

Según Ovidio, que le da un papel protagónico en el primer libro de sus *Fastos*, el antiguo dios biformis de los orígenes, capaz de mirar el Fin, simboliza el doble aspecto de las cosas, el pasaje de adentro hacia afuera, la transmutación y la determinación de lo uno a lo otro, el paso del mundo a lo mundial (de hecho, Caos fue su antiguo nombre). Schmitt establece una analogía entre la doble faz de su teoría política, dotado de la misma capacidad de captar el pasaje de lo uno a lo otro, de la guerra a la paz y su fatal destino. Es decir, de captar el pasaje de la forma a la crisis. Su teoría (una "visión" que en su caso es una "experiencia") puede compararse con la doble faz de la modernidad, tanto con la desconexión como con la interacción entre la Idea y la realidad, la coacción epocal al orden y la coacción epocal al desorden. Su sabiduría le permite ver en la política moderna, simultáneamente a Dios y la ausencia de Dios; su pensamiento sobre la política consiste en que esta representa una energía que pone límites para que se generen revoluciones y constituciones, decisiones y formas.

La mirada de Jano

Ensayos sobre Carl Schmitt

Carlo Galli



FILOSOFIA

Carlo Galli (Italia, 1950) estudió Filosofía en la Universidad de Bolonia y es profesor de Historia de las Doctrinas Políticas en la Facultad de Humanidades de la misma universidad. Entre 1983 y 1999 fue profesor asociado de Historia del Pensamiento Político Contemporáneo en la Facultad de Ciencias Políticas, de la cual fue director hasta 2003.

Sus investigaciones están centradas en la historia del pensamiento político moderno y contemporáneo.

Formó parte del comité de redacción de la revista *Il Mulino* y fue uno de los miembros fundadores de *Filosofia politica*. Es presidente de la Fondazione Gramsci Emilia-Romagna y es miembro del consejo editorial de *Il Mulino*.

Es colaborador de diversos periódicos culturales y políticos y creador de varias colecciones de libros. Editó los volúmenes colectivos *Enciclopedia del pensiero politico. Autori, concetti, dottrine* (junto a Roberto Esposito, 2000) y *Multiculturalismo. Ideologías y desafíos* (2006). Entre sus obras se cuentan: *Modernità. Categorie e profili critici* (1988); *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno* (1996); *La guerra globale* (2002); *Espacios políticos. La edad moderna y la edad global* (2002); *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna* (2009); *La humanidad multicultural* (2010) y *Perché ancora destra e sinistra* (2010).

SECCIÓN DE OBRAS DE FILOSOFÍA

LA MIRADA DE JANO

Traducción de
MARÍA JULIA DE RUSCHI

CARLO GALLI

LA MIRADA DE JANO

Ensayos sobre Carl Schmitt

Carl Schmitt



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - COLOMBIA - CHILE - ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - GUATEMALA - PERÚ - VENEZUELA

Primera edición en italiano, 2008
Primera edición en español, 2011

Galli, Carlo

La mirada de Jano : ensayos sobre Carl Schmitt . - 1a ed. - Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2011.
208 p. ; 21x14 cm. - (Filosofía)

Traducido por: María Julia De Ruschi
ISBN 978-950-557-878-8

1. Filosofía. I. De Ruschi, María Julia, trad. II. Título.

CDD 190

Armado de tapa: Juan Balaguer

Título original: *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*
ISBN de la edición original: 978-88-15-12223-0
© 2008, il Mulino

D.R. © 2010, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA DE ARGENTINA, S.A.
El Salvador 5665; 1414 Buenos Aires, Argentina
fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar
Carretera Picacho Ajusco 227; 14738 México D.F.

ISBN: 978-950-557-878-8

Comentarios y sugerencias:
editorial@fce.com.ar

Fotocopiar libros está penado por la ley.

Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión o digital, en forma idéntica, extractada o modificada, en español o en cualquier otro idioma, sin autorización expresa de la editorial.

IMPRESO EN ARGENTINA - PRINTED IN ARGENTINA
Hecho el depósito que previene la ley 11.723

ÍNDICE

<i>Introducción</i>	11
I. <i>Schmitt y el Estado</i>	19
1. <i>Introducción</i>	19
2. <i>El Estado en la teoría política de Schmitt</i>	22
3. <i>El Estado en la experiencia política de Schmitt</i>	34
4. <i>Las fuentes intelectuales de Schmitt</i>	52
5. <i>Conclusiones</i>	57
II. <i>Las teologías políticas de Schmitt</i>	61
1. <i>Decisión, norma, representación, secularización</i>	63
2. <i>Interpretaciones y autointerpretaciones</i>	87
III. <i>Schmitt y Maquiavelo</i>	97
1. <i>Maquiavelo: la mentira y la técnica</i>	98
2. <i>Maquiavelo y lo "político"</i>	103
3. <i>Maquiavelo "demasiado humano"</i>	112
4. <i>Conclusiones</i>	118
IV. <i>Schmitt, Strauss y Spinoza</i>	125
1. <i>El Spinoza de Strauss</i>	128
2. <i>El Spinoza de Schmitt</i>	134
3. <i>El significado de las dos lecturas de Spinoza</i>	145
V. <i>Schmitt y la era global</i>	151
1. <i>Cuestiones de método</i>	152

2. Cuestiones schmittianas	153
3. Cuestiones globales	183
4. Conclusiones	195
<i>Índice de nombres</i>	203

A la memoria de mi padre

INTRODUCCIÓN

SEGÚN OVIDIO, que le da un papel protagónico en el primer libro de sus *Fastos*, Jano, el antiguo dios *biformis* de los Orígenes, capaz de mirar el Fin, simboliza el doble aspecto de las cosas, el pasaje de adentro hacia afuera, la transmutación y la determinación de los elementos que surgen del Caos primordial (de hecho, Caos fue su antiguo nombre).

No parece fuera de lugar establecer una analogía entre la doble mirada mítica de Jano y la de Schmitt, dotado de la misma capacidad ambivalente de ver los dos lados de lo "político". Es decir, de captar el pasaje de lo informe a la forma, del Caos al orden, de la guerra a la paz y su fatal reversibilidad, o sea, otra vez el pasaje de la forma a la crisis. Su teoría (una "visión" que en su caso es también "experiencia") puede compararse con la doble faz de la modernidad, es decir, tanto con la desconexión como con la interacción entre la Idea y la contingencia que la genera y la atraviesa, con la coacción epocal al orden y con su imposibilidad. Su sabiduría le permite ver en la política moderna simultáneamente a Dios y la ausencia de Dios; su pensamiento sobre la política consiste en que ésta representa una energía que pone límites para transgredirlos, que genera revoluciones y constituciones, decisiones y formas.

Con Jano, Schmitt comparte no sólo la mirada bifronte sino también su naturaleza: es un prototipo de duplicidad tanto en la praxis histórica como en el corazón mismo de su teoría, suspendida entre deconstrucción y construcción, entre tradición y desprejuicio. Y él mismo, oscilando entre lo previsible y la intuición súbita, entre banalidad y genialidad, entre ideología y genealogía, entre sistema (no en el sentido formal sino en el conceptual, que hace depender la producción intelectual de un punto de origen) y

aforismo, entre ciencia y literatura, resulta ineludible para quien quiera pensar la política de una manera radical.

Existen muchas formas de escribir acerca de Schmitt: la bibliografía sobre él, vastísima en la actualidad, abarca el derecho y la teoría política, la filosofía y la historia de las ideas. Las muchas ediciones, traducciones y antologías de su obra, la publicación de sus epistolarios, la existencia de revistas dedicadas a él, los numerosos congresos (con sus correspondientes actos) que han tenido lugar, las múltiples monografías y ensayos que sin cesar interpretan su pensamiento y reconstruyen su eficacia en los más diversos ámbitos intelectuales, las polémicas que surgen permanentemente en torno a su controvertida actividad científica y política, la formación, si bien no de "escuelas," de corrientes hermenéuticas: todo esto demuestra que Schmitt ya se ha convertido en un clásico (uno de los últimos) del pensamiento político, no sólo europeo, y que su *Wirkung* opera en el interior de muchas y variadas reflexiones acerca de la política; que, en última instancia, resulta ineludible, un punto de referencia obligado. Aunque con comprensible retardo, poderosos medios académicos han puesto manos a la obra, y producen sus frutos con regularidad y eficacia.

No obstante, el incremento de la producción acerca de Schmitt no significa que se haya llegado a un consenso en cuanto a la clave para descifrar su aporte intelectual: no sólo en los países europeos en los cuales su circulación está relativamente consolidada, sino también en los nuevos contextos en los cuales ha entrado (en el mundo académico anglosajón, sobre todo estadounidense, y en el hispanohablante de los dos continentes), continúa siendo considerado alternativamente un brillante deconstruccionista o el inquietante prototipo de todo conservador, y su pensamiento se evalúa o bien como un saber crítico o bien como un ideologema propagandístico reaccionario.

Se puede, pues, escribir sobre Schmitt para refutarlo como portador de "ideas asesinas" (cuando se hizo un nazi, pero también antes) o para quitarle legitimidad, a través de él, a todo pensamiento que no sea liberal; se lo puede convertir en objeto de fi-

deísmo apologético y complacerse en su perenne validez; se lo puede colocar en una especie de museo del pensamiento, donde, consultado y estudiado por los especialistas, se lo vuelve un innocuo, aunque todavía un inquietante ejemplar de una especie extinta perteneciente a salvajes épocas pasadas en las cuales gozó de un amenazador dominio; puede servir como una escalera que es preciso desechar una vez usada o como un gigante sobre cuyas espaldas hay que subirse, permaneciendo firmes allí para mirar más lejos.

Antes de indicar la modalidad de lectura que adoptaremos, que retoma la propuesta en *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, conviene aclarar un punto importante: no le hace justicia a su pensamiento el intento de integrarlo de un modo pacificado a una teoría general de la política, incluso como contribución a la comprensión del papel político de la violencia y del conflicto, porque de esa manera se pierde su sentido más profundo, inquietante y verdaderamente revolucionario, es decir, que pensar la política, y pensarla justamente con las agudas definiciones de Schmitt, implica la conciencia de que lo que se trata de medir se asoma en realidad sobre algo inconmensurable; la conciencia de que lo delimitado, lo cognoscible racionalmente, convive con lo no delimitable, si bien a partir de este punto se deba buscar distinguirlo *iuxta propria principia* (como escribía Schmitt en *Glossarium* el 22 de junio de 1948; pero véase también su "Prólogo" de 1963 a *El concepto de lo "político"*). Cualquiera sea esta imposibilidad de delimitar y esta inconmensurabilidad contra la cual combate y que al mismo tiempo lo fascina (aquí se sostiene que se trata de la potencia del origen de la política, o bien de la indeterminación del Orden, de la ausencia de Dios, de la violencia como destino inmanente a lo "político"), esta conciencia trágica e intelectualmente estimulante representa el verdadero legado de Schmitt. Su profundo humanitarismo no humanista reside en el mensaje que nos transmite acerca de la radical contingencia y al mismo tiempo de la necesidad epocal de la política y de su saber.

Dos son los caminos, las estrategias metodológicas que permiten leer adecuadamente a Schmitt. La primera consiste en distinguir su "doctrina" de su "pensamiento," su lado ideológico (que a menudo lo lleva a imputarle a una u otra entidad histórica real —hebreos, liberales, angloamericanos, pacifistas— la responsabilidad de las dinámicas que se inscriben de una manera lógica en la modernidad) de su capacidad teórica de alcanzar radicalmente la estructura profunda de lo moderno. Por cierto, no se trata de una distinción entre un velo mítico y una sustancia científica: la contribución intelectual de Schmitt nace justamente, y se caracteriza, por su impulso polémico, por su ubicación existencial orientada y militante: es gracias a, y no a pesar de, ese impulso, esa ubicación orientada, que Schmitt es capaz de hacer análisis radicales de la política. Para leer a Schmitt se debe saber atravesar (por cierto, a veces nos sentiremos molestos o turbados) el magma en ebullición de la ideología y comprender que ésta justamente es la que precipita (a veces) en conceptos que, lejos de permanecer estables y nítidos, quedan expuestos a la potencia estructuradora y desestructuradora del origen, del conflicto, del Caos. La ideología es la *porta Inferi* que conduce a Schmitt al conocimiento de lo "político", es la dramática y escandalosa condición gracias a la cual, además de un ideólogo, es un importante pensador.

Por todos estos motivos, simultáneamente se puede y no se puede ubicar a Schmitt en una línea de pensamiento católico autoritario, tradicionalista, fundamentalista y antimoderno; se lo puede y no se lo puede incluir en la vasta y compleja legión de la derecha alemana primero y luego del nazismo, y a continuación (si bien con ciertas diferencias) del conservadurismo. Se puede por su explícita voluntad subjetiva y por sus movimientos argumentativos objetivos, pero no se puede porque su pensamiento, que se nutre de "posiciones" (de "concreciones") que intenta transformar en "doctrina," las trata en realidad como una especie de propulsor o de pretexto para ir más allá, para llegar a los conceptos y a su contingente origen de conflicto, a su epocalidad constitutiva. En este gesto de radicalidad, a veces sólo implícito,

reside el valor específicamente teórico de toda la contribución schmittiana, en este movimiento de la ideología a los conceptos, y de ellos a la genealogía, el elemento "sistemático" que sostiene la producción asistemática de Schmitt. En esto reside el principal motivo para leerlo.

La segunda estrategia metodológica es que, dada la peculiaridad y la especificidad de un autor que es realmente difícil de descifrar, al margen de su aparente claridad expositiva, Schmitt debe leerse e interpretarse por sus diferencias, no por analogías o concordancias. La cuestión es poner de relieve no tanto lo que lo hace semejante sino aquello que lo distingue de otros autores: si se toman en cuenta las similitudes puede suceder (y ha sucedido) que se ponga a Schmitt junto con los miembros de la Escuela de Frankfurt por su crítica al parlamentarismo, que se lo aproxime a Hayek por la relación entre liberalismo y democracia, que se lo confunda con un místico reaccionario del Reich, que se lo tome por padre del realismo político estadounidense, que se identifique su "decisión" con la violencia teológica de Benjamin. Éstos son riesgos científicos y exegéticos, que deben distinguirse del riesgo de utilizar las categorías y los métodos schmittianos para orientar el pensamiento y la praxis en el presente.

A una de estas dos estrategias metodológicas, la de exponer la trayectoria de Schmitt mostrando la coherencia interna que conserva en sus distintas fases, en el entrecruzamiento de doctrina y pensamiento, de posturas y conceptos, de doctrina y genealogía, le están dedicados los primeros dos capítulos de este libro: dos interpretaciones abarcadoras del pensamiento de Schmitt que corresponden a la forma política moderna (el Estado) y su horizonte constitutivo (la teología política como particular lectura de la secularización). A la otra estrategia, la de distinguir y diferenciar a Schmitt de lo que le está próximo, e incluso de lo que él mismo creyó o quiso hacer creer que le estaba próximo, y quizás acercarlo a lo que él siempre sostuvo que le estaba lejano, le están dedicados los capítulos tercero y cuarto, consagrados respectiva-

mente a la compleja relación de Schmitt con Maquiavelo y a la red interpretativa que vincula al primero con Strauss y con Spinoza. En el quinto capítulo se considera la cuestión de la utilidad de Schmitt para descifrar la era global, un problema central, ya que de cómo se lo considere depende la evaluación de todo su pensamiento.

La tesis general que rige esta lectura de Schmitt es que su complejidad es propia de la época moderna: Schmitt propone de hecho una teoría política del nexo (de coacción y al mismo tiempo de imposibilidad) entre origen y forma, entre energía y orden (el decisionismo, lo "político"); una teoría epocal, antiprogresista, de la historia moderna como secularización (la teología política); una teoría antiuniversalista del espacio político como *nomos*. Todo esto constituye una genealogía de lo moderno (de la moderna política europea) que se hace posible a partir de su crisis a principios del siglo xx; una genealogía que consiste en captar el envés, en decir lo no dicho (el origen) de su *logos* y de sus narraciones, en interpretarlo no en sus movimientos habituales (el conflicto de sujeto, sociedad y Estado, la lucha de las ideologías) sino según la lógica profunda de su origen y de su fin: la teoría de Schmitt es una doble mirada en la doble cara de lo moderno. Al margen del horizonte de la modernidad europea, su pensamiento corre el riesgo de perder concreción, de no alcanzar ninguna genealogía, de quedarse en doctrina, de transformarse en una secuencia de consideraciones obvias acerca de la necesidad del enemigo y del orden, del nexo entre identidad y hostilidad.

Éste es el motivo por el cual, aunque el pensamiento de Schmitt parece adaptarse a la era global (dominada por conflictos religiosos y de identidad y por la pulsión por la seguridad), su función explicativa de las dinámicas políticas del presente nos parece en realidad débil y genérica (aparte de su perdurable capacidad de desmitificar algunos tipos de universalismo). Trasladada a otro espacio y otro tiempo, fuera de las coordenadas de la modernidad, la concreción de Schmitt se pierde: si se utilizan sus categorías, el presente no es sino carencia, desorden que no tiene en sí

una capacidad morfogenética. Disminuye la fuerza del pensamiento de Schmitt, que consiste en captar justamente en la crisis, en la falta de orden, la posibilidad de un nuevo orden, la potencia constituyente del conflicto; en la era global, el pensamiento de Schmitt sólo nos dice que el conflicto se ha vuelto insensato y que el orden es ahora un anuncio, un llamado, conservador y restaurador, a un "deber ser". Bajo el perfil del método, ya no se puede reconocer el movimiento de ideología, concepto y genealogía: la mirada de Jano no se activa ya para enfocar el origen y el fin de los fenómenos y de los temas globales, que tal vez no pueden ya ser descifrados por medio de conceptos modernos "genealogizados", y que en cambio esperan ser captados a través de un saber diferente, que con una aproximación categorial distinta no se limite a secundar los caóticos movimientos de sus conflictos.

En síntesis, si el pensamiento de Schmitt es un pasaje, visto desde los dos lados, entre conflicto y orden, y luego otra vez entre forma y crisis, este pasaje no debe llevar a quien lo recorra de regreso al punto de partida: en ese caso sería un laberinto, un *Irrgarten*, un lugar de extravío y pérdida, un ir y venir tautológico, sin concreción, entre Origen y Fin, entre conflicto y exigencia de orden. El pensamiento de Schmitt está particularmente expuesto a este riesgo de no llevar a ninguna parte, sobre todo si se lo saca del contexto de la modernidad. Y éste es el motivo por el cual se trata aquí de captar no sólo la potencia de la doble mirada de Schmitt, sino también de dar cuenta de la necesidad de atravesar su teoría, de salir de ella a un espacio nuevo. El motivo, en resumidas cuentas, por el cual parece necesario plantearse la cuestión de la superación de esta teoría política del pasaje.

Por lo tanto, mientras el hecho de que el significado político (y no sólo privado) del individuo y de sus derechos le es extraño, lo que convierte al pensamiento de Schmitt en marginal con respecto al *mainstream* liberal de la política moderna (una marginalidad fecunda porque le permite una mirada alternativa sobre las lógicas

políticas de la modernidad), hoy en día las nuevas lógicas de la era global lo confinan a la inactualidad y la desorientación. A esta altura, lo que excede a este pensamiento es más que lo que contiene; tampoco la mirada de Jano, en última instancia, puede ir más allá del Fin.

FUENTES

1. "Carl Schmitt et l'État", en *L'État au xx^e Siècle. Regards sur la pensée juridique et politique du monde occidental. Études réunies par S. Goyard-Fabre*, París, Vrin, 2004, pp. 35-53.
2. "Le teologie politiche di Carl Schmitt. Modernità e secolarizzazione fra decisione, trascendenza, tecnica", en *Studi Perugini*, 2000, núm. 9, pp. 99-119.
3. "Schmitt e Machiavelli", en *Filosofia politica*, 2005, núm. 1, pp. 123-140.
4. "Schmitt e Strauss lettori di Spinoza. Incontri mancati?", en R. Caporali, V. Morfino y S. Visentin (eds.), *Spinoza. Individuo e moltitudine*, Cesena, Il Ponte Vecchio, 2007, pp. 185-201.
5. "Il pensiero politico internazionalistico di Carl Schmitt e la guerra globale", en A. Arienzo y D. Caruso (eds.), *Conflitti*, Nápoles, Libreria Dante & Descartes, 2005, pp. 339-368.

Encontraremos aquí textos inéditos en italiano o difíciles de conseguir; todos han sido revisados, algunos reescritos muy extensa y profundamente, y actualizados a la luz de la bibliografía que apareció después de su publicación.

Agradezco a las casas editoras, a los directores de revistas y a los editores de los volúmenes por haber permitido su publicación.

I. SCHMITT Y EL ESTADO

SCHMITT SE OCUPÓ del Estado y de sus problemas durante toda su larga vida intelectual. En este capítulo se indicarán en orden cronológico sus actitudes fundamentales hacia el Estado y las soluciones que previó para sus crisis, en la convicción de que el aporte científico de Schmitt es una lectura extrema, pero no externa, de las dinámicas de la estatalidad moderna.¹

1. INTRODUCCIÓN

Ante todo debemos aclarar que, cuando Schmitt habla del Estado, parte de la experiencia concreta del Estado alemán, vivida con pasión política además de participación intelectual; es a partir de la debilidad histórica del Estado en Alemania y del *via crucis* alemán en la primera mitad del siglo xx que Schmitt se remonta a analizar las vicisitudes del Estado moderno europeo en su conjunto, que él no puede pensar sino desde un punto de vista teórico y epocal, como la característica básica de la modernidad política. El análisis schmittiano del Estado se mueve en el entrecruzamiento sistemático de estos niveles: politológico, histórico y teórico.

Con esto presente, hay que tener en cuenta que, en toda su reflexión sobre el Estado, Schmitt no lo ve nunca como el *primum* de la política, si bien a veces lo considera su centro. En general, el tenor fundamental de la relación entre Schmitt y el Estado es la ambivalencia, como puede advertirse también en su atormentada

¹ En esta línea, véase también Friedrich Balke, *Der Staat nach seinem Ende. Die Versuchung Carl Schmitts*, Múnich, Fink, 1996; y también Geminello Preterossi, *Carl Schmitt e la tradizione moderna*, Roma y Bari, Laterza, 1996.

relación con Hobbes,² que para él representa el emblema de la estatalidad moderna. Por una parte, el significado del complejo aporte intelectual de Schmitt consiste en captar que en el siglo xx la forma Estado ya no constituye el centro de la política ni es sinónimo de orden político: la experiencia concreta de la destrucción del Estado a través de las revoluciones, de la crisis del parlamentarismo, del papel central de los partidos, de la mezcla de Estado y sociedad; la elaboración de las categorías de excepción, decisión, dictadura, del concepto de lo "político"; la sustitución del Estado por la constitución y el poder constituyente como conceptos clave del orden político, incluso la desgraciada experiencia nazi y también el concepto tardío de *nomos*, constituyen los motivos o las modalidades por las cuales y a través de las que Schmitt ha pensado la política más allá del Estado, o antes del Estado, apartándose de una realidad y de una conceptualidad que, literalmente, hicieron época. La crítica schmittiana del Estado *als ein konkreter, an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff*³ [como idea concreta vinculada a una época histórica] es quizás el punto más destacado y más constante de su crítica de la modernidad, que está presente, con un *pathos* muy especial, incluso en su tardío "Prólogo" a la edición de 1963 de *El concepto de lo "político"*.⁴

Por otra parte, por su formación como jurista, Schmitt no puede prescindir del todo de su propio distanciamiento de la estatalidad moderna e ir radicalmente más allá de la crítica de la crisis del Estado en el siglo xx. La conceptualidad moderna (y por lo tanto estatista) es el horizonte de la radical deconstrucción

² Carl Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, Milán, Giuffrè, 1986; Carlo Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bolonia, Il Mulino, 1996, pp. 780-806; en este volumen se encontrará también documentación adicional y el análisis de la bibliografía secundaria.

³ Título de un ensayo de 1941, incluido en Carl Schmitt, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*, Berlín, Duncker & Humblot, 1958, pp. 375-385.

⁴ Carl Schmitt, *Il concetto di "politico"* [1927; 3ª ed. 1932], en *Le categorie del "politico"*, Bolonia, Il Mulino, 1972, pp. 87-208, en especial p. 90 [trad. esp.: *El concepto de lo político*, Barcelona, Alianza, 1999].

schmittiana; por lo tanto, él no piensa en una política ubicada por entero más allá del Estado: la permanencia de las dos grandes temáticas de la unidad política y de la subjetividad constituyente, y al mismo tiempo la renuncia a una juridificación plena, institucionalizante y racionalizadora de la política, colocan la reflexión schmittiana en el marco de la crisis del Estado en el siglo xx. El verdadero logro del pensamiento de Schmitt es un paradójico restablecimiento del Estado (o mejor dicho, de su nueva eficacia política) obtenido a través de la plena aceptación de su inestabilidad: una especie de constructivismo arracional. Por lo tanto, Schmitt es un crítico del Estado de derecho y del Estado liberal moderno, y, al mismo tiempo, del positivismo jurídico de la *Allgemeine Staatslehre* (esto es, de la síntesis de individualismo y universalismo, de derecho, poder y razón que el Estado persona ha pretendido realizar), e intenta revitalizar al Estado transformando su forma liberal, ya deformada, en una forma política y jurídica que deriva su propia eficacia del hecho de ser consciente de estar atravesada por fuerzas que la deforman. En otras palabras, Schmitt tiene en mente un orden político que reconoce la desconexión básica entre forma y realidad; un orden eficaz pero móvil, no estático; abierto y no cerrado; trágico y no pacificado; transitorio y no definitivo. Un orden aún moderno, si bien extraño a las ideologías de legitimación elaboradas por la modernidad (racionalismo, liberalismo, progresismo) e incluso capaz de "detener" las dinámicas destructivas de la modernidad abandonada a sí misma. Para Schmitt, el Estado es digno de ser movilizado y desestructurado, pero es también la forma política eficaz que él reconoce que ha desempeñado, al menos en alguna de sus múltiples tendencias, una función que le permite definirlo, utilizando un término paulino (2 Tesalonicenses, II, 6), como *katekhon*⁵ (justamente, la fuerza que "detiene"): una función siempre difícil y que ya (en el siglo xx) puede alcan-

⁵ Sobre el papel que desempeña en la obra de Schmitt este concepto, presente ya en 1942 en un sentido negativo y retomado luego en un sentido positivo hasta su muerte, véase Carlo Galli, *Genealogia della politica...*, *op. cit.*,

zarse sólo al precio de una radical transfiguración de su forma liberal; una función de orden que Schmitt, después de la Segunda Guerra Mundial, contempla con nostalgia. Esta última modalidad no es la menos relevante entre aquellas (la deformación, la relativización, o sea, la historización genealógica, y la deconstrucción) con las que Schmitt analiza y critica al Estado a lo largo del tiempo.

Finalmente, a su modo, Schmitt toca algunos temas fundamentales de la reflexión política y jurídica sobre el Estado en el siglo xx. Aunque se vinculan a un horizonte que en parte ya no es el nuestro, y apuntan a objetivos políticos que seguramente son distintos de los nuestros, sus reflexiones constituyen un importante testimonio del crepúsculo del *ius publicum europaeum*.

2. EL ESTADO EN LA TEORÍA POLÍTICA DE SCHMITT

Nos ocuparemos en primer lugar del Schmitt "teórico" y luego del Schmitt "histórico" y "polítologo", pero sólo por comodidad expositiva: de hecho, en ningún autor como en Schmitt las razones de la teoría surgen de las exigencias de la praxis, y la reflexión filosófica epocal de la crítica del presente.

2.1. En la primera fase de su pensamiento, la perspectiva católica, opuesta a la secularización moderna, le permite a Schmitt tomar abiertamente distancia del Estado. En *Catolicismo romano y forma política*,⁶ Schmitt interpreta al Estado como la forma política adecuada para una época, la modernidad, que niega el nexo tradicional entre trascendencia y política (o sea, que critica la

pp. 275 y 276 (con un análisis de la bibliografía); véase también *infra*, cap. II, nota 65 y cap. V, nota 15.

⁶ Carl Schmitt, *Catolicismo romano y forma política* [1923; 2ª ed. 1925], Milán, Giuffrè, 1986 [trad. esp.: *Catolicismo romano y forma política*, Madrid, Tecnos, 2011].

auctoritas pontificia, la mediación pontificia) y que, por lo tanto, intenta construir el orden político (el Estado) como una mediación racional perfectamente autosuficiente, o sea, como un contrato que produce un orden legal, como un artificio técnico, un instrumento de defensa y de dominio a disposición del sujeto individual, de sus derechos y de sus necesidades. Pero la *ratio* del Estado moderno, desvinculada de la *auctoritas* (de la mediación pontificia, de la relación con la trascendencia) es para Schmitt incapaz de *repraesentatio*, es decir, de dar forma a un orden público y político abierto a la Idea y, por lo tanto, dotado de sentido, complejo y concreto; la política moderna, cuya forma adecuada es el Estado, no posee una verdadera dimensión pública: es un conjunto de subjetividades privadas que se creen garantizadas por el Estado, pero que en realidad están destinadas a la angustia y a ser aniquiladas, junto con toda la ideología moderna, por el triunfo de la técnica, que es la verdadera clave y el verdadero horizonte de la modernidad y del Estado (cuyo origen Schmitt ve, a esta altura, en Maquiavelo). La Iglesia católica, por lo tanto, es el guardián de la política, de la forma unitaria concreta, de la publicidad, de la representación; el Estado moderno en su variante liberal, en cambio, es inestable, nihilista, incapaz de una unidad que no sea abstracta y de una publicidad que no sea individualista.

Pero Schmitt está lejos de dejar la política en manos de la Iglesia: no es un clericalista ni un fundamentalista; más bien criticará, a partir de mediados de la década de 1920, la pretensión eclesiástica (como cualquier otra, de origen moral, económico o técnico) de ejercer una *potestas indirecta*.⁷ La política, a su parecer, más que en torno a la Iglesia, gira en torno al Estado, si bien no según la autointerpretación de éste.

⁷ Acerca de la posición de Schmitt en la cultura católica alemana, sus límites y las características del catolicismo schmittiano, véase Manfred Dahlheimer, *Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus, 1888-1936*, Paderborn, Schöningh, 1998.

2.2. Y, de hecho, nueve años antes, en *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen* [El valor del Estado y el significado del individuo],⁸ le había confiado al Estado la tarea de hacer precipitar la Idea jurídica trascendente (una Idea de por sí vacía de contenidos) en la contingencia de la praxis política concreta, es decir, la tarea de realizar la mediación (que en realidad es un salto, una decisión) entre derecho y poder: un papel crucial. Pero el Estado del que habla Schmitt no pretende ser autosuficiente, es decir, ser el origen del derecho y de la política. El Estado tiene valor sólo si reconoce no ser originario, sólo si es consciente de que la mediación que realiza no es perfecta, ni plenamente pacificada, ni del todo inmanente; sólo si con su propia función sustancial (la soberanía) reconoce la discontinuidad entre Idea y realidad, la desconexión originaria entre Poder y Derecho, y si, por lo tanto, sabe que la *Macht* [poder] no crea el *Recht* [derecho], pero lo vuelve eficaz aplicándolo al caso concreto: para el joven Schmitt, el Estado con su poder no crea el derecho, sino que más bien el poder estatal plasma una Idea jurídica que lo precede. El Estado es, por lo tanto, instrumental, sin que por eso sea un Estado máquina: sirve para realizar (aunque nunca plenamente) el derecho, pero no para crearlo, para producir la *Rechtsverwirklichung* sobre la base de una moderna "coacción a la forma" que no se pone nunca en duda. El Estado se hace cargo de la necesidad de un orden político y al mismo tiempo de la imposibilidad de que ese orden sea perfectamente pacificado y autosuficiente, de la necesidad de que la forma política, para subsistir eficazmente, reconozca la propia deformidad originaria e insuperable.

El Estado entendido como soberanía sirve, por lo tanto, para administrar una aporía, la coincidencia fallida entre política y derecho (y éste es el sentido de una crítica radical a lo moderno, dado que justamente es propio de la modernidad concebir la plena autojustificación de la política y teorizar la plena adecuación entre

⁸ Carl Schmitt, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Tubinga, Mohr, 1914.

política y derecho). Esta coincidencia fallida, esta desconexión, es la inmediatez no racional que está en el origen de la mediación racional del Estado; Schmitt, por lo tanto, no sólo critica, como es evidente, al liberalismo (que piensa al Estado como una mediación racional cuyo origen y centro es el individuo) sino también al positivismo jurídico (que disuelve el derecho en el Estado), y también a Kelsen, que disuelve el Estado en el derecho: la afirmación de Schmitt, en *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, de que todo Estado es un Estado de derecho⁹ suena kelseniana, pero en realidad está dirigida contra Kelsen: significa no tanto que el Estado debe coincidir con el derecho sino que el Estado presupone el derecho y, dada la desconexión en este sentido de la realidad, lo hace precipitar, a través de la decisión, en la praxis política. Ésta es la diferencia entre el concepto dinámico de decisión y el estático de norma; entre convertir en un problema la falta de fundamento del derecho (Schmitt) y la renuncia (consciente) a plantearse la cuestión del origen del orden jurídico (Kelsen).¹⁰

2.3. La polémica de Schmitt con Kelsen es clara incluso en *Teología política*,¹¹ texto del cual se desprende el verdadero significado de la desconexión entre Derecho y Política y cómo el Estado se hace cargo de ella: aquí, de hecho, el Estado no se identifica con la soberanía que pone orden sino con la soberanía "decidiente". La producción de orden es una "decisión soberana", no una mediación; y el origen de este orden es el desorden, la desconexión, que aquí toma el célebre nombre de "caso de excepción", el "residuo" originario, el cono de sombra de la conceptualidad política mo-

⁹ Carl Schmitt, *Der Wert des Staates...*, op. cit., p. 53.

¹⁰ Sobre este tema, véase David Dyzenhaus, *Carl Schmitt, Hans Kelsen and Hermann Heller in Weimar*, Oxford, Clarendon Press, 1997, y Marco Caserta, *La forma e l'identità. Democrazia e costituzione in Hans Kelsen e Carl Schmitt*, Turín, Giappichelli, 2005; véase *infra*, cap. II, nota 33.

¹¹ Carl Schmitt, *Teología política. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità* [1922], en *Le categorie del "politico"*, op. cit., pp. 27-86 [trad. esp.: *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009].

derna, en el cual la mediación no se distingue de la inmediatez. La crítica del Estado es en este caso una evidente deconstrucción: no se puede fundar un orden político sobre la estabilidad (o el estatismo) sino sólo sobre la apertura al desorden: aunque se debe salir del estado de naturaleza, esto nunca termina de lograrse. El Estado es eficaz si es capaz de crear y de negar su propio sistema de normas: es un cristal traspasado por una fractura originaria, la excepción y la decisión, que lo desestabiliza y al mismo tiempo lo vuelve eficaz. El orden jurídico político es *wirklich* sólo si "recuerda" su propio origen en la crisis, sólo si está abierto, y no cerrado, a ella. Éste es un principio de incompletitud y de indeterminación política, pues contiene en sí tanto la coacción originaria a la forma como la interacción, y simultáneamente la desconexión, entre orden y desorden: el orden jurídico político (necesario) no se legitima en virtud de su propia completitud formal, sino gracias a la propia imperfección, y ésta es visible justamente en la decisión, una herida, una apertura a la Nada del desorden.

Esta postura no implica el triunfo de la *Macht* sobre el *Recht*: el orden al que se refiere Schmitt es siempre un orden jurídico, como en *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*; la diferencia está en que en *Teología política* el derecho, en cuanto dimensión preexistente en relación con el Estado, está aún más claramente privado de contenidos, y se convierte en realidad sólo en una "coacción al orden" que orienta al Estado en la tarea de producir una forma política unitaria y juridificada. Contra la tesis kelseniana de la autosuficiencia de la norma, Schmitt perfecciona su tesis decisionista y excepcionalista de que el Estado (la soberanía) crea con la decisión en caso de excepción el derecho (positivo) sin tener necesidad de derecho (de una norma fundamental) y sin tener que recurrir al derecho natural, sino sólo en virtud de la coacción al orden que en él se manifiesta y que es característica de la edad moderna. En consecuencia, tanto para Schmitt como para Kelsen, el derecho es infundado: pero para el segundo, esta carencia de fundamento lo vuelve "puro" y científicamente analizable, mientras que para el primero la carencia de fundamento

del derecho lo "ensucia" con la política, lo vuelve impuro y lo orienta contra un enemigo. Sin embargo, a pesar de su oposición, que se ha convertido en paradigmática en la historia del pensamiento jurídico, Schmitt comparte con Kelsen la radicalidad intelectual y un procedimiento científico basado en fuertes hipótesis teóricas, ausentes en cambio en autores a los que se ha aproximado a menudo, como Smend y Heller, que como él persiguen la concreción del derecho pero que, a diferencia de él, ignoran su carácter trágico.

En *Teología política* y en el ensayo de 1929 "La era de las neutralizaciones y las despolitizaciones",¹² Schmitt pone especialmente de relieve la genealogía del Estado, su dimensión epocal y la lógica de sus transformaciones. Las analogías entre Dios y el Estado, presentes ya en *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, retomadas por Bossuet, los contrarrevolucionarios católicos, Bakunin, y en los mismos años analizadas también por Kelsen,¹³ tienen una doble serie de significados.

Desde un punto de vista estructural, esa analogía es una teoría de la modernidad como secularización: el Estado no es, tal como lo sostiene la teoría política moderna, el producto de la razón humana que corta los puentes con el pasado y con la tradición, sino más bien la transposición política de la idea tradicional de Dios como fundamento del orden. La analogía entre tradición y modernidad consiste, por lo tanto, en la conservación del impulso ordinativo como constante en la civilización occidental, cuyo intérprete político moderno es el Estado, sin que deje de haber una fuerte cesura entre la modernidad (el Estado) y la tradición premoderna de la *auctoritas*; y esta cesura reside en el hecho de que, mientras la tradición presenta a Dios como sustancia y

¹² Carl Schmitt, "L'epoca delle neutralizzazioni e delle spolitizzazioni" [1929], en *Le categorie del "politico"*, op. cit., pp. 167-183 [trad. esp.: "La era de las neutralizaciones y las despolitizaciones", en *El concepto de lo político*, Barcelona, Alianza, 1999].

¹³ Véase *infra*, cap. II.

fundamento de la política, la modernidad no es capaz de pensar ni la sustancia ni el fundamento de aquélla sino en formas individualistas destinadas al fracaso. Por lo tanto, el Estado es análogo a Dios, pero sólo desde el punto de vista formal de la exigencia de orden, de la coacción al orden; desde el punto de vista sustancial, en cambio, el Estado se ubica en la más radical e inmediata ausencia de orden y de fundamentos, en la interacción y la desconexión originaria, trágica, entre la Idea de derecho y su realización política. Schmitt invierte así la teoría de la secularización de Hegel, que prevé la permanencia de la sustancia y la discontinuidad de su comprensión mediante el pensamiento.¹⁴ El carácter incompleto originario del Estado moderno, tematizado y "urbanizado" por Böckenförde, que lo lee como la precedencia de las sustancias históricas en relación con la forma Estado,¹⁵ tiene su fuente en esta teoría de la secularización.

Desde el punto de vista dinámico, Schmitt registra un deslizamiento de formas del Estado conscientes de su propio origen hacia otras cada vez más inconscientes, en una tendencia paralela a la transformación de los centros de referencia (*Zentralgebieten*) de la metafísica moderna (el Dios personal del teísmo, la divinidad impersonal del deísmo, el panteísmo y el ateísmo). La historia política moderna es la historia del Estado Dios que no puede sino transformarse en el Estado máquina, exactamente como en el curso de los siglos el Dios de la metafísica es sustituido por la técnica como centro de referencia de la realidad: las diversas formas del Estado moderno que se suceden progresivamente intentan disolver la política y su espíritu trágico en un orden neutro y despolitizado, pacificado, racional e inmanente. En la modernidad, la coacción al orden se afirma unilateralmente, privada de la conciencia de su estructura aporética; es una mediación que desco-

¹⁴ Véase *infra*, cap. II.

¹⁵ Ernst-Wolfgang Böckenförde, "La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione" [1967], en *Diritto e secolarizzazione*, Roma y Bari, Laterza, 2007, pp. 33-54. Véase *infra*, cap. II.

noce la inmediatez que le pertenece originariamente, y en consecuencia es una mediación inmediata.

Este olvido progresivo del origen complejo del Estado, es decir, tanto de la coacción a la forma como de la interacción y la desconexión entre política y derecho, de la coexistencia necesaria pero inarmónica y no pacificada de orden y desorden, de forma y conflicto, es la clave que explica la condición del Estado moderno. Pero en realidad, Schmitt no lee a la modernidad sólo como un ir a la deriva, decadencia, neutralización: por el contrario, le pertenecen estructuralmente tanto la coacción a la forma como la imposibilidad de una clausura, tanto el orden jurídico como la energía política, tanto la norma como la excepción, tanto la política como esa forma suya originaria y energética que él define como lo "político". Es característico del pensamiento de Schmitt interpretar los momentos históricos en los que se manifiesta la excepción, en los cuales se revela la energía, como momentos constituyentes, revolucionarios, creativos, pero también como momentos de peligro; e intentar llevar estas instancias de energía de la sociedad (donde se manifiestan) al interior del Estado, pero de tal manera que éste sea el portador directo de lo "político" y no se limite a intentar neutralizarlo, para que después, en realidad, lo "político" lo perturbe. Lo "político" en Schmitt no coincide con el Estado, aunque es inseparable de éste: su aparición en los partidos constituye el problema, no la solución; representa su neutralización activa e incompleta realizada desde una estatidad interpretada decisionísticamente.

A la luz de esta compleja estrategia de evaluación, Schmitt ve a la modernidad subdividida en una primera fase (la época clásica) en la cual el Estado exhibe, según él, una aptitud política porque puede realizar una neutralización activa (es decir, fundada en la decisión) de la guerra civil religiosa; luego sigue una fase revolucionaria hiperpolítica en la que el dominio del poder constituyente se manifiesta como soberanía del pueblo; y en último lugar, atraviesa una fase liberal y legalista (el Estado de derecho, que no obstante no coincide con el Estado liberal) cada vez más

despolitizada, en la cual el Estado intenta entregarse a una neutralización integral y pasiva del propio origen y expulsar radicalmente el desorden del propio espacio. Pero el siglo xx conoce la importancia de la economía y de la técnica, o mejor aún, la importancia de los problemas planteados por estas dos formas de vida social, lo cual implica la necesidad de que el Estado sepa "reconocer y guiar él mismo, correctamente, las relaciones económicas".¹⁶ Frente a esta nueva tarea del Estado, en cambio, el liberalismo, que ha impregnado la ideología y la práctica del Estado moderno con su pretensión de resolver lo "político" por medio del debate en el *logos* entendido como confrontación de opiniones individuales, de manera semejante al "eterno diálogo" romántico, ya criticado en *Romanticismo político*,¹⁷ organiza el Estado sólo como un sistema de instituciones que creen poder disolver la concreción y la conflictividad presentes en la sociedad mediante la representación parlamentaria, en la producción de leyes universales y abstractas, en la separación y en el equilibrio de poderes, en la diferencia entre Estado y sociedad. Para Schmitt, el liberalismo (cuyo subjetivismo considera semejante a la norma en el positivismo jurídico) es la cara pasiva de la modernidad, es la reducción de la modernidad a la mera coacción a la forma, a la neutralización que ignora el otro lado, el lado trágico de la política moderna.¹⁸

¹⁶ Carl Schmitt, "L'epoca delle neutralizzazioni e delle spolizzazioni", *op. cit.*, p. 175.

¹⁷ Carl Schmitt, *Romanticismo político* [1919; 2ª ed. 1925], Milán, Giuffrè, 1981 [trad. esp.: *Romanticismo político*, Quilmes, Universidad Nacional de Quilmes, 2005].

¹⁸ Acerca de la crítica schmittiana al liberalismo, véase Eugenia Parise, *Carl Schmitt. La difficile critica del liberalismo*, Nápoles, Liguori, 1995; John P. McCormick, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism. Against Politics as Technology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997; David Dyzenhaus (ed.), *Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, Durham y Londres, Duke University Press, 1998; William E. Scheuerman, *Carl Schmitt. The End of Law*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1999; Chantal Mouffe, "Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy", en *The Challenge of Carl Schmitt*, Londres y Nueva York, Verso, 1999, pp. 38-53; Carlo Galli, "Carl Schmitt's anti-liberalism. Its theoretical and

En resumen, Schmitt le critica al liberalismo, en primer lugar, la idea de que la política, lo público, reside en la singularidad privada de los individuos; en segundo lugar, la contradicción de que el individualismo coexiste con el universalismo de la ley; en tercer lugar, la pretensión de que la política (de fundamento y destino subjetivistas) esté totalmente y sólo en el Estado, siendo éste distinto de la sociedad, si bien es producido por ella y puesto a su servicio; y, por último, que los poderes soberanos del Estado deban estar separados, de manera que su equilibrio de suma cero constituya un orden juridificado y al mismo tiempo eficaz. A causa de estas contradicciones originarias y estructurales, el liberalismo en el siglo xx falla no sólo ante la meta de construir una objetividad política, sino también ante la de establecer y conservar la distinción entre Estado y sociedad, y preservar y exaltar al sujeto singular dentro de la forma universal de la ley. De hecho, la última figura de la moderna parábola despolitizante en la cual está involucrado el Estado es la técnica: de esta interacción nace una forma de Estado posliberal, si bien todavía empapada de ideología liberal, que es el Estado administrativo del siglo xx. Éste es un Estado que, en el marco formal abstracto de la ley universalista y de la separación de poderes, un marco cada vez más amenazado, funciona concretamente a través de la "medida" (*Massnahme*), en la confianza de que la sociedad, ya indiscernible del Estado, pueda ser gobernada según reglas lógicas racionales inherentes al objeto, e inherentes sobre todo a esas cosas entre las cosas que son los sujetos, que el Estado administrativo considera sólo como entidades dotadas de necesidades que hay que neutralizar técnicamente, es decir, satisfacer por una vía burocrática. Pero la técnica no puede sustituir a la política, e incluso pone de relieve su realidad y sus exigencias: la tesis central del pensamiento de Schmitt es que resulta imposible que un orden político pueda ser completamente neutral y al mismo tiempo eficaz, y, de

historical Sources, and Its Philosophical and Political Meaning", en *Cardozo Law Review*, núms. 5-6, pp. 1597-1617.

hecho, el Estado es ya incapaz de política, inadecuado para tratar las nuevas formas de desorden del siglo xx, que perturban al Estado liberal y al sujeto liberal, incapaces de hacerles frente a la técnica, al pluralismo y a la democracia, y de realizar una nueva neutralización activa de éstos.

2.4. El punto culminante en Schmitt como teórico de la política es *El concepto de lo político*.¹⁹ Este texto extrae las consecuencias de un pensamiento que encuentra el origen de la política en la desconexión entre el derecho y la realidad. Aquí, esta desconexión toma el nombre de lo "político", cuyo contenido (la relación amigo/enemigo) no es sólo antagonismo sino también, al mismo tiempo, un principio de asociación. En resumidas cuentas, lo "político" es justamente la coexistencia no pacificada de orden y desorden en su forma extrema: constituye el origen de la política entendida como convivencia siempre desequilibrada de forma y de excepción, de revolución y de poder constituyente.²⁰ Éste es el principio de desequilibrio, un punto fundamental de la teoría política de Schmitt.

Lo "político" schmittiano no implica que la política consista sólo en el conflicto, en la revolución, en la guerra civil, que sea por completo extraña a las instituciones y al Estado. Si la política moderna tiende a ser, según la propia autointerpretación, sólo mediación, la política de Schmitt, no obstante, no es sólo inmediatez, sino la coexistencia trágica (no la superación dialéctica) de mediación y de inmediatez. En otras palabras, es un orden atravesado por una fractura profunda, por un riesgo absoluto; está expuesto a la contingencia más radical, al conflicto, a la Nada, a la muerte. Lo "político" tiene que ver tanto con el espacio público como con la

¹⁹ Carl Schmitt, *Il concetto di "politico"*, op. cit. En la bibliografía reciente se destaca, en relación con el mismo, Reinhard Mehring (ed.), *Carl Schmitt. Der Begriff des Politischen. Ein kooperativer Kommentar*, Berlín, Akademie, 2003.

²⁰ En este sentido resulta útil consultar Eckard Bolsinger, *The Autonomy of the Political. Carl Schmitt's and Lenin's Political Realism*, Westport (CT) y Londres, Greenwood, 2001.

posibilidad de matar y de ser matado, esto es, con el orden y con el desorden; Schmitt señala una vez más que el Estado no es una institución originaria, ya que tiene a lo "político" como su origen. La misma frase de apertura de *El concepto de lo político*, "el concepto de Estado presupone el concepto de lo 'político'", significa que el Estado no puede realizar un orden cerrado, no puede colmar con su propio derecho positivo el déficit de sentido y de sustancia en el cual tiene su origen y en el cual siempre se encuentra inmerso, sino que debe, más bien, ser consciente de la propia inestabilidad constitutiva y de la propia contingencia, o del hecho de que no sólo en el Estado, sino también fuera de él, en la sociedad y en el pueblo, existe la "politicidad", y de que éste es, justamente, el problema político por excelencia. No es casual que esa frase de Schmitt constituya la inversión de una formulación de Jellinek, uno de los maestros del positivismo jurídico, quien en su *Allgemeine Staatslehre* [Teoría general del Estado] afirmaba: "Político significa estatal. Cuando se piensa en el concepto de lo 'político' se piensa en el concepto de Estado".²¹

La coincidencia entre el Estado y lo "político" formulada por el iuspositivista se transformó en su disociación, formulada por el decisionista; una disociación básica y también de hecho, que significa que el Estado es sólo una más entre las instituciones que constituyen posibles portadoras de lo "político", una institución que en el siglo xx resulta ineficaz justamente por su desarrollo técnico neutral que la ha privado de la capacidad de reconocer y de gestionar lo "político" que está ahora afuera de las instituciones del Estado. Esto implica la circulación en la sociedad de un desorden y de una violencia que determinan el fin del Estado, pero que al mismo tiempo pueden constituir el inicio de una nueva forma política eficaz. Lo "político", según Schmitt, todavía puede pensarse en relación con el Estado, mientras se admita abiertamente

²¹ Georg Jellinek, *La dottrina generale dello Stato* [1900], 2ª ed., trad. parcial, Milán, Giuffrè, 1949, p. 173 [trad. esp.: *Teoría general del Estado*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000].

el fracaso del período liberal y positivista de la estatalidad moderna, y se imaginen instituciones menos formalistas y normativistas, menos orientadas hacia la defensa, es decir, hacia la premisa de la distinción entre Estado y sociedad, y tanto más agresivas y eficaces en la medida en que sean capaces de abrirse a la contingencia y al conflicto que existen en la sociedad, y de administrarlas con una neutralización activa, no pasiva.

3. EL ESTADO EN LA EXPERIENCIA POLÍTICA DE SCHMITT

Ésta es la clave teórica para descifrar al Schmitt "polítólogo" e "histórico", al analista del Estado alemán de la primera mitad del siglo xx (pero también del Segundo Reich, que vio como una forma política de compromiso, porque, según él, no supo nunca resolver la relación polémica entre la sociedad y el Estado, que se inició con la confrontación acerca del balance de la guerra entre Bismarck y el Parlamento prusiano entre 1862 y 1866).²²

El principio de indeterminación (o de interacción originaria y al mismo tiempo de desconexión entre orden y desorden) que, con el principio de desequilibrio, constituye el núcleo de la teoría política de Schmitt (juntos significan la imposibilidad de que el Estado sea un universal racional), se convierte, desde el punto de vista politológico, en el principio de legitimidad, es decir, en la exigencia de que el orden político tenga su origen en un contenido particular, determinado, concreto y sobre todo conflictivo (precisamente, la legitimidad), y de que obtenga su eficacia del hecho de "recordar" su propio origen parcial y polémico y de reservarse, de un modo necesariamente indeterminado, la facultad de decidir acerca de la exclusión del extranjero. En otras palabras, Schmitt presupone la superación del Estado como garantía legal de la

²² Carl Schmitt, "Compagine statale e crollo del secondo Impero tedesco. La vittoria del borghese sul soldato" [1934], en *Principii politici del nazional-socialismo*, Florencia, Sansoni, 1935, pp. 109-171.

igualdad y le confía el papel de establecer, interpretar y excluir la diferencia, para ser portador consciente de lo "político", esto es, de la capacidad de hostilidad interna. De este modo, Schmitt hace saltar, al menos tendencialmente, los dos goznes de la estatalidad moderna: la distinción entre interior y exterior (a la cual se apeará apenas terminada la guerra) y la distinción entre Estado y sociedad, entre el espacio de la política juridificada y el espacio de la competencia políticamente neutralizada.

En la práctica, el programa político de Schmitt consiste en reconocer la obsolescencia del Estado liberal y ver en el avance de la democracia (entendida de manera de incluir tanto la democracia de masas, la potencia polémica y constituyente del pueblo en clave nacionalista, la conflictividad social en clave marxista, la democracia plebiscitaria bonapartista, el jacobinismo y el leninismo) el posible origen de una nueva forma política estatal, en la cual la energía deformante de lo "político" (cuyo portador es el pueblo) precede a las instituciones y las excede, pero no prescinde nunca de ellas. Como la cara concreta de la democracia, como desafío al que hay que responder sin eludirlo, Schmitt destaca el surgimiento de la economía como una nueva realidad central en la sociedad: una realidad invasiva e incontenible que pone en funcionamiento dinámicas de conflictos y de poderes intrínsecamente políticos, de los cuales el Estado no se puede separar ni diferenciar retrocediendo al estilo liberal, proponiéndose representarlas en el Parlamento y administrarlas con el instrumento formal de la ley, sino que debe realizar una nueva síntesis entre administración y gobierno político directo.

3.1. La primera formulación (brillante y extremista) de este programa es *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*,²³ un texto que de hecho constituye el lado

²³ Carl Schmitt, *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo* [1923; 2ª ed. 1962], Turín, Giappichelli, 2004 [trad. esp.: *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, Madrid, Tecnos, 2008]. Acerca

político práctico de aquel nudo del pensamiento que encuentra su fulcro teórico en *Teología política*. El blanco de la polémica schmittiana es la confianza liberal en la producción discursiva del universal político, es decir, del Estado. El Parlamento es la institución que en mayor medida refleja esta confianza porque se supone que allí las opiniones privadas, con su relativismo, se pueden transformar, gracias al diálogo y al debate, en leyes universales. Contra esta ideología que ignora el origen de la política y que nunca tuvo (excepto en el breve período entre 1830 y 1848 en Francia) vigencia efectiva, y contra el pensamiento dialéctico, también fuertemente cautivo, aunque de una manera distinta (tanto en su variante hegeliana como en la marxiana) de la fe en la potencia del *logos*, Schmitt advierte que en el siglo xx la política no puede estar plenamente juridificada y encerrada en el esquema de la representación institucionalizada, ya que extrae más bien su energía y su novedad de la irrupción, en el exangüe recinto del Parlamento, de la democracia entendida como presencia e identidad del pueblo. Sustraído de la mediación de la representación y del *logos*, el pueblo democrático todavía es objeto de una serie de acciones de identificación (en la práctica, de construcción de la identidad –que no constituye algo dado– y de la unidad política) que, desde el jacobinismo al leninismo, no son sino gestos dictatoriales, de decisión y de exclusión del no idéntico, e incluso de aniquilación de quien no es homogéneo, del enemigo interno.

Estas formas de violencia implícitas en la política moderna le abren el camino en el siglo xx a la posibilidad de una política no fundada en la razón, en la cual se sustituye la mediación del *logos* por la acción directa, por la potencia de un mito político. Esto (ejemplificado en la huelga general del sindicalismo revolucionario y en el anarquismo) es un Absoluto concreto, es decir, el opuesto conceptual y práctico de la mezcla de relativismo, indivi-

de la teoría schmittiana de la democracia, encontraremos observaciones agudas en Gaetano Azzariti, *Critica della democrazia identitaria. Lo Stato costituzionale schmittiano e la crisi del parlamentarismo*, Roma y Bari, Laterza, 2005.

dualismo y universalismo realizada por el liberalismo: es portador al mismo tiempo de un conflicto destructivo y de una nueva exigencia de orden; un orden no neutro, sino polémico, orientado contra un enemigo. El mito es, en resumidas cuentas, la forma histórica de la excepción; su sujeto son los partidos de masas (que, en *Parlamento y gobierno* [1918], Weber definía como “portadores de intuiciones del mundo”) y su forma política adecuada es la democracia, que Schmitt ve como lo opuesto al liberalismo pero no a la dictadura. Si el liberalismo interpreta a la política reduciéndola al Estado, es decir, al marco institucional que garantiza la igualdad jurídica formal entre los ciudadanos, la democracia está fundada, en cambio, sobre una igualdad que implica la desigualdad, esto es, sobre la homogeneidad del pueblo que se construye a través del conflicto y la exclusión. El Estado, en la democracia, tiene significado político sólo si se deja atravesar por la potencia de estas lógicas políticas democráticas. Sólo si la unidad vuelve a pasar a través de la división, el orden se nutre del desorden.

La inevitabilidad de este elemento de violencia política no del todo legalizada y neutralizada que opera en el interior del Estado (y que sufre modificaciones profundas en relación con su forma liberal) ya había sido subrayada por Schmitt en *La dictadura*:²⁴ una reconstrucción del papel central, en la formación del Estado moderno, de una centralización del poder que toma las formas de la dictadura comisarial (de los intendentes del rey) y de la dictadura soberana (que se muestra en las fases revolucionarias, desde Cromwell a los jacobinos, y que es el aspecto histórico de la decisión), llevada a cabo por Schmitt con la mirada puesta en la “lucha de clases proletaria”, es decir, en la revolución rusa. Ésta es una relectura del Estado que quiere ponerlo a la altura de la energía política expresada por el bolchevismo, una reinterpretación del derecho público a la luz de Lenin. También desde este punto de

²⁴ Carl Schmitt, *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria* [1921], Roma y Bari, Laterza, 1975 [trad. esp.: *La dictadura*, Madrid, Alianza, 1993].

vista, además de la centralidad del mito en el ensayo *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, es evidente que, a principios de la década de 1920, Schmitt se inspira en Sorel. En última instancia, Schmitt entiende que no puede pensar el Estado sin la democracia y sin la revolución (en poco tiempo también considerará fundamental a la economía).

Y, por último, hay que señalar que el rechazo de la mediación racional representativa para producir una forma política no es en Schmitt simple inmediatez: la razón se reemplaza por la acción dictatorial; el dar forma a través del Parlamento, por el dar forma a través de la exclusión.

3.2. La democracia como energía política que produce la forma ordenada a través del conflicto y de la exclusión es el modo en el cual lo "político" se manifiesta en el Estado; y el nombre jurídico de lo "político" es ese "poder constituyente" que es el eje de *Teoría de la Constitución*²⁵ y que Schmitt introduce en las ciencias jurídicas alemanas en el siglo xx. Para él, la constitución no es tanto el conjunto de leyes constitucionales (la *Konstitution*), es decir, el modo de funcionamiento jurídico de las instituciones, sino más bien la concreta *Verfassung*, el orden político unitario total que un pueblo, siempre excedente en relación con el Estado, se da a través de una decisión originaria (en la práctica, una revolución o una asamblea constituyente que realiza una cesura entre ordenamientos: que representa justamente el ejercicio del poder constituyente del pueblo, capaz de constituir la legitimidad fundamental en un orden político). Retomando de una manera explícita a Sieyès y la experiencia revolucionaria francesa, para Schmitt, el poder constituyente (y no el individuo liberal ni el contrato) es el

²⁵ Carl Schmitt, *Dottrina della costituzione* [1928], Milán, Giuffrè, 1984 [trad. esp.: *Teoría de la Constitución*, Madrid, Alianza, 1982]. Véase también Ulrich Thiele, *Advokative Volkssouveränität. Carl Schmitts Konstruktion einer "demokratischen" Diktaturtheorie im Kontext der Interpretation politischer Theorien der Aufklärung*. Berlín, Duncker & Humblot, 2003.

motor de todo orden político eficaz: es la energía del pueblo como totalidad activa, y, por lo tanto, no como totalidad ya dada de una vez para siempre, capaz de decidir soberanamente el darse una forma política creando poderes constituidos, sin renunciar nunca a trascenderlos.

En *Referéndum e iniciativa popular*²⁶ también encontramos una oposición sistemática entre la presencia del pueblo que decide por aclamación y la institución representativa que realiza la mediación: pero en realidad, la fuerza del pensamiento schmittiano no reside en volver a proponer, contra la mediación estatal, una democracia directa, de una total inmanencia, sino en pensar la necesidad de la forma (de las instituciones juridificadas) junto con el poder de la presencia, es decir, la tensión entre forma e inmediatez; ello significa pensar las instituciones del Estado recorridas de una manera permanente e inquietante por el poder constituyente, por la presencia originaria del pueblo, o (según las circunstancias) pensar al pueblo al que se le ha dado una forma, llevado a la unidad no por el voto del Parlamento sino por la aclamación plebiscitaria invocada por algún líder cesarista que asume y expresa el poder del pueblo (y la correspondiente persecución de los disidentes).

La democracia (opuesta al liberalismo, como siempre en Schmitt), tanto como poder constituyente que no se extingue nunca, neutralizándose en los poderes constituidos, o como praxis aclamatoria, consiste en la continua formación de la unidad del pueblo, en la ininterrumpida dinámica de inclusiones y exclusiones, a partir de una legitimidad (expresada en la voluntad política originaria del pueblo, en su poder constituyente) que es distinta, superior y precedente en relación con la legalidad (el orden de las leyes, constitucionales y ordinarias).

El hecho de privilegiar la legitimidad (que no es racional) por sobre la legalidad significa, para Schmitt, que el Estado no puede

²⁶ Carl Schmitt, "Referendum e iniziativa popolare" [1927], en *Democrazia e liberalismo*, Milán, Giuffrè, pp. 21-86.

disolverse en el equilibrio de poderes constituidos y en la neutralidad universal de la ley: de hecho, su energía política reside justamente en el desequilibrio siempre activo entre poder constituyente y poderes del Estado, entre legitimidad y legalidad. En otras palabras, la política pasa a través de las instituciones, a través del Estado, pero no está allí contenida del todo ni plenamente neutralizada: las instituciones y su voluntad, es decir, las leyes, no son neutrales sino que están orientadas por el acto originario del poder constituyente que las crea y las cuestiona. En la teoría de la constitución se hace concreto otro principio fundamental de la teoría de Schmitt: el principio de indeterminación. De hecho, la constitución en el sentido schmittiano es un sistema abierto en el cual todavía circula la energía política originaria. Es decir, es un orden que surge de un conflicto concreto y que extrae su energía política del hecho de contener en sí una indeterminación (una plusvalía política general, la legitimidad) que hace que las instituciones tiendan, según las circunstancias, a excluir a aquellos que eventualmente se decide que son enemigos de la constitución. Pero adviértase que el poder constituyente, más que indeterminarlas, determina las formas político institucionales confiéndoles una dirección originaria polémica, incluyente y excluyente. Sin el recurso a otra energía política originaria análoga, el dominio del poder constituyente (la legitimidad sustancial) es también un factor de conservación, de fijación de valores y de contenidos: la constitución como *Verfassung* no puede ser abolida o modificada sustancialmente por una ley del Parlamento, por una mayoría legal.

No es pues una casualidad (como lo afirma expresamente su autor)²⁷ que Schmitt no le dedique su trabajo más importante al Estado sino a la constitución, entendida principalmente como un orden jurídico político no neutral, cuyo valor reside en su capacidad de recordar de manera eficaz su propio origen, y también

²⁷ Carl Schmitt, *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica* [1970], Milán, Giuffrè, pp. 19 y 20.

como el acto constituyente del pueblo que decide establecer ese orden.²⁸ No obstante, aquí se advierte con claridad que el pensamiento de Schmitt se mueve en los márgenes de la modernidad: su noción de constitución, de hecho, conserva algunos principios básicos de la sintaxis profunda de la política moderna, como, por ejemplo, la exigencia de unidad política y el énfasis en la subjetividad constituyente, depurados, sin embargo, del racionalismo institucionalista y de la pretensión de que la política puede construirse como un sistema de equilibrio de poderes.

3.3. Desde un punto de vista práctico, este análisis, que hace de la democracia la totalidad portadora de lo "político" y que expresa la exigencia de abrir la política a la sociedad, de reconocer y de dar forma al potencial político y polémico de lo social, puede implicar, de manera operativa, que una constitución debe estar precedida de principios generales o de normas de finalidad, o bien ser interpretada por medio de cláusulas generales, exigencia que el proceso constituyente posterior a la Segunda Guerra Mundial demostró ineludible (en Italia, por ejemplo, en la constitución republicana pesa mucho la influencia de un jurista como Mortati, a su vez atento intérprete de Schmitt). Pero puede implicar también un giro autoritario, la creencia de que la salvación y la regeneración del Estado pasa a través de la apropiación, la interpretación y el uso polémico del origen, esto es, de la legitimidad del poder constituyente que actúa contra la legalidad constitucional. Este cortocircuito entre la potencia del origen de la política (la adquisición teórica de Schmitt) y el poder de la política del origen (la nueva propuesta autoritaria de la legitimidad más allá de la legalidad formal, que es el lado práctico de su pensamiento) es para él ineludible en la práctica.

La defensa del Estado a través de la deformación de su estructura cristalina y racional es la propuesta de Schmitt a fines de

²⁸ Carl Schmitt, *Dottrina della costituzione*, op. cit., par. 3, pp. 38-57; par. 6, pp. 69-89; parts. 8, 9 y 10, pp. 108-139.

la década de 1920 y principios de la de 1930, en la crisis final de Weimar. En el análisis de los problemas de ordenamiento del Estado, presentado en *La defensa de la Constitución* y en *Legalidad y legitimidad*,²⁹ Schmitt utiliza todo el aparato de sus análisis históricos, políticos e intelectuales para decretar la muerte de la forma liberal de la República de Weimar y para intentar conservar con vida la legitimidad sustancial y democrática, el espíritu contra la letra, la constitución contra la ley constitucional.

En una sección de *La defensa de la Constitución*, que es un tratado de ciencia política,³⁰ Schmitt reconstruye las etapas de las transformaciones del Estado en el pasaje del "Estado jurisdiccional" de la Edad Media al "Estado gubernamental" de la primera modernidad, al "Estado de derecho" del liberalismo (y del positivismo jurídico) y, por último, al "Estado administrativo" del siglo xx. La tesis de Schmitt consiste en que ni los actos de gobierno ni las formas de jurisdicción concreta como la ley marcial son concebibles en la forma liberal de la República de Weimar, cuya arquitectura (la separación de los poderes, su equilibrio, los principios de representación parlamentaria y de legalidad) es inadecuada para gestionar las nuevas condiciones de la política, es decir, la "policracia" (término tomado de Popitz). Los desafíos del presente requieren nuevas soluciones: y estos desafíos surgen básicamente con el colapso de la distinción entre Estado y sociedad, entre política y economía, que junto con el individualismo constituye el axioma de la política liberal, caduca desde hace tiempo: gracias

²⁹ Carl Schmitt, *Il custode della costituzione* [1931], Milán, Giuffrè, 1981 [trad. esp.: *La defensa de la Constitución. Estudio acerca de las diversas especies y posibilidades de salvaguardia de la Constitución*, Madrid, Tecnos, 1983]; *Legitimität und Legitimität* [1932], 5ª ed., Berlín, Dunker & Humblot, 1993, traducción parcial al italiano en *Le categorie del "politico"*, op. cit., pp. 209-244 [trad. esp.: *Legalidad y legitimidad*, Granada, Comares, 2006]; "Hugo Preuss. Il suo concetto di Stato e la sua posizione nella dottrina tedesca dello Stato", en *Democrazia e liberalismo*, op. cit., pp. 87-123.

³⁰ Carl Schmitt, *Il custode della costituzione*, op. cit., pp. 111-199 (*La concreta situazione costituzionale del presente*, en el cual se encuentran algunos importantes ensayos de fines de la década de 1920 y de la década de 1930).

al poder de la economía, el Estado entra en la sociedad y la sociedad en el Estado. Esto significa que la escena pública se caracteriza por el pluralismo de los partidos y de los grupos de interés,³¹ o bien por la importancia inmediatamente política (en el sentido de destrucción de la unidad) de las dinámicas sociales.

De la indistinción, de la desaparición de los límites, entre Estado y sociedad nace el Estado total: con este término, derivado de la "movilización total" de Jünger pero subordinado a significados casi opuestos (para Jünger la movilización total es en sí misma morfogenética;³² para Schmitt, es un desafío que exige que la política le dé forma), Schmitt señala la nueva realidad política del siglo xx, que se puede presentar en dos modalidades: el Estado total por debilidad (se trata del Estado liberal convertido en Estado administrativo que persigue los problemas siempre nuevos que se le presentan y que, aunque sacrifique la "ley" universal a la "medida" particular, está siempre atravesado pasivamente por los conflictos económicos que surgen en la sociedad y que determinan la formación de una pluralidad de centros de poder, volviendo al Estado incapaz de conservar la unidad política del pueblo) y el Estado total por intensidad, la hipótesis política que plantea Schmitt, es decir, un orden político capaz de realizar una neutralización activa de los conflictos sociales.³³ Esta segunda hipótesis se hace realidad cuando el Estado, renunciando a los axiomas liberales, acepta la fusión con la sociedad y con sus poderes económicos y técnicos para dominarlos y gobernarlos con vistas a una neutralización abiertamente política, fundada en una decisión y sujeta a una "ética del Estado" (no es el reclamo de un "Estado ético" sino que sólo indica la *Pflicht zum Staat*, el deber de realizar un orden concreto, la

³¹ *Ibid.*, pp. 98-101.

³² Ernst Jünger, "La mobilitazione totale" [1930], en *Il Mulino*, núm. 5, 1985, pp. 753-770.

³³ Carl Schmitt, "Sviluppo ulteriore dello Stato totale in Germania" [1933], en *Posizioni e concetti. In lotta con Weimar-Ginevra-Versailles, 1923-1939* [1940], Milán, Giuffrè, 2007, pp. 303-311.

coacción a la forma).³⁴ En la práctica, esto implica un Estado que actúa con medidas que tienen valor de ley (pero distintas de la ley porque son particulares y no universales), y que las funda en la reactivación de la legitimidad originaria, es decir, en la presencia plebiscitaria del pueblo,³⁵ que no está totalmente cristalizada en las instituciones y que es más bien una reserva de energía a disposición de quien sepa utilizarla políticamente.

Esto significa que Schmitt se hace cargo de las nuevas exigencias de gobierno que surgen de la dinámica de la economía y de la fusión entre sociedad y Estado desquiciando el equilibrio de la política liberal, y que le confía la respuesta a estas exigencias no al poder legislativo de la representación parlamentaria (paralizado por las "mayorías negativas" que se forman en su interior, inerte reflejo de las divisiones de la sociedad), sino a un poder personalizado y sobrelegitimado capaz de reunir el poder de la técnica (la "medida") y el acceso directo (o mejor dicho, su constante reinterpretación) a la legitimidad constitucional. Oponiendo la segunda parte de la Constitución de Weimar (la "social" y democrática) a la primera (la "liberal") y, dentro de la primera, oponiendo al principio parlamentario la "constitución de reserva" contenida en el artículo 48 Wrv, Schmitt propone que el presidente del *Reich* (elegido por el pueblo y, por lo tanto, legitimado plebiscitariamente por la fuente originaria del poder, y también teniendo presente que la Constitución de Weimar es una decisión originaria del pueblo alemán con una intención antibolchevique) sea el guardián de la constitución, es decir, que gobierne a la sociedad y sus nuevas formas económicas y defienda a la república de sus enemigos (que para Schmitt eran tanto los comunistas como los nazis) y de las tentativas de éstos de obtener en el Parlamento una

³⁴ La *Pflicht zum Staat* está en Carl Schmitt, "Staatsethik und pluralistischer Staat" [1930], en *Positionen und Begriffe*, Hamburgo, Hanseatische Verlagsanstalt, 1940, pp. 133-145, en especial pp. 144 y 145; trad. it.: "Etica di Stato e Stato pluralistico" [1930], en *Posizioni e concetti*, op. cit., pp. 217-236, en especial p. 236.

³⁵ Carl Schmitt, *Legalität und Legitimität*, op. cit., p. 61.

mayoría legal que les permita modificar la legitimidad sustancial de la constitución.³⁶

De este modo, por querer salvar a la República de Weimar de sí misma y contra sí misma, Schmitt llega a concebir la hipótesis de un Estado carcelario, con una democracia autoritaria y protegida, caracterizada por la supremacía sobre el poder legislativo del poder ejecutivo y, en particular, del presidente.³⁷ Y éstos, al recurrir sistemáticamente a los poderes extraordinarios previstos por el artículo 48, se encargan del cortocircuito entre medida técnica (o decisión concreta) y legitimación democrática plebiscitaria (el recuerdo del poder constituyente y de su energía polémica y fundativa), que constituye el nuevo nexo entre lo particular y lo originario, y que supera la mediación política garantizada por la universalidad racional de la ley. El presidente de la república es una institución personal capaz de decisión concreta, es decir, no del todo formalizada y, por lo tanto, competente para afrontar los conflictos con vistas a su neutralización activa, orientada a la defensa de los valores originarios de la constitución y a la exclusión de los enemigos de la república (aunque Schmitt no elaboró el caso penal del "partido criminal" como lo hizo en cambio otro gran jurista nazi, Koellreutter).

La interpretación schmittiana de la democracia como presencia activa del pueblo, como totalidad, no se libera nunca del momento de la representación del orden, o al menos de la orientación al orden, ni de la autoridad del mandato que lo establece, y, por lo tanto, termina reduciendo al pueblo al papel pasivo de masa que aclama plebiscitariamente las decisiones extralegales (pero legítimas) del vértice del poder político. Lo que desde un punto de vista teórico es el descubrimiento del origen de la política se con-

³⁶ *Ibid.*, pp. 84-91.

³⁷ Son atinadas las observaciones de Olivier Beaud, *Les derniers jours de Weimar. Carl Schmitt face à l'avènement du nazisme*, París, Descartes & Cie, 1997, según las cuales Schmitt, aunque no era nazi (entre 1930 y 1932), no quiso salvar a Weimar sino transformarla radicalmente.

vierte en una "política del origen" concreta, un uso político autoritario de la legitimidad originaria, capaz de indeterminar toda la vida política, de rechazar el desorden al precio de una constante reinterpretación de las razones del orden. Sólo si acepta desechar su arquitectura liberal y racional, si es capaz de hacerse total, el Estado todavía puede ser, según Schmitt, vital y capaz tanto de defender la constitución como de poner orden en el nuevo mundo social del siglo xx. Éste es el motivo por el cual, a fines de la década de 1920 y en los primeros años de la de 1930, Schmitt se acerca al fascismo italiano,³⁸ que, aunque pone el énfasis en el Estado, supera (el único, junto con la URSS) la forma liberal, y sobre todo se hace cargo abiertamente del problema del gobierno de la economía (si bien la solución corporativa le parecía a Schmitt demasiado economicista y muy poco política).

Debe advertirse que Schmitt fue sin duda un enemigo del Estado social, si con tal término se entiende la democracia policrática que se constituye como un equilibrio de intereses contrapuestos: su objetivo es la búsqueda de nuevos sistemas de estabilización de la sociedad, que en esta fase pasan a través de una suerte de "toma directa" del Estado (no separado ya de la sociedad) de la sociedad misma y sus articulaciones. Por lo tanto, afirmar que la posición de Schmitt es sólo conservadora y filomonopolista, antisocialista y antisindical³⁹ significa no entender que no se arredra ante el desafío de mezclar Estado y sociedad y que lo que tiene en mente es justamente una versión autoritaria y no pluralista del Estado social, dado que para él el bien que hay que proteger es la unidad del Estado, su capacidad de mandato, no tanto la libertad de los capitalistas (lo cual es un subproducto de su razonamiento).

³⁸ Carl Schmitt, "Essenza e divenire dello Stato fascista", en *Posizioni e concetti*, op. cit., pp. 177-186.

³⁹ Acerca de los debates alemanes de la década de 1970 y la reciente bibliografía estadounidense que interpretan el antiliberalismo de Schmitt como un apoyo conservador al capital monopólico, véase Joseph W. Bendersky, "The Definite and the Dubious. Carl Schmitt's Influence on Conservative Political and Legal Theory in the us", en *Telos*, núm. 122, 2002, pp. 33-47.

3.4. El fracaso de la República de Weimar ante sus enemigos nazis en 1933 lleva a Schmitt a dar por terminado el propio intento de revitalizar el Estado republicano a partir de una interpretación plebiscitaria, técnica y autoritaria de su constitución (que, de hecho, la trastornaba), y en cierto sentido también el intento de revitalizar la forma Estado en general. De ahora en adelante, Schmitt ya no busca salvar la fuerza política del Estado, deformando su forma, sino abiertamente superarlo en dirección a la "totalidad" y al "orden concreto". Es como si considerase que las deformaciones de la arquitectura del Estado ya estuvieran más allá de toda posibilidad de conferirle una capacidad política y hubieran alcanzado y superado el punto de ruptura.

Desde el punto de vista de la relación con el Estado, éste es el sentido de su desgraciada fase nazi, sobre todo de los escritos del primer período *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit* [Estado, movimiento, pueblo. Los tres miembros de la unidad política].⁴⁰ Ahora Schmitt disocia completamente la ya precaria relación decisionista que había establecido en sus obras precedentes entre Estado y política activa, entre orden y energía, entre instituciones y poder constituyente, y coloca toda la energía política en el movimiento (el partido nazi), mientras el pueblo no es más la nación revolucionaria constituyente sino sólo la sustancia biológica (preciosa pero pasiva) de la política, y el Estado ya es sólo el marco formal del orden burocrático, y en cuanto tal, incapaz de una política activa. Por lo tanto, Schmitt no sólo puede (en *Staat, Bewegung, Volk*) decretar la muerte del Estado hegeliano de funcionarios, sino que se despide también del "Estado total por energía", su propuesta tardoweimariana (por lo demás, la categoría política de "Estado total" pronto fue desterrada por las autoridades del Tercer

⁴⁰ Carl Schmitt, "Stato, movimento, popolo. Le tre membra dell'unità politica" [1933], en *Principii politici del nazionalsocialismo*, op. cit., pp. 173-231; *I tre tipi di scienza giuridica* [1934], Turín, Giappichelli, 2002 [trad. esp.: *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, Madrid, Tecnos, 1996].

Reich).⁴¹ Schmitt continúa la interpretación autoritaria de la totalidad con una interpretación propiamente totalitaria: la exigencia de gobernar políticamente la sociedad y la economía, de llevar la política a lo concreto, es decir, a la totalidad, se satisface con la concentración de la energía política en el movimiento del partido y en la homogeneidad racial del pueblo (la *Gleichartigkeit* sustancial, contrapuesta a la *Artgleichheit* formal), capaz de garantizar de por sí que los automatismos del mercado y de la técnica no asuman formas destructivas. En una sintaxis política dominada por la sustitución programática de la estabilidad, de la universalidad y de la formalidad del Estado por la movilidad y la parcialidad del partido y la sustancialidad del pueblo, la relación entre movimiento y pueblo le sirve a Schmitt también para tomar distancia (al menos públicamente) del fascismo italiano, cuya solución al problema de la relación entre política y economía tiene su eje en el nexo entre Estado y corporación.

Como la exigencia de estabilidad y de orden político en este contexto se le confía por entero a la dimensión racial, con una notable limitación del papel político del Estado, así también se asiste en esta fase a la superación por parte de Schmitt del propio decisionismo (visto, justamente, como una deformación extrema del formalismo normativista y, por lo tanto, todavía dependiente categorialmente de la estatalidad) a favor del pensamiento jurídico del orden concreto, es decir, de los organismos y de los conceptos jurídicos particulares típicos de un pueblo y de su historia, vinculados a una peculiaridad que excluye toda formalizabilidad y toda universalizabilidad.

Tampoco esta toma de distancia del Estado y de sus categorías evitaron que Schmitt fuera criticado por los defensores ortodoxos del régimen, que se dieron cuenta de que el papel pasivo del pueblo, evidente en esta etapa de Schmitt a pesar de

⁴¹ Acerca del debate alemán sobre el Estado total, véase Carlo Galli, "Strategie della totalità. Stato autoritario, Stato totale, totalitarismo, nella Germania degli anni Trenta", en *Filosofia politica*, núm. 1, 1997, pp. 27-62.

sus afirmaciones en sentido contrario, demostraba su alejamiento de la ideología *völkisch* y la permanencia del legado intelectual y político de la dictadura y de la decisión soberana (por otra parte, Schmitt también manifiesta de manera explícita que ésta ha sido superada; no es casual que en 1934 vuelva a editar *Teología política*: véase el capítulo II), y demostraba también hasta qué punto su sentido de las instituciones revela cómo el pensamiento del orden concreto también es deudor del sentido schmittiano de la forma (de origen católico, y por lo tanto mal visto por el nazismo).

3.5. Después de 1936, Schmitt (atacado por las ss) no se ocupa más de política interna y se dedica a la reflexión sobre política internacional, que lo ocupará hasta su muerte. También desde esta perspectiva, la superación del Estado, el reconocimiento de su obsolescencia política, la historización de su evolución y de su eficacia constituyen la posición indudable y evidente de Schmitt. Él busca esta superación hasta 1944 de una manera positiva y con entusiasmo a través de la teoría del *Reich* o del *Grossraum*, del Imperio y del Gran Espacio, que no coinciden porque el Imperio es el centro ordinativo de un Gran Espacio que sustituye al Estado y a su soberanía tanto desde el interior, con la superación del formalismo de la ciudadanía determinada por la relación con "la sangre y el suelo", como desde el exterior, al arrasar con el sistema de equilibrio de los Estados, instaurar formas de jerarquía entre los pueblos y constituir un orden internacional estructurado en el acercamiento o en la contraposición de espacios cerrados.⁴² Después de la Segunda Guerra Mundial, en la fase conservadora del pensamiento schmittiano que sigue a la juvenil, la decisionística y la totalitaria, las cosas cambian. De hecho, en *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del "ius publicum*

⁴² Carl Schmitt, *Il concetto d'Impero nel diritto internazionale* [1939], Roma, Istituto nazionale di cultura fascista, 1941. Acerca de la temática internacional, véase *infra*, capítulo V.

europaeum"⁴³ la obra más importante de Schmitt de la segunda mitad del siglo xx, se conserva el diagnóstico de la muerte del Estado moderno, incluido en un análisis elegante (aunque esquemático y en muchos aspectos ideológico, como se verá en el capítulo v) de su genealogía y de sus crisis; pero la actitud global de Schmitt hacia el Estado es ahora la añoranza de su capacidad (cuando la tuvo) de permitir la coexistencia de orden y energía política. No es casual que en *Ex captivitate salus*⁴⁴ se defina como el último representante del *ius publicum europaeum*, es decir, el último jurista capaz de utilizar la conceptualidad del Estado, con la conciencia de su origen y de su fin.

A Schmitt siempre le pareció posible explicar el Estado a través de categorías no estadísticas: excepción, decisión, poder constituyente, "político", pueblo. Ahora Schmitt interpreta al Estado a la luz de la categoría de *nomos*, es decir, del orden orientado por una decisión originaria (véase el capítulo v). *Nomos*, el corte que divide la tierra y permite la partición y el ordenamiento orientado, es un término/concepto en el cual se recoge el fruto de la idea de Schmitt de que ningún orden político es neutral, sino que incorpora en sí un desequilibrio originario, una escisión y una cesura que paradójicamente constituyen la condición de su equilibrio. Desde el punto de vista del derecho internacional, esto significa que para Schmitt el Estado moderno es producto de un equilibrio de desequilibrios específico y contingente, de una particular configuración de divisiones en el mundo, justamente de un *nomos* particular, y, por lo tanto, no es universalizable ni portador de universalidad. Este *nomos*, el *nomos* del derecho internacional moderno, es el conjunto concéntrico de las diferencias entre tierra y mar, entre el continente e

⁴³ Carl Schmitt, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello "ius publicum europaeum"* [1950], Milán, Adelphi, 1991 [trad. esp.: *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del "ius publicum europaeum"*, Granada, Comares, 2003].

⁴⁴ Carl Schmitt, *Ex captivitate salus. Esperienze degli anni 1945-47* [1950], Milán, Adelphi, 1987, p. 78 [trad. esp.: *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947*, Madrid, Tecnos, 2010].

Inglaterra (*Tierra y mar*)⁴⁵ entre Europa y el resto del mundo, y, por último, entre Estados continentales soberanos. Los progresos modernos del racionalismo (por ejemplo, la neutralización de la guerra interna y la limitación de la guerra externa) no representan sobre todo etapas de la marcha de la civilización hacia una universalidad ilustrada, sino que más bien han sido posibles por su particularidad, por el hecho de que pertenecen a un espacio diferenciado, Europa, y que se aplican sólo allí. Toda la conceptualidad política moderna (ciudadanía, soberanía, diferencia entre enemigo y criminal) gira en torno al Estado, que a su vez se explica en virtud de estas diferencias, de estas divisiones del espacio mundial: no existen Estados extraeuropeos, y cuando empiezan a existir (Schmitt piensa sobre todo en Estados Unidos), el *ius publicum europaeum* inicia su parábola final. Esta parábola se ve acelerada por la transformación del espacio mundial producida por las fuerzas universalistas (la economía y la técnica) que nacen en el interior del Estado y que lo ponen en la situación de ser remolcado, con todo su poder legal, por las dinámicas del progreso industrial, las únicas legitimadas, que lo transforman en un instrumento de diversas ideologías que luchan entre sí por el privilegio de alcanzar el dominio técnico e industrial del mundo,⁴⁶ llevándolo a la muerte junto con las categorías políticas modernas, que sólo encuentran su lugar en el espacio del Estado.

En el espacio uniforme del mundo unificado, la política no muere; pero muere la política moderna que ve cómo sus conceptos clásicos, que eran claros, se vuelven confusos en un *caos* frente al cual Schmitt (reconociendo que el estado moderno en alguna de sus modalidades había constituido un principio de forma política

⁴⁵ Carl Schmitt, *Terra e mare* [1942], Milán, Adelphi, 2002 [trad. esp.: *Tierra y mar. Una reflexión sobre la historia universal*, Madrid, Trotta, 2007].

⁴⁶ Carl Schmitt, "La rivoluzione legale mondiale. Plusvalore politico come premio sulla legalità giuridica" [1978], en *Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste*, Vicenza, Neri Pozza, 2005, pp. 187-215.

que, si bien era inestable, representaba un freno para la deriva de los automatismos técnicos y de las lógicas de conflicto absoluto que encierra en sí la modernidad, y que hoy en día ya no lo representa más) afirma la exigencia de un nuevo *nomos* de la tierra, de un nuevo derecho orientado y de un nuevo orden postestatista y posmoderno, que es posible en virtud de nuevas particiones del planeta (en la práctica, en virtud del pluralismo de nuevos Grandes Espacios que toman el lugar de los Estados y que, como ellos, se relacionan según la modalidad westfaliana) que permitan formas de hostilidad concreta y real, no absoluta y discriminatoria como la que nace de las ideologías humanitarias, universalistas y marxistas (*Teoría del guerrillero*),⁴⁷ y una nueva conceptualidad que lo exprese. En resumidas cuentas, de un nuevo *katekhon*, que en algunos aspectos (los internacionales) funciona a través de una pluralidad de centros soberanos, de manera análoga a lo que sucedió en la época de los Estados.

4. LAS FUENTES INTELECTUALES DE SCHMITT

Entre las formas de pensamiento gracias a las cuales Schmitt logra desarrollar su propia actitud a un tiempo distante pero de profundo compromiso en relación con el Estado se encuentra, en primer lugar, el ámbito católico contrarrevolucionario. Desde sus años de formación juvenil es evidente el influjo no sólo de los clásicos tradicionalistas como Bonald, Maistre y Donoso Cortés (incluso este último es casi un descubrimiento de Schmitt, quien lo pone en el mismo nivel de Tocqueville y de Marx: *Donoso Cortés interpretado desde una perspectiva paneuropea*, 1950)⁴⁸ sino también

⁴⁷ Carl Schmitt, *Teoría del partigiano. Integración al concepto del político* [1963], Milán, Adelphi, 2005, pp. 82 y 83 [trad. esp.: *Teoría del guerrillero. Observaciones al concepto de lo político*, Zaragoza, Ediciones de la Cátedra, 1962].

⁴⁸ Carl Schmitt, *Donoso Cortés interpretado en una perspectiva paneuropea* [1950], Milán, Adelphi, 1996 [trad. esp.: *Interpretación europea de Donoso Cortés*, Madrid, Rialp, 1963].

de pensadores y polemistas como Léon Bloy y Charles Maurras, de un agresivo catolicismo antiburgués, o del Valéry antirromántico. Estas formas extremas de catolicismo político (acerbamente antiliberal) le permiten a Schmitt criticar la mediación racional moderna, y sustraerse del *pathos* de la narrativa maestra protestante de la secularización productiva, que ve al Estado como una nueva forma de la sustancia divina (Schmitt interpreta la secularización y el Estado de una manera inversa con respecto al paradigma hegeliano protestante, es decir, en continuidad formal y en discontinuidad sustancial en relación con la tradición). Sin embargo, lo que Schmitt aprende de estos pensadores no es una teoría de la fundamentación teológica de la política, sino más bien una crítica de las pretensiones fundativas de la política moderna, del liberalismo: una crítica que Schmitt (al menos en la fase madura de su pensamiento) interpreta y desarrolla en un sentido menos católico que decisionista, menos organicista y social que político y soberano, e incluso en los límites del nihilismo.

No es casual, para demostrar que Schmitt no está interesado en el aspecto dogmático sino en el polémico de los reaccionarios católicos, que la deuda schmittiana sea muy grande no sólo hacia el pensamiento contrarrevolucionario sino también hacia el pensamiento revolucionario. De Cromwell a Bakunin, de Sieyès a Sorrel (de quien es uno de los primeros intérpretes en Alemania), de Lenin a Benjamin, pasando obviamente por Marx,⁴⁹ lo que le interesa a Schmitt es el momento decisivo de la violencia política, de la ruptura catastrófica del orden, de la energía política constituyente llevada al extremo (justamente en el nivel incandescente en el cual la política se convierte en lo "político"). Ésta es también una vía para criticar la mediación racional moderna, y precisamente por eso Schmitt rechaza el elemento de *Aufhebung* (de mediación de la inmediatez y de la mediación), según él presente en Marx y en el marxismo oficial.

⁴⁹ Véase Jorge E. Dotti, "Schmitt reads Marx", en *Cardozo Law Review*, núms. 5-6, 2000, pp. 1473-1485; y Carlo Galli, *Genealogía della politica...*, op. cit., pp. 33-56.

Paradójicamente, Schmitt también encuentra en la tradición racionalista importantes motivos de crítica de la mediación racional: una ulterior demostración de que él, por cierto, critica al Estado, pero poniéndose en los márgenes de su horizonte, y remontrándose a sus orígenes modernos para comprender su crisis en el siglo xx. Esta relación crítica/crisis tiene como principal protagonista, más que al francés Bodin, al inglés Hobbes, a quien Schmitt le dedica una constante atención en sus libros y ensayos (*El Leviatán en la Teoría del Estado de Thomas Hobbes*, 1938; *El cumplimiento de la Reforma*, 1965).⁵⁰ Es también a través de Hobbes que Schmitt se plantea el problema del Estado y que logra criticar el positivismo jurídico: de hecho, Hobbes es el primero que racionaliza plenamente la política y convierte al Estado en la única fuente del derecho, pero al mismo tiempo también brinda la clave para leer esta racionalización y esta positivización de manera no pacificada; más bien él, el inventor de la política tecnificada y del Estado artificial, es, según Schmitt, capaz de identificar y de pensar el origen de la forma política juridificada en la decisión soberana, mucho más que en el contrato, y de mostrarle al lector atento la falta de racionalidad (en la forma del mito, de la decisión y también, en el ensayo de 1965, de apertura a la trascendencia) que contiene el Estado moderno. Decisionista o filósofo cristiano (éstos son los dos extremos entre los cuales oscila la interpretación schmittiana) Hobbes representa para Schmitt el único pensador capaz de pensar al Estado como unidad política concreta, de mostrar el origen no racional de la razón política, y al mismo tiempo también el iniciador de esa tecnificación, de esa formalización y de esa neutralización de la política que en el siglo xx llevarán al Estado a su muerte. En esta ambivalencia entre concreción y abstracción, entre decisión y contrato, entre inmediatez y mediación, Hobbes constituye para Schmitt el epítome de la política moderna.

⁵⁰ Reunidos en Carl Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, op. cit.; véase también *infra*, capítulo iv, nota 1.

También la vertiente dialéctica de la modernidad le proporciona a Schmitt un importante estímulo, como siempre, de manera selectiva, unilateral y extremista; en Hegel en particular valora no tanto la dialéctica y el elemento conservador de su *Aufhebung*, la filosofía de la historia o del Espíritu, sino la concreción y el realismo con que piensa la política. Schmitt tiene una deuda con Hegel en relación con la crítica al contractualismo (la mediación racional del Estado no tiene su origen en el contrato entre individuos, sino en la relación Idea/contingencia), pero diverge, repetimos, en cuanto a la interpretación de la secularización: mientras que para Schmitt lo Moderno se ubica en una continuidad formal y en una discontinuidad sustancial con respecto a la tradición, para Hegel la modernidad toma de una forma más adecuada con respecto a la tradición la misma sustancia espiritual de la cual está tejida la historia, dándole forma filosófica y no religiosa.⁵¹

Por último, resulta impresionante la convergencia de Schmitt con el estilo y la problemática del pensamiento negativo, del cual él, a pesar de su catolicismo, es un protagonista con pleno derecho. Con el trasfondo de la gran deconstrucción de la mediación racional moderna realizada por Nietzsche (con respecto a quien toma una postura explícitamente crítica, que no quita que su pensamiento sea considerado como la "verdad" del nihilismo originario de lo Moderno), Schmitt prosigue y radicaliza (con atención "católica" hacia la objetividad jurídica de las estructuras) la relativización del Estado y la problematización del racionalismo occidental ya iniciada por Weber (con el énfasis "protestante" en el origen de la acción individual de tipo económico) y profundiza su interpretación de lo Moderno como secularización, de la política como conflicto, de la centralidad del poder, y su intuición del politeísmo

⁵¹ Acerca de Schmitt y Hegel, véase Carlo Galli, *Genealogia della politica...*, op. cit., pp. 13-33 y la bibliografía que allí se cita.

de los valores.⁵² Pero Schmitt no sólo se ubica (o al menos quiere ubicarse) más allá de Weber y de su desencantada adhesión nacionalista y protestante a la estatalidad moderna, revitalizada por el carisma (en Schmitt, ni el soberano que decide ni el guardián de la constitución son precisamente líderes carismáticos), sino que se muestra distinto de Weber por los instrumentos intelectuales que utiliza (el derecho y no la sociología y la economía) y por el estilo argumentativo. Schmitt resulta así, en su totalidad, más que un simple epígono de Weber; la distancia que los separa es la que hay entre las inquietudes de la ciencia académica de la Alemania de Guillermo II, por una parte, y la trágica agonía de la Alemania de Weimar y la promesa de un Nuevo Orden de Hitler, por la otra.

Mientras los nexos entre la *Entscheidung* de Schmitt y la *Entschlossenheit* de Heidegger son objetivamente externos (como demostración de una convergencia espontánea de la filosofía y del pensamiento político hacia la concreción, de una crítica paralela a la mediación racional), Schmitt siempre le prestó mucha atención a Ernst Jünger, sobre todo por la capacidad de captar los signos de los tiempos que demostró, en particular el papel movilizador y desestabilizador de la técnica con respecto al orden formal del Estado. No obstante, entre Jünger y Schmitt existe una distancia indudable; en primer lugar, porque el jurista ve en el avance de la técnica y en las dinámicas en las que colapsa la modernidad auténticos desafíos históricos que deben afrontarse con una nueva conceptualidad (aunque si bien en el fondo no logra identificarla), mientras el literato percibe, con más optimismo, una etapa de automovimiento de una Sustancia más que humana a cuya evolución se le confía la superación de la crisis de la modernidad. Pue-

⁵² Acerca de Weber y Schmitt, véanse Gary L. Ulmen, *Politischer Mehrwert. Eine Studie über Max Weber und Carl Schmitt*, Weinheim, Acta Humaniora, 1991; y Catherine Colliot-Thélène, "Carl Schmitt contre Max Weber. Rationalité juridique et rationalité économique", en Carlos Miguel Herrera (ed.), *Le Droit, la politique. Autour de Max Weber, Hans Kelsen, Carl Schmitt*, París, L'Harmattan, 1995, pp. 205-227.

den advertirse distancias análogas en otros puntos de convergencia temática entre ambos (acerca de la relación entre el Este y el Oeste, sobre la figura anómala del rebelde y del guerrillero, sobre el Estado mundial).⁵³

Obviamente, es de gran importancia su relación con los juristas, sobre todo con los franceses, desde el institucionalismo de Hauriou a los análisis de Carré de Malberg sobre las constituciones revolucionarias, y con los alemanes, Jellinek, Anschütz, Smend, Heller, y por contraste también Kelsen.

5. CONCLUSIONES

Por último, debe destacarse que la grandeza de Schmitt consiste en haber sido el deconstructor del sistema jurídico y político del Estado, de haber visto detrás del ordenamiento jurídico el conflicto; detrás de la unidad, la escisión; detrás de la neutralización, la decisión; detrás de la forma, la energía. Pero la deconstrucción schmittiana no es la foucaultiana: Schmitt en realidad invierte la relación entre poder y derecho, no deconstruye el poder estatal en una microfísica. La suya es una macrofísica invertida; la ambigua dependencia de Schmitt del Estado se revela precisamente aquí, es decir, en el hecho de que no evade el horizonte categorial de la modernidad limitándose a atribuirle al Estado una legitimidad distinta de la jurídico-racional.

En Schmitt, la fuerte intuición del agotamiento de los sistemas categoriales modernos clásicos va acompañada de un gesto teórico que, si bien no efectúa una recomposición, resulta paradójicamente unitivo: su descubrimiento de la escisión se pone al servicio de un intento de reconstruir al Uno, lacerado y dividido pero

⁵³ Ernst Jünger, *Trattato del ribelle* [1951], Milán, Adelphi, 1990 [trad. esp.: *Tratado del rebelde*, Buenos Aires, Sur, 1963]; *Lo stato mondiale. Organismo e organizzazione* [1960], Parma, Guanda, 1998 [trad. esp.: *La paz seguido de El nudo gordiano y El estado mundial*, Barcelona, Tusquets, 1996].

no superado como horizonte; en la modernidad, la pluralidad, el pluralismo siempre son para Schmitt un mal en el ámbito interno y, por el contrario, un bien en el ámbito externo. Epígono consciente de una cultura jurídica y política irreformable y contradictoria, que piensa la crisis desde el interior de la misma, no desde afuera, Schmitt es capaz de una excepcional reconstrucción genealógica de la modernidad y de su producto histórico y político fundamental, el Estado, en el momento de su crepúsculo. Su fuerza cognoscitiva, su ser un "clásico", se hace posible por la crisis del clasicismo moderno, por el oscurecimiento de la claridad y de la diferenciación de los conceptos modernos. Al margen de este nexo crítica/ crisis, desde el punto de vista teórico, Schmitt no sobrepasa, a pesar de sus esfuerzos por ver más allá de la estatalidad, los confines de la modernidad.

Este quedarse dentro de los límites de la estatalidad moderna, deformando su forma, es lo que ha permitido que algunas de las soluciones políticas presentadas por Schmitt adquirieran validez incluso después de la Segunda Guerra Mundial, si bien despotenciadas en cuanto a su radicalidad y en contextos muy lejanos de aquellos (autoritarios y luego totalitarios) para los cuales él las formulaba. En relación con la política interna, no hay duda de que el Estado social de la segunda mitad del siglo XX se caracteriza justamente por ese ir desdibujándose (gestionado políticamente) de los confines entre Estado y sociedad, entre política y economía, en lo que Schmitt encuentra la evidencia del fin de la estatalidad liberal. No hay duda de que el Estado social ha enfrentado la nueva relación entre Estado y sociedad con instrumentos políticos que han exigido al máximo la arquitectura clásica del Estado: la prevalencia del ejecutivo sobre el legislativo, el uso del decreto, la ocupación de las instituciones (*in primis* el Parlamento) por obra de los partidos. Así como no hay duda de que, por vías indirectas y, por cierto, en formas menos radicales, el pensamiento de Schmitt ha influido a algunos autores de la constitución italiana, de aquella de la Quinta República francesa y del *Grundgesetz* alemán, en especial en lo relacio-

nado con la problemática de la defensa de la legitimidad constitucional y la construcción del Estado del bienestar como forma adecuada de la democracia.

Pero estas mezclas y al mismo tiempo estas estabilizaciones se han producido bajo el signo del humanismo liberal y del pluralismo democrático y no del autoritarismo o del totalitarismo como lo proponía Schmitt. La energía política no fue absorbida por el Estado sino que los individuos y sus reagrupamientos sociales reales (los partidos) fueron reconocidos como la fuente verdadera y última. Desde 1945 en adelante no se piensa en el individuo como en una entidad privada y en los partidos como en enemigos de la unidad política: el uno y los otros se han revelado más bien portadores de dinámicas y de espacialidades propiamente políticas (de inmediato se ha producido la crisis del individuo, de la sociedad civil, de los partidos, hoy en día clara para todos, como un momento de la crisis epocal de la modernidad, en la cual también el Estado está comprometido con la misma radicalidad).

Además, en los decenios posteriores a la Segunda Guerra Mundial, el Estado se ha visto privado de la vertiente externa de la soberanía entendida como *ius ad bellum*, entregada a las superpotencias que se repartieron el mundo. Ciertamente, en el caos de la globalización que siguió al derrumbe del comunismo y del orden bipolar, existe quizás una posibilidad para un retorno eficaz del principio de estatalidad a través del uso sistemático del caso de excepción; pero el contexto (el espacio político) en el cual se produce es precisamente el global, lo que pone en cuestión la eficacia de la soberanía (incluso decisionística) y de todo "orden concreto". Schmitt está demasiado vinculado al modelo wesfaliano de Estado (si bien lo reinterpreta y le da una dimensión trágica) para adaptarse a la edad global. La decadencia política del Estado y sus transformaciones han tomado un camino que la teoría política de Schmitt (la teoría de una crisis específica del Estado, que pertenece al pasado, si bien a un pasado reciente, que en parte sentimos todavía nuestro) apenas entrevió, y frente al cual el rea-

lismo de su análisis no fue sostenido ya por la fuerza propositiva teórica ni por la individuación de una praxis política concreta.⁵⁴

Así, hoy en día estamos obligados a ir más allá de la ambigua relación (casi un *nec tecum nec sine te*) que el "jurista abierto a las alegrías del espíritu" mantuvo con la estatalidad, y a reconocer que el análisis de la globalización y las perspectivas de solución de sus problemas políticos empiezan allí donde se agota la reflexión de Schmitt.

⁵⁴ Véase *infra*, cap. v.

II. LAS TEOLOGÍAS POLÍTICAS DE SCHMITT

MUCHOS CREEN que el término "teología política" (*politische Theologie*) fue inventado por Schmitt;¹ si bien esto no es cierto en un sentido estricto (de hecho, la expresión fue acuñada probablemente por el joven Marx,² cuyo texto de 1922, el año de la publicación del primer trabajo schmittiano dedicado al tema,³ todavía no era conocido), en la práctica Schmitt lo reinventa, quizás influido por la lectura de Bakunin, que por su parte lo usa, polémicamente, a propósito de Mazzini,⁴ o quizás también en consonancia con la "teología moral", que era una disciplina bien conocida en los ciclos de formación eclesiástica. Por lo tanto, se le debe a él el primer impulso de la larga circulación del término que se desarrolló en un sentido fuertemente crítico con respecto a su primer responsable.⁵

¹ A partir de Erik Peterson, *Il monoteismo come problema politico* [1935], Brescia, Queriniana, 1983, pp. 103 y 104 [trad. esp.: *El monoteísmo como problema político*, Madrid, Trotta, 1999].

² Karl Marx, "Nota sulla concezione hegeliana dello Stato" [1843], en Karl Marx y Friedrich Engels, *Opere*, Roma, Editori Riuniti, 1976, vol. III, p. 144 (pero es una atribución conjetural).

³ Carl Schmitt, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità* [1922], en *Le categorie del "politico"*, Bolonia, Il Mulino, 1972, pp. 27-86 [trad. esp.: *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009].

⁴ Mijaíl Bakunin, *La teologia politica di Mazzini e l'Internazionale* [1871], Bergamo, Novecento grafico, 1960; véase también Carl Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, Milán, Giuffrè, 1986, pp. 66-69.

⁵ Camillo Ruini, "La nuova 'teologia politica' tedesca," en *Il Mulino*, núm. 6, 1980, pp. 894-926. Acerca del tema en general, véase Jean-Claude Monod, *La Querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg*, París, Vrin, 2002; Merio Scattola, *Teologia politica*, Bolonia, Il Mulino, 2007; y Mark Lilla, *The Stillborn God. Religion, Politics, and the Modern West*, Nueva York, Knopf, 2007 (acerca de la fragilidad de la gran separación moderna entre religión y política) [trad.

Schmitt le dedica dos obras a la “teología política”,⁶ publicadas con casi medio siglo de distancia la una de la otra, y pensó además en redactar una tercera; por lo tanto, el tema registra una presencia duradera en la producción intelectual schmittiana. Aquí se ofrecen algunos indicios sobre cómo se estructuran estas obras, sobre su significado en el desarrollo del pensamiento de Schmitt, sobre su papel en el debate acerca de la relación entre lo sagrado y el poder, y sobre la secularización.⁷ Veremos la vasta gama de significados que asume la expresión “teología política”, que indica siempre la imprescindible relación de la política con la esfera teológica y expresa constantemente la más neta oposición a la pretensión liberal de realizar una plena neutralización de la teología política a través de lo que se denomina la Gran separación moderna (liberal, racional) entre lo teológico y lo político. En el prolongado desarrollo de la reflexión de Schmitt acerca de la cuestión, a veces le confía a este término/concepto, en las más diversas condiciones históricas e intelectuales, la tarea de descifrar el estatuto epistemológico y práctico de la política y las indicaciones para la praxis que se deducen de tal diagnóstico, de modo que bien puede decirse que la “teología política” es la “filosofía política” de Schmitt, del modo no prescriptivo en el cual él interpreta a la “filosofía”, es decir, como “genealogía”.⁸

esp.: *El dios que no nació. Religión, política y el Occidente moderno*, Barcelona, Debate, 2010].

⁶ Carl Schmitt, *Teología política*, op. cit.; *Teología política II. La leggenda della liquidazione di ogni teología política* [1970], Milán, Giuffrè, 1992. Noticias acerca de un manuscrito ilegible con apuntes para una *Politische Theologie III*, conservado en el *Nachlass*, se encuentran en Antonio Caracciolo, “Presentazione,” en Carl Schmitt, *Teología política II...*, op. cit., pp. v-xxx.

⁷ Para una mayor profundización, véase Carlo Galli, *Genealogía della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bolonia, Il Mulino, 1996, pp. 333-459.

⁸ Quienes se han dedicado de manera explícita a reconstruir todo el pensamiento de Schmitt a partir de la noción de “teología política” son Klaus-Michael Kodalle, *Politik als Macht und Mythos. Carl Schmitts “Politische Theologie”*, Estútgart-Berlín-Colonia-Maguncia, Kohlhammer, 1973; y Michele Nicoletti, *Trascendenza e potere. La teología política di Carl Schmitt*, Brescia, Morcelliana, 1990.

1. DECISIÓN, NORMA, REPRESENTACIÓN, SECULARIZACIÓN

El Schmitt que publica su primera *Teología política* es un joven, brillante y destacado jurista de formación católica que, partiendo de su propia aproximación radical al tema jurídico de la soberanía, llega a su primera gran deconstrucción de las categorías políticas de la modernidad. En *Teología política* queda en claro lo que ya se había puesto de manifiesto en *Romanticismo político* y en *La dictadura*,⁹ es decir que el catolicismo de Schmitt continúa siendo su fuente de inspiración intelectual en su profesión de jurista teórico, pero deja de constituir el fundamento de una actitud de contraposición frontal con respecto a la modernidad (actitud que hasta ahora Schmitt había cultivado con cierta coquetería),¹⁰ para convertirse (no sin vacilaciones, como lo testimonia el contemporáneo *Catolicismo romano y forma política*, que se opone a *Teología*

Para una interpretación cristiana de la teología política de Schmitt, centrada sobre la autoridad y la revelación como origen de la política, véanse Heinrich Meier, *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, Stuttgart y Weimar, Metzler, 1994; y Carl Schmitt, Leo Strauss und “Der Begriff des Politischen”. *Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Estútgart, Metzler, 1988 [trad. esp.: Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político, Buenos Aires, Katz, 2008]. Véase también Jianhong Chen, “What is Carl Schmitt’s Political Theology?”, en *Interpretation*, núm. 2, 2006, pp. 153-175, para quien la teología política de Schmitt es sólo metodológica y no sustancial. Véase también *infra*, cap. iv, notas 46 y 48. No carece de interés, también para la noción de *katekhon* (para la cual véase *infra*, cap. i), Théodore Paléologue, *Sous l’œil du Grand Inquisiteur. Carl Schmitt et l’héritage de la théologie politique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2004, que ve en la teología política un campo semántico polisémico y vincula a Schmitt con Dostoievski en relación con el problema del mal.

⁹ Carl Schmitt, *Romanticismo político* [1919; 2ª ed. 1925], Milán, Giuffrè, 1981 [trad. esp.: *Romanticismo político*, Quilmes, Universidad Nacional de Quilmes, 2005]; *La dittatura. Dalle origini dell’idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria* [1921], Roma y Bari, Laterza, 1975 [trad. esp.: *La dictadura*, Madrid, Alianza, 1993].

¹⁰ Carl Schmitt, “Schattenrisse” [1913], en Ingeborg Villinger, *Carl Schmitts Kulturkritik der Moderne*, Berlín, Akademie, 1995, pp. 11-68; Carl Schmitt, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Tübinga, Mohr, 1914; “I Buri-bunki, Un saggio di filosofia della storia” [1917-1918], en *L’informazione bibliografica*, 1996, núm. 3, pp. 371-377, y núm. 4, pp. 555-563.

política, si bien sólo en ciertos aspectos)¹¹ en un punto de vista externo a la autocomprensión de lo Moderno a partir del cual le resulta posible a Schmitt interpretar las estructuras y las dinámicas de la modernidad, y reconocer su necesidad sin someterla a un juicio de valor y, sobre todo, sin acceder a su principio fundamental, el subjetivismo.

Pero *Teología política* llega a una reflexión general acerca de lo Moderno a través de la vía específica de su interés por la cuestión jurídica de la soberanía, que es considerada en base a tres pares de opuestos, o al menos tres pares problemáticos: excepción/norma, autoridad/poder y tradición/modernidad, que dominan los argumentos del primer capítulo, del segundo y de los capítulos tercero y cuarto respectivamente.

1.1. El primer capítulo es el texto fundacional del decisionismo schmittiano: queda expresado en él la hipótesis antipositivista de que la soberanía no es necesariamente el efecto de la clausura del orden estatista juridificado, el sumo poder que constituye la lógica realización del entero ordenamiento; en cambio, es la decisión, en cuanto establece el orden a través de la apertura a la contingencia, a la excepción que originariamente lo atraviesa. Sin que se la pueda deducir del ordenamiento que, no obstante, ella misma hace existir, y que a su vez no puede deducirse directamente de ella, el "concepto de la esfera extrema", la soberanía en cuanto decisión en caso de excepción es el punto crítico de la mediación racional moderna, es decir, del nexo entre orden jurídico y política, y entre el

¹¹ El elemento "glorioso" (central en *Catolicismo romano y forma política*) está ausente en *Teología política*, donde prevalece más bien el elemento trágico: la decisión es lo contrario de la triunfalista *complexio oppositorum* católica, y se da en ausencia de una sustancia teológica fundativa, teniendo como horizonte una forma representada, mientras Cristo está "presente" en la mediación representativa católica de la que se habla en *Catolicismo romano*. Me aparto en este punto de la hipótesis de que existe una continuidad entre *Teología política* y *Catolicismo romano*, presente ya en Hugo Ball, *La teología política de Carl Schmitt* [1924], en Carl Schmitt, *Aurora Boreale*, Nápoles, Esi, 1995, pp. 97-121; véase también Carlo Galli, *Genealogia della politica...*, op. cit., pp. 229-280.

individuo y la totalidad. El proyecto del racionalismo moderno (lockeano, iluminista, positivista) de hacer girar a la política en torno al individuo, de convertir al mandato político en una función impersonal y legal, y de volver a la política transparente y con una relación de continuidad con la racionalidad subjetiva, según el texto de Schmitt, naufraga: para que haya un ordenamiento racional e impersonal con validez normativa debe haber un mandato personal, prelegal y prerracional, que lo funde a partir de esa Nada normativa que es la decisión.¹² Schmitt no es un nihilista, si por este término se entiende la aceptación complacida e inconsciente de las dinámicas de lo Moderno, pero no puede evitar enfrentarse con el nihilismo de la modernidad, con la ausencia de fundamento; en él, más bien, antes del *Ser y tiempo* existe el reconocimiento de que la única posibilidad de algo concreto en la edad moderna está dada por la conciencia del nihilismo y la oposición a su ocultamiento formal, es decir, a la determinación meramente formal, abstracta y pacificada del orden político.¹³ El papel "concreto" que desempeña la decisión sobre la Nada queda claro, desde el punto de vista filosófico, gracias a la larga cita de Kierkegaard que cierra el capítulo;¹⁴ desde la perspectiva histórico política, en cambio, es evidente que el *Ausnahmezustand* [estado de excepción] al que se refiere Schmitt es una radicalización extremista del *Notzustand* [estado de necesidad] del artículo 48 Wrv, la "constitución de reserva" presidencial y no parlamentaria que debe activarse precisamente en caso de emergencia, que Schmitt interpreta como un derecho concreto y originario del Estado a la autoconservación, para preservarse como orden yendo más allá de la ley.¹⁵

¹² "En un sentido normativo, la decisión nace de la nada" (Carl Schmitt, *Teología política*, op. cit., p. 56); "todo orden descansa sobre una decisión" (*ibid.*, p. 36).

¹³ Adalgiso Amendola, *Carl Schmitt tra decisione e ordinamento concreto*, Nápoles, Esi, 1999.

¹⁴ Carl Schmitt, *Teología política*, op. cit., p. 41.

¹⁵ *Ibid.*, p. 39; acerca de Schmitt y la crisis de Weimar, véase Carlo Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bolonia, Il Mulino, 1996, pp. 635-729.

La excepción, que precede lógicamente y gnoseológicamente a la norma, es el conflicto que, en cuanto contingencia insuperable, es inicio absoluto,¹⁶ origen de la forma política jurídica, de la norma regular y eficaz: la decisión en caso de excepción es la soberanía que está en el origen del orden político. Y sea que el soberano decida en caso de excepción en el sentido de que la reconoce en acto (y entonces la suya es una defensa de un orden amenazado) o bien la crea (y entonces el soberano es el subversivo revolucionario que destruye un orden viejo para crear uno nuevo), en cualquier caso la soberanía decisionista invierte la relación moderna entre el "adentro" y el "afuera": si el Estado moderno se determina como un orden pacificado y neutralizado en su interior, que rechaza el conflicto fuera de sus confines, aquí en cambio sólo en el recurso soberano al desorden interno, jamás neutralizado, se aprovecha la condición de posibilidad para crear, para conservar y para revolucionar el orden.

Así se niega de raíz tanto la hipótesis moderna de que el Estado es el producto de la actividad racional del sujeto (a través del contrato) como la plena racionalidad del funcionamiento del Estado y de su derecho, la neutralidad del "Estado de derecho": se trata de una suerte de teorema de la indeterminación que prevé que quede indeterminado no sólo el soberano (que no tiene un puesto central, ni, aunque debe ser una "persona", exhibe "cualidades" personales específicas; soberano puede ser cualquiera que decida con eficacia el caso de excepción), sino también el orden que subsiste únicamente al precio de hospedar siempre en su interior a la excepción, el conflicto: la propia negación. La determinación de un orden político jurídico se da sólo por su indeterminación, la concreción de la norma de la apertura

¹⁶ A la decisión soberana se la califica de *Anfang* en Carl Schmitt, *I tre tipi di scienza giuridica*, Turín, Giappichelli, 2002, p. 26 (ed. orig.: *Über die drei Arten des Rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hamburgo, Hanseatische Verlagsanstalt, 1934, p. 28) [trad. esp.: *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, Madrid, Tecnos, 1996]; en el mismo lugar se la califica de *arkhé*.

decisionista a la situación no normal. El orden, de este modo, no es plenamente racional, neutral e indiferente, sino que, aunque sigue siendo un orden jurídico, está siempre "orientado" a un caso concreto originario: el derecho es siempre *Situationsrecht*.¹⁷ Por lo tanto, el derecho público es un orden que recuerda el fenómeno, la contingencia, de la cual ha surgido; y es soberano quien activa este recuerdo.

Esta teoría de la soberanía como creación, conservación y desestructuración del orden a través del desorden significa, de una manera más general, que así como la norma jurídica es generada por la excepción, el orden político se genera y se explica por la revolución: para Schmitt, el origen es una energía (que puede tomar también el nombre de poder constituyente, término que no aparece en *Teología política* pero que ya figura en *La dictadura* y después es ampliamente tematizado en *Teoría de la Constitución*)¹⁸ que no se constituye nunca del todo. De esta manera, Schmitt logra pensar lo que los juristas (y los políticos) modernos han querido neutralizar: la potencia creadora de la acción, de una acción al mismo tiempo concreta y nihilista, privada de fundamentos. La soberanía no es tanto "perpetua" sino que más bien, mientras es eficaz, no deja nunca de trascender el poder constituido, las instituciones y el derecho formal, entendido de modo normativista.¹⁹

Esta disyunción entre excepción y norma, entre sociología y derecho, entre orden y negación del orden, no significa su completa separación, como si se tratase de dos géneros *toto coelo* diversos; significa más bien que no puede pensarse el orden "normal" y su relación con la soberanía como una función jurídica autorre-

¹⁷ Carl Schmitt, *Teología política*, op. cit., p. 40 (ed. orig.: *Politische Theologie*, 3ª ed., Berlín, Duncker & Humblot, 1979, p. 20).

¹⁸ Carl Schmitt, *Dottrina della costituzione* [1928], Milán, Giuffrè, 1984, parr. 8, 9, 10 y 18 [trad. esp.: *Teoría de la Constitución*, trad. de Francisco Ayala, Madrid, Alianza, 1982].

¹⁹ Emanuele Castrucci, "Il logos della potenza", en *Logos dell'essere - Logos della norma. Studi per una ricerca coordinata da Luigi Lombardi Vallauri*, Bari, Adriatica, 1999, pp. 1-54.

ferencial. Para Schmitt, entre decisión y norma existe una relación, no una no relación: ambas pertenecen al interior del "dato jurídico".²⁰ Sólo que esa relación no es la mediación moderna, racional, constructiva, deductiva, entre lo particular y lo universal, entre la experiencia y la razón, entre el individuo y el mundo, entre el ciudadano y el Estado; esa relación, esa conexión, es la decisión que rompe la transitividad y la discursividad de la mediación moderna: frente a la excepción un pensamiento sólo racional "se queda sin palabras",²¹ es decir que se bloquea la función narrativa y ordinativa del *logos* moderno. El punto en el cual se pertenecen recíprocamente el derecho y el no derecho es también aquel en el que la razón y la no razón se muestran originariamente unidas: en *Teología política*, Schmitt piensa el punto muerto de la razón, el punto en el cual el derecho y el no derecho, la ley y la contingencia, se tocan originariamente; es decir que piensa el pasaje aporético, el tránsito accidentado (la decisión) entre nada-de-norma y forma jurídica política.

La decisión en caso de excepción es una decisión para un orden, una forma (término clave en el segundo capítulo de *Teología política*) que no puede estar suspendida sobre la nada, es decir, estar vacía de consistencia ontológica: una forma representada ("barroca", dirá el Schmitt tardío).²² Y por lo tanto, la decisión es propiamente "decisión para la representación". Los dos principios de forma política que Schmitt tematiza en *Teoría de la Constitución*,²³ la identidad y la representación (como siempre, inseparables), constituyen la proyección política de la inseparabilidad de excepción y norma, de decisión y orden, de energía y construcción afirmada en *Teología política*: sólo en *Teoría de la Constitución* la decisión excepcional es el poder constituyente del pueblo que se quiere a sí mismo como unidad política y que realiza esta volun-

²⁰ Carl Schmitt, *Teologia politica*, op. cit., p. 39.

²¹ *Ibid.*, p. 38.

²² Véase *infra*, cap. III y IV.

²³ Carl Schmitt, *Dottrina della costituzione*, op. cit., par. 16.

tad a través de la representación, sin agotarla nunca en ella, y no la decisión del soberano como individuo. Esta analogía entre el aspecto teórico y el político del pensamiento de Schmitt constituye su intrínseca sistematicidad y su inscripción originaria en el horizonte del orden.

Se trata, por cierto, de una relación paradójica entre razón y no razón, entre idea y contingencia, que lleva al extremo las lógicas de la modernidad, que las desafía y las disloca: sin embargo, siempre se trata de una relación. Schmitt no teoriza la política sin derecho o sin razón, el poder bruto desprovisto de normas: también su soberanía "decidiente" está destinada a hacerse poder, institución; sólo que su origen no es la razón, sino la decisión que siempre la excede. Y que la decisión sea un concepto jurídico a pesar de todo hace de Schmitt un pensador trágico: él sabe que el orden es necesario, y al mismo tiempo sabe que en su configuración moderna es imposible. El Estado, en su pensamiento, continúa existiendo más allá del Estado, como exigencia de orden nunca realizable de una manera perfecta.

1.2. Precedido de la afirmación del primer capítulo de que "la autoridad demuestra no tener necesidad de derecho para crear derecho",²⁴ el segundo capítulo de *Teología política* está dedicado por Schmitt a refutar, en contra de Kelsen y de su discípulo Krabbe, la íntima juridicidad de su propio pensamiento, que puede remitirse por entero a la temática de la *Rechtsverwirklichung*, de la realización del derecho. Schmitt cumple este propósito al redescubrir la diferencia entre *auctoritas* y *potestas*: pero no toma esta contraposición del universo conceptual católico, en el cual el concepto de autoridad es central, sino de Hobbes, de quien cita un pasaje del capítulo xxvi del *Leviatán*: *auctoritas, non veritas, facit legem*.²⁵

²⁴ Carl Schmitt, *Dottrina della costituzione*, op. cit., p. 40.

²⁵ *Ibid.*, p. 57; véase Thomas Hobbes, *Leviatano*, Florencia, La Nuova Italia, 1976, p. 270 [trad. esp.: *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1980]; precisamente

Por lo tanto, Schmitt se refiere a una autoridad no trascendente, y la contrapone al simple poder legal de la norma; es más bien una noción de autoridad tomada del autor (Hobbes) que abre lo Moderno, no de un texto antimoderno. Es, por lo tanto, una autoridad que no tiene por función fundar la norma sobre la Verdad objetiva ni sobre la construcción basada en un pacto de un artificio racional: el orden moderno es artificial, pero no racional e individualista en su origen (la razón política de Hobbes es para Schmitt un *Blitz*, una decisión, no un contrato),²⁶ y la autoridad de la que habla Hobbes es, por lo tanto, interpretada por Schmitt como soberanía, es decir, como decisión de representación, personal y puntual, que se ubica (sin ser una mediación) entre la idea jurídica y el caso concreto, que hace "saltar" a la primera en lo segundo.²⁷ La "autoridad" es para Schmitt no la mediación racional moderna entre sujeto y objeto, toda jugada en un plano inmanente, ni la mediación pontificia tradicional entre Cielo y Tierra, entre Verdad e Historia; la "autoridad" es, en tanto decisión, justamente el salto que pone en evidencia la imposibilidad del tránsito directo entre idea y realidad, entre derecho y política: la "separación" debida al hecho de que la idea jurídica no se autoaplica a la realidad, que el orden no es automático ni la ley es "natural".

Que el origen del orden jurídico concreto no esté en la mediación discursiva de la idea jurídica, que ésta para convertirse en "forma" eficaz no necesita de la tesis de la racionalidad de lo real o su racionalizabilidad técnica (contra la noción de "forma" de Weber

la frase es: "La autoridad de los escritores sin la autoridad del Estado no convierte en ley sus opiniones, por más verdaderas que sean".

²⁶ Carl Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes. Senso e fallimento di un simbolo politico* [1938], en *Scritti su Thomas Hobbes, op. cit.*, pp. 61-143 (en especial, p. 83, donde se habla de la "chispa de la ratio"; debe señalarse que para Schmitt, a esta altura, el origen del Estado de Hobbes es decisionista, pero no su funcionamiento a régimen, dato que (*ibid.*, p. 94) se excluye explícitamente que la afirmación *auctoritas non veritas* sea en Hobbes una señal de vacío y de decisionismo mecánico) [trad. esp.: *El Leviatán en la teoría del Estado de Tomas Hobbes*, Granada, Comares, 2003].

²⁷ Carl Schmitt, *Teologia politica, op. cit.*, p. 55.

y de los neokantianos) sino de una obra no racional, que en resumidas cuentas la *Rechtsverwirklichung* es una representación de la Idea jurídica ausente que implica la soberanía decisionista,²⁸ significa que Schmitt no acepta la autoafirmación de la modernidad, su pretensión ideológica de sostenerse por sí misma, de autofundarse como legalidad. Pero una vez más debe evitarse creer que esta "autoridad" es simplemente la "política" que funda el derecho y permanece distinta y distante; que, dado que es la irracionalidad de la decisión el origen de la racionalidad del orden, permanece distinta y separada. Más bien, aunque la autoridad es la "última instancia" que explica la norma y que no deriva de ella,²⁹ Schmitt (conviene repetirlo), también en este segundo capítulo, quiere pensar el origen ni jurídico ni racional del derecho precisamente como un problema jurídico, no fuera sino dentro de la teoría jurídica. De hecho, para él detenerse en el dato formal y normativo significa quedarse "sólo en la antecámara de la jurisprudencia".³⁰ Ésta, por el contrario (y aquí se encuentra el corazón del decisionismo), debe reconocer que la forma jurídico política es infundada, pero en el sentido de que la decisión que la funda "nace en la nada",³¹ no en el sentido de que está libre del problema de la fundamentación; la autoridad, la decisión, es justamente esta fundación del derecho sobre la Nada jurídica, sobre el Nada-de-Orden, sobre la laguna afásica, sobre la concreción existencial de la excepción y del conflicto. A través de *Teología política*, Schmitt perturba y critica la mediación racional, la forma política liberal, pero permanece en el interior de la coacción moderna a la forma en general: el orden jurídico sigue siendo el horizonte dentro del cual se mueve.³²

²⁸ *Ibid.*, pp. 52 y 53; el tema de la idea jurídica que no puede mediar con la inmanencia sino a través de la decisión es una realidad central en Schmitt ya en *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Tübingen, Mohr, 1914.

²⁹ Carl Schmitt, *Teologia politica, op. cit.*, p. 57.

³⁰ *Ibid.*, p. 47.

³¹ *Ibid.*, p. 56.

³² Luigi Cimmino, "La 'Teologia politica' di Carl Schmitt e il problema della normatività", en *Filosofia politica*, núm. 1, 2003, pp. 85-105, lleva el texto de

El salto, la desconexión básica entre Idea y realidad, el origen no normativo de la forma y del orden, es para Schmitt un problema jurídico; la ausencia de fundamento incide en el orden jurídico: la desconexión entre idea y contingencia también es su necesaria interrelación. En este trajín del Nada-de-Orden, en esta presencia y en esta potencia de la ausencia de la trascendencia, subterránea e interior al orden, reside la diferencia entre Schmitt y Kelsen, para quien el origen no jurídico del derecho es un dato sociológico, no jurídico; por lo tanto, un dato externo al derecho, una ausencia de fundamentos "pacificada" que produce, en Kelsen, un efecto de desencanto, y hace posible el método formalista de pensar y de tratar el sistema de normas. Ante lo infundado del derecho, Kelsen reacciona aceptándolo y negando kantianamente como "no científico" todo intento de recurrir a una instancia prejurídica (Dios o la soberanía)³³ que explique la existencia del derecho; la razón jurídica es sólo el análisis de ese "fenómeno" que es el ordenamiento, orientado no a la decisión sino a la *Grundnorm* impersonal capaz de establecer la instancia competente para la aplicación de toda norma. En cambio, para Schmitt "ciencia" es (según una forma distinta de entender el desencantado reconocimiento de lo infundado del Derecho) no eliminar sino más bien asumir en el interior del corpus de la doctrina jurídica la no fundabilidad racional del derecho, su existencia basada en la decisión de una persona cuya competencia no es predecible. Y, por lo tanto,

Schmitt a las mismas aporías en las que se mueve la reflexión del siglo xx acerca de la filosofía del derecho y de la ética normativa.

³³ Hans Kelsen, *Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale. Contributo per una dottrina pura del diritto* [1920], Milán, Giuffrè, 1989; "Dio e Stato (1922-23)", en *Dio e Stato. La giurisprudenza come scienza dello spirito*, Nápoles, Esi, 1988, pp. 137-164. Acerca de la relación entre Schmitt y Kelsen, véase Carlo Galli, *Genealogia della politica...*, op. cit., pp. 345-347, 393-396, 548-551, 684-688, y *supra*, cap. I, nota 10; en especial se destaca Jean-François Kervégan, "La Critique schmittienne du normativisme kelsenien", en C. M. Herrera (ed.), *Le Droit, la politique. Autour de Max Weber, Hans Kelsen, Carl Schmitt*, París, L'Harmattan, 1995, pp. 229-241.

como ya lo afirmaba Schmitt en el primer capítulo, su ser está orientado a la decisión como auténtico "punto de referencia".³⁴

El formalismo infundado de Kelsen y el decisionismo infundado de Schmitt, la ley impersonal y la autoridad personal, ciertamente se oponen, pero a partir del mismo horizonte de crisis de la mediación moderna, es decir, del intento de conservar unidos sin contradicciones al sujeto y el orden. Kelsen privilegia al segundo; Schmitt, al primero: no como sujeto en el sentido liberal o como persona en el sentido católico, sino como autoridad, en el sentido de instancia concreta, de decisión formativa, capaz de fundar el orden jurídico: "el problema de la forma jurídica consiste en el contraste entre sujeto y contenido de la decisión y en el significado autónomo del sujeto".³⁵ Debemos hacer notar que el rechazo schmittiano de la autojustificación de lo finito, del autoposicionarse hacia el ordenamiento, excluye de su horizonte el racionalismo simple y directo de la modernidad, pero también el fundamentalismo tradicionalista y el irracionalismo romántico y vitalista.³⁶ La aceptación de Schmitt de lo Moderno es sui géneris: por un lado, reconoce que no se puede estar en otra parte que no sea en el espacio y el tiempo de la fundación sobre la Nada, precisamente el lugar de la decisión; y por el otro, sostiene que la Nada que la modernidad lleva en sí no puede sino convertirse en un problema, que la priva de raíz de sus aspiraciones ideológicas a una autosuficiencia.

En resumidas cuentas, de los dos primeros capítulos de *Teología política* se deduce que el ser decidido y el ser representado constituyen para Schmitt la esencia de la existencia política moderna: la crítica de la razón jurídica (y política) moderna como ideología de

³⁴ Carl Schmitt, *Teologia politica*, op. cit., p. 56. Acerca de la crítica de la lógica de las "competencias" del positivismo y de Kelsen, véase *ibid.*, p. 58.

³⁵ *Ibid.*, pp. 58 y 59.

³⁶ La crítica schmittiana del irracionalismo vitalista, elaborada por Schmitt (*Romanticismo político*) no está invalidada por la alusión a la "vida concreta" (*Teologia politica*, op. cit., p. 41), que debe interpretarse en el sentido de "excepción" o de "caso extremo".

autofundamentación lleva al descubrimiento de las auténticas coordenadas de la existencia política moderna, como exigencia determinada concretamente por la ausencia de fundamentos ontológicos y por la insuficiencia de las mediaciones racionales para fundamentar plenamente lo Moderno, que más bien está estructuralmente infundado y expuesto a la potencia de la ausencia de la trascendencia. Esta ausencia se considera como decisión en la década de 1920, como plena inmanencia biológica y *völkisch* en el período nazi, y como "apertura a la trascendencia" (siempre ausente) después de la Segunda Guerra Mundial; por lo tanto constituye el hilo conductor del pensamiento de Schmitt, aunque se plantee de distintas maneras en el curso de su larga vida.

1.3. Pero antes de pasar a analizar el tercer capítulo y el cuarto de *Teología política*, en los que la noción evidencia su carácter evolutivo (diagnóstico y pronóstico), se debe entender el modo específico en el cual Schmitt pasa del discurso sobre la soberanía al discurso sobre la modernidad: se debe comprender por qué una teoría específica de la *Rechtsverwirklichung* es también una teoría específica (una genealogía) de la modernidad como secularización. Ese modo específico es lo que él denomina "sociología de los conceptos jurídicos", es decir, una teoría específica de la génesis de los conceptos jurídico políticos modernos, que se entienden programáticamente como el resultado de la secularización de los conceptos teológicos, que se vuelven precisamente políticos.³⁷

Si la clave del problema interpretativo de *Teología política* está en la comprensión del significado que tiene para Schmitt la "secularización", conviene señalar de manera sumaria el marco de reflexión teórica dentro del cual se ubica, precisando que por secularización (entre sus muchos significados posibles)³⁸ se entiende aquí que la modernidad deriva de alguna manera de la esfera de elabo-

³⁷ Carl Schmitt, *Teología política*, op. cit., p. 62.

³⁸ Sabino Acquaviva y Gustavo Guizzardi (eds.), *La secolarizzazione*, Bolonia, Il Mulino, 1973.

raciones teóricas e instituciones religiosas en su forma cristiana, y que, por lo tanto, no es autónoma, como lo pretenden la Ilustración y el discurso de lo Moderno en general: no es un nuevo comienzo, sino que, para existir, necesita una historia a sus espaldas y presenta siempre un resto en relación con su supuesta autosuficiencia; de varias maneras es una traducción (*Übersetzung*) y una reubicación (*Umbesetzung*) de los sistemas teológicos tradicionales.

Esta lucha contra la autosuficiencia de lo Moderno, entendida como autocreación y como completitud, pero también como separación y neutralización de política y religión; esta lucha contra la exhaustividad de sus categorías y de su juego de espejos entre lo particular y lo universal, entre el sujeto y el Estado; todo esto puede presentarse según lógicas y sistemas argumentativos muy distintos: desde el trascendental y formal de Hobbes, que opera sobre la trascendencia divina según lógicas públicas de vaciamiento (Dios es la piedra angular y el garante de la obediencia al soberano) y de interiorización privada,³⁹ al católico y fundativo de los contrarrevolucionarios (Dios es la sustancia que, sólo ella, da sentido y consistencia al orden político),⁴⁰ al protestante hegeliano que, dejando de lado sus escritos teológicos juveniles⁴¹ en los cuales ya se esboza la contraposición entre catolicismo (que separa lógicamente lo finito y lo infinito, para unificarlos luego de una manera subrepticia) y protestantismo (que los separa para reconciliarlos), se articula en dos textos fundamentales de la madurez: el párrafo 270 de la *Filosofía del derecho* y el párrafo 552 de la *Enci-*

³⁹ Carlo Galli, "Ordine e contingenza. Linee di lettura del 'Leviatano'", en Giovanni Giorgini et al., *Percorsi della libertà. Scritti in onore di Nicola Matteucci*, Bolonia, Il Mulino, 1996, pp. 81-106.

⁴⁰ Carlo Galli, "La critica della democrazia nel pensiero controrivoluzionario", en G. M. Bravo (ed.), *La democrazia tra libertà e tirannide della maggioranza*, Florencia, Olschki, 2004, pp. 223-257.

⁴¹ Particularmente significativo y anticipatorio es Georg W. F. Hegel, *La Costituzione della Germania* [1803], en *Scritti politici, 1798-1831*, Turín, Einaudi, 1972, pp. 3-132, en especial pp. 66-73 [trad. esp.: *La Constitución de Alemania*, trad. y notas de Dalmacio Negro Pavón, Madrid, Tecnos, 2010].

clopedia. En el primero sostiene que la infinitud divina para los católicos no es otra cosa que la debilidad de lo contingente, que se relaciona con un Absoluto externo, concebido como la fuerza en la cual apoyarse, mientras para los liberales la infinitud no está en lo divino sino en otra instancia fundativa (el humanitarismo, la ciencia); de manera que ambos, tanto el liberalismo como la Iglesia católica, ven en el Estado sólo el momento de la necesidad, mientras el Absoluto está en otra parte. Para Hegel, en cambio, el Absoluto ha entrado dialécticamente en la historia con la Revolución Francesa, y a partir de ese momento, el Estado es lo Universal y la Iglesia lo particular. De hecho, el Estado reconoce la relación entre el Absoluto y la historia, es decir, reconoce el Absoluto en tanto realizado en el curso del progreso de la autoconciencia humana; mientras que la Iglesia continúa reconociendo al Absoluto sólo como un dato externo, es decir, como autoridad, en la forma del sentimiento. En el otro texto, el párrafo 552 de la *Enciclopedia*, se dice que la relación entre religión y política no puede compararse con aquella entre sujeto y objeto, y que, más bien, al introducirse el espíritu divino en la realidad a través de la filosofía, el Estado y la filosofía realizan el contenido sustancial de la religión en formas más adecuadas, a través de la conciencia protestante y su capacidad de separar finito e infinito, y al mismo tiempo de llevar a cabo la conciliación entre la interioridad del sujeto y el mundo. De este modo, dando por descontada la crítica al fundamentalismo católico, la separación liberal y moderna de las esferas entre política y religión constituye para Hegel un "error monstruoso", al cual él contrapone el saber especulativo de la eticidad, esto es, el saber de la naturaleza libre del espíritu que se realiza en la esfera mundana inmanente y autojustificada en lucha contra el catolicismo, la religión de la servidumbre.⁴² También son distintas, por una parte, la teología política individualista de Weber, que lee a la

⁴² Georg W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* [3ª ed. 1830], 4ª ed., Bari, Laterza, 1971, párr. 552, vol. II, pp. 493-502; *Lineamenti di filosofia del diritto* [1821], Roma y Bari, Laterza, 1987, párr. 270, pp. 205-216 (y

modernidad como el desarrollo de una acción subjetiva racional que deriva su poder de desencantamiento de la tradición religiosa protestante,⁴³ y, por otra, la rebelión de Nietzsche contra toda teología política y toda mediación.⁴⁴

La tesis de Schmitt (también él enemigo de la gran separación liberal y moderna entre religión y política) es que lo Moderno es la secularización de la tradición teológica cristiana, pero en un sentido específico: según él, no puede imaginarse lo Moderno, como en cambio lo quiere Hegel (aquí un abismo separa al filósofo luterano del jurista católico), como la evolución progresiva de la misma sustancia (el Espíritu) que asume formas nuevas (la filosofía y el Estado) después de las viejas (la religión cristiana), y menos todavía como razón autosuficiente: en último caso, para él lo Moderno es la revolución permanente. Schmitt no contrapone a la conciliación dialéctica protestante (el retorno a sí misma de la separación entre religión y política) la autointerpretación neutralizante de la modernidad (la separación de manera no problemática) ni un fundamentalismo católico, sino una visión trágica de discontinuidad y desconexión. Para él, la relación entre tradición y modernidad, entre conceptos teológicos (o metafísicos) y conceptos políticos, existe y es imprescindible para la comprensión de lo Moderno; y es una relación que no es ni de progreso ni de retroceso, sino de permanencia y de transformación categorial y conceptual, de continuidad formal y de discontinuidad sustancial. De hecho, Schmitt la define como una relación de "analogía", pero

pp. 363-365 para la *Aggiunta* de Eduard Gañs) [trad. esp.: *Principios de filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa, 2005].

⁴³ Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904-1905), Florencia, Sansoni, 1965 [trad. esp.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Alianza, 2002].

⁴⁴ Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno* [1886], 2ª ed., 2 vols., Milán, Adelphi, 1976 [trad. esp.: *Así habló Zaratustra*, intr., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2003]; *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo* [1888], 2ª ed., Milán, Adelphi, 1976 [trad. esp.: *El Anticristo*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1996].

no en el sentido tomista de la *analogia entis* entendida como orden del mundo creado, querido y garantizado por el Creador, sino más bien como una analogía que da por descontada la ausencia, en los conceptos políticos de la modernidad, de un Ser que constituya su fundamento.⁴⁵

La clave para entender las tesis de Schmitt es la analogía entre la soberanía como decisión en caso de excepción y el milagro en el sentido tradicional: en *Teología política*, la decisión es la secularización del milagro (como éste, aquélla suspende las leyes de la normalidad), pero, como se ve con más claridad en *La dictadura*, el moderno poder constituyente (o sea, la dictadura soberana, la versión extrema de la decisión, la modalidad que no se limita a defender excepcionalmente un orden existente, sino que lo destruye para crear uno nuevo) no tiene un punto de referencia fijo en Dios, en la trascendencia que funciona también como sustancia fundativa, cuyo orden (o cuyos órdenes) el poder político debe respetar (poner en práctica), cuya persona debe representar.⁴⁶ el moderno poder constituyente es poder absoluto y libre, y así es análogo a Dios, secularizado por "vaciamiento". Por lo tanto, en Schmitt, más que la previsible analogía directa de origen contrarrevolucionario entre teorías políticas modernas y conceptos teológicos y metafísicos (absolutismo como teísmo, liberalismo como deísmo, etc.),⁴⁷ es central la relación quiasmática que se establece entre tradición y modernidad: de radical discontinuidad en lo relacionado

⁴⁵ Carl Schmitt, *Teología política*, op. cit., p. 6; acerca de la analogía, véanse Erich Przywara, *Analogia entis. Metaphysik*, Múnich, Kösel & Pustet, 1932; Andreas Marxen, *Das Problem der Analogie zwischen den Seinsstrukturen der grossen Gemeinschaften*, Würzburg, Konrad Trilsch, 1938; y Ralph M. McInerney, *L'analogia in Tommaso d'Aquino* [1996], Roma, Armando, 1999.

⁴⁶ "Dios como mandante es completamente distinto del detentor del *pouvoir constituant* [...] el administrador inmediato del pueblo no tiene ya [...] un punto de referencia fijo del cual depender" (Carl Schmitt, *La dictadura*, op. cit., p. 151).

⁴⁷ Carl Schmitt, *Teología política*, op. cit., pp. 61 y 66; acerca de la analogía en el legitimismo católico, véanse los textos reunidos por Carlo Galli (ed.), en *I controrivoluzionari. Antologia di scritti politici*, Bolonia, Il Mulino, 1981.

con la presencia de la sustancia fundativa tradicional, que en lo Moderno está ausente⁴⁸ (una ausencia "activa", como se ha visto), y de fuerte continuidad en lo relacionado con la capacidad de destruir el orden y, al mismo tiempo, sobre todo en lo vinculado a la necesidad de reformar un nuevo orden; en resumidas cuentas, la continuidad es la coacción al orden formal monocéntrico.

Ésta es la teología política en sentido estricto: para Schmitt, no es la deducción de la política de la teología, sino más bien la teoría según la cual la política moderna (sus conceptos, sus instituciones) conserva algo de la religión, y precisamente lo que conserva es el vaciamiento y no la superación de sus conceptos teológicos (sobre todo de la unidad del orden y de su creación soberana). En resumen, conviene repetirlo, la relación entre la política (moderna) y la tradición teológica es doble: por una parte, a diferencia de la teología, la política se estructura sobre la ausencia de sustancia divina fundativa, pero por otra parte reproduce de ésta, aunque sólo de manera formal y racional, la función ordinativa monista. Esta relación doble y contradictoria es la versión schmittiana de las "raíces cristianas" de Europa.

La ausencia de orden que está en el origen de la exigencia de *Rechtsverwirklichung*, de realizar el orden jurídico por vías representativas, está determinada por la ausencia de un fundamento teológico con el que trabaja la teoría política moderna: y desde ambos puntos de vista, esa ausencia es operante, tiene una potencia intrínseca que determina las características del espacio político moderno, de su epocalidad. Si, en tanto doctrina de la soberanía, la "teología política" era, en los capítulos precedentes, una teoría jurídica práctico operativa, aquí, en cambio, en el tercer capítulo, se manifiesta como un discurso sobre (no interior a) la filosofía de

⁴⁸ Carl Schmitt, "L'epoca delle neutralizzazioni e delle spolitizzazioni" [1929], en *Le categorie del "politico"*, op. cit., pp. 167-183; "el cambio más profundo de la historia europea es el que se produjo en el siglo xvii con el pasaje de la tradicional teología cristiana al sistema de una cientificidad 'natural'" (*ibid.*, p. 176).

la historia, es decir, un método interpretativo de la modernidad como secularización, una hermenéutica de la modernidad política que reinterpreta la pretensión laica de la plena emancipación de la política de la tradición religiosa (o sea, la pretensión de autojustificación de lo finito) y lee lo Moderno como una época en la cual la excepción (el conflicto, la ausencia de un orden sustancial fundativo) es normal (es la parte de la discontinuidad en relación con la tradición, que necesariamente convierte a la política en el espacio de la excepción), y al mismo tiempo como una época en la cual precisamente la ausencia de una sustancia fundativa vuelve destructiva a la política, pero también la obliga a exhibir una tendencia todavía más fuerte a la construcción del orden formal monista (ésta es la parte de la continuidad en la que se manifiesta la coacción al orden que domina toda la experiencia política e intelectual de Occidente, en formas tradicionalmente sustanciales y en formas modernamente excepcionales; es la metafísica constructivista y no sustancialista de lo Moderno).

La "teología política" abarca, pues, también la secularización, y, además del evidente ateísmo de Bakunin, también el *silete theolog!* de Alberico Gentili (aparte de la corrección histórico filológica del modo en el cual Schmitt lo interpreta) es un fragmento de teología política moderna.⁴⁹ La "teología política" no es una teoría de la fundamentación teológica de la política, sino el contexto his-

⁴⁹ Acerca del *silete!*, véanse Carl Schmitt, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello "jus publicum europeum"* [1950], Milán, Adelphi, 1991, p. 141 [trad. esp.: *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del Ius publicum europaeum*, Granada, Comares, 2003]; *Ex captivitate salus. Esperienze degli anni 1945-1947* [1950], Milán, Adelphi, 1987, p. 72 [trad. esp.: *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947*, Madrid, Tecnos, 2010]. Véase también Carl Schmitt, *Il concetto di "politico"* [3ª ed. 1932], en *Le categorie del "politico"*, Bolonia, Il Mulino, 1972, pp. 96 y 97 (se trata de la "Introducción" de 1963, donde se confirma la epocalidad del *silete!*, como también en un texto de 1965: Carl Schmitt, "Il compimento della Riforma", en *Scritti su Thomas Hobbes, op. cit.*, p. 168). Acerca de Gentili, véase por último Carlo Galli, "Alberico Gentili e Thomas Hobbes. Crisi dell'umanesimo e piena modernità", en *Filosofia politica*, núm. 2, 2007, pp. 213-227.

tórico y categorial del origen de lo Moderno y de las coacciones que lo dominan, y el horizonte de ausencia de la trascendencia en la cual se da la modernidad; y en cuanto es capaz de hacer aparecer el trasfondo de ausencia (de Nada-de-Orden) que es lo no dicho y lo no pensado de lo Moderno, es una figura, la principal, de la "concreción" y de la genealogía.

En el tercer capítulo, Schmitt muestra que, para él, interpretar la modernidad como secularización significa pertenecer a lo Moderno sin aceptar su autointerpretación ideológica evolutiva y progresiva, o racional y constructiva; más bien la de Schmitt es una interpretación genealógica de la política moderna, un discurso acerca del origen de lo Moderno, determinada tanto en la carencia de sustancia como en la permanencia de la coacción al orden. En cuanto mantiene unidas (sin síntesis) tanto la excepción como la forma jurídica, la soberanía decidente de la cual Schmitt ha hablado en los dos primeros capítulos no es "necesaria" (no existe "necesidad" en la modernidad, sino sólo contingencia) sino, por cierto, "indispensable" en una dimensión epocal que hace de lo Moderno la época de la excepción. Sólo la soberanía decisonista y representativa es adecuada para ocupar políticamente la modernidad, para evocar de continuo la desmesurada energía necesaria para lograr el orden, para combatir toda desviación hacia una concepción "automática" de la política.

La posición de Schmitt no coincide, por lo tanto, con la de quienes, como Löwith, Voegelin o Strauss, interpretan lo Moderno como un darse compacto de religión, filosofía y política que realiza en la inmanencia la plenitud de la sustancia que el cristianismo proponía como *éskhaton* o como apertura de la conciencia, o también como fundamento natural y objetivo de la experiencia humana.⁵⁰ Incluso ocupándose al pasar de estos textos, Schmitt se

⁵⁰ Karl Löwith, *Significato e fine della storia* [1949], Milán, Comunità, 1972 [trad. esp.: *El sentido de la historia*, Madrid, Aguilar, 1968]; Eric Voegelin, *La nuova scienza politica* [1952], Turín, Borla, 1968 [trad. esp.: *La nueva ciencia de la política: una introducción*, Madrid, Katz Barpal, 2006]; y Leo Strauss, *Diritto*

mueve en el interior de un razonamiento y de un interés más categorial que ideológico (o de crítica a la ideología), exponiendo más bien su propio decisionismo descarnado al riesgo paradójico de legitimar todas las formas políticas (menos el liberalismo, obviamente), incluso las más "sustanciales" (pero debe tenerse en cuenta que, para intentar ser "verdaderamente" nazi, él tenía que salir del decisionismo).

Desde el punto de vista de la relación entre teología y derecho, también Kelsen (el representante de la más desencantada autoconciencia científica de la modernidad) es discontinuista, excluyendo toda posible relación entre explicación teológica tradicional y explicación científica de un hecho jurídico; pero su discontinuismo implica que cada concepto político, psicológico o teológico de sustancia se traduzca, en la ciencia moderna, como "función".⁵¹ Y la diferencia reside justamente en que Schmitt, por el contrario, no cree que la función sea un concepto adecuado para pensar las categorías jurídicas, que deben interpretarse más bien a partir de las categorías teológicas y de la peculiar secularización (la teología política, precisamente) a la que se ven sometidas.⁵²

La teología política es, lo hemos visto, una interpretación de lo Moderno tanto trágica como formativa: la exposición a la Nada del soberano schmittiano puede, por cierto, interpretarse —como lo hizo Benjamin en páginas memorables—⁵³ como la melancólica ostentación, en la cima de la gloria barroca, de la nulidad de la criatura, del carácter de "juego luctuoso" (*Trauerspiel*) de lo Moderno, que convierte en implícitamente posible la fulminante irrupción del instante que salva, del tiempo contraído de la gran

naturale e storia [1953], Génova, il melangolo, 1990 [trad. esp.: *Derecho natural e historia*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2000].

⁵¹ Hans Kelsen, *Dio e Stato*, op. cit., pp. 163 y 164.

⁵² Carl Schmitt, *Teología política*, op. cit., p. 65.

⁵³ Walter Benjamin, *Il dramma barocco tedesco* [1928], 2ª ed., Turín, Einaudi, 1971, pp. 51-55 [trad. esp.: *El origen del drama barroco alemán*, en *Obras completas*, t. I, Madrid, Abada, 2006].

decisión, del *Jetztzeit*.⁵⁴ Pero si el *telos* de la teología política hebrea del filósofo materialista Benjamin es la redención, el del jurista católico Schmitt es el orden, la forma; mientras para Benjamin la religión actúa como un des/ligarse utópico con respecto al orden político, el intento de Schmitt es después de todo constructivo, a pesar del deconstruccionismo que articula su teoría de la soberanía, como lo demuestra también la polémica que mantuvo con Benjamin sobre el tema de la indecisión de Hamlet.⁵⁵ Indecisión que, según Schmitt, no es cristiana, como lo sostiene Benjamin, y por lo tanto no debe adscribirse a las raíces de la política moderna, sino permanecer más bien al margen de ésta (por ser inglesa, en resumidas cuentas, y no continental); la política moderna, de hecho, si bien "fundada sobre la Nada" y obligada a exhibir la Nada originaria en la decisión soberana, no es representación luctuosa, sino verdadera y propia *Tragödie*, estatalidad formada (que, por cierto, se ilumina con la experiencia "bárbara" de Hamlet, pero no se ve explicada del todo, porque Hamlet es extraño a la forma).

Si bien no puede verdaderamente evitarlo, la decisión precede al Estado, porque el Nada-de-Orden es el ambiente, el horizonte de lo Moderno y de su forma política. Éste es el significado de la *Teología política* de Schmitt, teorema de incompletitud de la más alta radicalidad, que utiliza lo teológico no para fundamentar la política sino para poner en evidencia su falta de fundamento y la coacción al orden que le pertenece constitutivamente.

Adviértase por último que, oportunamente racionalizada, la postura de Schmitt está recorrida también por la reflexión de Ernest Wolfgang Böckenförde, cuyo "teorema", según el cual el Es-

⁵⁴ Walter Benjamin, *Sul concetto di storia* [1942], Turín, Einaudi, 1997, p. 55 [trad. esp.: *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, trad. y pres. de Bolívar Echeverría, México, Contrahistorias, 2004]; acerca de la relación entre Benjamin y Schmitt, véase Carlo Galli, *Genealogia della politica...*, op. cit., pp. 50-52, 399-405.

⁵⁵ Carl Schmitt, *Amlèto o Ecuba. L'irrompere del tempo nel gioco del dramma* [1956], Bolonia, Il Mulino, 1983, pp. 109-116 [trad. esp.: *Hamlet o Hécuba. La irrupción del tiempo en el drama*, Valencia, Pre-Textos, 1993].

tado liberal vive de presupuestos que no puede garantizar,⁵⁶ significa que la separación liberal entre esfera pública y esfera privada (en la cual hay espacio también para la religión) no nace sólo del Estado moderno y de su ideología laica, sino que desarrolla y lleva a su consumación algo que la precede: la secularización no es sólo "vaciamiento" de la religión (según una perspectiva hobbesiana), sino que traduce en formas políticas instancias de libertad que se daban de otra forma. El derecho formal moderno tiene su propia génesis en la concreción histórico política, sin ser su epifenómeno.⁵⁷ La potencia de la ausencia de la trascendencia schmittiana, que puede tratarse sólo con la decisión, se transforma aquí en una conciencia humanista de la unidad del destino histórico de la experiencia cultural europea, en el rechazo de la autointerpretación de lo Moderno como un nuevo inicio absoluto.

1.4. Gracias al aparato teórico de *Teología política* es posible, luego de haber descendido al origen de lo Moderno (con sus dos partes, la desconexión y la interacción entre idea y contingencia, es decir, la imposibilidad del orden y al mismo tiempo la coacción al orden representado), proceder a identificar la doble cara de la modernidad: la cara concreta, la decidiente, la ordinativa, y la abstracto formal, la que confía el orden a meros automatismos de la razón y de la técnica (incluso jurídica). Son dos caras que se pertenecen, como Schmitt bien lo intuye a partir de ahora, anali-

⁵⁶ Ernest Wolfgang Böckenförde, "La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione" [1967], en *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, Roma y Bari, Laterza, 2007, pp. 33-54; véanse también Ernest Wolfgang Böckenförde, *Stato, costituzione, democrazia. Studi di teoria della costituzione e di diritto costituzionale*, Milán, Giuffrè, 2006; y "Politische Theorie und politische Theologie, Bemerkungen zu ihrem gegenseitigen Verhältnis", en Jacob Taubes (ed.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Múnich-Paderborn-Viena-Zúrich, Fink-Schöningh, 1983, pp. 16-25, en el cual la teología política de Schmitt es definida como "jurídico formal" junto con la teología política "institucional" y la "apelativa".

⁵⁷ Germinello Preterossi, "Prefazione", en Ernest Wolfgang Böckenförde, *Diritto e secolarizzazione*, op. cit.

zando las posibles dinámicas y las posibles desviaciones de la modernidad;⁵⁸ la razón moderna se esfuerza muchísimo por mantenerse abierta a su propio origen en la crisis, a perseguir el orden necesario sin caer en la tentación de cerrarlo, de fundamentarlo o de valorizarlo, o de hacer de él una máquina supuestamente a disposición del individuo, pero que en realidad es una máquina que lo domina.

De este modo, la "teología política" no es sólo práctico operativo (la soberanía que decide y que representa), no es sólo genealógica (el origen de la modernidad que tiene dos partes, de crisis excepcionales y de coacciones ordinativas), sino también diagnóstico interpretativa, una suerte de despojada filosofía de la historia: desde este punto de vista, la modernidad política le parece a Schmitt marcada tanto por la concreción decisionista del primer gran autor moderno (no Maquiavelo sino Hobbes, que es capaz de mantener firmes la conciencia del desorden del mundo y la exigencia de ordenarlo racionalmente) como por una evolución (en seguida Schmitt aclara en el ensayo de 1929 sobre "La era de las neutralizaciones y las despolitizaciones", en el mismo *El concepto de lo "político"* de 1927-1932,⁵⁹ y en el libro sobre *El Leviatán de Thomas Hobbes*, de 1938) que, en un progresivo olvido del origen trágico de lo Moderno, de la tensión no resuelta entre decisión y orden, lleva el decisionismo al liberalismo y después al positivismo jurídico y, por fin, al formalismo, según una trayectoria (el pasaje de un *Zentralgebiet* a otro) cada vez más radicalmente inconsciente de la estructura originaria de lo Moderno, de una pretensión cada vez más evidente de construir, sobre el origen, un orden técnico y racional transparente para defender al individuo (que sustituye a la soberanía en la función de origen del orden), y de una impotencia cada vez mayor de esta forma técnica neutralizada y no orientada al caso concreto para defen-

⁵⁸ Carl Schmitt, *Teología política*, op. cit., pp. 70-73.

⁵⁹ Carl Schmitt, *Il concetto di "politico"*, en *Le categorie del "politico"*, op. cit., pp. 86-165.

der al sujeto (que resulta más bien destruido) y encerrar de un modo eficaz en sí misma y darle forma a la sustancia viviente (que no es propiamente sustancia, ni siquiera Vida en el sentido irracionalista del término, pero sí excepción concreta, conflicto). Y de este tercer punto de vista, "teología política" es, además de un diagnóstico, también un pronóstico y una propuesta de terapia de las tendencias no ordinativas de lo Moderno, del individualismo y del tecnicismo que lo vuelven realidad y al mismo tiempo lo niegan. Para Schmitt, cuando el Estado (el orden Moderno) deja de ser un deber⁶⁰ y se convierte en un instrumento del individuo (por otra parte, según una lógica ya implícita en Hobbes), cesa también de ser orden porque olvida su propio origen: la excepción concreta y la coacción a la forma.

Para encauzar estas desviaciones técnicas y automáticas donde se pierden tanto el sujeto como el orden concreto, Schmitt no elabora fugas fundamentalistas retrocediendo al catolicismo político. Más bien toma como ejemplo su descubrimiento doctrinario, Donoso Cortés, el contrarrevolucionario español que reconoce el fin de toda legitimidad (de toda fundamentación del poder en la trascendencia) a la que ha llegado la modernidad, y contra tal ilegitimidad estructural de lo Moderno reacciona desde el interior, a través de la dictadura decisionista.⁶¹ Es desde esta óptica, desde un punto de vista histórico político más que discutible, que en el cuarto capítulo entran en escena los contrarrevolucionarios católicos, cuyo fundamentalismo legitimista y antimoderno Schmitt interpreta como *agonikós*, no como *dogmatikós*, e inclinado hacia un decisionismo ultramoderno.⁶² El instrumento fuertemente ideológico del que se sirve Schmitt, adhi-

⁶⁰ Véase *supra*, cap. I, nota 34.

⁶¹ Acerca de Donoso Cortés, véase Carl Schmitt, *Teología política*, *op. cit.*, pp. 78 y 79, 82 y 83; también *Donoso Cortés interpretato in una prospettiva paneuropea* [1950], Milán, Adelphi, 1996 [trad. esp.: *Interpretación europea de Donoso Cortés*, Madrid, Rialp, 1963].

⁶² Acerca de los contrarrevolucionarios, véase Carl Schmitt, *Teología política*, *op. cit.*, pp. 75-86 (cap. IV); la distinción entre *agonikós* y *dogmatikós* se encuentra

riendo a él, para realizar la propia travesía crítica de lo Moderno es de este modo utilizado por él y al mismo tiempo negado: a pesar de "sus" autores, Schmitt no es (desde el punto de vista del significado último de su producción intelectual) un católico reaccionario.

El núcleo de la primera *Teología política* se encuentra, de hecho, en el decisionismo, es decir, en la concreta exposición existencial de la política a la nada normativa (una exposición determinada por la potencia de la ausencia de la trascendencia), y también de los textos vinculados a esta obra, animados todavía por la fe en que la evolución técnica automática de la modernidad puede ser interrumpida y vencida por la decisión formativa, que crea un orden propio abriéndose a la excepción (o sea, a lo "político").

2. INTERPRETACIONES Y AUTOINTERPRETACIONES

Además de percibir su evidente carácter antiliberal,⁶³ no les ha resultado fácil a los críticos comprender el significado estructural y epocal, como crítica de la ideología moderna y como descubrimiento del origen aporético de la modernidad, propio de *Teología política*. También a causa de la vía católica que Schmitt recorre para llegar a su deconstrucción, a la mayoría este texto le ha parecido un brillante ejercicio de antimodernidad, cuando no una forma de retomar las temáticas fundamentalistas y simplemente "analógicas" (centradas en la simple y directa, casi mecánica, *analogia entis* entre teología y política) del pensamiento contrarrevolucionario. El catolicismo es para Schmitt, a esta altura, sólo una "vía", sólo un "medio" cultural e ideal para sustraerse a la autovalorización de lo Moderno, a la ideología protestante de la "secularización productiva"; no, por cierto, un "fin" religioso o político.

en la p. 78. Véase también Carlo Galli, "La critica della democrazia nel pensiero controrivoluzionario", *op. cit.*, pp. 223-257.

⁶³ Véase *supra*, cap. I.

2.1. Interpretada de manera positiva por autores vecinos al régimen nazi (Quervain, Hirsch, Stapel) y de manera negativa (Peterson) como teoría de la presencia de Dios en la política, es decir, como repolitización de la religión o como sacralización del poder (dos hipótesis, por otra parte, convergentes), o bien (Gogarten, también él colaboracionista) como teoría de la secularización como ausencia de Dios, como distancia entre la divinidad y el mundo destinada a ser llenada por instancias éticas, *Teología política* fue reeditada en una forma casi idéntica en 1934, con un prólogo en el cual Schmitt registraba complacido la importancia que el término había adquirido en los debates religiosos y políticos acerca de la secularización y del nexos existencial entre teología y política.⁶⁴ El contenido de esta primera autointerpretación es que a Schmitt le urge subrayar el carácter antiliberal de *Teología política*, y refutar definitivamente la tesis burguesa y moderna (neutralizante) que hace de la religión algo distinto con respecto a la política. Pero una vez establecido el hecho de que existe una relación entre las dos dimensiones, y que representa una modalidad insuperable de la experiencia humana, Schmitt no explica en detalle el significado, desde este punto de vista, de *Teología política* (un texto, por otra parte, publicado por primera vez en años alejados del nazismo).

Más bien, en 1934 Schmitt mostraba que se había dado cuenta de que, más allá de la oposición ideológica, el decisionismo, que es el corolario obligado de la teología política schmittiana, no es sino liberalismo invertido. O mejor dicho, que el liberalismo y el normativismo positivista (incluso teorizando la impersonalidad de la ley y la ausencia de excepción, mientras el decisionismo concibe en el caso excepcional el mandato de uno solo) son una dege-

⁶⁴ Carl Schmitt, *Teología política*, op. cit., pp. 29-31; acerca de los debates de las décadas de 1920 y de 1930 en torno a la "teología política", véanse Carlo Galli, *Genealogía della politica*, op. cit., pp. 406 y ss.; Raphael Gross, *Carl Schmitt und die Juden. Eine deutsche Rechtslehre*, Frankfurt, Suhrkamp, 2000, p. 98, señala la relación entre la reimpresión de *Teología política* y la teología política protestante y filonazi de los Deutsche Christen.

neración del decisionismo. En el institucionalismo de Hauriou, que conjuga la concreción perseguida por el decisionismo con el carácter suprapersonal de la ley, reinterpretado como "teoría de los órdenes concretos", Schmitt indicaba el nuevo horizonte del derecho (entre otras cosas, porque el nazismo era hostil al decisionismo y a la dictadura, y propendía a una interpretación orgánica, *völkish*, de la política).

2.2. Si la teoría de los órdenes concretos es la respuesta de Schmitt (impregnada de ideología) a la derrota teórica e histórica que la crisis final de la República de Weimar (que no se había salvado con el uso preventivo y plebiscitario del artículo 48 Wrv, como lo proponía Schmitt) le había infligido al decisionismo y, por lo tanto, a las perspectivas abiertas por la primera *Teología política*, a la ahora todavía más catastrófica derrota del nazismo Schmitt reacciona con una nueva interpretación de la teología política, que, a partir de los escritos vinculados a las investigaciones acerca de derecho internacional iniciadas hacia 1937-1938 y que culminan en *El nomos de la tierra*, se configura cada vez con mayor claridad como una teoría del *katekhon*.

Con este término paulino (que indica la fuerza histórico política que conserva "el hombre del pecado", el "misterio de la iniquidad"),⁶⁵ Schmitt indica la capacidad de construir formas políticas relativamente estables que tuvo primero la Iglesia y después, en sus orígenes, el Estado moderno. Con respecto a éste, como siempre remontándose al pensamiento de Hobbes (del cual en 1965 da una nueva interpretación, menos decisionista que la de 1938),⁶⁶ Schmitt subraya ahora que, ciertamente, no puede exhibir

⁶⁵ 2 Tesalonicenses II, 6. Acerca del papel de este concepto en Schmitt, véanse Günter Meuter, *Der Katechon. Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit*, Berlín, Duncker & Humblot, 1994; y Massimo Maraviglia, *La penultima guerra. Il "Katechon" nella dottrina dell'ordine politico di Carl Schmitt*, Milán, Led, 2006. Véase *infra*, cap. v, nota 15).

⁶⁶ Carl Schmitt, "Il compimento della Riforma" [1965], en *Scritti su Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 159-190.

ningún fundamento sustancial, teniendo en cuenta el origen "moderno" de su crisis; y que incluso el de Hobbes es todavía un "Estado cristiano" (como se titula precisamente la tercera parte del *Leviatán*). Según Schmitt, la crisis misma de la que nace el Estado puede ser un "freno" a las desviaciones automáticas si la forma política, que la crisis hace necesaria, se abre a la trascendencia; si así renuncia a la pretensión ideológica de completitud racionalista, al esfuerzo de autofundamentación que lo caracteriza después de Hobbes, ya a partir del liberalismo, y que culmina en la técnica.⁶⁷

En el contexto del viraje conservador que le da Schmitt a su pensamiento después de la Segunda Guerra Mundial (luego de la fase juvenil jurídica y después católica, la decisionista de la madurez y, más tarde, la nazi y totalitaria), la "teología política" continúa significando la relación imprescindible entre la política y la esfera teológica; y continúa siendo una teoría de la secularización, y sigue indicando, en la ausencia de un fundamento teológico tradicional, la característica central de la modernidad, y en el "recuerdo" de esa ausencia de la trascendencia fundativa, la condición de la concreción de las formas políticas modernas. Pero Schmitt ya no interpreta la decisión por el orden como un gesto formal, vacío, arbitrario: ahora, en cambio, se muestra consciente del hecho de que una eficaz neutralización soberana puede tener lugar sólo a partir de una respuesta concreta al conflicto concreto ("Jesús es el Cristo" se adecua a las guerras civiles de religión). La decisión forma parte de la historia; no es su desfundamentación, como parecía serlo en *Teología política*. Está claro que el enemigo, para Schmitt, es siempre el olvido del origen, de la potencia de la ausencia de la trascendencia; es la pretensión (que nace de la Gran separación entre religión y política) del orden automático, de la fundamentación plena de la política moderna (el humanismo liberal) o de su plena falta de fundamento (el formalismo o la técnica).

⁶⁷ Carl Schmitt, *Il concetto di "politico"*, op. cit., pp. 150 y 151 (el "cristal de Hobbes").

Ahora le parece que tal "recuerdo" no está tanto en la decisión soberana como en una "apertura" del orden a la trascendencia, que no es un neofundamentalismo sino más bien una nueva confirmación del teorema de incompletitud. Y como si el Estado moderno para ser estable debiese renunciar a ser autosuficiente en su propia racionalidad cerrada y debiese más bien ser siempre consciente de las propias raíces cristianas (y mostrarlas), incluso cuando ya no son más verdaderas raíces sino sólo relaciones derivadas de las estructuras de las cuestiones teológicas; como si para Schmitt fuese indispensable que la civilización moderna hiciera una continua referencia al gran marco cristiano en el cual está inscrita a pesar de todo. La concreción, en resumidas cuentas, ya no está ni en la decisión ni en las instituciones; está en el "freno" de las propias desviaciones que la política moderna puede producir, de manera obviamente aporética, siempre que recuerde el contexto religioso dentro del cual se instaura lo Moderno, interpretado como secularización, o sea, como ausencia operante de la tradición religiosa cristiana.

De este modo, Hobbes es considerado ahora como el que lleva a término la Reforma, en el doble sentido de que asume como propio el ataque al papel político de la Iglesia y de que intenta concluir, terminar, frenar, justamente, los efectos desestabilizadores de la obra de los reformadores, los riesgos de un desorden perpetuo que se encuentran en una teología de fuerte carácter individualista (aunque el individualismo luterano es distinto del calvinista); es decir, los riesgos del desorden revolucionario en lo inmediato, y como respuesta a esto, del orden técnico y automático que debería garantizar la vida del individuo. Revolución y técnica pertenecen al mismo cuadro epocal, como dos problemas opuestos que tienen en común el olvido de la trascendencia. Y en cambio, según Schmitt, lo que guía a Hobbes en su construcción del Estado moderno es la conciencia "cristiana" de que existe un problema teológico que ya se ha convertido en político (las guerras civiles de religión), que exige una solución política a la luz de la conciencia de su origen teológico (y no a la luz de una simple

exigencia de paz, que sólo puede resolverse técnicamente). Y el Estado es el "freno" del desorden moderno (revolucionario o técnico) sólo si es el Estado cristiano y se da en el interior de un interrogante teológico siempre abierto: la cuestión de la ausencia de Dios (o bien la multiplicación moderna de las imágenes de Dios). Un interrogante, una ausencia, que no puede tener respuesta o remedio, sino que continúa pesando, y que no puede resolverse con un apresurado laicismo autofundado. La coacción al orden concreto, ni automático ni formalista, más que la potencia de la decisión es lo que domina en esta acepción de "teología política", que, mientras la primera se preocupaba por la ceguera "científica" del formalismo jurídico, se dirige sobre todo contra la ceguera automática del progreso técnico.

2.3. Esta deuda moderna con la teología, esta persistencia, de parte de Schmitt, en indicar la legitimidad de lo Moderno en su relación, si bien no fundativa, con la tradición teológica, le pareció a Blumenberg una deslegitimación de lo Moderno que, según él, por lo general está implícito en el concepto de secularización, que sustituye por el de "reocupación" (*Umbesetzung*):⁶⁸ para Blumenberg, los conceptos políticos modernos, completamente autónomos, autofundados y autolegitimados justamente por constituirse de manera consciente como una ruptura con respecto a la tradición y como un "nuevo inicio", no derivan de la teología, sino que toman el lugar de algunos conceptos teológicos. Una equivalencia funcional que también Schmitt parece aceptar⁶⁹ y que hace que

⁶⁸ Véase Hans Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna* [1974], Génova, Marietti, 1992, p. 71 [trad. esp.: *La legitimación de la Edad Moderna*, trad. de Pedro Madrigal, Valencia, Pre-Textos, 2008], para la "reocupación"; para la relación con Schmitt, véase *ibid.*, pp. 97-107; la crítica de Blumenberg está presente desde la primera edición de la obra (1966), que es aquella a la que responde Schmitt con *Teología política II*; en la segunda edición, la que fue traducida al italiano, Blumenberg continúa su *Auseinandersetzung* con Schmitt a la luz de la respuesta de 1970. En relación con esto, véase Hans Blumenberg y Carl Schmitt, *Briefwechsel*, Frankfurt, Suhrkamp, 2007.

⁶⁹ Carl Schmitt, *Teología política II*, op. cit., pp. 89-103.

Blumenberg, que inicialmente lo criticaba por ser demasiado cristiano y legitimista en el fondo, llegue a la conclusión de que la de Schmitt no es una teología política en sentido estricto, sino que, de hecho, es más bien una "metafísica política", lo cual representa un juicio agudo, aunque limitativo en parte. El *proprium* de la "teología política" es que la metafísica moderna, que es el objeto indudable del análisis de Schmitt (que identifica su origen, su lógica, sus dinámicas y sus aporías), se estructura en una relación, aunque sea de ausencia, con la teología.

2.4. El núcleo de *Teología política II*, la última autointerpretación de Schmitt, es la respuesta a Peterson, que llega después de treinta años de la publicación del texto en el cual el teólogo protestante, convertido al catolicismo, "liquidaba" la teología política (la schmittiana y cualquier otra) como un residuo "pagano".⁷⁰ Las críticas de Blumenberg y las de Peterson, del filósofo de escuela fenomenológica y del teólogo de fuerte impronta ética, son dos modos opuestos de rechazar desde vertientes antitéticas (pero convergentes en la polémica) la mezcla schmittiana de teología y política, que para ambos es, además de políticamente sospechosa, "impura" en tanto no puede dar razón de lo que intenta explicar: la modernidad y la posición de la religión con respecto a la política.

Según Peterson, el *proprium* del cristianismo, es decir, del trinitarismo y la radical trascendencia y alteridad del Cielo en relación con la Tierra, es traicionado por el planteo "monoteísta" de la relación fundacional y especular entre Dios y el Poder, elaborada primero por el teólogo constantiniano Eusebio y retomada en su esencia también por Schmitt (en realidad, apenas lo cita).⁷¹ Resultan obvias las preocupaciones políticas contingentes (la exigencia de no legitimar de ningún modo el nazismo, y menos que menos por medios "teológicos") que están detrás de esta neta distinción entre política y religión propuesta por Peterson. Es claro que él

⁷⁰ Erik Peterson, *Il monoteismo...*, op. cit.

⁷¹ Véase *supra*, nota 1.

interpreta la teología política de Schmitt como lo que ésta nunca quiso ser, es decir, como la deducción de contenidos y directivas políticas específicas a partir de la teología y de la religión (que es lo que hace, en cambio, la "nueva" teología política de Metz, Moltmann, Bultmann y Sölle, que derivan la legitimación de la revolución de la escatología cristiana).⁷²

Para Schmitt, es fácil responder que justamente la radical separación entre teología y política invocada por Peterson vuelve imposible "liquidar" teológicamente la teología política. Además, en relación con los planteos habituales, que es preciso volver a llevar al cauce de una teología política entendida como permanencia en la política de estructuras formales de la religión, es evidente que para Schmitt "teología política" no sólo indica el ingreso de la religión en la política, sino también el ingreso de la política en la religión: además de la historia de la Iglesia católica en su existencia histórica y política, además de la crucifixión, también el dogma trinitario está expuesto a la potencia de lo "político" (incluso la Trinidad es generada por la *stasis*, el conflicto del Uno consigo mismo).⁷³ Obviamente, para Schmitt esta separación queda desmentida por toda la historia humana, por la evolución de la civilización; por todas partes, no sólo en la monarquía, no sólo en Eusebio, hay "teología política", hay una relación, planteada como fuere, entre religión y política. Una relación tanto más fuerte cuanto más la política, en la modernidad, se centra en la democracia y en la revolución,⁷⁴ potencias absolutas que reproducen en la tierra, a menudo de manera inconsciente, la omnipotencia divina. Comparado por Peterson con Eusebio en un sentido fuertemente crítico, Schmitt intenta convertir la propia teología política ordinativa (aquí reinterpretada evidentemente en un sen-

⁷² Helmut Peukert (ed.), *Il dibattito sulla "teologia politica"*, Brescia, Queriniiana, 1971; véanse las críticas de Robert Spaemann, *Per la critica dell'utopia politica* [1977], Milán, Angeli, 1994, pp. 71-86 [trad. esp.: *Crítica de las utopías políticas*, Navarra, Eunsa, 1979].

⁷³ Carl Schmitt, *Teologia politica II*, op. cit., pp. 95 y 96.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 45-75.

tido conservador) en el *katekhon* de las teologías políticas del conflicto, del agustinismo político (que él entiende como teología de la historia) y de sus consecuencias revolucionarias, pero también de las gnosis antiguas y modernas.⁷⁵

Pero ahora, en 1979, la teología política está amenazada y se ha vuelto obsoleta justamente a raíz de los automatismos de la técnica que Schmitt creía en un tiempo poder dominar con la decisión o frenar con un *katechon*. Ahora, en cambio, siguiendo esquemas típicos posteriores a la Segunda Guerra Mundial de crítica conservadora a la civilización, Schmitt reconoce que la época de la técnica prescinde de la teología política entendida como relación con la trascendencia y que no puede ser entendida ni tratada según diagnósticos o pronósticos teológico políticos. No se trata, en resumidas cuentas, sólo de interpretar la técnica como autodivinización del hombre y de despreciar el prometeísmo y su inversión en esclavitud, sino de reconocer que el moderno origen teológico político de la técnica se ha transformado en un "proceso de progreso" que se autoalimenta de manera incesante y se autolegitima como "nuevo". Privada de historia, refractaria a la genealogía y a la decisión soberana, es la técnica la que actúa en lugar del hombre, valorizándolo o desvalorizándolo:⁷⁶ es, en verdad, la inmanencia fuera de control.

Las últimas palabras pronunciadas por Schmitt acerca de la teología política son un acta de defunción:⁷⁷ ni como decisión ni como *katekhon* moderno de las modernas dinámicas ha sido capaz de vencer a la técnica y su potencia de movilización que destruye la estabilidad concreta del Estado y todo posible valor y sentido de conceptos como autoridad, legitimidad, trascendencia, forma, relación con la tradición; y parecería que también el concepto mismo

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 86 y 87.

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 101-103.

⁷⁷ Véase también la carta de Carl Schmitt a Carlo Galli del 7 de noviembre de 1979, citada en Carlo Galli, *Genealogia della politica...*, op. cit., p. 912, donde se afirma que la Edad Moderna como edad teológico política *zu Ende ist* [ha terminado].

de lo "político" y de "política". Con el triunfo, incontrolado en su automatismo, de las lógicas de la modernidad, se llega al fin de la teología política y queda descartada la posibilidad misma del pensamiento político tal como lo entiende Schmitt, que admite no poder ya entender, con su sistema categorial, la edad de la técnica, es decir, del automatismo y al mismo tiempo del desorden. De este modo, ni siquiera la teología extrema⁷⁸ que surge en el interior de la edad global para poner definitivamente en crisis la supuesta Gran separación entre lo teológico y lo político puede descifrarse con las categorías schmittianas (a menos que se las extienda mucho más allá de su alcance histórico); pero el pensamiento de Schmitt ya ha logrado su objetivo al permitirnos interpretar de una manera radical la edad moderna y su destino.

III. SCHMITT Y MAQUIAVELO

INCLUSO SI en el *Nachlass* [legado] de Carl Schmitt, custodiado en Düsseldorf en el Hauptstaatsarchiv del Land Nordrhein-Westfalen,¹ se encontrara algún inédito importante acerca de Maquiavelo, a pesar del interés que suscitaría, sólo sería una pieza más en el mosaico ya variado y polícromo formado por las numerosas menciones a Maquiavelo en los textos schmittianos que conocemos. Éstas bastan para trazar el accidentado perfil de la relación de Schmitt con el florentino, en el que se alternan las identificaciones intelectuales y biográficas, los distanciamientos, los malentendidos, la (auto)conmiseración y las despedidas.

Las opiniones explícitas de Schmitt con respecto a Maquiavelo, a cuyos textos en italiano tuvo acceso directo y de primera mano y sin tener problemas de idioma, deben presentarse de manera ordenada. Hay que señalar, desde el principio, que el interés del jurista alemán se centra sobre todo en *El Príncipe* más que en sus *Discursos*, aunque éstos también le eran conocidos.

Del balance crítico de las tentativas de Schmitt por comprender a Maquiavelo y de sus transformaciones surgirán algunos puntos en firme: en primer lugar, que a pesar de lo reiterado de las aproximaciones, Schmitt piensa en Maquiavelo de una forma extemporánea y externa, y éste nunca llega a representar para él una presencia central, a diferencia de Hobbes o de Donoso Cortés; en segundo lugar, Schmitt lee a Maquiavelo de una manera convencional, mientras lo utiliza de manera desprejuiciada en

⁷⁸ Carlo Galli, *La guerra globale*, Roma y Bari, Laterza, 2002, pp. 23-28; véase *Teologia politica*, núm. 1, 2004 (monográfico sobre *Teologie estreme?*); véase *infra*, cap. v.

¹ El material de Schmitt sobre Maquiavelo se encuentra indicado en Dirk van Laak e Ingeborg Villinger (eds.), *Nachlass Carl Schmitt. Verzeichnis des Bestandes im Nordrhein-Westfälischen Hauptstaatsarchiv*, Siegburg, Respublica, 1993, p. 337.

contextos culturales y en conexiones problemáticas y polémicas propias del siglo, como también lo hace con sus "verdaderos" autores, de los cuales brinda una interpretación innovadora aunque discutible; en fin, que la clave para comprender la distancia que separa a Schmitt de Maquiavelo, a pesar de sus esfuerzos, se origina en la distinta relación teórica que ambos autores establecen con las lógicas epocales de la modernidad, tanto implícita como explícitamente.

1. MAQUIAVELO: LA MENTIRA Y LA TÉCNICA

"Con nada simpatizo tanto y nada comprendo mejor que la opinión de Maquiavelo de que si en este mundo los hombres fueran buenos sería propio de malvados mentir y engañar; pero desde el momento en que evidentemente todos son plebe y canalla, sería estúpido ser noble y decente."² Con esta observación juvenil en su diario (que luego retomará), con la que se atribuye a sí mismo tanto como a Maquiavelo el "desdén de un ánimo bueno y desengañado" (mientras se justifica por una actitud existencial no del todo coherente), Schmitt comienza en 1914 a identificarse con el florentino, y da inicio a una relación que tiene la característica de ser "fácil" (Maquiavelo es aquí interpretado según la *vulgata* anti-maquiaveliana más irreflexiva, aunque con un juicio de valor invertido) y, al mismo tiempo, ambigua. Esto se debe a que, junto a esta actitud hacia la mentira (aprobada en el terreno psicológico), se encuentra en Maquiavelo otra actitud, práctica y teórica, que Schmitt encuentra por el contrario sumamente negativa: la tendencia a considerar la política no según su esencia sino según un superficial enmascaramiento técnico. Como si, a fuerza de mentir, Maquiavelo hubiera terminado engañándose a sí mismo. La afinidad psicológica coexiste con un distanciamiento categorial y con-

² Carl Schmitt, *Tagebücher. Oktober 1912 bis Februar 1915*, ed. de E. Hüsmert, Berlín, Akademie, 2003, p. 163 (26 de junio de 1914).

ceptual en una contradicción que nos dice mucho de la difícil relación de Schmitt con Maquiavelo, a pesar de que en su producción posterior Schmitt llega a no contraponer estas dos caras del florentino, e incluso comprende (a partir de la valorización global de la concreción por entero "política" de Maquiavelo) que ni la "mentira" debe evaluarse psicológicamente, ni la técnica es por sí misma una cara de la mentira, sino que ambas son el resultado de la dura ley de la necesidad política, que es mérito de Maquiavelo haber descubierto y aceptado.

No obstante, antes de llegar a esta interpretación madura, la primera verdadera formulación crítica de Schmitt sobre Maquiavelo está signada por una *Stimmung* (típica de la fase juvenil de la producción del jurista alemán) abiertamente hostil a la modernidad y al racionalismo, que el jurista alemán deriva del catolicismo reaccionario francés (tanto de Maistre y Bonald como de Maurras y Bloy). Desde esta óptica, Schmitt considera a Maquiavelo como uno de los principales responsables de la autojustificación moderna de la política en tanto actividad enteramente inmanente. Las temáticas tradicionales del antimachiavelismo católico (la acusación al florentino de haber realizado una inversión blasfema del valor y la ubicación jerárquica de la moral tradicional y la política) no son rechazadas, sino más bien —como para Schmitt el catolicismo no funciona tanto como un neofundamentalismo sino sobre todo como un punto de vista parcialmente extraño a la modernidad que le permite captar algunos rasgos notoriamente negativos de la misma— transformadas en una aceptación psicológica y en un rechazo político paralelo que inscribe el juicio de Schmitt sobre Maquiavelo dentro del debate del siglo xx acerca de la técnica y su razón instrumental. Por lo tanto, para el Schmitt joven y en su madurez temprana, Maquiavelo (si bien no del todo dentro del *mainstream* de la política moderna, que consiste en la construcción del Estado absoluto) es uno de los corresponsables originarios del verdadero estigma y del verdadero déficit de la modernidad, es decir, de la transformación de la política en técnica, cuya culminación se verifica en el siglo xx. De todos modos,

es constante en Schmitt la convicción de que esta desviación de lo Moderno no implica la muerte de la política, sino que representa tan sólo un signo del agotamiento de las energías ordinativas de la modernidad.³ La imposibilidad de una neutralización técnica total de la política constituye, más bien, la tesis que impulsa a Schmitt a un constante esfuerzo por identificar en las contradicciones de lo Moderno las manifestaciones de la política auténtica, que se sustrae a la técnica. Por lo tanto, en su fase juvenil, ya que para él el dato sobresaliente del pensamiento de Maquiavelo es la técnica (consecuencia de la potencia "demoníaca" con la cual la política se autojustifica, dispuesta a entrar en el Mal si lo considera necesario), el florentino no puede ser sino parte del problema más que su solución.

Esta posición aparece expresada en 1921 en *La dictadura*,⁴ donde se le atribuye a Maquiavelo la característica (que comparte con todo el Renacimiento) de estar dominado precisamente por el problema "técnico" de "cómo" hacer determinada cosa. Según Schmitt, su pesimismo antropológico es distinto del de Lutero, Hobbes, Bossuet, Maistre o Stahl: en estos autores, el pesimismo es un axioma indispensable para la edificación del absolutismo, mientras en Maquiavelo hay sólo una tecnicidad indiferente a toda finalidad ulterior, de modo que se propone como objetivo cualquier resultado político: servir al Príncipe o bien al pueblo, según las circunstancias pongan las posibilidades de éxito o la virtud en el uno o en el otro. El planteo teórico de Maquiavelo es pues menos "político" que el del Estado moderno, a cuya variante absoluta o "gubernativa" Schmitt le reconoce capacidad política por largo tiempo, que se pierde luego en la tecnicidad del

³ Carl Schmitt, "L'epoca delle neutralizzazioni e delle spolitizzazioni" [1929], en *Le categorie del "politico"*, Bolonia, Il Mulino, 1972, pp. 167-183 [trad. esp.: "La era de las neutralizaciones y las despolitizaciones", en *El concepto de lo político*, Barcelona, Alianza, 1999].

⁴ Carl Schmitt, *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria* [1921], Roma y Bari, Laterza, 1975, pp. 20 y 21 [trad. esp.: *La dictadura*, Madrid, Alianza, 1993].

"Estado de derecho" positivista y liberal:⁵ incluso antes de la aparición de la forma Estado en su plenitud, ya la técnica se manifiesta en Maquiavelo como la clave fundamental de la modernidad, como la forma de una racionalidad orientada a los fines y no al valor.

En 1923, Schmitt muestra una actitud análoga hacia Maquiavelo en *Catolicismo romano y forma política*,⁶ donde sostiene que "el concepto maquiaveliano, aislando un momento exterior de la vida política, la reduce a técnica", prefigurando así el tecnicismo de los capitalistas y de los bolcheviques; y donde no casualmente Schmitt (al pensar que no la totalidad de la política sino sólo una parte de ella, la organización, la "mecánica política", es el emblema de las desviaciones inmanentes a lo Moderno) refuta a Maquiavelo con el ejemplo de la Iglesia católica, que en el interior de la coraza de su propia "burocracia de célibes" con la cual ha afrontado la modernidad, supo mantener viva la Idea, y alimentar la conciencia de que "no hay política sin autoridad" (según la típica acepción que "autoridad" tiene en Schmitt, contrapuesta a "poder").

La caracterización de Maquiavelo como "técnico" (que es, si no un completo malentendido, por cierto una interpretación muy parcial, aunque muy influyente en el antimachiavelismo) significa, en última instancia, que Schmitt ve en él al portador del principal rasgo negativo de lo Moderno, es decir, la pérdida del nexo con la trascendencia, sin el cual no hay política eficaz. En esta lí-

⁵ Carl Schmitt, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità* [1922], en *Le categorie del "politico"*, op. cit., pp. 27-86 (en especial pp. 70 y 71) [trad. esp.: *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009]; *Il custode della costituzione* [1931], Milán, Giuffrè, 1981, p. 119 [trad. esp.: *La defensa de la Constitución. Estudio acerca de las diversas especies y posibilidades de salvaguardia de la Constitución*, Madrid, Tecnos, 1983]; *Legalità e legittimità* [1932], en *Le categorie del "politico"*, op. cit., pp. 211-233 (en especial, pp. 216 y 217 y 223-233) [trad. esp.: *Legalidad y legitimidad*, Granada, Comares, 2006].

⁶ Carl Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica* [1925], 2ª ed., Milán, Giuffrè, 1986, p. 45 [trad. esp.: *Catolicismo romano y forma política*, trad. de Pedro Madrigal, Madrid, Tecnos, 2011].

nea se ubica también la observación en *Romanticismo político*⁷ de que Maquiavelo es una de las fuentes junto con el derecho natural racionalista de la filosofía política de Spinoza, que Schmitt interpreta como contractualista, y por lo tanto distante del planteo emanatista de su metafísica y expuesta al influjo "técnico" de Maquiavelo. En realidad, Schmitt toca aquí un nexa real, el que vincula la política spinoziana a Maquiavelo, pero no en el marco del racionalismo técnico y contractualista, sino más bien en el de la "potencia" (y, por lo tanto, no como una ruptura sino en continuidad con la filosofía teórica de Spinoza). Pero de este aspecto alternativo de Maquiavelo en relación con el fenómeno técnico y racionalista de la estatalidad moderna, Schmitt se da cuenta plenamente sólo más tarde, al comparar a Maquiavelo con Hobbes e identificar de manera cada vez más clara sus insuperables diferencias, mientras nunca se expresa en relación con las reales afinidades entre el florentino y Spinoza.⁸ En todo caso, esta alusión que confunde sirve sólo para testimoniar que a esta altura a Schmitt le parece que Maquiavelo ejerce su influencia negativa sobre todo el espectro intelectual de lo Moderno, si bien permanece al margen del Estado absoluto.

Por último, debemos subrayar que, así como estas menciones son significativas, también lo es la ausencia de Maquiavelo en el texto decisivo de la primera madurez de Schmitt, su *Teología política*, en la cual la modernidad paradójicamente se ve revitalizada y se vuelve productiva de orden, justamente a través de la inversión de su ideología racionalista, es decir, a través del vuelco de la mediación racional, que constituye el fruto fundamental de los aportes intelectuales de Schmitt. Un vuelco que privilegia el caso concreto y excepcional sobre la norma abstracta y universal, que le permite a Schmitt deformar desde el interior los ejes categoriales

⁷ Carl Schmitt, *Romanticismo político* [1919; 2ª ed. 1925], Milán, Giuffrè, 1981, p. 89 nota [trad. esp.: *Romanticismo político*, Quilmes, Universidad Nacional de Quilmes, 2005].

⁸ Acerca de Schmitt y Spinoza, véase *infra*, cap. IV.

de lo Moderno, alcanzar la dramática concreción existencial de la política y pensarla como una contingente "respuesta desafiante", como un orden que incorpora el desorden sin neutralizarlo.

2. MAQUIAVELO Y LO "POLÍTICO"

A una primera imagen de Maquiavelo sólo en parte "moderno" pero pleno portador de las desviaciones negativas de la modernidad (la técnica, con su olvido de la política y su consecuente ineficacia), sigue una segunda imagen de él, que Schmitt elabora en la plenitud de su propia madurez: una imagen positiva que revela incluso un intento de identificación no sólo psicológica entre el jurista alemán y el pensador florentino. Desde mediados de la década de 1920 hasta mediados de la de 1940, Maquiavelo representa para Schmitt un pensador cuya conceptualidad puede oponerse, invirtiéndolo, al *trend* técnico de lo Moderno, que ya ha invadido la esfera del Estado; un pensador capaz de esa concreción política que es lo opuesto a la abstracción racionalista de la que nace la técnica. En esta reconsideración, es obvio que Maquiavelo permanece en el marco de la modernidad, aunque continúa apareciendo de manera que no se lo puede adscribir plenamente al filón principal de la política moderna (el Estado racional, de base individualista y legalista, cuyo destino es la técnica). Pero ahora, a diferencia de todo lo que Schmitt venía sosteniendo antes, Maquiavelo, justamente porque no es un teórico del Estado racional y legal, no es "técnico"; es incluso capaz de "concreción" y conoce adecuadamente lo "político".

Esta transformación de la valoración schmittiana de Maquiavelo no quita que el florentino, incluso en esta fase, siga permaneciendo en su esencia exterior al pensamiento de Schmitt, que lo usa para corroborar sus propias posiciones, a las cuales llega a través de un recorrido en el cual Maquiavelo no es, por cierto, una figura central. Además, la interpretación positiva que Schmitt hace de aquél en esta fase se concentra por entero (con la excepción de *Teoría de la*

Constitución) en su antropología negativa, vista como señal de "concreción". Por lo tanto, se trata una vez más de una interpretación muy convencional. Se podría decir, en consecuencia, que las observaciones más favorables a Maquiavelo nacen de la exigencia de Schmitt de mostrarse en esta fase, en cuanto intelectual que ambiciona un papel político, agudo pero no extravagante: Maquiavelo puede entonces ser alabado como portador de concreción política y, por lo tanto, como precursor del mismo Schmitt, cuyo programa intelectual consiste justamente en proteger al Estado de Weimar, con medios excepcionales, de una crisis mortal. En resumidas cuentas, la imposibilidad de superponer plenamente a Maquiavelo y la forma Estado, y también el supuesto descubrimiento de lo "político" por parte del florentino, le sirven a Schmitt para legitimar, con la anexión de un precursor ilustre, su propia estrategia de volver a insuflarle energía política al Estado y ponerlo en situación (una vez liberado de su carácter exclusivamente técnico) de resistir los empujones disgregadores de la sociedad moderna.

2.1. De este nuevo papel positivo que Schmitt le atribuye a Maquiavelo hay indicadores lingüísticos en citas indirectas que Schmitt hace del florentino con un sentido favorable: en 1929, en "La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones",⁹ por ejemplo, el "*ritornar al principio*" (en italiano en el texto, como una evidente referencia a los *Discursos III*, donde Maquiavelo habla de "retirar al principio" a las repúblicas corruptas) expresa la radicalidad de los movimientos políticos que, oponiéndose a la era de la técnica y a su dañina neutralización de la política, quieren que esta última retorne al principio, es decir, a las ideas y a la lucha por su afirmación. De este modo, los versos 563 y 564 del primer libro de la *Eneida* ("*res dura et regni novitas me talia cogunt / moliri*", del discurso con el que Dido recibe a los troyanos), con los que en 1931 cierra el prefacio de *La defensa de la Constitución*,¹⁰ son quizás

⁹ Carl Schmitt, "L'epoca delle neutralizzazioni...", *op. cit.*, p. 181.

¹⁰ Carl Schmitt, *Il custode della costituzione*, *op. cit.*, p. 6.

una referencia de Schmitt a Maquiavelo, que hace la misma cita en *El Príncipe*, xvii. El significado del fragmento es que la política está obligada a medirse con las excepciones y las contingencias, y que su verdadera razón de ser reside en el saber enfrentar estas "novedades" concretas. Schmitt puede haber querido asociar a Maquiavelo a esta estrategia.

2.2. Desde el punto de vista de las intervenciones directas, el pasaje fundamental que muestra cómo Schmitt llega a una reevaluación de Maquiavelo es un artículo de periódico, "Macchiavelli [sic]. Zum 22. Juni 1927",¹¹ en el *Kölnische Zeitung*, escrito en ocasión de la conmemoración de los cuatrocientos años de la muerte del florentino, y en el cual reúne todos los temas vinculados con Maquiavelo.

En este texto Schmitt expresa, si bien con reservas, su postura más favorable hacia Maquiavelo, que (y este es el *leitmotiv* del artículo) ha sido capaz de captar de manera integral la fuerza indestructible de lo "político". Una breve reconstrucción de la fortuna y del significado de Maquiavelo bajo esta luz lo lleva a considerar que el pensamiento del florentino en el siglo xvii acompañó la consolidación del absolutismo principesco y que, a fines del siglo xviii (el siglo que intentó moralizar la política), Hegel y Fichte lo redescubrieron en un sentido nacional alemán, y que después fue el heraldo de la *Machtpolitik* nacional de Alemania. Schmitt recuerda que, en 1924, un enemigo del liberalismo como Mussolini, en ocasión de su licenciatura en Bolonia, disertó sobre Maquiavelo; y que en 1927, un católico como Hermann Hefele editó una antología de Maquiavelo, oponiendo lo "político" a lo económico.

Schmitt prosigue afirmando que la inmensa gloria de Maquiavelo, superior a la de cualquier otro escritor político, contrasta con el hecho de que no fue ni un gran político ni un gran pensador; que siempre se equivocó en relación con sus posturas políticas persona-

¹¹ En *Kölnische Zeitung*, 21 de junio de 1927, p. 1 (reproducido en Carl Schmitt, *Staat, Grossraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, ed. de Günter Maschke, Berlín, Duncker & Humblot, 1995, pp. 102-105).

les (era un demócrata, y como tal fue derrotado en 1513). En resúmenes cuentas, Maquiavelo era un pobre diablo (*ein armer Teufel*). El Príncipe, pues, no tiene nada de lo que hace a las grandes obras políticas: ni profundidad, ni elegancia, ni novedad política o histórica y filosófica. Incluso el immoralismo del florentino no tiene nada de entusiasta o de profético, al contrario del de Nietzsche (cuya desmesura, el católico y "formal" Schmitt siempre rechazó: su fuerza destructiva tiene otros orígenes y otras intenciones);¹² aquí, más bien, Schmitt demuestra que se ha emancipado de la polémica católica contra el immoralismo de Maquiavelo: de hecho, ese immoralismo para él es, en realidad, sólo el descubrimiento de lo "político".

La inmoralidad política de Maquiavelo consiste en la constatación de que un príncipe nuevo no puede gobernar como la vieja dinastía que suplanta: lo cual significa, concretamente, que debe gobernar sin legitimarse a través de la tradición ni a través de la moral tradicional. El immoralismo de Maquiavelo es una banalidad frente al immoralismo mucho más radical de un bolchevique (Schmitt corrige así explícitamente la continuidad técnica entre Maquiavelo y fenómenos modernos que había sostenido en *Catolicismo romano y forma política*). Sin embargo, si bien culturas no europeas (como, por ejemplo, la India) pueden quizás concebir una política inmoral sin pasar por Maquiavelo, para un europeo occidental, sostiene Schmitt, el aporte de aquél es importante por su conformidad con la naturaleza humana. Este naturalismo, junto con su naturaleza lingüística, no tiene sólo un origen clásico sino que expresa también un infalible interés por la materia de lo "político", un interés que surge de una perspectiva únicamente política, sin que implique ni moralismo ni ostentación de immoralismo. En Maquiavelo, el humanitarismo no es todavía sentimen-

¹² Acerca de Nietzsche y Schmitt, véase Carlo Galli, *Genealogia della politica, Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bolonia, Il Mulino, 1996, pp. 124-130 y 158-161 (discusión de la bibliografía) y Emanuele Castrucci, "Genealogia della potenza costituente. Schmitt, Nietzsche, Spinoza", en *Filosofia politica*, núm. 2, 1999, pp. 245-251.

talismo, y se manifiesta como capacidad de hacer una experiencia concreta y, por lo tanto, de realizar también lo "político".

A través del uso humanista de los *exempla* históricos, modalidad que Schmitt reconoce como extraña a la cultura del siglo xx, pero que juzga mejor que las generalizaciones sociológicas y que, en todo caso, se adapta en Maquiavelo a un interés histórico y político contemporáneo, el florentino alcanza el campo (*Gebiet*) de lo "político" (en 1927, el año de la primera edición del *El concepto de lo "político"*, Schmitt todavía está detenido en la *Gebietskonzeption* de lo "político" visto como un "ámbito" entre otros, y no ha llegado todavía a la *Intensitätskonzeption* de 1932, en la cual lo "político" constituye en cambio una polaridad particularmente intensa que se manifiesta en todo ámbito y lo atraviesa). Lo "político" tal como lo capta Maquiavelo implica la experiencia de que las virtudes privadas no valen para el Estado y que el hombre político sólo necesita fingir que las posee. Con su pesimismo antropológico que lo lleva a posiciones humanas y naturales, concretas y objetivas, Maquiavelo le parece a Schmitt consciente de que lo "político" es una parte insuperable de la naturaleza humana, que es la fuerza que ha de constituir el origen y la esencia del Estado.

Por lo tanto, la grandeza de Maquiavelo reside para Schmitt en el hecho de que no es maquiavélico, de que no disfraza hipócritamente de idealismo sus descubrimientos políticos y que no es instrumentalizable ni por poderes anónimos e invisibles ni por los psicosisistemas de propaganda masiva. Más bien, para Schmitt era maquiavélica la estrategia intelectual de las potencias occidentales que durante la Primera Guerra Mundial enmascaraban su propia voluntad de poder detrás de ideales humanitarios y polemizaban contra el presunto maquiavelismo (entendido como política de potencia) de los alemanes.

El ensayo (que quiere dar al concepto de lo "político" un acento antropológico, humano, concreto y objetivo, puesto en el tema de la fuerza como origen del Estado y, por lo tanto, no del todo coincidente con el verdadero origen y la verdadera densidad del pensamiento schmittiano, que se encuentra en la doctrina jurí-

dica moderna, en su crisis y en su reinterpretación epocal, y que al mismo tiempo quiere encontrar un antepasado ilustre de la talla de Maquiavelo) se cierra, coherentemente desde esta perspectiva, con una paráfrasis de algunos párrafos de *El Príncipe* (xv, xviii, xxiii): "mis ideas serían malas si los hombres fueran buenos, pero los hombres no son buenos". Aquí resuena el tema juvenil de la necesidad de la mentira, llevado del plano psicológico al político.

2.3. A pesar de esta apreciación centrada en la antropología, en *Teoría de la Constitución* (1928), Schmitt ofrece, si bien de manera tangencial, una interpretación más incisiva de la esencia del pensamiento de Maquiavelo. Aquí, junto con algunas consideraciones no del todo felices acerca de una presunta preferencia de Maquiavelo por las formas políticas puras y acerca del hecho de que con él la "república" empieza a tener "sólo el significado negativo de una contraposición a la monarquía en cuanto forma de Estado", y junto a la correcta observación de que, a diferencia de Tomás, en Maquiavelo la virtud política no se encuentra en la aristocracia sino en la democracia,¹³ Schmitt, retomando un tema esbozado en el artículo periodístico de 1927, lee *El Príncipe* como un tratado acerca de las dificultades que encuentra el "Príncipe nuevo", una vez terminada la continuidad de la tradición monárquica, para gobernar en una situación "ilegítima".¹⁴ Es aquí que Schmitt demuestra su comprensión del valor epocal de Maquiavelo, que reside (más allá de su antropología) en la percepción de que los tiempos que corren no permiten que se considere todavía viable la legitimidad tradicional. Por lo tanto, Schmitt encuentra en Maquiavelo a un pensador que ha comprendido la crisis epocal que da origen a la modernidad, haciendo de todo poder un poder necesariamente ilegítimo.

En resumidas cuentas, Maquiavelo confirma lo que ya Schmitt había visto con claridad por otras vías, es decir, a través de la crí-

¹³ Carl Schmitt, *Dottrina della costituzione* [1928], Milán, Giuffrè, 1984, pp. 268, 294 y 301 [trad. esp.: *Teoría de la Constitución*, Madrid, Alianza, 1982].

¹⁴ *Ibid.*, p. 379.

tica de la secularización en *Teología política* (y aun antes, en *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen* [El valor del Estado y el significado del individuo]),¹⁵ es decir, que toda la modernidad se inscribe en esta percepción de ilegitimidad de lo Moderno (sin que esto implique necesariamente un descrédito), en esta irreversible discontinuidad con respecto a la tradición. Pero del tipo de utilización y de la calidad de la misma (en realidad modesta) que Schmitt hace de Maquiavelo en *Teoría de la Constitución*, su obra más importante, surge con claridad el hecho de que Maquiavelo y Schmitt se ubican de maneras muy distintas ante esta ilegitimidad general: en términos de "virtud" y de energía, el primero; el segundo, de decisión por la forma política.

2.4. El *leitmotiv* de la interpretación positiva de Maquiavelo sigue siendo la antropología negativa, como se desprende explícitamente de *El concepto de lo "político"*.¹⁶ Dado el carácter de palimpsesto de este texto, se debe diferenciar entre la presencia de Maquiavelo en las partes que se remontan a la tercera edición de 1932 y lo que se dice de él en lo añadido en 1963. El pasaje fundamental en el cual se manifiesta el vuelco es el de 1932, en el cual la antropología pesimista y negativa (el considerar al hombre "malo" por naturaleza) se define como esencial para "todas las teorías políticas en sentido estricto";¹⁷ y entre el número de los autores que practicando una antropología similar son "pensadores políticos en un sentido específico", se encuentra ahora Maquiavelo junto a Hobbes, Bossuet, Fichte y, con reservas, Hegel (tal pesimismo se extiende también a los contrarrevolucionarios católicos, en los cuales se transforma en una teoría del pecado). Schmitt afirma que ese pesimismo (interpretado de manera objetiva, es

¹⁵ Carl Schmitt, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Tubinga, Mohr, 1914.

¹⁶ Carl Schmitt, *Il concetto di "politico"* [5ª ed. 1963], en *Le categorie del "politico"*, op. cit., pp. 87-208 [trad. esp.: *El concepto de lo político*, Barcelona, Alianza, 1999].

¹⁷ *Ibid.*, p. 146.

decir, como maldad instintiva del hombre y no sólo de modo psicológico, como tendencia a la maldad, como lo hacía Dilthey)¹⁸ hace que Maquiavelo pueda pensar la concreción de la relación amigo/enemigo.¹⁹ Por lo tanto, la antropología negativa de Maquiavelo no es ya "técnica" sino "política".

La reducción de la política a técnica (es decir, a un conjunto de reglas y dispositivos, de estrategias cuyo objetivo es el poder y que pueden ponerse al servicio de cualquier causa), Schmitt atribuye ahora a esa degeneración y a esa traición del pensamiento del florentino que es el maquiavelismo, una figura de la detestada *potestas indirecta*, y no a Maquiavelo; éste, en cambio, no es maquiavélico, es decir, un hipócrita moralista, sino un pensador político concreto, que tiene en mente, cuando escribe, un enemigo real para Italia: los príncipes extranjeros. En una nota de 1963, Schmitt agrega que si hubiera sido maquiavélico en vez de un teórico de la *potestas directa* (esto es, de la responsabilidad que nace de afrontar lo "político" de manera concreta), Maquiavelo hubiera escrito un *Antimaquiavelo*.²⁰ El valor existencial de la política de Maquiavelo quedaría demostrado por el hecho de que también los filósofos alemanes que lo rehabilitaron, como Fichte y Hegel, tenían el problema concreto de defender a Alemania de la crisis del Sacro Imperio Romano y de la presencia de Napoleón.

¹⁸ Carl Schmitt, *Il concetto di "politico"*, op. cit., p. 144.

¹⁹ *Ibid.*, p. 149, con una implícita referencia a *El Príncipe*, xxi, donde se considera necesario que el príncipe sea "verdadero amigo y verdadero enemigo", y, con menos probabilidades, a *Parole da dirle sopra la provisione del danaio*, en Nicolás Maquiavelo, *Tutte le opere*, Florencia, Sansoni, 1971, p. 12, donde la política aparece determinada por la posibilidad real del enemigo mortal.

²⁰ Carl Schmitt, *Il concetto di "politico"*, op. cit., p. 152; la tesis de que Maquiavelo no es maquiavélico fue expresada también en el artículo de 1927 y vuelve a aparecer en Carl Schmitt, *Glossario. Annotazioni, 1947-1951* [1991], Milán, Giuffrè, 2001 (anotaciones del 2 de diciembre de 1947, p. 81, y del 25 de diciembre de 1948, pp. 256 y 257); "Trecento anni di Leviatano" [1951], en *Scritti su Thomas Hobbes*, Milán, Giuffrè, 1986, pp. 147-150 (p. 148); y *Dialogo sul potere* [1954], Génova, il melangolo, 1990, p. 49 [trad. esp.: *Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010].

Esta tentativa común de otorgarle energía política a la modernidad a través del pesimismo antropológico y de concebir la política como relación amigo/enemigo es lo que dispara la identificación de Schmitt con Maquiavelo. Una identificación sobre la que no se insiste ni en las buenas (en ese momento) ni en las malas, es decir, cuando inmediatamente después de la guerra, Schmitt se siente identificado con el florentino al compartir el destino de servir de chivo expiatorio y de ser abrumado con críticas moralistas por el coraje de pensar el abismo radical de la política. Pero incluso con respecto a esto se trata de un matiz; ese abismo aparece luego de una manera muy distinta en los dos sistemas de pensamiento para que el mismo Schmitt no lo advierta; por otra parte, la misma invención léxica de lo "político" como relación amigo/enemigo no la toma Schmitt de Maquiavelo sino de un autor español de la época barroca, Baltasar Álamos de Barrientos.²¹

2.5. Esta identificación de la madurez se convierte también en una instrumentalización. En la primera fase (1933-1936) de su período nazi, Schmitt se inspira positivamente en el florentino en virtud de la nueva armonía ideal entre Italia y Alemania. Al jurista con grandes ambiciones públicas (y desde hacía tiempo un admirador, no demasiado correspondido, en verdad,²² del fascismo italiano) no se le escapaba la fortuna fascista de Maquiavelo (promovido por Mussolini mismo) como propugnador de un Estado fuerte conducido por una personalidad heroica; y así, más o menos de buena fe, aceptó las reglas del juego. Esta abierta adhesión de Schmitt a Maquiavelo por motivos políticos es evidente en "La era de la política integral",²³ una conferencia ofrecida en Roma en 1936 en la

²¹ Carlo Galli, *Genealogia della politica...*, op. cit., p. 807.

²² Carlo Galli, "Carl Schmitt nella cultura italiana, 1924-1978. Storia, bilancio, prospettive di una presenza problematica", en *Materiali per una storia della cultura giuridica*, núm. 1, 1979, pp. 81-160.

²³ Carl Schmitt, "L'era della politica integrale", en *L'Unità del mondo e altri saggi*, 2ª ed., Roma, Pellicani, 2003, pp. 87-89; es el resumen redactado por el mismo Schmitt de la conferencia ofrecida el 16 de abril de 1936 en Roma, en la

cual el jurista alemán (considerando que sólo Alemania e Italia entre las naciones europeas habían encontrado la forma adecuada de hacer política en el siglo xx, es decir, la forma totalitaria) sostiene que en el fascismo, gracias al cual Italia conoce el nuevo Estado, se manifiesta la misma claridad del espíritu italiano con la cual el florentino había captado con infalible objetividad la figura decisiva de la política en el nuevo Príncipe, y elaborado una precisa idea del Estado moderno.

Como puede verse, Maquiavelo representa para Schmitt el portador de una estatalidad más enérgica y originaria con respecto a la tendencia legal y racional de la forma Estado; una estatalidad que va unida, según el jurista alemán, al apoyo del fascismo italiano, en el que apreciaba el hecho de no negar plenamente al Estado. En pocas palabras, Maquiavelo interpretado como el menos formalista de los pensadores del Estado moderno es un elemento (externo, marginal, decorativo pero prestigioso) de la estrategia política y cultural de Schmitt en esos años, que consistía en aceptar la superación totalitaria de la forma Estado, intentando no obstante conservar algo del legado de la estatalidad moderna. Es justamente por su estatismo (además de por su catolicismo) que se criticó a Schmitt en los ambientes nazis, y lo que le costó todos sus puestos públicos.²⁴

3. MAQUIAVELO "DEMASIADO HUMANO"

La utilización directa de Maquiavelo termina cuando Schmitt deja de ocuparse de política interna después de la crisis en sus relaciones con el régimen nazi en 1936. No obstante, en su producción posterior se encuentran todavía algunos juicios acerca del floren-

Casa de Goethe, y publicado en *Lo Stato*, núm. 4, pp. 193-196 [trad. esp.: "La era de la política integral", en *Escritos de política mundial*, Buenos Aires, Heracles, 1995, pp. 59-63].

²⁴ Véase *infra*, cap. iv, nota 31.

tino, que testimonian tanto un distanciamiento como una relación más objetiva con él.

3.1. En 1938, con su libro sobre Hobbes, Schmitt se despidió de las temáticas de derecho constitucional y de política interna y simultáneamente da inicio a las de reconstrucción de la política internacional en términos de relación entre tierra y mar. En esta fase, Schmitt refiere la estatalidad moderna íntegramente al modelo de Hobbes, que es el origen tanto del tecnicismo iuspostivista como de su opuesto, la decisión. Y con respecto al Estado-máquina y a su racionalidad legalista que se transforma en objetividad técnica (la única que cuenta verdaderamente en la modernidad, si bien Schmitt tiene de ella una visión cada vez más crítica), se define ajeno a Maquiavelo (en relación con el conmovedor final de *El Príncipe*), justamente porque resulta "humanísimo".²⁵ Schmitt exonera pues a Maquiavelo de las culpas históricas que su mito negativo le ha adosado, empezando por la noche de San Bartolomé,²⁶ si bien subraya todavía (pero será la última vez) la valoración positiva (después de una segunda condena) del "mito Maquiavelo" realizada por el fascismo, que ve en el florentino al campeón de la objetividad heroica de la política, en lucha con la mentira moralista. De hecho, a esta altura, la imagen precedente de Maquiavelo como un "pobre diablo" no se aplica sólo a las elecciones políticas poco felices del florentino, sino que sirve también para negar la eficacia política de su pensamiento, que ahora se interpreta sólo como un desvalido y vano testimonio de lo "político". El Mal de la política moderna no pasa por Maquiavelo, sino por la Máquina, que es el Leviatán técnico e iuspositivista. En esta inversión con respecto a la primera fase (Maquiavelo "técnico") y el cambio de acento en relación con la segunda (Maquiavelo plena y eficazmente político), en 1938 ya se cumple el primer paso hacia el Maquiavelo "demasiado humano" de la segunda posguerra.

²⁵ Carl Schmitt, "Trecento anni di Leviatano", *op. cit.*, p. 101.

²⁶ *Ibid.*, pp. 130 y 131.

3.2. Después de 1945, Schmitt trata de apropiarse del humanitarismo de Maquiavelo haciendo de él implícitamente un espejo de la propia experiencia, es decir, la del “vencido que escribe la historia”²⁷ y la de chivo expiatorio, primero del poder nazi y luego de las potencias de las democracias occidentales que continúa asociando, incluso después de la Segunda Guerra Mundial, al liberalismo moralista.²⁸

Esta segunda identificación (existencial) fue luego convalidada por el mismo Schmitt de un modo explícito y llamativo cuando denominó “San Casciano” a la casa en Plettenburg a la que se retiró en 1947,²⁹ después de la cárcel y de los interrogatorios de Núremberg, castigado con un *Berufsverbot* [inhabilitación profesional] que nunca fue revocado. En realidad, los dos exilios, los dos exiliados, no se parecen en absoluto; no podemos ir mucho más allá de la mera constatación empírica de que, al igual que Maquiavelo, Schmitt tampoco es un gran político, y que, como el florentino, a menudo estuvo “fuera de lugar” (aunque en el caso de Schmitt no siempre), a pesar de sus esfuerzos, con respecto a la realidad del poder. Las causas de esta inactualidad no se encuentran en el caso de Schmitt ni en la coherencia intelectual ni en

²⁷ La expresión la usa Carl Schmitt a propósito de Tocqueville en *Ex captivitate salus. Esperienze degli anni 1945-1947* [1950], Milán, Adelphi, 1987, pp. 27-35 [trad. esp.: *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947*, Madrid, Tecnos, 2010]; pero también, muy poco después, en relación con Maquiavelo en la carta a Mohler del 9 de febrero de 1967; véase *Carl Schmitt. Briefwechsel mit einem seiner Schüler*, ed. de A. Mohler, Berlín, Akademie, 1995, p. 380.

²⁸ Carl Schmitt, “Trecento anni di Leviatano”, *op. cit.*, pp. 148 y 149.

²⁹ Véase la carta de Schmitt a Jünger del 26 de marzo de 1956, en la cual por primera vez aparece mencionado “San Casciano”, y la explicación para su correspondiente identificación en las cartas de Schmitt del 11 y del 18 de abril de 1956; véase Carl Schmitt y Ernst Jünger, *Briefe, 1930-1983*, ed. de H. Kiesel, Stuttgart, Klett-Cotta, 1999, pp. 298, 302-304, 305 y 306. La “analogía con el exilio de Maquiavelo en San Casiano” también es mencionada por Schmitt en la carta del 5 de diciembre de 1956 a Kojève; véase Alexandre Kojève y Carl Schmitt, “Carteggio”, ed. de C. Altini, en *Filosofía política*, 2003, núm. 2, pp. 185-201, en especial p. 203.

apuestas políticas equivocadas a las cuales él, como Maquiavelo, pudiera haber sido empujado por una entusiasta e inagotable pasión política; sino en el gusto por la provocación ideológica y doctrinaria, generada tanto por la insatisfacción intelectual como por un resentimiento de *parvenue* que lo desarraiga primero del Segundo Reich, luego de la República de Weimar, también, después de todo, del nazismo (al cual adhirió no por pasión sino por oportunismo, como lo vieron incluso los nazis) y, posteriormente, de la democracia posbélica como también, a partir de la década de 1920, de la Iglesia católica. Por lo demás, el verdadero significado del nombre “San Casciano” (lo aclaró Schmitt más tarde, tenemos indicios de ello fechados en la primera mitad de la década de 1970) se encuentra sólo superficialmente en la referencia a Maquiavelo; su significado esotérico implica más bien otra identificación: la del jurista alemán con Casiano, el santo mártir de la época de Diocleciano, ejecutado por sus propios discípulos.³⁰ Es un rasgo muy schmittiano esta complacencia en la revelación culta, inesperada, polémica, y al mismo tiempo victimista y orgulosamente veterocatólica.

No es casual que Maquiavelo esté por completo ausente de la “sabiduría de la celda” destilada entre 1946 y 1947 en *Ex captivitate salus*, texto clave para la autocomprensión de Schmitt, que (re) construye en él la propia imagen humana e intelectual que hará valer durante toda la posguerra. Pues bien, Maquiavelo no contribuye a la “salvación”, es decir, a la plena aunque tardía comprensión de los mecanismos antihumanitarios del poder moderno:

³⁰ Carta de Schmitt a Jünger del 4 de agosto de 1974, en Carl Schmitt y Ernst Jünger, *Briefe, 1930-1983*, *op. cit.*, pp. 402 y 403; y también en *Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste*, Vicenza, Neri Pozza, 2005, pp. 151-183 (entrevista de 1982 de F. Lanchester); otros datos en Andreas Koenen, *Der Fall Carl Schmitt. Sein Aufstieg zum “Kronjuristen des Dritten Reiches”*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995, p. 19. En relación con sus discípulos, probablemente se refería a W. Gurian, católico emigrado, autor en el exilio de ataques a su antiguo maestro que se había pasado al régimen, de los cuales se sirvieron para acometer contra Schmitt los mismos nazis.

como íconos de su propia derrota, Schmitt prefiere a Benito Cereno y a Epimeteo.³¹

3.3. En los mecanismos del poder político moderno (del Estado) hay algo que Maquiavelo no entendió y que, en cambio, Schmitt captó por intermedio de Hobbes, tal como lo vemos en *Glossario. Annotazioni, 1947-1951* (una especie de diario destinado por Schmitt a su publicación póstuma, y en el cual Hobbes es de lejos el autor más citado, junto con Jünger, Däubler y Hitler).

Aquí Schmidt compara explícitamente a Maquiavelo con Hobbes, y descubre que el florentino no capta la tan moderna ecuación entre poder y protección de la muerte (además de la ecuación premoderna entre poder y corrección del pecado). La forma moderna de la *Macht*, es decir, el dominio (*Herrschaft*, que en este caso podemos traducir como "soberanía"), para Schmitt es en verdad una "fachada ante la muerte" como lo es la "vida" que garantiza ese moderno poder. Maquiavelo no fue consciente de la calidad de "fachada" del Estado; pero sí Hobbes, verdadero pensador barroco, como lo demuestran las "misteriosas cortinas que aparecen en la portada del *Leviatán*", que después serán deconstruidas por los críticos de la interioridad liberal cuando salga al exterior.³²

En este importante pasaje, Schmitt esgrime contra Maquiavelo dos acusaciones que están vinculadas entre sí. La primera es no haber ni siquiera entrado en la dimensión biopolítica del poder moderno y no haber captado, con su idea de la política como energía vital, el nexo entre la soberanía y la vida y la muerte del indi-

³¹ Acerca de Benito Cereno, véase Carl Schmitt, *Ex captivitate salus*, op. cit., pp. 24, 78; véase también Ernst Jünger, *Irradiationi. Diario 1941-1945* [1955], Parma, Guanda, 1993, p. 44 (18 de octubre de 1941); acerca de Epimeteo, véase Carl Schmitt, *Ex captivitate salus*, op. cit., p. 55 (con una referencia al poeta Konrad Weiss y su *Der christliche Epimetheus*, 1933).

³² Carl Schmitt, *Glossario...*, op. cit., pp. 57 y 58 (anotación del 12 de noviembre de 1947); la temática del liberalismo como crítica moralista e individualista del *Leviatán* está presente también en Carl Schmitt, "Trecento anni di Leviatano", op. cit., pp. 104-112.

viduo, entre el desorden y la protección del desorden, nexo sin el cual no se entiende la política moderna, el Estado. La segunda, ligada a ésta, es que Maquiavelo, hablando con tanta naturalidad del poder, se queda de este lado de la teología política moderna, del nexo decisión/representación, de esa representación barroca, de esa objetividad artificial (indispensable para la construcción de la política como forma, aunque sea, como todas las apariencias, intrínsecamente nihilista) que luego, del siglo XVIII en adelante, será corroída por la crítica individualista, que libera el núcleo antihumano del poder, antes escondido y domesticado por el Estado (Schmitt presenta aquí una especie de patogenia, de sabor contrarrevolucionario puesto al día, del totalitarismo de la Ilustración, que con su propia luz quiere develar los *arcana imperii*).

Por lo tanto, Maquiavelo es un pensador "demasiado humano" del poder inmediato, explícito, natural, y no capta que el poder político moderno es esencialmente un misterio (en su forma barroca, pero también en los meandros y en las trampas del poder totalitario) y que hablar ingenuamente, como lo hace en *El Príncipe*, es vana charlatanería, es "miserable" (*das Miserable*), así como constituye la "cima de la estupidez esencial y del más miserable mal gusto" teorizar "la voluntad de poder".³³

Más allá del habitual antinietzscheanismo de Schmitt y de un nexo, insinuado pero nunca tematizado, entre Nietzsche y el florentino (que anteriormente habían sido juzgados como antítesis el uno del otro), el humanitarismo de Maquiavelo asume ahora todo su peso teórico: ese humanitarismo peca de ineficacia política e intelectual cuando propone una política que se concreta a través de un poder que es vida, no representación de la vida ni construcción escénica representativa de la soberanía y de su poder de con-

³³ Carl Schmitt, *Glossario...*, op. cit., p. 71 (anotación del 24 de noviembre de 1947); en el *Glossario* debe señalarse, además, una cita extemporánea de la p. 205 (anotación del 6 de mayo de 1948), en la cual Schmitt se refiere a *Discursos*, II, 26, donde Maquiavelo afirma que no se puede debilitar al enemigo con palabras. Adviértase que también *Diálogo sobre el poder*, significativamente, está enteramente construido en base a Hobbes.

trol sobre la vida y la muerte. Aquí Schmitt comprende verdaderamente la esencia de Maquiavelo, es decir, su modernidad exterior no sólo a la técnica, al Estado de derecho y racional, sino también al nihilismo moderno y a las categorías representativas en cuyo interior se encuentran Hobbes, el barroco y también Schmitt. Lo comprende y toma distancia, y entiende quizás por qué, a pesar de haberlo seguido durante años, nunca logró dominarlo de manera convincente; en otras palabras, comprende por qué Maquiavelo, en el momento en que lo capta, se revela ajeno a la esencia de su pensamiento y sus desarrollos. De hecho, Maquiavelo está ausente de la producción schmittiana más significativa editada en la segunda posguerra, es decir, de su libro acerca del *nomos* y de los trabajos relacionados con él.³⁴

4. CONCLUSIONES

Antes de sacar conclusiones acerca del significado de la interpretación schmittiana de Maquiavelo, debemos ver cómo se inserta en el conjunto de los estudios maquiavelianos del siglo xx en el ámbito germano.

³⁴ Faltan menciones a Maquiavelo en las siguientes obras de Carl Schmitt: *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello "jus publicum europaeum"* [1950], Milán, Adelphi, 1991 [trad. esp.: *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del "ius publicum europaeum"*, Granada, Comares, 2003]; *Amleto o Ecuba. L'irrompere del tempo nel gioco del dramma* [1956], Bolonia, Il Mulino, 1983 [trad. esp.: *Hamlet o Hécuba. La irrupción del tiempo en el drama*, Valencia, Pre-Textos, 1993]; "La contrapposizione planetaria tra Oriente e Occidente e la sua struttura storica" [1955], en Ernst Jünger y Carl Schmitt, *Il nodo di Gordio. Dialogo su Oriente e Occidente nella storia del mondo*, 2ª ed., Bolonia, Il Mulino, 2004, pp. 133-167; Carl Schmitt, *La tirannia dei valori* [2ª ed. 1967], Roma, Pellicani, 1987 [trad. esp.: *La tiranía de los valores*, Buenos Aires, Hydra, 2009]. Maquiavelo es citado al pasar (a propósito de la polémica sobre la teoría de la guerra que tuvo lugar entre Clausewitz y Fichte) en Carl Schmitt, *Teoria del partigiano. Integrazione al concetto del politico*, Milán, Adelphi, 2005, p. 64 [trad. esp.: *Teoría del guerrillero. Observaciones al concepto de lo político*, Zaragoza, Ediciones de la Cátedra, 1962].

4.1. Ya hemos indicado que la lectura de Schmitt resulta marginal y poco innovadora tanto cuando subraya en Maquiavelo el aspecto "técnico" (tributario en esto de la tradición católica) como cuando, siguiendo los lineamientos de Fichte y de Hegel, ve en el florentino al pensador del poder y de la fuerza como el origen del Estado y de su intrínseca moralidad y de su necesidad histórica (bajo el signo de una antropología negativa retomada y compartida en el mismo sentido, es decir, hacia una estatalidad, también por Dilthey).³⁵ Pero esta continuidad no quita que Schmitt se aparte de Dilthey, quien considera a Hobbes un discípulo menor de Maquiavelo, y que se muestre explícitamente polémico al reseñar su libro más célebre, también en relación con Meinecke,³⁶ quien ubica al florentino en el origen de la moderna Razón de Estado, cuyo *kratos* se coloca en perenne y constante polaridad con respecto al *ethos*. Schmitt rechaza esta interpretación por dos motivos. En primer lugar, porque es hostil a Meinecke tanto por su dualismo (romántico), que para él constituye una suerte de teoría pendular de la relación entre ética y política, como por su elección individualista y moralista a favor del *ethos*. En segundo lugar, porque el Estado, al parecer de Schmitt, sufre en la Edad Moderna muchas transformaciones; por lo tanto, Meinecke se equivoca al considerarlo como una suerte de invariante bajo la especie de Razón de Estado y al vincularlo a Maquiavelo: en realidad, en ese momento (1926) no se puede hablar ni de *Ratio* ni de *Status*, pero se puede recuperar a Maquiavelo y utilizarlo, justamente en el

³⁵ Wilhelm Dilthey, *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura*, 2ª ed., Florencia, La Nuova Italia, 1974, pp. 31-46, citado sin la plena aprobación de Schmitt en *Il concetto di "politico"*, op. cit., p. 144.

³⁶ Friedrich Meinecke, *L'idea della ragion di Stato nella storia moderna* [1924], Florencia, Sansoni, 1970 (sobre Maquiavelo, véanse pp. 25-48) [trad. esp.: *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1959]; véase Carl Schmitt, "Sull' 'Idea della Ragion di Stato' di Friedrich Meinecke" [1926], en *Posizioni e concetti. In lotta con Weimar-Ginevra-Versailles, 1923-1939*, Milán, Giuffrè, 2007, pp. 69-81 [trad. esp.: "Sobre 'La Idea de la razón de Estado' de Friedrich Meinecke", en *Empresas políticas*, núm. 9, año vi, segundo semestre, Murcia, 2007].

momento de la plena tecnificación del Estado, como teórico de la energía política que puede volver a insuflarle fuerza al Estado.

La interpretación schmittiana del florentino, tan tradicional, y la personal utilización que hace de ella Schmitt, han influido a su vez en la presentación de Maquiavelo y de Schmitt en un texto determinante y atormentado como lo es *Die Dämonie der Macht* [La cara demoníaca del poder], de Gerhard Ritter, quien construye lo "demoníaco" maquiaveliano en base a lo "político" schmittiano,³⁷ es decir, como una ineludible tendencia a la potencia que se manifiesta no sólo en el exterior sino también en el espacio de la política interna.

4.2. El significado global de la relación entre Schmitt y Maquiavelo³⁸ puede definirse a esta altura a partir de algunas palabras clave. En primer lugar, si Schmitt es el pensador de la genealogía de la política, debemos reconocer que Maquiavelo no forma parte del itinerario genealógico schmittiano: Schmitt llega allí siempre después de afinar su propia postura a partir de otros autores. En último caso, se puede decir que, dada la resonancia del nombre de Maquiavelo, Schmitt a menudo busca en él una confirmación que legitime las propias tesis, usándolo en consecuencia instrumentalmente. Rara vez toma distancia de él, y esto sucede en general cuando se aproxima a la comprensión de la íntima naturaleza de su pensamiento político.

La cuestión es que el origen del Estado moderno concebido por Maquiavelo como "fuerza" o "virtud" no coincide (aunque Schmitt a veces afirme lo contrario) con el origen pensado por Schmitt como lo "político", es decir, como la presencia insupera-

³⁷ Gerhard Ritter, *Il volto demoniaco del potere* [5ª ed. 1947], 2ª ed., Bolonia, Il Mulino, 1997; véase Carlo Galli, "Il volto demoniaco del potere? Alcuni momenti e problemi della fortuna continentale di Machiavelli," en Riccardo Caporali (ed.), *La varia natura, le molte cagioni. Studi su Machiavelli*, Cesena, Il Ponte Vecchio, 2007, pp. 35-59.

³⁸ Acerca de Schmitt y Maquiavelo, véase Carlo Galli, *Genealogia della politica...*, op. cit., sobre todo pp. 270 y 271, 577 y 772.

ble, en el interior del orden, de la relación amigo/enemigo. La del jurista alemán es la deconstrucción genealógica del derecho público europeo, y de la moderna soberanía, que pretende hacer orden separando el espacio interno del externo.³⁹ El origen de la política, lo "político", se alcanza para Schmitt a través de la crisis del Estado de derecho y racional de origen hobbesiano.

Pero esto significa que en realidad Maquiavelo, con su naturalismo pagano (en lo que coinciden tanto Dilthey como Meinelke), resulta ajeno incluso a otro concepto clave de la reflexión schmittiana: el de teología política, es decir, al modo en el cual Schmitt afronta el problema de la forma jurídico política en la época moderna. Schmitt llega a conceptualizar la radical novedad de la política moderna (su "ilegitimidad") a través de su teología política, que ve en las categorías políticas de la modernidad una secularización de los conceptos teológicos tradicionales, en relación con los cuales lo Moderno se ubica en una discontinuidad sustancial (pues el orden político moderno es infundado), pero también en una fuerte continuidad en todo lo relacionado con la coacción a la forma y los esquemas teóricos y potestativos monocéntricos (la soberanía como secularización del milagro).⁴⁰ Mientras Maquiavelo interpreta la nueva política, privada de los fundamentos tradicionales, en clave de "energía" o de "virtud", es decir, o bien como el pueblo en armas de la "república tumultuaria" de los *Discursos* o bien como el príncipe en armas (y que arma también al pueblo) de *El Príncipe*, Schmitt se concentra en la posibilidad de que lo Moderno, si bien "ilegítimo", tenga una "forma", y, en consecuencia, fundamentalmente es deudor de Hobbes.

Y cuando Schmitt capta el aspecto de ilegitimidad sustancial de la política moderna en clave de "energía", es decir, como poder

³⁹ Carlo Galli, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Bolonia, Il Mulino, 2001.

⁴⁰ Véase Carlo Galli, *Genealogia della politica...*, op. cit., pp. 333-459 y *supra*, capítulo II.

constituyente, deriva sus coordenadas conceptuales de Sieyès y de Rousseau y no de Maquiavelo (de hecho, la democracia de Schmitt se orienta siempre hacia la unidad política del pueblo, organizada a través de procesos de identificación excluyente, de fuerte valor monístico),⁴¹ mientras el aspecto de la coacción al orden político formal y monocéntrico se lo confía a la decisión, doctrina a la que Schmitt llega partiendo de Hobbes y pasando por Hegel (la teoría del “poder monárquico”) y Kierkegaard: una vez más, no por Maquiavelo. La decisión, por su parte, es el espasmo de la soberanía que crea y niega al mismo tiempo la forma jurídico política, y no es comparable al libre despliegue de la potencia o a la pasión civil de Maquiavelo. La distancia del florentino no sólo en relación con lo “político” sino también con la teología política explica por qué Schmitt no le debe ninguno de sus conceptos centrales, ni el de decisión ni el de constitución (y el tardío de *nomos* queda totalmente excluido).

Y explica también la distancia entre la concreción de Maquiavelo y la de Schmitt. Si ambas significan que la política es intrínsecamente excepcional y contingente y que no se deja manejar sólo según “normas” (los preceptos de la moral tradicional, para Maquiavelo; las leyes de Estado, para Schmitt), la primera es la sustancia natural y humana de la política, es pasión y materia, energía y conflicto, mientras la segunda es una rajadura en un cristal, es la orientación polémica que genera el orden formal, es la cicatriz que lo atraviesa y lo abre a su contingencia originaria. La concreción de Schmitt tiene mucho que ver con el nihilismo de la modernidad, con la política signada por la muerte (por la fuga del *summum malum*), es decir, con ese Estado a la manera hobbesiana de “gran representación” que justamente Maquiavelo no conoce. La concreción del florentino es inmediatez, la del jurista alemán es más bien una mediación negada.

⁴¹ Carl Schmitt, *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo* [1923; 2ª ed. 1926], Turín, Giappichelli, 2004 [trad. esp.: *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, Madrid, Tecnos, 2008].

Lo mismo vale en relación con el tema del conflicto: si la fórmula schmittiana de lo “político” como relación amigo/enemigo instituye un *continuum* entre guerra y política, si Maquiavelo muchas veces y en muchas partes afirma la identidad de “buenas leyes y buenas armas”, no obstante, la correlación originaria de guerra (o, mejor dicho, conflicto) y política no pone en un plano de igualdad a Maquiavelo y a Schmitt. En realidad, en la antítesis entre orden y conflicto, Schmitt y Maquiavelo se encuentran en distintas esferas: el primero es el pensador del conflicto como orden negado, desde la perspectiva de una soberanía portadora de un orden propio porque es capaz de llegar al extremo en su espasmo decisionista, mientras el segundo acepta el conflicto en cuanto constitutivo de la política como hecho humano colectivo. Schmitt en realidad teme el conflicto; Maquiavelo no. Para el primero, el conflicto es el origen de la política, y su destino trágico; para el segundo, es un fin en sí mismo (si el conflicto es glorioso y no está determinado por la “avaricia”). Esta distancia estructural desmiente su presunta concordancia, o directamente su caracterización como dos maestros de lo que se suele definir como “realismo político” (es decir, un pensamiento en equilibrio entre el reconocimiento del papel de la violencia y la búsqueda de las “leyes” del orden).

En realidad, los sistemas categoriales y los destinos políticos de sus pensamientos aparecen tanto más distantes cuanto más se profundiza en ellos: la “república tumultuaria” de Maquiavelo no es la democracia jacobina excluyente tan presente en Schmitt, como tampoco el príncipe es el soberano que decide; y la potencia es diferente de la decisión. En resumidas cuentas, lo que los separa es el modo en que pertenecen a lo Moderno, como también aquel en que se relacionan, sin adherir a él, con el Estado liberal y racional: Maquiavelo se ubica en una modalidad de la modernidad (la de la política como energía) que se contrapone (no sólo, como es obvio, que precede: piénsese en Spinoza, a quien Schmitt vinculaba por falsos motivos) al moderno racionalismo; este último, en cambio, representa, por cierto, el objeto polémico de la crítica de Schmitt,

que no obstante no está contrapuesta sino que más bien es interna a él de una manera extrema (es decir, está ubicada en sus límites extremos, de manera que rechaza la narrativa autolegitimante de lo Moderno, sus mediaciones discursivas, pero no su horizonte categorial, formal y unitario). Si bien ninguno de los dos puede adscribirse al pensamiento racionalista de una política coincidente con el contrato y con la norma, Maquiavelo y Schmitt están en frentes distintos y en última instancia contrapuestos.

De este modo, que Schmitt intente muchas vías para interactuar con la sustancia del pensamiento de Maquiavelo, que lo malinterprete, que se sirva de él instrumentalmente, que permanezca extraño a él incluso cuando su significado le resulta evidente, es una prueba ulterior de la imposibilidad de identificar la política del uno y lo "político" del otro, es decir, la manifestación de la alteridad y de la libertad en Maquiavelo en relación con una modernidad racionalista cuyas aporías Schmitt devela y critica, pero de las cuales también se encuentra prisionero.

IV. SCHMITT, STRAUSS Y SPINOZA

LA COMPARACIÓN entre Schmitt y Strauss pasa sobre todo a través de Hobbes y el concepto de lo "político", dos ámbitos de reflexión vinculados entre sí gracias a los cuales los autores se esfuerzan por comprender si el liberalismo y la modernidad pueden o no alcanzar lo que Schmitt define como "concreción" (en el marco de la decisión soberana en el caso de excepción) y Strauss como "criticidad", es decir, una experiencia de la filosofía y de su relación con la trascendencia que prohíbe a la razón moderna cerrarse sobre sí misma y saturar el espacio político.

Para Schmitt,¹ Hobbes con su Leviatán (que según el texto de 1938 es polimórfo, por ser al mismo tiempo hombre, Dios, monstruo y máquina) puede asimilarse, aunque en medio de muchas contradicciones y muchos riesgos, precisamente a esa concreción que en 1965 es, con toda claridad, una teología política polidimensional, la unión (una "integridad") de razón y fe (secularizada pero no perdida); y, por lo tanto, es el autor que muestra la posibilidad, aunque precaria, de coexistencia en el Estado de orden y

¹ Carl Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, Milán, Giuffrè, 1986 (incluye el texto de 1938 *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes. Senso e fallimento di un simbolo politico*, pp. 61-143, y el ensayo de 1965 "Il compimento della Riforma. Osservazioni e cenni su alcune nuove interpretazioni del 'Leviatano'", pp. 159-190); acerca de Schmitt como intérprete de Hobbes, véase Carlo Galli, "Introduzione," *ibid.*, pp. 1-44, y *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna, Il Mulino, 1996, pp. 780-806 y la bibliografía que allí se cita. Además, véase Giuseppe Antonio di Marco, *Thomas Hobbes nel decisionismo giuridico di Carl Schmitt*, Nápoles, Guida, 1999; Carlo Altini, *La storia della filosofia come filosofia politica. Carl Schmitt e Leo Strauss lettori di Thomas Hobbes*, Pisa, Ets, 2004; y Miguel E. Vatter, "Strauss and Schmitt as Readers of Hobbes and Spinoza. On the Relation Between Political Theology and Liberalism," en *The New Centennial Review*, núm. 3, 2004, pp. 161-214.

desorden a través de la decisión. Para Strauss,² en cambio, Hobbes es el filósofo ateo que lanza contra la fe cristiana la fe moderna en la política como mera autopreservación del sujeto (a través de las ciencias naturales como sistema de orden y seguridad) y que origina una política moderna que es sólo una "baja" caricatura de la tradicional y de sus "elevados" objetivos. Para Schmitt, en Hobbes se manifiesta una posible teología política capaz de una neutralización activa de la crisis del cristianismo (las guerras civiles religiosas), que es el origen del Estado moderno, tanto en lo que éste tiene de concreto como en lo que tiene de abstracto; mientras que para Strauss, en Hobbes la teología política (que existe, aunque invertida en relación con la tradicional) es sólo pasiva, sirve únicamente para evitar el conflicto y muestra la impotencia de la propia voluntad de potencia en una vocación originaria a la catástrofe, cuya consecuencia, que le resultará evidente a Nietzsche, es la imposibilidad de la historia, de la ciencia y de la ética.³

Además, Schmitt es para Strauss⁴ el no liberal que en una época liberal entiende que fue Hobbes el que generó, en una época

² Leo Strauss, *Che cos'è la filosofia politica?*, Urbino, Argalia, 1977 (incluye el libro de 1936 *La filosofia politica di Hobbes. Il suo fondamento e la sua genesi*, pp. 117-350, y el ensayo de 1954 "I fondamenti della filosofia politica di Hobbes", pp. 351-385) [trad. esp.: *¿Qué es la filosofía política?*, Madrid, Guadarrama, 1970, y *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006]. Acerca de Strauss como intérprete de Hobbes, véase Carlo Galli, *Modernità. Categorie e profili critici*, Bolonia, Il Mulino, 1988, pp. 227-236, además de los textos citados en la nota precedente.

³ Acerca de Nietzsche, véase Leo Strauss, *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Turín, Einaudi, 1998, pp. 335-356; véase además Leo Strauss, *Diritto naturale e storia* [1953], Génova, il melangolo, 1990, pp. 33, 74, 210, 272 y 345 [trad. esp.: *Derecho natural e historia*, Madrid, Círculo de Lectores, 2000].

⁴ Leo Strauss, "Note sul 'Concetto di politico' di Carl Schmitt" [1932], en *Gerusalemme e Atene... op. cit.*, pp. 378-399; acerca de este texto, además de Carlo Galli, *Genealogia della politica... op. cit.*, véase Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politische". Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Estútgart, Metzler, 1988 [trad. esp.: *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político*, Buenos Aires y Madrid, Katz, 2008]; y las observaciones de Miguel E. Vatter en "Taking Exception to Liberalism. Heinrich Meier's 'Carl Schmitt and

no liberal, el liberalismo moderno; pero para Strauss, Schmitt, incluso llegando con su pensamiento de lo "político" a las raíces no liberales del liberalismo, al origen no racional de la razón política moderna, quiere después de todo ser "científico" en un sentido moderno, y se queda de este lado de la "concreción" y de la "integridad" a las que, no obstante, aspira. Strauss quiere ir más allá de la deconstrucción del liberalismo cumplida por Schmitt, quien está interesado sólo en identificar en la decisión el nexo originario entre la razón y la no razón, es decir, la presencia del estado de naturaleza en el estado político; el límite de Schmitt es, según Strauss, que quiere hacer un análisis científico de la irracionalidad y la falta de fundamento de la razón política, o de lo "político" o del estado de naturaleza, describiéndolos de manera no polémica y aceptándolos como el horizonte de su pensamiento.

La relación de Strauss y de Schmitt con Spinoza está determinada por la relación de ambos con Hobbes y lo que de ella se deriva: para Strauss, Spinoza mantiene una continuidad con Hobbes por su adhesión al ateísmo moderno, pero difiere de él, implícitamente y en un sentido positivo, por una suerte de intransigencia que muestra su racionalismo ante la Ley y la Revelación; para el segundo, en cambio, Spinoza exhibe una marcada discontinuidad con Hobbes, en un sentido negativo, porque se introduce en una debilidad del sistema filosófico político de éste para destruir su concreción y hacer que el Estado moderno se desarrolle hacia el liberalismo individualista y sus perniciosas abstracciones.

Enigma⁵ y Rechazo son las figuras que representan, en resúmenes cuentas, la presencia de Spinoza en Strauss y en Schmitt. Pero es preciso analizar en detalle sus interpretaciones para comprender sus convergencias y sus divergencias y para entender qué

Leo Strauss. The Hidden Dialogue", en *Graduate Faculty Philosophy Journal*, núm. 2, 1997, pp. 323-344.

⁵ De lo no definitivo y del enigma en la relación de Strauss con Spinoza habla Riccardo Caporali en "Postfazione" a Leo Strauss, *La critica della religione in Spinoza* [1930], Roma y Bari, Laterza, 2003, pp. 263-298 (en particular pp. 265 y 266).

es lo que el uno y el otro excluyen del pensamiento de Spinoza y por qué motivos.

1. EL SPINOZA DE STRAUSS

Spinoza es el objeto de los primeros estudios y del primer gran libro de Strauss, *Die Religionskritik Spinozas* [La crítica de la religión en Spinoza], de 1930.⁶ En este texto, en el marco del resurgimiento de la cuestión teológico política en el hebraísmo alemán de los primeros decenios del siglo, Strauss quiere exonerar a Spinoza de la culpa (que le había imputado Cohen, un judío liberal asimilacionista) de haber traicionado al judaísmo escribiendo un libro sacrílego y de haber decretado su incompatibilidad con el racionalismo moderno.

Para Strauss, Cohen erra el blanco porque Spinoza (si bien en el interior de la sintaxis lógica de Descartes y sobre todo de Hobbes, quien le concede a la religión un papel sólo instrumental, y más radicalmente ateo e inmanentista que el primero) no refuta la Revelación y la ortodoxia en cuanto tales (como máximo realiza una crítica filosófica de la filosofía escolástica): de hecho, la demostración de la indemostrabilidad de los milagros, que es el nú-

⁶ Leo Strauss, *La critica della religione in Spinoza*, op. cit.; acerca de la bibliografía sobre Strauss como lector de Spinoza, véase Riccardo Caporali, "Postfazione" a Leo Strauss, *La critica della religione...*, op. cit.; se destacan también Carlo Altini, *Leo Strauss. Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia*, Bolonia, Il Mulino, 2000, pp. 40-53, 219-216; y Carlo Altini, "Oltre il nichilismo. 'Ritorno' all'ebraismo e crisi della modernità politica in Leo Strauss", en Leo Strauss, *Filosofia e Legge. Contributi per la comprensione di Maimonide e dei suoi predecessori* [1935], Florencia, Giuntina, 2003, pp. 7-125 (en especial pp. 37-75); Stefano Visentin, "El profeta y la multitud. Notas sobre Strauss, lector de Spinoza", en *Res publica*, 2001, pp. 127-148; Claudia Hilb, *Leo Strauss. El arte de leer. Una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005, pp. 259-314; y, por último, Mauro Farnesi Camellone, *Giustizia e storia. Saggio su Leo Strauss*, Milán, Angeli, 2007, pp. 67-88.

cleo del proyecto spinoziano, según Strauss se logra sólo en base a la decisión del filósofo de ubicarse en un momento preliminar en el terreno de la razón. Oportunamente interpretado, Spinoza revela que su misma razón es infundada, que es, a su vez, una fe.

El racionalismo ateo e inmanentista de Spinoza constituye una absoluta autoafirmación de la realidad, no simplemente una ablación instrumental de la trascendencia como la de Hobbes: por lo tanto, no existe en Spinoza una verdadera salida de la metafísica, sino que más bien la nueva razón política es también ella metafísica.⁷ Strauss reconoce implícitamente que, mientras Hobbes afronta y resuelve la cuestión teológica antes que la política, como su trascendental (transformando a Dios en una función formal de orden), Spinoza, en cambio, desde un principio lleva la crítica racional a la teología al interior de la política, a la concreta comunidad de los hombres.⁸ El Spinoza de Strauss piensa la sustancia en automovimiento; pero desde el punto de vista político, eso no significa que alcance filosóficamente la inexhausta potencia de la multitud; más bien, Strauss interpreta a Spinoza como si éste introdujera una separación muy dudosa, un abismo, entre el sabio, el filósofo contemplativo capaz de criticar la religión, y la masa política del pueblo, que es el destinatario de las enseñanzas de la religión, una vez que han sido convertidas en algo más racional. El filósofo moderno se separa de la ciudad como el antiguo. Por lo tanto, Strauss ve en Spinoza dos contradicciones: su razón no logra darse un fundamento racional o bien justificarse ante la fe sino a través de una decisión originaria por la razón; y no puede abarcar toda la experiencia porque la política queda excluida.

El segundo texto de Strauss acerca de Spinoza y el tercero,⁹ de 1948 y de 1965 respectivamente, profundizan y en parte corri-

⁷ Riccardo Caporali, "Postfazione" a Leo Strauss, *La critica della religione*, op. cit., pp. 283-384.

⁸ *Ibid.*; Mauro Farnesi Camellone, *Giustizia e storia...*, op. cit., p. 75.

⁹ Leo Strauss, "Come studiare il 'Trattato teológico-politico' di Spinoza" [1948], en *Scritture e persecuzione* [1952], Venecia, Marsilio, 1990, pp. 137-197 [trad. esp.: *La persecución y el arte de escribir*, Madrid, Amorrortu, 2009];

gen la imagen del filósofo, o, más bien, el significado de su filosofía, de sus contradicciones y de su fracaso en el intento de realizar una racionalización plena de la realidad. En particular en el texto de 1948, Strauss sostiene que debe entenderse a Spinoza siguiéndolo al pie de la letra pero sin adherir a su autointerpretación.¹⁰ Strauss plantea que en Spinoza hay una estrategia de la reticencia que debe ser sometida a una hermenéutica. Para Strauss, Spinoza no es un creyente sino un ateo que, antes que intentar anular filosóficamente toda la Revelación, deja abierta una contradicción entre la filosofía y la teología: es decir, incluso negando los milagros, no se define acerca del valor de la profecía o sobre el uso político de la religión, que acepta, si bien libre de la intolerancia de los teólogos y de los rabinos (la Biblia es más racional que la teología pues es más tolerante). Para Strauss, esta postura de Spinoza (su aceptación moral de la religión con fines políticos) es, por cierto, exotérica: su propuesta de un deísmo tolerante sirve para no exponer al filósofo a la persecución de la ciudad. Mientras tanto, su postura real, esotérica, es la crítica radical de la religión revelada, la filosofía que desemboca en el ateísmo racionalista, y, políticamente, la democracia liberal totalmente inmanente. La Biblia tiene un valor moral pero no cognoscitivo y, por lo tanto, es menos racional que la filosofía: ésta es la enseñanza esotérica de Spinoza, que en lo que sostiene abiertamente es hijo de su tiempo: la tolerancia deísta junto al deber moral de vivir según la revelación y la fe en la justicia divina. En cambio, por lo que niega y critica, es decir, por el ataque racional a la religión revelada como a una superstición, se manifiesta un adepto de la "filosofía perenne".¹¹

"Prefazione alla critica spinoziana della religione" [1965], en *Liberalismo antico e moderno* [1968], Milán, Giuffrè, 1973, pp. 277-321 [trad. esp.: *Liberalismo antiguo y moderno*, Buenos Aires y Madrid, Katz, 2007].

¹⁰ Leo Strauss, "Come studiare il 'Trattato teologico-politico' di Spinoza", *op. cit.*, p. 139.

¹¹ *Ibid.*, pp. 165-173.

El Spinoza de Strauss quiere alejar al lector, sobre todo al cristiano, de la Biblia y acercarlo a la filosofía;¹² pero su principal objetivo polémico no es tanto la Revelación sino la teología, y en primer lugar la teología política, el uso dogmático e intolerante de la Biblia para gobernar las mentes de los ciudadanos. En resumidas cuentas, desmantela la teología política hebrea pero aprecia moralmente a la Biblia, si bien desea inducir al cristiano, convertido en filósofo, a criticarla racionalmente.

Se plantea así una pluralidad de planos de la experiencia, una triangulación entre Revelación (o Ley), Razón (filosofía crítica) y Política (las fuentes de la obediencia y de los vínculos sociales); y la tesis última de Strauss parece ser que Spinoza, a pesar de todo, no cae en la trampa de unificarlas: de hecho, en él la razón se mantiene apartada, en la soledad contemplativa del filósofo, y tiene por función principal impedir que la Ley se haga inmediatamente política. Por cierto, el texto de 1965, que es una especie de autobiografía intelectual de Strauss a través de Spinoza, le atribuye a éste no sólo la voluntad de restaurar la filosofía como contemplación sino también el bosquejo moderno (idealista, y por lo tanto mucho más que racionalista) de una sustancia que como proceso/progreso inmanente se enriquece continuamente (y con respecto a esa procesualidad, el Dios de la tradición es más pobre) y de un republicanismo que prelude la plena inmanencia humanista de la democracia liberal.¹³ Por lo tanto, Spinoza es tanto un "Maquiavelo elevado a alturas teológicas",¹⁴ es decir, un filósofo capaz de comprender que, para entender el humanismo, se debe reinterpretar la teología tradicional y no sólo tratar de prescindir de ella, como también el partidario de una sociedad libre neutralizada y racional, bajo la autoridad de una Biblia que se vuelve tolerante al haber sido

¹² *Ibid.*, pp. 158, 186 y 187.

¹³ Leo Strauss, "Prefazione alla critica spinoziana della religione", *op. cit.*, p. 299.

¹⁴ *Ibid.*, p. 301.

depurada de lo que tiene de insensato. Liberal ateo, el Spinoza de Strauss, que se caracteriza por la reticencia y la contradicción consciente y voluntaria, no está movido por el odio contra el judaísmo sino más bien, en una postura polémica con respecto a Cohen, es considerado el padre del asimilacionismo.¹⁵

No obstante, los rasgos negativos (modernos) de Spinoza van acompañados, según Strauss, de algunas características implícitamente positivas: entre los objetivos de Spinoza no está sólo el derrotar al rabinato sino también el convertir a los cristianos a la verdadera filosofía, a la crítica, liberándolos de su teología política, es decir, tanto del dogmatismo de los teólogos como de su aparente opuesto, la secularización moderna que, con su racionalismo hostil a la teología tradicional, no hace sino invertirla, sin salir en realidad nunca de ella. En resumidas cuentas, Spinoza (que no tiene ni puede tener como objetivo polémico la Ley judía en cuanto tal) representa una alternativa tanto del racionalismo seguro de sí (dogmático) que pretende saturar el entero espacio de la experiencia como, en el otro extremo, de toda alianza estrecha entre cualquier religión y cualquier forma política. Spinoza no es sólo el que de manera cauta y oculta (desde el punto de vista esotérico) quiere que la mediación racional (iluminista, deísta) sustituya a la mediación vertical (a la religión y a la Ley, en cuanto ésta se corrompe en teología y en teopolítica), ni tampoco es sólo el que, exotéricamente, acepta para el pueblo el papel político que le asigna la tradición, una vez convertida en menos intolerante e irracional (es decir, ni cristiana ni judía). Los dos textos apuntan a algo más, es decir que, para Strauss, Spinoza es un filósofo que, a pesar de que su inmanentismo, no se adecua al racionalismo moderno; en otras palabras, que su razón (crítica y filosófica) es por cierto atea pero más elevada y consciente que la iluminista, y que a nivel esotérico mantiene una relación con la Ley sin duda no ortodoxa pero compleja: para

¹⁵ Leo Strauss, "Prefazione alla critica spinoziana della religione", *op. cit.*, pp. 313-319.

Strauss (que ahora comprende a Spinoza teniendo en cuenta todas sus contradicciones), el ateísmo spinoziano, que surge de su probidad intelectual, libre de la violencia iluminista y de la equívoca veneración del romanticismo,¹⁶ implica, ocultándola y revelándola, una relación negativa, que no está hecha ni de indiferencia ni de simple subversión, sino de silencio, como si la Ley fuese la Sombra de la razón, su huidizo límite, el signo de una trascendencia ausente, cuya potencia se encuentra en el impedir y en el deconstruir, con su sola permanencia, el dominio de la razón moderna, que sigue siendo teológico político.

Mucho más que en Hobbes, la plenitud de la inmanencia en Spinoza es soberbia pero también exigente: es la presencia de la Ley (en el mundo de su ausencia inmediata, de su intraducibilidad en Orden) lo que le permite a la razón del filósofo criticar la falsa racionalidad del racionalismo moderno; es su Sombra lo que le permite arrojar luz sobre la dialéctica originaria de la Ilustración, siempre dentro de la empresa del dominio, de la comprensión de la experiencia en una única dimensión (en la modernidad, racionalista; en otras experiencias, dogmática y religiosa); que le permite a la filosofía ser crítica y no apologética, abrirse a la contemplación y no a la especulación (que es un mero reflejo de la realidad), ser filosofía perenne y no sólo una forma de aprehender el propio tiempo presente con el pensamiento. La filosofía perenne es la filosofía como *eros*, como apertura. No es alcanzar el Objeto, sea cual fuere; es negar el consenso en relación con los *idola fori* para llegar a una verdad siempre en fuga. Pero justamente porque una noción de Verdad filosófica de esta índole representa para él el fin de todo orden político, frente a esta eventualidad anómica la radicalidad de Strauss se desvanece, de modo que lee en Spinoza, y propone incluso como cuestión personal, una separación entre el destino crítico del filósofo y el del pueblo, incapaz de mantenerse en la abierta y riesgosa tensión crítica de la filosofía.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 320.

Por cierto, Strauss se quiere ubicar en esa tradición de apertura a la trascendencia que es la de Platón, Al-Farabi y Maimónides,¹⁷ la tradición que conjuga la fundamentación jurídica de la filosofía con la fundamentación filosófica de la ley, de modo que la perfección reside en la filosofía, pero ésta, si bien tiene una primacía lógica,¹⁸ no la tiene en el terreno cronológico y práctico, ya que su existencia es posible en virtud de la presencia y del funcionamiento de un orden social, que la filosofía debe respetar sustrayéndolo a la crítica radical. Pero en el marco de esa otra tradición, que cree en el primado tendencialmente absoluto de la razón, que de Aristóteles a través de Tomás se derrumba (pero no se supera) con Hobbes y la modernidad, Strauss ve en Spinoza a un verdadero filósofo desde el momento en que la potencia crítica y atea de su filosofía lo apartan de la representación de la Verdad como Objeto cognoscible y se la hacen percibir como Norma, Ley, cuya revelación se encuentra en su permanente sustraerse a la fijación teo-lógica y teo-política. De este modo ambos, Spinoza y Strauss, se ubican entre la insuficiencia de claridad, la imposibilidad de la ortodoxia¹⁹ y la prudencia de la filosofía.

2. EL SPINOZA DE SCHMITT

Las referencias de Schmitt a Spinoza son frecuentes pero no demasiado importantes, con la excepción de muy pocos casos; en consecuencia, la crítica no se demora en ellas.²⁰ Entre las princi-

¹⁷ Leo Strauss, *Filosofía e legge*, op. cit.; *Le "Leggi" di Platone. Trama e argomentazione* [1975], Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006.

¹⁸ En el sentido de que su primado para Strauss es un a priori lógico, como lo sostiene Shadia Drury, "The Esoteric Philosophy of Leo Strauss", en *Political Theory*, núm. 3, pp. 315-335.

¹⁹ Como le escribió Strauss a Löwith (23 de junio de 1935), "yo no soy un hebreo ortodoxo"; véase Karl Löwith y Leo Strauss, *Dialogo sulla modernità*, Roma, Donizelli, 1994, p. 12.

²⁰ Además de Miguel E. Vatter, "Strauss and Schmitt as Readers of Hobbes and Spinoza", op. cit., véase Manfred Walther, "Carl Schmitt et Baruch Spinoza,

pales, merecen señalarse las presentes en dos obras de su primera madurez, *Romanticismo político* y *La dictadura*. De la primera,²¹ se deduce que Schmitt ve una notable diferencia entre la vertiente teórica del pensamiento de Spinoza (atea, panteísta, emanatista, en la cual se supera la diferencia entre pensamiento y ser en un inmanentismo que involucrará incluso a Malebranche y a Schelling) y su vertiente política, que es racionalista. Esta interpretación previsible, dada la época, se complica en el segundo trabajo²² porque aquí, por una parte, la política de Spinoza se vincula al marco sistemático del racionalismo moderno y se la aproxima a la de Hobbes, mientras, por otra parte, Schmitt intuye que Spinoza puede no ser sólo racionalista y mecanicista dado que la relación entre *natura naturans* y *natura naturata* que él establece a nivel teórico es similar, desde el punto de vista político, al que Sièyes determina entre poder constituyente de la nación y forma política. La clave política del pensamiento de Spinoza se encuentra más

ou les aventures du concept du politique", en *Spinoza au xx^e siècle*, París, PUF, 1993, pp. 361-374 (frente a un Spinoza liberal y democrático, ya que se entrecruzan en él las líneas fundamentales de la modernidad, existe un Spinoza interpretado como tomista e iusnaturalista); Thomas Heerich y Manfred Laueremann, "Der Gegensatz Hobbes-Spinoza bei Carl Schmitt" [1938], en *Studia Spinozana*, 1991, pp. 97-160 (mientras Hobbes piensa en la lógica de lo "político", Spinoza, con la circularidad de la *potentia* y la *potestas*, piensa en la lógica de lo social, y por eso Schmitt lo critica); Emanuele Castrucci, "Genealogia della potenza costituente. Schmitt, Nietzsche, Spinoza", en *Filosofia politica*, núm. 2, 1999, pp. 245-251.

²¹ Carl Schmitt, *Romanticismo político* [1919; 2ª ed. 1925], Milán, Giuffrè, 1981, pp. 89 y 90 (diferencia entre el aspecto teórico y el político en el racionalismo panteísta de Spinoza en tanto ateo), 142 y 165 (relaciones de Spinoza con Malebranche y con Schelling) [trad. esp.: *Romanticismo político*, Quilmes, Universidad Nacional de Quilmes, 2005].

²² Carl Schmitt, *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria* [1921], Roma y Bari, Laterza, 1975 [trad. esp.: *La dictadura*, Madrid, Alianza, 1993], pp. 126 (para Spinoza, que anula al individuo, el universo lo es todo, como para Hobbes el Estado lo es todo) y 154 (Spinoza se parece a Sieyès).

en el exceso que en el contrato, como por otra parte puede verse en *Teoría de la constitución*.²³

No obstante, si bien Schmitt vislumbra en Spinoza el tema de la imposibilidad de concentrar la energía política en las instituciones, y cuenta con los instrumentos hermenéuticos para comprender que la política no se reduce para él al nexo contractual o conflictivo entre individuo y Estado, no prevé la relación entre *multitudo* y *potentia* ni desarrolla este eje interpretativo en la línea (distinta, por cierto) de distinguir en Spinoza una teología política consciente; de hecho, si ésta puede encontrarse en Spinoza, se trata en todo caso (como se deduce de lo que Schmitt dirá a continuación) de una teología política inmanente y, por lo tanto, inutilizable para el fin crítico de captar productivamente el origen de lo Moderno y de su eficacia. En resumidas cuentas, Schmitt, en el curso de su pensamiento posterior, considera a Spinoza dentro del marco del paradigma intelectual moderno: es precisamente porque el pensamiento de Spinoza no se vincula críticamente a la modernidad y a su origen que no se constituye como crítica en el marco de la modernidad.

De este modo, en "La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones", Spinoza es un ejemplo entre otros tantos de la metafísica científica típica de la edad heroica del racionalismo occidental,²⁴ mientras que en *El concepto de lo político* se hace de él una mención tangencial e insignificante como moderno filósofo del Estado, al igual que Hobbes y Pufendorf, que como ellos teoriza el estado de naturaleza.²⁵ Por lo tanto, aplastado en el marco del paradigma del racionalismo moderno, Spinoza debe

²³ Carl Schmitt, *Dottrina della costituzione* [1928], Milán, Giuffrè, 1984, p. 115 [trad. esp.: *Teoría de la Constitución*, Madrid, Alianza, 1982].

²⁴ Carl Schmitt, "L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni" [1929], en *Le categorie del "politico"*, Bolonia, Il Mulino, 1972, pp. 168-183 (en especial p. 170) [trad. esp.: "La era de las neutralizaciones y las despolitizaciones", en *El concepto de lo político*, Barcelona, Alianza, 1999].

²⁵ Carl Schmitt, *Il concetto di "politico"*, en *Le categorie...., op. cit.*, pp. 87-165 (en particular p. 144; y es un agregado de 1963).

padecer la crítica genealógica que Schmitt efectúa de aquel, y la padece injustamente, es decir, por el desorden privado de energía. Mientras Hobbes, para Schmitt, presenta dos caras (como lo Moderno, del cual es el héroe epónimo en el bien y en mal), Spinoza, en cambio, en el sistema schmittiano está destinado a encarnar una sola, la de responsable, casi un chivo expiatorio, de la desviación criticista, individualista y formalista de la modernidad (no son lo mismo, pero el formalismo abstracto sirve, según Schmitt, para dejar un espacio a la falsa concreción, la del sujeto). Este papel negativo en la historia intelectual y política de Occidente se ve subrayado (tanto en la época nazi como luego) por el énfasis que pone Schmitt en la pertenencia racial del filósofo al pueblo judío.²⁶

La línea argumentativa de Schmitt es simple: reconoce que Strauss ha demostrado en el texto de 1930 que Hobbes depende de Spinoza y que ha captado como típicamente judía la oposición entre religión y política²⁷ (que tiene sentido sólo en un contexto cristiano); a partir de este dato (al que le agrega también el catolicismo, en cuanto portador de la teoría de la *potestas indirecta*), Schmitt continúa sosteniendo que Hobbes sí es responsable de la moderna distinción entre interioridad y política, pero que en él esa distinción vale como un esfuerzo de concreción, es decir, tiene por objetivo acallar los disensos religiosos, ocultándolos en el corazón de lo privado, y hacer de la unidad religiosa (realizada por el soberano gracias al principio *cuius regio eius religio*) el presupuesto de la unidad política. Spinoza, en cambio, el "primer judío liberal" (la definición tiene su origen en Strauss), se hace cargo de esa distinción y la altera (en los capítulos XIX y XX del *Tractatus*

²⁶ Carl Schmitt, *Il Leviatano...., op. cit.*, p. 106; la reedición de 1982, al cuidado de Günter Maschke para la Hohenheim Verlag (Colonia-Lövenich), en vida de Schmitt, es idéntica (incluso los pasajes antisemitas) al original de 1938.

²⁷ *Ibid.*, p. 71; debemos señalar que fue gracias al interés de Schmitt que Strauss obtuvo en 1932 una beca de la Rockefeller Foundation para un proyecto de investigación acerca de Hobbes, que le permitió salir de Alemania, véase Carlo Altini, *La storia della filosofia...., op. cit.*, p. 15.

theologico-politicus) llevándola a un primer plano y haciendo de la reserva interior subjetiva, meramente defensiva en Hobbes, el comienzo crítico y agresivo de una filosofía política que pone en primer plano al individuo y su libertad, y en segundo plano, la política del Estado.²⁸ La cara individualista de lo Moderno nace para Schmitt de la sustancial inversión spinoziana (aunque en una continuidad formal con aquél) del paradigma hobbesiano, y se propaga a lo largo de una línea liberal y constitucionalista que distingue entre derecho público y moral privada (pero de aliento universal), y que, en la vertiente alemana de la doctrina jurídica del Estado y de sus relaciones con el individuo, va de Thomasius a Kant y a Goethe, pasando por Pufendorf y Wolff; una fractura en el interior del moderno cristal de la política, una debilidad que aprovechan y desarrollan con particular sagacidad y acrimonia judíos iluminados como Mendelssohn (cuya estrategia fue entendida y combatida por Hamann) o por pseudoconservadores como Stahl, con el resultado de que el Estado fue obligado a legitimarse sólo como forma exterior y como pura legalidad. De este modo, el Estado de derecho no neutral de Mohl se convierte en mera máquina, en una abstracción a la cual se pueden atraer ahora incluso los enemigos, los bolcheviques:²⁹ lo cual significa que "Estado de derecho" ya no es un concepto político por culpa de los judíos.

Estamos frente a uno de los peores pasajes de la biografía política e intelectual de Schmitt, es decir, la transformación de su tradicional antisemitismo cultural de origen católico, que hasta este momento no había incidido significativamente en su pensamiento, nutrido de un intrínseco ánimo polémico que comparte con algunos autores contrarrevolucionarios antisemitas, como, por ejemplo, Maurras; pero que no se dirige explícita u originariamente contra los judíos sino más bien en general contra los pensadores más comprometidos con las desviaciones inmanentistas e intelectualistas de lo Moderno, entre ellas la izquierda

hegeliana,³⁰ en un arma para una fundamentación racial de la política y de exclusión y persecución del extraño o del que es considerado como tal. Es verdad que a esta altura (1938) Schmitt está haciendo un gesto público de sumisión al nazismo, que desde 1936 tiene sus serias dudas en relación con él, por luchas de poder en los vértices del régimen y en el Ministerio de Justicia, pero también por una imposibilidad de fondo de Schmitt de asimilarse a la ideología *völkisch* a pesar de todos sus esfuerzos.³¹ Pero también es verdad que Schmitt se consagró al servicio del régimen, si bien por oportunismo, con una decisión de la que empezó a tomar una cauta distancia recién en 1944, y que después quiso justificar como necesaria (objetivamente, por la caída irremediable de Weimar; subjetivamente, por haber quedado cautivo de las contradictorias dinámicas político jurídicas de la modernidad) en los interrogatorios de Núremberg y en *Ex captivitate salus*,³² y que, por momentos, incluso presenta como inocua ("en los años 1933-1936 me traicioné a mí mismo y la dignidad de mi pensamiento menos de cuanto Platón se traicionó a sí mismo y su pensamiento con su

³⁰ Raphael Gross, *Carl Schmitt und die Juden. Eine deutsche Rechtslehre*, Frankfurt, Suhrkamp, 2000. Allí sostiene que la polémica antisemita se encuentra a lo largo de toda la obra de Schmitt, e indica una oposición entre concreción/arraigo y universalismo formalista/legalista, pero con distintos matices; sólo en la época nazi se hace referencia a lo "biológico".

³¹ Sobre todo este asunto, véase Joseph W. Bendersky, *Carl Schmitt teórico del Reich* [1983], Bolonia, Il Mulino, 1989; Andreas Koenen, *Der Fall Carl Schmitt. Sein Aufstieg zum "Kronjuristen des Dritten Reiches"*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995; Raphael Gross, *Carl Schmitt und die Juden*, op. cit., en particular pp. 29-98; David Cumin, *Carl Schmitt. Biographie politique et intellectuelle*, París, Les Éditions du Cerf, 2005, pp. 135-181 (rico en detalles); un análisis de la bibliografía y de las diversas hipótesis en Carlo Galli, *Genealogia della politica*, op. cit., pp. 890-896.

³² Carl Schmitt, *Risposte a Norimberga* [2000], Roma y Bari, Laterza, 2006; *Ex captivitate salus. Esperienze degli anni 1945-47* [1950], Milán, Adelphi, 1987 (en especial p. 23: la cita de Macrobio *non possum scribere in eum qui potest proscribere* [no puedo escribir contra quien puede proscribir]; p. 63: un intento de identificación con la emigración interna; pp. 24 y 78: la comparación entre la propia experiencia de jurista europeo y la figura de Benito Cereno [trad. esp.: *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947*, Madrid, Tecnos, 2010].

²⁸ Carl Schmitt, *Il Leviatano...*, op. cit., p. 107.

²⁹ *Ibid.*, pp. 107-113, 117-120.

viaje a Sicilia", escribirá en 1947).³³ Esta postura racista y totalitaria, que conscientemente se ubica más allá del decisionismo³⁴ y la peligrosa modernidad todavía vinculada a él, está en la misma línea que las ideas expresadas por Schmitt dos años antes, en 1936, acerca de la necesidad de discriminar a los juristas judíos por llevar elementos disgregantes a la compacta doctrina alemana;³⁵ ambas cosas constituyen algo más que un detalle³⁶ en la experiencia humana, política e intelectual de Schmitt, aunque no pueden tampoco convertirse en la clave exclusiva para comprender su pensamiento, antes y después de su conspicua fase nazi. El pensamiento de Schmitt en esos años está, por cierto, saturado de racismo (convirtiéndose en una *politische Biologie*)³⁷ y se reinterpreta y queda deformado en clave nazi; pero antes y después conserva (por cierto, junto al antisemitismo, pero todavía más a un autoritarismo y a un antiliberalismo a veces sectario) importantes aperturas heurísticas que deben extraerse con cautela de textos que deben ser interpretados, y no aceptados con una adhesión ingenua y entusiasta, y cuya ideología y los elementos polémicos que contienen no producen de por sí "asesinos".

De este modo, si en la reconstrucción de Schmitt existe un error historiográfico, es decir, la interpretación de la historia de la

³³ Carl Schmitt, *Glossario. Annotazioni, 1947-1951* [1991], Milán, Giuffrè, 2001, p. 26 (26 de octubre de 1947).

³⁴ Carl Schmitt, *I tre tipi di scienza giuridica* [1934], Turín, Giappichelli, 2002, en especial pp. 3-39 [trad. esp.: *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, Madrid, Tecnos, 1996].

³⁵ Carl Schmitt, "La scienza giuridica tedesca in lotta contro lo spirito ebraico" [1936], en Carlo Angelino, *Carl Schmitt sommo giurista del Führer. Tesi antisemiti, 1933-1936*, Génova, il melangolo, 2006, pp. 31-40.

³⁶ Yves Ch. Zarka, *Un dettaglio nazi nel pensiero di Carl Schmitt*, Génova, il melangolo, 2005, en el cual la tesis del "detalle" queda convertida en una total nazificación de Schmitt y de sus "ideas asesinas"; véase el equilibrado Antonino Scalone, *Carl Schmitt e il nazismo. Sviluppi recenti della ricezione schmittiana in Francia*, disponible en línea: <<http://www.sifp.it>>; y el polémico y bien informado Alain de Benoist, "Carl Schmitt e la nuova caccia alle streghe," en *Trasgressioni*, núm. 45, 2007, pp. 85-112.

³⁷ Raphael Gross, *Carl Schmitt und die Juden*, op. cit., pp. 31 y ss.

emancipación judía en Alemania como si el *Atheismusstreit* nunca hubiera tenido lugar y, por lo tanto, como si esa historia fuera un destino lineal inaugurado por Spinoza en el cual la democracia, el liberalismo y el ateísmo se siguen necesariamente (lo cual constituye una típica interpretación tendenciosa contrarrevolucionaria) en vez de ser una serie de elecciones atormentadas, de encrucijadas traicioneras; y si es verdad que en la tesis de la destrucción "privada" de la política de Spinoza y de su crítica liberal hay una falta de comprensión de la esencia del pensamiento spinoziano, también es cierto que, en medio de esas impurezas, encontramos *in nuce* la tesis de Koselleck acerca de la relación entre moral y política durante la Ilustración y su origen en el marco de la razón moderna que constituye el espacio público.³⁸

En relación con esto mismo, en el *Glossario*, un texto escrito entre 1947 y 1951 donde se destaca su inteligencia aunque también está lleno de rencor y de furia, de intuiciones pero también de conmiseración, la reinterpretación de Spinoza, a partir de un penoso antisemitismo, como el primero de los judíos que se introduce subrepticamente en el interior del pueblo alemán (y "cuando [nosotros los alemanes] nos damos cuenta ya no hay remedio"),³⁹ se distingue, al menos desde el punto de vista intelectual, por una aguda observación acerca del hecho de que "Spinoza no es barroco" sino "acrítico", al contrario que Hobbes.⁴⁰ Con una afirmación semejante, que parece ubicar a Spinoza junto a Maquiavelo,⁴¹

³⁸ Reinhart Koselleck, *Critica iluminista e crisi della società borghese* [1959], Bolonia, Il Mulino, 1972 [trad. esp.: *Critica y crisis del mundo burgués*, Madrid, Rialp, 1965]; acerca de este punto, véase Miguel E. Vatter, "Strauss and Schmitt as Readers of Hobbes and Spinoza...", op. cit., a quien debo la advertencia acerca del *Atheismusstreit*. Vatter critica a Schmitt por su lectura individualista de Spinoza y, en consecuencia, por su supuesta incapacidad de ver en este último el origen del uso público iluminista y kantiano de la razón.

³⁹ Carl Schmitt, *Glossario*, op. cit., p. 404 (12 de enero de 1950); para más manifestaciones de antisemitismo, véase por ejemplo, *ibid.*, p. 25 (25 de septiembre de 1947).

⁴⁰ *Ibid.*, p. 60 (15 de noviembre de 1947).

⁴¹ *Ibid.*, p. 57 (12 de noviembre de 1947); véase también *supra*, cap. III.

Schmitt sostiene que Spinoza, por ser inmanentista, no capta la estructura originaria del poder moderno, la *Herrschaft*, es decir, el hecho de que constituye una decisión por la representación, una fachada suspendida sobre la nada de la vida y de la muerte de las criaturas. Una soberanía, la moderna, que tiene un núcleo de mero poder (*Macht*) que se corresponde con su íntima naturaleza iuspositivista, es decir, con la esencia de una legalidad propia del estatismo que apunta a la mera protección del individuo, pero que para Hobbes queda subsumida en una metafilosofía, en un pensamiento que no se conforma con ese poder, que no lo considera la "realidad última" y que permite hacer de él una lectura en relieve, estereoscópica: el hecho de ser una "teología política" en la acepción schmittiana (es decir, política fundamentada en un consciente vaciamiento decisionista y representativo de la sustancia fundadora divina) es lo que le da concreción epocal y no sólo eficacia legal. Hobbes, justamente gracias a ser barroco, esto es, por representar a la política en la imagen del Leviatán, cuya razón para Schmitt es una decisión infundada,⁴² accede a lo público y a una legitimidad "sustanciales", que no coinciden con el nexo poder/legalidad/individuo: es la fachada barroca que revela la conciencia del poder moderno, transformándolo en soberanía y funcionando como *katekhon* en relación con sus desviaciones mecánicas y automáticas. Spinoza (cuya teología política, falsa y acrítica por ser demasiado integral, porque pretende dejar de lado la trascendencia, porque no reconoce la potencia de su ausencia, lo pone por completo en manos de la inmanencia, de la "estupidez" inherente a los automatismos de la sustancia, la naturaleza y Dios,⁴³ es decir, del poder moderno) está fuera de todo esto: como lo estaba Maquiavelo por ser demasiado "naturalista", es decir, por ser por completo extraño a toda teología política.

El juicio de Schmitt sobre Spinoza parece oscilar entre la acusación de panteísmo inmanentista (de origen contrarrevoluciona-

⁴² Carl Schmitt, *Il Leviatano...*, op. cit., p. 83.

⁴³ Carl Schmitt, *Glossario...*, op. cit., p. 383 (10 de octubre de 1949).

rio y en particular donosiano) y el de hipercriticismo individualista liberal (que lo coloca cerca de lo que pensaba también Strauss en su ensayo de 1930): un hipercriticismo subjetivista que en realidad no es una verdadera criticidad porque no es una verdadera teología política, y, sin embargo, incluso con su individualismo, se adecua por completo a las dinámicas de lo Moderno. En este punto, Schmitt diverge de Strauss, para quien Spinoza, precisamente porque no hace teología política, no adhiere del todo al destino nihilista de la razón occidental, y se distancia de ella justamente gracias a la criticidad (por cierto, no del individuo en general, sino sólo del filósofo).

En Schmitt encontramos dos acepciones de "concreción", una nazi sustancialista y una decisionista y representativa (barroca, que se puede adscribir a la "verdadera" teología política), y para él Spinoza, sea por liberal o por falso teólogo político, es enemigo de ambas. En realidad, Schmitt no puede recuperar a Spinoza de ninguna manera por el camino de la criticidad (como en cierta medida sucede en Strauss) porque para él la verdadera criticidad no es la "crítica" sino la "verdadera" teología política, es decir, un nexo peculiar entre excepción/exceso y norma (el exceso es el de la decisión soberana con respecto a la norma en la excepción o el de la Idea ausente con respecto a su representación) que él no puede, por cierto, referir a "su" Spinoza (en relación con el cual no se debe hablar de excepción sino de una crítica individualista o de una acrítica teología política de la inmanencia) ni a un Spinoza tal como se lo lee hoy⁴⁴ (cuya política es rela-

⁴⁴ Mencionamos algunos ejemplos: André Tosel, *Spinoza, ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le Traité Théologico-Politique*, Paris, Aubier Montaigne, 1984; Paolo Cristofolini, *La scienza intuitiva di Spinoza*, Nápoles, Morano, 1987; Antonio Negri, *Spinoza*, Roma, Derive Approdi, 1998; Riccardo Caporali, *La fabbrica dell'imperium. Saggio su Spinoza*, Nápoles, Liguori, 2000; Stefano Visentin, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, Pisa, Ets, 2001; Lucía Nocentini, *Il luogo della politica. Saggio su Spinoza*, Pisa, Ets, 2001; Étienne Balibar, *Spinoza. Il transindividuale*, Milán, Ghibli, 2002; Roberto Ciccarelli, *Potenza e beatitudine. Il diritto nel pensiero di Baruch Spinoza*, Roma, Carocci, 2003; Filippo

ción y cuyo "exceso" es la potencia colectiva). Por lo demás, otro testimonio de esta distancia de Schmitt en relación con Spinoza es el hecho de que, en un texto crucial como lo es *Teología política*, el nombre de Spinoza (cuya mención parecería casi obligatoria) no aparece nunca: él permanece para Schmitt más acá de la "verdadera" teología política.

Pero en un ensayo de 1978, que es su último trabajo publicado en vida, "La revolución legal mundial. Plusvalía política como prima sobre legalidad jurídica y superlegalidad",⁴⁵ Schmitt retoma superficialmente su vieja analogía entre la relación de *natura naturans* y *natura naturata* en Spinoza y la relación de *pouvoir constituant* y *pouvoirs constitués* en Sieyès, y afirma que la teología política implícita en esta analogía ya no es comprensible para la ciencia jurídica y constitucionalista de hoy en día, que prefiere servirse de la conceptualidad menos esotérica de Weber, en especial de la noción de poder carismático. Ahora bien, más allá del hecho de que los últimos escritos de Schmitt deben interpretarse todavía con mayor cuidado que los demás, porque a menudo antepone a su rigurosa coherencia conceptual afirmaciones alusivas y rapsódicas, parecería, por una parte, que con esta afirmación reconoce en Spinoza una talla teológico política que lo ubica en el corazón de la moderna teoría democrática de la constitución; pero, por otra, parecería que también esta fase debe referirse a la contraposición entre teología política de la inmanencia y "verdadera" teología política decisionista y representativa (que realiza un ajuste de cuentas con la ausencia de la trascendencia), y que señala más bien un distanciamiento del antiguo Schmitt de la teoría democrá-

del Lucchese, *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Milán, Chibli, 2004.

⁴⁵ Carl Schmitt, "La rivoluzione mondiale legale. Plusvalore politico come premio sulla legalità e sulla superlegalità giuridica", en Carl Schmitt, *Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste*, Vicenza, Neri Pozza, 2005, pp. 187-215 (en especial p. 212) [trad. esp.: "La revolución legal mundial. Plusvalía política como prima sobre legalidad jurídica y superlegalidad", en *Estudios políticos*, nueva época, núm. 10, 1979, pp. 5-24].

tica del poder constituyente (que en *Teoría de la constitución* había tenido tanta importancia), por no ser "barroca".

3. EL SIGNIFICADO DE LAS DOS LECTURAS DE SPINOZA

Incluso si Strauss y Schmitt no coinciden ni se contraponen de un modo directo en relación con Spinoza, e incluso si sus "verdaderos" autores son respectivamente Maimónides y Hobbes, de todos modos vale la pena analizar las causas y las consecuencias de las distintas interpretaciones que ofrecen del pensamiento de Spinoza. Más allá del hecho de que ambos se interesan en especial en el *Tractatus theologico-politicus* y dejan de lado, de maneras distintas y por distintos motivos, el tema de la potencia de la multitud, no hay duda de que tienen de Spinoza dos ideas diferentes: éste es para Strauss prima facie un judío demócrata liberal quizás vencido por el totalitarismo, pero en realidad, y sobre todo, un filósofo moderno de especial densidad, que logra no dejarse encerrar del todo en el falso nexo moderno entre teoría y praxis, y que, por lo tanto, resiste con su crítica la tendencia de la razón a la saturación del espacio de la experiencia, a confundirse con la religión y la política (y en esto se acerca a la *philosophia perennis*); para Schmitt es un judío liberal después de todo victorioso, al menos porque su falsa criticidad corroe la precaria concreción de la política moderna, activando su desviación liberal y normativista. Por lo tanto, ambos piensan que la crítica es una característica de Spinoza: pero para Schmitt es una crítica inmanente a lo Moderno, una corrupción de la misma; para Strauss es, quizás, una crítica verdaderamente filosófica que le resulta posible a la razón sólo ante la enigmática presencia/ausencia de la Ley. Para Schmitt, Spinoza vuelve imposible la concreción, lo cual es negativo; para Strauss, vuelve imposible la compacidad (la clausura del espacio político, la coincidencia de Religión, Filosofía y Política), lo cual es positivo. Frente a la criticidad de la filosofía de Spinoza, ambos presentan diferentes reparos: totales,

de radical rechazo, de parte de Schmitt; parciales, tendientes a circunscribir la potencia de su crítica al filósofo solamente y a eximir de ella a la sociedad de parte de Strauss. Luego Strauss rechaza el tema de la potencia de la multitud porque es demasiado desestabilizante; y Schmitt porque, a diferencia del poder constituyente del pueblo (al cual se ve tentado de aproximarla), la potencia multitudinaria no se deja capturar en la forma de la soberanía y en la dialéctica institución/excepción.

Desde el punto de vista sistemático, esta distinta forma de tratar a Spinoza surge de las grandes diferencias con que Schmitt y Strauss consideran a Hobbes, pero de una manera más general, por la distinta forma de pensar la modernidad y su relación con la trascendencia: ambos, de hecho, niegan la posibilidad de captar políticamente la Verdad de un modo pleno, tanto en la forma de la mediación racional liberal como de la escatología revolucionaria; en ambos, lo Moderno se define por una ausencia de la trascendencia, pero una ausencia que se presenta y actúa de maneras distintas: para Schmitt es una teología política específica, la que él ve en Hobbes y que elabora posteriormente en un sentido decisionista y representativo (lejos de una teología política fundamentalista de tipo católico);⁴⁶ para Strauss, en cambio, esa ausencia debe colmarse, exotéricamente, remitiendo al pueblo a datos "naturales"⁴⁷ y religiosos, interpretados de manera tolerante y también estabilizadora, mientras que esotéricamente, para el filósofo, es la Sombra de la Ley, es decir, un límite a la razón filosófica que al mismo tiempo es el origen de su potencia crítica: una potencia que se funda en la prohibición judía de las imágenes,

⁴⁶ Véase Carlo Galli, *Genealogia della politica*, op. cit., pp. 333-459, y también *supra*, capítulo II. Para una interpretación de la teología política en clave de pecado original, véase Heinrich Meier, *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung politischer Theologie und politischer Philosophie*, Stuttgart y Weimar, Metzler, 1994.

⁴⁷ Acerca de la dificultad de esto, tanto lógica como teórica, véase Roberto Esposito, "Introduzione" a Leo Strauss, *Gerusalemme e Atene*, op. cit., pp. VII-XLIV.

aunque sea la imagen barroca de la ausencia, suspendida sobre la Nada de la muerte.⁴⁸

Es también a través de la lectura de Spinoza, que para ellos es en primer lugar, si no exclusivamente, un liberal, que Schmitt y Strauss ponen en juego el estatuto de la filosofía política moderna; y es en torno a la teología política que se ensancha la brecha (a través de Spinoza) entre Schmitt y Strauss: ambos perciben en la teología política el triunfo de la razón moderna, su victoria sobre la tradición, y al mismo tiempo la clave de acceso al análisis de sus límites, de su dependencia de la tradición, juntamente con el hecho de cerrarse sobre sí misma, de esa incapacidad de la razón moderna (y de la política que deriva de ella) de autojustificarse, lo cual ya había sido la gran intuición del Weber de *La ciencia como profesión*. Pero para Schmitt, la teología política se transforma en genealogía, en una teoría de lo Moderno como secularización siempre incompleta, y, por lo tanto, en la identificación tanto del espasmo de la decisión, del punto muerto originario en el cual razón y no razón se tocan eficazmente, como de la coacción a la forma o a la representación que constituye la otra cara de lo Moderno (y Spinoza, liberal, crítico o multitudinario, no puede sino ser extraño a esta acepción de la teología política); para Strauss, en cambio, toda teología política, en general, carece de la relación aporética (de la cual en Spinoza hay algo más que una simple traza) entre fe y razón, verdad e historia, antiguos y modernos y, sobre todo, entre la Ley (aquello de lo que no se hacen imágenes) y la filosofía racionalista moderna, que puede ser crítica y devela-

⁴⁸ Por lo tanto, no se equivoca Jianhong Chen en "What is Carl Schmitt's Political Theology?", en *Interpretation*, núm. 2, 2006, pp. 153-175, cuando sostiene (polemizando con las tesis de Heinrich Meier en *Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen". Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Stuttgart, Metzler, 1988) que la teología política como método y no como aceptación autoritaria de la revelación es la filosofía política específica de Schmitt, muy distinta (y en esto coincide con Meier) de la filosofía política de Strauss. Véanse también las pertinentes observaciones de Miguel E. Vatter, "Taking Exception to Liberalism...", op. cit.

dora de toda idolatría (y, por lo tanto, también del humanismo moderno y de sus implicaciones técnicas y potencialmente anti-humanas), pero que librada a sí misma no es sino una nueva teología política invertida.

La crítica de Strauss a lo Moderno, en los muchos niveles en que se articula, se puede interpretar desde una perspectiva metodológica como un gesto de rechazo a la *Selbsverständnis* de la modernidad: para Strauss, ésta no es ni original ni nueva, porque es sólo la inversión de la antigua relación entre ley y derecho,⁴⁹ es decir, la subjetivización de la objetividad del derecho natural pre-moderno; es sólo una forma de rebajar la relación tradicional entre filosofía y moral,⁵⁰ o sólo la sustitución del *summum bonum* por el *summum malum* (que hay que evitar); e incluso Maquiavelo (bien lejos del racionalismo y de la teología política) es interpretado por Strauss como el filósofo que invierte impíamente la relación entre el bien y el mal, y que luego, después de todo, no sabe cómo salir del nexo tradicional bien/política, llegando a una singular teología política no cristiana que Strauss resume en el concepto de *deus sive fortuna*.⁵¹

En resumidas cuentas, Strauss teologiza el ateísmo moderno para sostener que la modernidad no sale del sistema teológico político de la tradición, y que sólo lo puede invertir en una relación dispuesta de manera análoga, es decir, de fundación/saturación, no ya entre teología y política, sino entre filosofía y política. Su pensamiento crítico consiste en mostrar que tampoco la razón moderna se sustrae al efecto de clausura del espacio político y de perversión de la potencia crítica que ya existía en la antigüedad y en el cristianismo. Desde este punto de vista filosófico, Strauss

⁴⁹ Leo Strauss, *Diritto naturale e storia...*, op. cit.

⁵⁰ Leo Strauss, "La filosofía política di Hobbes", en *Che cos'è la filosofia politica?*, op. cit., pp. 151 y 329.

⁵¹ Leo Strauss, *Pensieri su Machiavelli* [1958], Milán, Giuffrè, 1970 [trad. esp.: *Meditaciones sobre Maquiavelo*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1964]; también "Machiavelli" [1972], en *Gerusalemme e Atene*, op. cit., pp. 271-293 (para *deus sive fortuna*, véase p. 287).

comparte, bajo un perfil no dialéctico, políticamente estabilizador y no revolucionario, y con numerosas concesiones exotéricas para una recuperación del derecho natural antiguo que su filosofía misma muestra como aporético, la protesta de los intelectuales judíos (los primeros maestros de la Escuela de Frankfurt, por ejemplo, pero en ciertos aspectos también Hannah Arendt) que como él identificaron en la razón, entendida como mediación entre sujeto y objeto, el origen de un movimiento que conduce inevitablemente a que el objeto racional externo (la naturaleza, y luego Dios) sea asimilado por el sujeto racional (el individuo moderno), que se ubica como centro del cual irradia la potencia cognoscitiva y constructiva de la razón; y que también de manera inevitable hace que la potencia de esta razón se autonomice del sujeto y se convierta en máquina impersonal de dominio. Contra ésta, Strauss (y en esto consiste su diferencia específica) pone en juego la verdadera trascendencia (también, aunque no en primer lugar, a través de Spinoza), es decir, la Ley que no puede ser representada sino que más bien prohíbe la imagen de Dios y la representación del hombre como Dios; la Ley, que mantiene abierta la razón, insuflándole potencia crítica, *in primis* contra sí misma (si bien, como ya lo hemos dicho, no está destinada a convertirse en energía social y política y se conserva como una solitaria prerrogativa del filósofo).

Mientras la fuerza crítica de Schmitt se encuentra en su percepción de la coexistencia originaria y aporética de razón y de no razón, la de Strauss reside en la percepción de las deficiencias del mundo frente a la Verdad, que no se confunde con la Razón triunfante (la razón es crítica, no verdad), sino que se acepta como Ley (es decir, no se acepta como fundamento religioso, pero tampoco es descartada con un gesto iluminista como simple superstición). La potencia de su crítica a lo Moderno, sin embargo, está acompañada de debilidades que demuestran, en última instancia, su dependencia del horizonte categorial cuestionado: por una parte, la incapacidad de Schmitt de salir de la reafirmación extremista de lo Moderno (ni siquiera en sus modalidades terribles como el na-

zismo); por la otra, el retraerse de Strauss ante el uso público de la razón crítica, la distinción entre filósofo y ciudad (prudente, pero intelectualmente débil). Dentro del dominio de lo moderno y de su refutación, no captan ni dan cuenta (más allá de mayor o menor simpatía con que lo interpretan) de la potencia de Spinoza, la unidad de teoría y praxis, desencantada y atea, no soberbia sino solidaria. Su combate contra el mundo laico y burgués y su cuerpo a cuerpo con lo Moderno pasa incluso a través de una lucha contra Spinoza, o se manifiesta a través de Spinoza, pero la esencia de su pensamiento se les escapa, o no les interesa. Para ambos, el de Spinoza no es un pensamiento que propulsa, sino más bien reactivo.

V. SCHMITT Y LA ERA GLOBAL

SOBRE TODO DESPUÉS de su traducción al inglés, pasado ya medio siglo de su primera edición, *El nomos de la tierra*, el texto clave de la producción de tema internacional de Schmitt, despertó un interés mundial incluso entre los no especialistas, particularmente entre los juristas y los politólogos.¹ Se proporcionan múltiples interpretaciones de los aportes schmittianos a los temas internacionales, lo cual representa una prueba de su actualidad y eficacia para analizar y descifrar las relaciones internacionales del presente. El pensamiento de Schmitt, ya a partir de la década de 1920, pero sobre todo en sus fases subsiguientes, centradas en la teoría de los Grandes espacios, en la relación tierra/mar y en el concepto de *nomos*, describe fenómenos que también hoy, o sobre todo hoy, están a la vista de cualquiera: la desaparición del equilibrio entre tierra y mar; el triunfo de factores políticos universalistas (técnica, capitalismo, humanitarismo, derecho internacional) sobre aquellos determinados espacialmente (el Estado); la crisis de la distinción entre guerra y paz, entre criminal y enemigo, y el retorno de la temática de la guerra justa y de la criminalización del vencido; la afirmación de los aspectos conflictivos de la política, a menudo en formas absolutas y no mediadas (la lógica amigo/enemigo), frecuentemente con un

¹ Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth in the International Law of the "Jus publicum europaeum"*, Nueva York, Telos, 2003 [trad. esp.: *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del "ius publicum europaeum"*, Granada, Comares, 2003]; véanse las muchas ponencias presentadas en *The International Political Thought of Carl Schmitt*, sesión 11 de la Fifth Pan-European International Relations Conference on Constructing World Orders, La Haya, 9 a 11 de septiembre de 2004, en <<http://www.sgir.org/conference2004/papers>>; Louiza Odysseos y Fabio Petito (eds.), *The International Political Thought of Carl Schmitt*, Londres y Nueva York, Routledge, 2007.

trasfondo religioso (la teología política); la nueva relevancia política de entidades no estatales (los terroristas) y, en general, el debilitamiento de la distinción entre lo público y lo privado, entre lo social y lo político, y la necesidad de reformular el orden internacional estructurándolo en torno a entidades imperiales o Grandes espacios (hoy en día, las "civilizaciones").

La cuestión que aquí se va a considerar es precisamente si el pensamiento de Schmitt puede representar una especie de *passpartout* politológico capaz de explicar tanto el siglo xx como el xxi, y si el mundo de hoy puede comprender tanto el conflicto ilimitado como el orden imperial.

1. CUESTIONES DE MÉTODO

No hay duda de que todo el pensamiento de Schmitt (tanto el relacionado con la política interna como con la internacional, ambos estructurados en torno a la misma intuición, que consiste en que el orden en la modernidad es posible gracias al conflicto, que la medida de la política es la desmesura) es una mirada crítica radical sobre las formas políticas modernas (los Estados) y sus equilibrios (el derecho internacional) que asume como su propio objeto la crisis de las mismas que tienen lugar en el curso del siglo xx. Pero, por otra parte, no se puede afirmar que, dado que Schmitt pensó la crisis del Estado (de su soberanía jurídicada y también de las relaciones internacionales formalizadas en torno al Estado) tal como la experimentó en su tiempo, su pensamiento sea el adecuado para comprender la actual crisis del Estado y de las relaciones internacionales. Las categorías del pensamiento político de todo autor surgen, son válidas y deben examinarse en un sentido histórico y crítico (genealógico, si se quiere) teniendo presente los desafíos concretos a los que responde un determinado sistema intelectual y a partir de los cuales se genera: no importan tanto los contenidos, las propuestas, como el origen, el destino, la orientación de los marcos conceptuales que lo conforman. Por lo tanto,

para que pueda afirmarse que el pensamiento de Schmitt se adecua a la actualidad, que las dinámicas actuales se dan schmittianamente y que los problemas actuales se pueden resolver schmittianamente, no basta con constatar la coincidencia exterior entre el objeto de su pensamiento (la crisis) y la experiencia política actual: es preciso preguntarse si se trata de la misma crisis, y si las categorías de las que se sirve Schmitt para interpretarla provienen de (o están orientadas hacia) experiencias políticas e intelectuales que podemos reconocer como nuestras. Se requiere entonces un análisis genealógico del pensamiento de Schmitt, una comparación estructural entre las crisis de las entidades políticas del siglo xx y las del siglo xxi.

Si esto no se hace, se corre el riesgo de abandonarse a la pereza de quien no quiere pensar por sí mismo sino que se apoya en otros que en su tiempo fueron autónomos y originales; se corre el riesgo de pasar de un dogmatismo a otro, del uso instrumental de un pensamiento al uso instrumental de otro más a la moda o políticamente más correcto en la actualidad (también esto le podría suceder a Schmitt, después de tantas peripecias).

Se trata, en cierto modo, de entender qué es lo que ya ha muerto y qué es lo que se conserva vivo del pensamiento de Schmitt, o, mejor dicho, de comprender qué puede descifrarse, en nuestro tiempo de crisis, a través de los análisis que realizó Schmitt de la crisis de su tiempo. Vale la pena, por último, aunque parecería casi superfluo, subrayar que evaluar la adecuación a la actualidad de un sistema de pensamiento no es lo mismo que juzgar su agudeza intrínseca, su relevancia histórica y su capacidad de sugerencia.

2. CUESTIONES SCHMITTIANAS

El pensamiento de Schmitt es una reflexión teórica determinada, es decir, es la deconstrucción extrema (y la exposición al riesgo originario, al Nada-de-orden, al conflicto que le es inmanente) de la

teoría política moderna: esto es válido tanto en política interna para la teoría de la excepción/decisión y de lo "político" (que es una complicación genealógica de la teoría del Estado racional hobbesiano) como en política internacional para la teoría del *nomos* y del guerrillero (que son complicaciones genealógicas de la geopolítica y del derecho internacional con base estatista). Y esto significa que el elemento conflictivo del pensamiento político de Schmitt no es una apología del conflicto absoluto (el enemigo tiene un papel que no puede eliminarse en la constitución y en la permanencia eficaz del orden, tanto en la teoría de lo "político" como en la teoría de la decisión de matriz teológico política secularizada y también en la teoría del poder constituyente), sino que está al servicio de la orientación al orden, a la unidad política, que es inherente a la teoría política moderna y también al pensamiento schmittiano. Sólo que en Schmitt esta funcionalidad no es nunca una instrumentalidad plena ni una subordinación plena del conflicto al orden: es también una perturbación permanente del orden de parte del conflicto interno y originario; es también una indeterminación permanente del orden de parte del conflicto que originariamente lo determina.

2.1. Desde el punto de vista de la política "interna", el pensamiento de Schmitt (lo repetimos) es un pensamiento capaz de dar cuenta de las dos caras de lo moderno: tanto de la coacción moderna al orden (es decir, de la interrelación de orden y desorden) como de la desconexión básica entre la Idea de orden y su realización concreta; un pensamiento, en pocas palabras, que acepta tanto la fatal obligatoriedad de la forma política como su carencia de fundamento originario; y que ve en el acceso a esta aporía la condición de posibilidad de las formas políticas. Para Schmitt, la forma política moderna, infundada y perturbada, creada por la decisión según *Teología política*, tiene su origen en el hecho de que la "forma sustancial" de la Iglesia (que realiza en la práctica la *complexio oppositorum* gracias a la representación de Cristo) de la cual se habla en *Catolicismo romano y forma política*, aunque está

bien fundamentada desde el punto de vista teológico y es el modelo de la representación política, resulta también, en la modernidad, imposible para la Iglesia misma, obligada a decidir entre los opuestos en conflicto que atraviesan lo Moderno, la época técnica y económica. Por lo tanto, el Estado puede y debe conservar el impulso a la forma de la tradición teológica, pero también debe secularizarlo, es decir, transformar el fundamento sustancial de la política (ya inexistente, como está perdida para la política moderna la mediación pontificia a través de la cual opera la Iglesia) en concreción puntual, en contingencia absoluta sobre la cual opera la decisión: más que "bien fundamentada" la política moderna se origina (y está abierta) al Nada-de-orden, es decir, sólo puede ser una "respuesta desafiante", una respuesta al desorden capaz de crear un orden concreto sólo si neutraliza el nihilismo del desorden incorporándolo en su interior, y (sin realizar ninguna *Aufhebung*) lo convierte en el centro de su orientación y de su determinación. Esta incorporación es precisamente la decisión en caso de excepción, verdad y cifra última de la mediación racional moderna (invertida por un acto de la voluntad más que de la razón; por lo tanto, no es el *primum* sino, en última instancia, la consecuencia de la acción política). Según *Teología política*, el construccionismo moderno descubre en la decisión que su propio fundamento no es la razón individual y colectiva sino el Nada-de-orden, el conflicto.²

Que el conflicto sea Nada-de-orden y no simplemente Nada significa que no es un desorden absoluto; más bien lo "político" en torno a lo cual Schmitt se afana hacia finales de la década de 1920 (*El concepto de lo político*) es precisamente, en tanto relación amigo/enemigo, la presencia permanente del conflicto en el origen del orden, y, a través de la decisión, en su interior (tanto en lo relacionado con el Estado como en lo que concierne a las relaciones internacionales); y, por lo tanto, es conflicto radical y determi-

² Sobre este tema, y la bibliografía relacionada con él, véase *supra*, cap. II.

nado, siempre en relación con el orden, siempre potencialmente morfogenético: es una carencia que exige y suscita una decisión política ordinativa. En resumen, lo "político" está al servicio de la desestructuración, pero al mismo tiempo es también estructurador: es crisis pero también es orden. De este modo, la forma política moderna, en tanto asume abiertamente lo "político", es gobierno y también decisión soberana, constitución material y también poder constituyente. Es orden no neutral sino determinado por un conflicto originario, y orientado continuamente por éste. Es nihilismo arquitectónico.³

Schmitt considera estratégica la diferencia espacial entre interior y exterior que organiza la política moderna y con la cual se corresponde la distinción entre enemigo y criminal, entre paz y guerra, y entre policía y ejército; pero, según él, para limitar el desorden al exterior y pacificar el interior, es necesario que el Estado reconozca, conserve dentro de sí y administre el desorden originario. Para que el Estado permanezca cerrado, capaz de poner límites, de separar orden y desorden, debe estar abierto a lo "político" y, decidiendo en el caso de excepción, debe saber activar la coacción a la forma y la interrelación entre orden y desorden.

También es fundamental en el pensamiento de Schmitt la tesis de que existe en lo Moderno una dialéctica, es decir, que está expuesto a una desviación endógena que quiere hacer a un lado al nihilismo originario, pero que en realidad lo pone fuera de control. Los procesos de secularización de los que nace la modernidad política producen una energía política orientada a la forma: esencialmente, el Estado absoluto, capaz de neutralizar los conflictos religiosos y construir un orden político estructurado en base a una clara distinción entre interior y exterior, entre policía y guerra. De este modo, el Estado absoluto identifica un *Zentralgebiet*, un ámbito central (principalmente el teológico) en el cual se desarrollan los conflictos y que debe ser despolitizado con una decisión sobe-

³ Sobre este tema, y la bibliografía relacionada con él, véase *supra*, cap. I.

rana que alcanza a lo "político" para crear orden: es el principio, excluyente pero ordenador, del *cuius regio eius religio*. Sin embargo, en el marco de este orden político concreto crece una sociedad (en el siglo XVIII, iluminista y revolucionaria; en el siglo XIX, burguesa; y en el siglo XX, democrática) que ve en el Estado un enemigo que vencer, o que limitar, precisamente para que las lógicas racionales, individuales y universales de lo Moderno puedan desarrollarse adecuada y libremente. El desarrollo histórico traslada poco a poco el conflicto a otros ámbitos (la moral, la economía, la técnica), cada vez más capaces de sustraerse al Estado y a su acción política neutralizadora y cada vez más animados por la pretensión ideológica (y fallida) de autorregularse gracias a la razón individual y colectiva. De este modo, dentro del Estado se forman fuerzas políticas, ideológicas y materiales (un entrecruzamiento social de individualismo, liberalismo y democracia liberal, de normativismo y de moralismo, de técnica y de economía capitalista y comunista) que lo privan de su capacidad ordinativa soberana, que sustituyen la concreción por la universalidad indeterminada, que pretenden sustituir lo "político" por la economía, el derecho y la técnica (y esto desde el origen hobbesiano del Estado, como lo sostiene Schmitt en *El Leviatán en la Teoría del Estado de Thomas Hobbes*). Las lógicas de lo Moderno van de lo concreto a lo abstracto, de lo determinado a lo universal, de lo político a lo social.

Una vez que la decisión es vencida por la razón burguesa, que para Schmitt está representada tanto por la discusión liberal como por toda orientación a la exclusión completa del conflicto y de la acción política y por la confianza en hipótesis racionales de pacificación automática, la sociedad (y sobre todo las organizaciones políticas nacidas de la sociedad, los partidos y los grupos de presión; en resumidas cuentas, la democracia) invade al Estado y termina por convertir su exigencia de estabilidad y de forma en movilización y carencia de forma: el resultado es "el Estado total por debilidad" diagnosticado por Schmitt entre 1931 y 1932. Esta crisis terminal de la capacidad política del Estado se corresponde no sólo con su ineficacia interna (su muerte a causa

del pluralismo de las fuerzas sociales politizadas), sino también con el fin de su capacidad ordinativa hacia el exterior, es decir, la distinción entre interior y exterior: la *Zwischenlage*, la situación intermedia, entre la guerra y la paz es la *Stimmung* de la época de la crisis del Estado.

La polémica de Schmitt no sólo hacia el normativismo de Kelsen sino también hacia las lógicas constitucionalistas del liberalismo se basa en el hecho de que la confianza en la desaparición de lo "político", según Schmitt, es atraída por la lógica de la lucha, es decir, se transforma a sí misma en conflicto político, en guerra a la guerra. El grado más alto de nihilismo se libera donde se pretende eliminar todo desorden, todo Nada-de-orden; la más radical ausencia de forma se manifiesta allí donde se intenta realizar la forma político jurídica traslúcida y cristalina, depurada de toda opacidad.

Oponerse a esta desviación político jurídica del nihilismo moderno, a este volverse abstracto de lo concreto, retardarla, combatirla en su interior, pero no de una manera reaccionaria sino más bien renovando la capacidad de concreción de lo Moderno a partir justamente de los momentos de su crisis más grande, ver el *katekhon* (la fuerza que frena y que da forma de los procesos de la immanencia, que tiene que ver con una apertura a la trascendencia, pero no con una "fundamentación") allí donde está el peligro es el objetivo de Schmitt que aparece como central ya en las obras de su primera madurez. Contribuyen al logro de este objetivo las distintas estrategias a través de las cuales en el curso de su vida interpreta el Estado como un caso determinado de la forma política moderna, y piensa más allá del Estado para identificar posibles modalidades de una forma política concreta que puedan evitar eficazmente las desviaciones de lo Moderno (véase *supra*, cap. 1). En toda esta difícil transición, Schmitt no se sustrae a la aceptación de las dos caras de lo Moderno (tanto la coacción al orden como la desconexión y la interrelación básicas entre Idea y realidad), aunque su confianza en la posibilidad de realizar un orden fue disminuyendo progresivamente en el transcurso de los años,

sobre todo a partir de la segunda posguerra (la fase más "conservadora" de su pensamiento, la menos esperanzada).

2.2. Incluso los análisis y los diagnósticos schmittianos relacionados con la política "exterior" tienen como trasfondo la crisis del Estado, ocasionada por las fuerzas y las contradicciones que operan en la sociedad moderna; es decir que tienen su origen en la crisis de la soberanía estatista que ya no es capaz de producir una forma política concreta adecuada a los nuevos desarrollos históricos, y están orientados a la búsqueda de un nuevo *katekhon* de las dinámicas de lo Moderno.

El primer objetivo polémico de Schmitt (identificado a partir de 1925, época a la que se remonta su primera formulación en la forma de un ensayo de su crítica a la Sociedad de las Naciones, *Die Kernfrage des Völkerbundes* [La cuestión fundamental de la Sociedad de las Naciones], publicado al año siguiente como libro)⁴ es el universalismo ginebrino, que le parece una proyección político jurídica del individualismo, del liberalismo y del normativismo, de su aspiración a eliminar lo "político" de la política interior y exterior, y que es una manifestación de la crisis ya irreversible de la esencia espacial de la soberanía moderna en relación con la distinción entre lo interior y lo exterior. El fin de esta distinción ordinativa provoca la confusión entre guerra y crimen: con la paz de Versalles (de la que nace la Sociedad de las Naciones de Ginebra), la guerra deja de ser un derecho de la soberanía del Estado y se convierte en una trasgresión del derecho internacional, a la que los vencedores pueden responder con una "guerra justa" y con sanciones penales y discriminatorias hacia los vencidos. Por lo tanto, el universalismo es la representación de la escena interna-

⁴ Carl Schmitt, *Die Kernfrage des Völkerbundes* [1926], en *Frieden oder Pazifismus? Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik, 1924-1978*, ed. de G. Maschke, Berlín, Duncker & Humblot, 2005, pp. 73-128 (en las pp. 128-193, las notas del editor). Esta edición, junto con Carl Schmitt, *Staat, Grossraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, ed. de Maschke, Berlín, Duncker & Humblot, 1995, contiene muchos de los ensayos schmittianos de tema internacional.

cional como un espacio liso y homogéneo totalmente moralizable y juridificable; pero, en realidad, este espacio para Schmitt está al servicio de las fuerzas (las potencias anglosajonas y su potencial económico) cuya acción política se cumple precisamente a través de la persecución y la descalificación moral de los enemigos. La Sociedad de las Naciones, en definitiva, es un instrumento de política "indirecta" para la protección de los vencedores y de su botín y para el castigo de los vencidos; y su universalismo es, en realidad, un imperialismo, un arma de guerra que se presenta como instrumento de paz. Schmitt nunca se apartará de esta evaluación del universalismo, como tampoco dejará de considerar moralizante y discriminatoria toda propuesta de una guerra justa.

Pero Schmitt interpreta las relaciones políticas internacionales no sólo a partir de la crisis de la soberanía del Estado y de la relación interno/externo, ni sólo a partir de la progresiva disminución de la conciencia del carácter ineludible de lo "político". En su libro *El Leviatán en la Teoría del Estado de Thomas Hobbes*, seguido luego de *El concepto de Imperio en el derecho internacional, Tierra y mar, El nomos de la tierra, Teoría del guerrillero* y de numerosos ensayos, entre los cuales podemos mencionar "La unidad del mundo", "La tensión planetaria entre Oriente y Occidente", "El orden planetario después de la Segunda Guerra Mundial", Schmitt presenta una segunda interpretación de lo Moderno, de los hechos del Estado y de la política internacional.⁵ Si su primer planteo está cen-

⁵ Carl Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes. Senso e fallimento di un simbolo politico* [1938], en *Scritti su Thomas Hobbes*, Milán, Giuffrè, 1986, pp. 61-143 [trad. esp.: *El Leviatán en la teoría del Estado de Tomas Hobbes*, Granada, Comares, 2003]; *Il concetto d'Impero nel diritto internazionale. Ordinamento dei grandi spazi con esclusione delle potenze estranee* [1939], Roma, Istituto nazionale di cultura fascista, 1941 [trad. esp.: "El concepto de Imperio en el Derecho Internacional", en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 1, Madrid, enero de 1941]; *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo* [1942], Milán, Adelphi, 2002 [trad. esp.: *Tierra y mar. Consideraciones sobre la historia universal*, Madrid, Trotta, 2007]; *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello "jus publicum europaeum"* [1950], Milán, Adelphi, 1991 [trad. esp.: *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del "ius publicum europaeum"*, Granada, Comares, 2003];

trado en la decisión, la excepción, la soberanía, la teología política, lo "político", el poder constituyente y el orden concreto; su segundo planteo analiza en cambio la dimensión espacial de la política, la contraposición entre tierra y mar, el concepto de *nomos* y el *ius publicum europaeum*.

En esta segunda fase, Schmitt presenta su pensamiento de un modo abiertamente posdecisionista, justamente para evitar la trampa del nihilismo moderno; y por lo tanto, intenta pensar el origen de la política a través de categorías no comprometidas con el nihilismo, pensar un orden que no tenga su origen en un Nada-de-orden sino en una Medida. Sin embargo, no se trata de miradas alternativas sobre lo Moderno, sino más bien complementarias: de hecho, así como la primera, también esta segunda interpretación del origen y de la desviación de la modernidad y de la estatalidad gira en torno a la idea conductora de todo el pensamiento de Schmitt, que consiste en que el orden político se vuelve posible a partir del desorden, del conflicto, y que es eficaz y concreto sólo si

"L'unità del mondo" [1951], en *L'Unità del mondo e altri saggi*, 2ª ed., Roma, Pellicani, 2003, pp. 197-208 [trad. esp.: "La unidad del mundo", en *Escritos de política mundial*, Buenos Aires, Heracles, 1995, pp. 135-146]; "La contrapposizione planetaria tra Oriente e Occidente e la sua struttura storica" [1955], en Ernst Jünger y Carl Schmitt, *Il nodo di Gordio. Dialogo su Oriente e Occidente nella storia del mondo*, 2ª ed., Bolonia, Il Mulino, 2004, pp. 131-163 [trad. esp.: "La tensión planetaria entre Oriente y Occidente y la oposición entre Tierra y Mar", en *Escritos de política mundial, op. cit.*, pp. 147-170]; "L'ordinamento planetario dopo la seconda guerra mondiale" [1962], en Ernst Jünger y Carl Schmitt, *Il nodo di Gordio...*, *op. cit.* (existe también una traducción italiana del alemán y no, como ésta, del español, en Carl Schmitt, *Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste*, Vicenza, Neri Pozza, 2005, pp. 217-247) [trad. esp.: "El orden planetario después de la Segunda Guerra Mundial", en *Escritos de política mundial, op. cit.*, pp. 171-188]; *Teoria del partigiano. Integrazione al concetto del politico* [1963], Milán, Adelphi, 2005 [trad. esp.: *Teoría del guerrillero. Observaciones al concepto de lo político*, Zaragoza, Ediciones de la Cátedra, 1962]; "La rivoltuzione legale mondiale. Plusvalore politico come premio sulla legalità e sulla superlegalità giuridica" [1978], en *Un giurista davanti a se stesso, op. cit.*, pp. 187-215 [trad. esp.: "La revolución legal mundial. Plusvalía política como prima sobre legalidad jurídica y superlegalidad", en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 10, julio-agosto de 1979]. Sobre Schmitt internacionalista, véase Carlo Galli, *Genealogia*

se lo incorpora y se lo expresa conscientemente. Pero ahora este *leitmotiv* se articula de otra manera y hace surgir (en *Tierra y mar*) una interpretación de lo Moderno que capta ese origen no sólo en la secularización del planteo conceptual teológico, sino también en la apertura a nuevos espacios (en la revolución espacial) que tuvo lugar cuando el descubrimiento de América le abrió a Europa un nuevo mundo terrestre desequilibrando los alineamientos espaciales de su política tradicional (la *respublica christiana*), obligándola a reorganizar el espacio político global en torno a las *amity lines* y proyectándola al mismo tiempo a la vastedad de los océanos.⁶

El Estado europeo continental, según Schmitt, obtiene su propio origen y su propia centralidad política a través de la decisión por la política en un sentido territorial cerrado, es decir, de la decisión por la soberanía del Estado y la consiguiente capacidad de

della politica. *Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bolonia, Il Mulino, 1996, pp. 864-889; también, entre otros, Arturo Colombo, "L'Europa e la società internazionale. Gli aspetti culturali e istituzionali della convivenza internazionale in Raymond Aron, Martin Wight e Carl Schmitt", en *Quaderni di scienza politica*, núm. 2, 1999, pp. 251-301; Caterina Resta, *Stato mondiale o "nomos" della Terra. Carl Schmitt tra universo e pluriverso*, Roma, Pellicani, 1999; Felix Blindow, *Carl Schmitts Reichsordnung. Strategie für einem europäischen Grossraum*, Berlín, Akademie, 1999; Günter Maschke, "La unificación de Europa y la teoría del gran espacio", en *Carl Schmitt Studien*, núm. 1, 2000, pp. 75-85 [también publicado en Buenos Aires en *Disenso*, núm. 16, 1998, pp. 49-60]; Nicola Casanova, "'Justissima Tellus'. Figure dello spazio nel pensiero di Carl Schmitt", en *Quaderni Forum*, núm. 4, 2001 (número monográfico); Franco Volpi, "Il potere degli elementi", en Carl Schmitt, *Terra e mare*, op. cit., pp. 113-149; Alessandro Campi, "Introduzione alla nuova edizione", en Carl Schmitt, *L'Unità del mondo...*, op. cit., pp. 9-37; J.-W. Müller, "Visioni di un ordine globale nell' 'età post-europea'. Carl Schmitt, Raymond Aron e il funzionario dello spirito del mondo", en *Ricerche di Storia Politica*, núm. 2, 2004, pp. 205-226 (pero es un capítulo -pp. 87-103- de su libro *A Dangerous Mind. Carl Schmitt in Post-war European Thought*, New Haven y Londres, Yale University Press, 2003; Jean-François Kervégan, "Carl Schmitt et 'l'unité du monde'", en *Les Études philosophiques*, núm. 1, 2004, pp. 3-23; Thalín Zarmanian, "Carl Schmitt and the Problem of Legal Order. From Domestic to International", en *Leiden Journal of International Law*, 2006, pp. 41-67.

⁶ Carl Schmitt, *Il nomos della terra*, op. cit., pp. 79-103.

éste de relacionarse con otros Estados territoriales; también a través de la guerra, a modo de recíproco reconocimiento, realizando de este modo una limitación estructural y funcional de la guerra, no intencional pero significativa, que se transforma de *bellum iustum* (no podía ser de otro modo en un contexto teológico, tradicional o relativamente modernizado)⁷ en conflicto armado regular, *bellum utrimque iustum*, entre los ejércitos regulares de los Estados soberanos, que justamente por esto son el uno para el otro *iusti hostes*.⁸ Pero en su concreción histórica, el Estado europeo existe sólo en el marco del sistema de los Estados (el *ius publicum europaeum*), que implica como elemento propio necesario, junto con el Estado continental, también el Estado marítimo inglés. La decisión de Inglaterra a favor del mar (madurada en la era isabelina) hace surgir en una isla una forma política adecuada a una dimensión que no es ni política ni territorial (cuyo símbolo es la casa), sino más bien individualista y al mismo tiempo técnica y artificial (y que tiene por símbolo a la nave); una forma política portadora de una enemistad no limitada sino ilimitada. De hecho, la guerra en el mar es muy distinta de la terrestre, y está orientada más que ésta al absolutismo y al no reconocimiento del enemigo: en primer lugar, el pirata, figura anómala criminalizada como enemigo de la humanidad. No es casual que, ya en la década de 1930,⁹ Schmitt haya intuido que el pirata no era una figura obsoleta sino que la nueva atención que le tributaban las potencias anglosajonas, incluso politizándolo, tenía el significado histórico político de señalar una tendencia al desplazamiento de la conflictividad hacia lo ilimitado.

⁷ Véase, por ejemplo, Francisco de Vitoria, *De iure belli* [1539], Roma y Bari, Laterza, 2005 [trad. esp.: *Relectio de iure belli o paz dinámica*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1981]; y Carl Schmitt, *Il nomos della terra*, op. cit., pp. 104-140.

⁸ *Ibid.*, pp. 179-206.

⁹ Carl Schmitt, "Il concetto di pirateria" [1937], en *Posizioni e concetti. In lotta con Weimar-Ginevra-Versailles, 1923-1939* [1940], Milán, Giuffrè, 2007, pp. 399-404.

La modernidad, en la fase en la que fue capaz de una forma política eficaz (en la era del *ius publicum europaeum*, más o menos entre los años 1650 y 1900, o, más exactamente, desde 1713 hasta 1905), está constituida para Schmitt por el equilibrio entre el continente e Inglaterra, entre el Estado territorial y el Estado marítimo.¹⁰ Pero más allá de la construcción afortunada, aunque en ciertos aspectos mitológica o al menos muy sofisticada de la categoría del *ius publicum europaeum*, la novedad en *El nomos de la tierra* es que ese equilibrio originario es, al mismo tiempo, un desequilibrio; es decir que tampoco el orden político externo es neutral sino que está orientado, y la misma existencia política de los Estados europeos y su sistema se hace posible por una diferencia que se establece entre Europa y el resto del mundo, la línea de amistad y de enemistad que separa al Nuevo Mundo del Viejo. La civilización europea existe sólo porque es capaz de adueñarse del nuevo mundo, de ocuparlo, de dividirlo y de confinar allí (en el espacio del no Estado) la enemistad absoluta; la limitación de la guerra en la Europa de los Estados que se reconocen el uno al otro como *hostes aequaliter iusti* se hace posible por las guerras ilimitadas emprendidas contra los nativos en América (y también en Asia y en África) y también entre las potencias europeas entre sí, pero fuera del continente europeo.¹¹

Este nexo de equilibrio (entre tierra y mar, entre individuo y Estado, entre política y técnica, que constituye a Europa) y de desequilibrio entre Europa y el resto del mundo es el *nomos* de la tierra (su orden concreto y orientado) en la época del *ius publicum europaeum*. El concepto de *nomos* como orientación y ordenamiento no tiene nada que ver con un arraigo originario sustraído al nihilismo; indica más bien la medida que nace de la desmesura, la forma política de la violencia originaria, el orden concreto orientado no por una armonía sino por un "corte" y una partición que crea un espacio político, que instituye una normalidad deriván-

dola no de una norma (*nomos* no es "ley") sino de un acto concreto de diferenciación. Es la apertura originaria que cierra la forma política sin pacificarla, sino más bien por seguir determinándola.¹²

A pesar del intento antinihilista en su elaboración intelectual, Schmitt no logra (justamente porque quiere ser políticamente "correcto") pensar un origen de la política al margen de la potencia de la Nada, y, al mismo tiempo, sin la coacción a la forma. En tanto el *nomos* sustrae a la tierra de la orientación a la tierra, pone en ella límites (pues, es la acción que saca a la tierra de la naturaleza y la vuelve política), en él retorna la estructura profunda del pensamiento de Schmitt, presente también en la teoría de lo "político": es decir, la coacción a la forma y juntamente la interrelación y la desconexión básicas entre orden y contingencia, la búsqueda del *katekhon* y el reconocimiento de una crisis originaria. En todo caso, el *nomos* no es universalista: el destino de la política sigue siendo el ser parte.

Desde esta óptica, los factores de la crisis del *ius publicum europaeum* son tanto los vectores infinitos que nacen (como lo hemos visto) en el interior del Estado, del intento individual y social, tanto jurídico como moral, de sustraerlo a lo "político", como el desarrollo unilateral del elemento "marítimo", es decir, de la técnica, que interpreta todo espacio como una superficie lisa sobre la cual puede ejercitarse (libre, desde un punto de vista teórico) el poder racionalista, calculador y manipulador del *homo faber*. La crisis de la modernidad reside en el hecho de que la forma política

¹² *Ibid.*, parte III, p. 54, para la definición de *nomos* como ordenamiento localizado (pero "orientado", que traduce mejor *Ortung*); *ibid.*, pp. 58 y 59, por una parte contraponen el concepto de *Gesetz* (ley) de origen judío al de *Nomos* (orientación y ordenamiento) de origen griego y alemán; pero por otra parte polemiza contra autores de derecha de la época weimariana como W. Stapel y H. Bogner (a quienes se le podría agregar también A. E. Günther) porque mezclaron el término *Nomos* (que ellos introdujeron en el debate político) con el de *Gesetz*, que incluye un matiz biológico que Schmitt rechaza. Pero Raphael Gross, en *Carl Schmitt und die Juden. Eine deutsche Rechtslehre*, Frankfurt, Suhrkamp, 2000, pp. 98 y ss., subraya la deuda de Schmitt con estos ámbitos de la derecha protestante.

¹⁰ Carl Schmitt, *Terra e mare*, op. cit., p. 218.

¹¹ Carl Schmitt, *Il nomos della terra*, op. cit., parte III, pp. 161-266.

es arrollada por una combinación de entidades, funciones y fuerzas incluso muy distintas entre sí, como racionalismo, individualismo, potencia técnica, moralismo y normativismo, que tienen en común la indeterminación, es decir, el hecho de que para su acción toda diferencia ordinativa se pierde en un espacio liso y potencialmente unificable: el universalismo, por lo tanto, es tendencialmente discriminatorio porque tiende a leer la excepción como "error", injusticia, inmoralidad, perturbación de la unidad que debe ser eliminada por ser indigna de ser. Con un movimiento teórico más que discutible, Schmitt le adjudica a Kant y a su teoría del *iniustus hostis* la responsabilidad de haber ofrecido la más poderosa justificación a la dimensión discriminatoria del universalismo filosófico moral, de haber, en resumidas cuentas, puesto en marcha una vez más la guerra justa de los teólogos, brindándoles de este modo a las guerras discriminatorias del siglo xx un modelo de gran eficacia y legitimidad.¹³

Pero en la reconstrucción de la crisis del *ius publicum europaeum* (seguramente endógena, en tanto triunfo del mero aspecto ordinativo y abstracto de lo Moderno, con la consiguiente pérdida de la "concreción" política), Schmitt subraya, también en *El nomos de la tierra*, que "la primera sombra larga llega de Occidente", es decir, de Estados Unidos,¹⁴ como si diferenciase una modernidad europea continental sana y otra anglosajona, portadora de una tara que se ha difundido en el mundo. Es uno de los aspectos ideológicos y doctrinarios del pensamiento de Schmitt, que a menudo necesita imputarle polémicamente, a esta o aquella entidad (hebreos, liberales, angloestadounidenses), la responsabilidad de las dinámicas que se inscriben de manera lógica en la estructura profunda de lo Moderno. Un aspecto que se atenúa en la segunda posguerra, obviamente (pero que permanece, sobre todo en los discursos que pronuncia Schmitt en España), y que tanto en la fase

¹³ Carl Schmitt, *Il nomos della terra*, op. cit., pp. 201-206; véase Fabio Vander, *Kant, Schmitt e la guerra preventiva*, Roma, manifestolibri, 2004.

¹⁴ Carl Schmitt, *Il nomos della terra*, op. cit., p. 288.

final de la República de Weimar como durante la segunda fase, internacionalista, de su producción científica en la época de los nazis, llevó a Schmitt a cargar las tintas al subrayar la génesis por obra del poder anglosajón del espacio liso mundial, en el cual tiene libre juego la acción política indirecta, la guerra justa discriminatoria y la confusión moralista entre enemigo y criminal. En textos de notable fuerza argumentativa (analizando tanto la doctrina Monroe y su esencia político jurídica de instrumento para la autojustificación del poder soberano del imperio estadounidense como las construcciones conceptuales que la han integrado y la han sustituido, por ejemplo, la intervención económica, y el desplazamiento de la línea del hemisferio occidental), Schmitt muestra cómo el pasaje del aislacionismo al intervencionismo no es sino una variante del excepcionalismo estadounidense.¹⁵ Por otra parte, ya en *La decisión sobre la guerra y el enemigo*,¹⁶ Schmitt había interpretado la guerra discriminatoria como una faceta de la confusión entre la guerra y la paz, es decir, de esa "situación intermedia" (*Zwischenlage*) en la cual se ha precipitado, disolviéndose, el esfuerzo moderno por distinguir claramente (a través de la decisión del Estado) entre la guerra y la paz. Una situación intermedia que él acepta como la *Stimmung* de la época, pero que no quiere dejar sólo en manos de las potencias anglosajonas y su moralismo

¹⁵ Carl Schmitt, "Forme internazionalistiche dell'imperialismo moderno" [1932], en *Posizioni e concetti...*, op. cit., pp. 265-292; "Cambio di struttura del diritto internazionale" [1943], en *L'Unità del mondo...*, op. cit., pp. 177-195 (es un texto importante, en el cual ya está preparada la definición de *nomos*, que analiza el pasaje de un derecho internacional eurocéntrico a uno centrado en Estados Unidos). Schmitt desarrolla la temática del hemisferio occidental en "La lotta per i grandi spazi e l'illusione americana" [1942], en *L'Unità del mondo...*, op. cit., pp. 171-176 (donde el *katekhon* tiene un valor negativo en tanto retarda el pasaje de la espacialidad moderna a la imperial de los Grandes espacios).

¹⁶ Carl Schmitt, *Sulla relazione intercorrente fra i concetti di guerra e di nemico* [1938], en *Le categorie del "politico"*, Bolonia, Il Mulino, 1972, pp. 193-203 [trad. esp.: "La decisión sobre la guerra y el enemigo", en *El concepto de lo político*, Barcelona, Alianza, 1999].

universalista,¹⁷ dado que su tendencia a la criminalización de la guerra genera una guerra abiertamente nihilista, es decir, la guerra justa en la forma de la guerra total discriminatoria, que involucra también sectores extramilitares (la economía, la propaganda) y castiga a enteras poblaciones "culpables".

Ante esta forma espacial de rechazo de lo "político", ante esta política tendencialmente desespacializada e indirecta y ante esta guerra absoluta y moralista, Schmitt reacciona aceptando el desafío en el terreno de la postestatalidad. Y en *El concepto de Imperio* propone las nociones de *Reich* y de *Grossraum*: esta última identifica un espacio formado por una orden política hegemónica portadora del principio organizativo del Estado, pero además de esto capaz de originar un orden político concreto, consciente de tener que gobernar en el propio interior una pluralidad de organismos nacionales (que el Imperio jerarquiza en el propio Gran Espacio, excluyendo a las potencias extranjeras).¹⁸ Al imperialismo indirecto del universalismo marítimo, técnico y demócrata liberal (del cual es expresión el formalismo jurídico de la Sociedad de las Naciones,¹⁹ porque es ajeno a toda concreción, y por lo tanto, incapaz de salir de la "situación intermedia"), Schmitt responde con un Imperio directo, con la reterritorialización de la política, que es también una totalización directa, y con la explícita afirmación de las lógicas de la unidad política (de explícita derivación estatal, aunque convertida en forma postestatal como "totalidad").²⁰ Y en esta línea, a la guerra total discriminatoria (nueva forma de la *potestas indirecta*) opone la guerra total concreta, emprendida en primer lugar por el Estado total —que en cuanto tal es nuevamente capaz de distinguir lo interior de lo exterior, la paz de la guerra (*Totaler Feind, totaler*

¹⁷ Carl Schmitt, "Forme internazionalistiche dell'imperialismo moderno", *op. cit.*

¹⁸ Carl Schmitt, *Il concetto d'Impero*, *op. cit.*, pp. 71-92.

¹⁹ Carl Schmitt, "Forme internazionalistiche dell'imperialismo moderno", *op. cit.*

²⁰ Carl Schmitt, *Il concetto d'Impero*, *op. cit.*, p. 80.

Krieg, totaler Staat [enemigo total, guerra total, Estado total])—,²¹ y a continuación por los Imperios, que en la hostilidad total (es decir, al mismo tiempo política, ideológica, social, económica, cultural y técnica) de la cual son recíprocamente capaces, reconocen y aceptan lo "político", sin disimularlo tras disfraces morales o jurídicos. Y al reconocerlo lo convierten en el origen de una nueva forma de política concreta. Esta "guerra total política" es capaz de permitir también la neutralidad de terceros, lo cual no es concebible, obviamente, si la guerra se presenta como la sanción de un crimen o como la lucha del Bien contra el Mal (*Estado totalitario y neutralidad internacional*).²²

Schmitt coincide con parte del derecho público de su tiempo en la crítica al universalismo ginebrino, y deja en la sombra aspectos, contenidos y modalidades del Imperio. Pero manifestaron reservas hacia su manera de pensar el Reich (tema dilecto de la Revolución conservadora que aborda también Schmitt, pero no de una manera mística y espiritual sino política, así como el de Gran espacio es un concepto político y no geográfico, aunque Schmitt coquetea en estos años con la geopolítica de Haushofer)²³ tanto los juristas más favorables al Estado como los teóricos más ortodoxos del nazismo. Los primeros manifestaron estas reservas porque lo consideraban demasiado indeterminado y los segundos, en cambio, porque todavía lo veían en una línea tradicional demasiado favorable al Estado, y al mismo tiempo respetuoso de la complejidad plural de las etnias que ocupaban el *Grossraum* y demasiado poco orientado a las exigencias vitales, en un sentido biológico, del pueblo alemán, y a las consiguientes políticas de vaciamiento

²¹ Carl Schmitt, *Nemico totale, guerra totale, Stato totale* [1973], en *Il concetto d'Impero*, *op. cit.*, pp. 389-397.

²² Carl Schmitt, "Stato totalitario e neutralità internazionale" [1938], en *L'Unità del mondo...*, *op. cit.*, pp. 119-124 [trad. esp.: "Estado totalitario y neutralidad internacional", en *Escritos de política mundial*, *op. cit.*, pp. 75-80].

²³ Acerca de este ambiente intelectual, véase M. G. Losano, "La geopolítica nazionalsocialista e il diritto internazionale dei 'Grandi spazi'", en *Materiali per una storia della cultura giuridica*, núm. 1, 2005, pp. 5-64.

del *Lebensraum* para darle espacio al *Herrenvolk*.²⁴ En todo caso, la derrota del Tercer Reich (debida tanto a factores técnicos y militares como a la evidencia de que la Alemania nazi era, como Schmitt lo entiende sólo en parte y tardíamente, más la degeneración del Estado y de lo Moderno que la forma de un orden nuevo, más un nihilismo descontrolado que un *katekhon*, y mucho más discriminatoria que sus enemigos) implica el fracaso de la hipótesis de los Grandes espacios imperiales, al menos en su forma totalitaria, y deja abierta la cuestión de un nuevo *nomos* de la tierra.

No podemos dejar de mencionar la parcialidad (que por otra parte es evidente) de este planteo teórico, argumentativo y narrativo, incluso por su valor heurístico, en clave histórica epocal: aquí Schmitt está levantando las fortalezas de su propia autointerpretación posbélica como el último jurista de la tradición europea y está construyendo también el mito o al menos la estilización del *ius publicum europaeum* como época de la estatalidad clásica, clara y distinta, y de la limitación de la guerra como resultado del reconocimiento de la paridad entre los Estados soberanos. La operación está al servicio del descrédito del universalismo moralista, tecnológico e ideológico del frente antialemán en la Segunda Guerra Mundial. De hecho, la supresión de la guerra justa de las lógicas políticas modernas es verdadera, pero es una verdad limitada porque no es sino una de las lógicas de lo Moderno (realmente operante, quizás, sólo durante algunos decenios del siglo XVIII y del XIX, con grandes crisis revolucionarias intercaladas),²⁵ mientras la equiparación de cualquier guerra justa con la guerra total y la guerra discriminatoria es un ideograma al servicio de la definición como "positiva" (por ser "concreta") de la guerra total imperial del Tercer Reich y, en la posguerra, del lamento por la

²⁴ Carlo Galli, *Genealogia della politica*, op. cit., pp. 896 y 897.

²⁵ Gabriella Silvestrini, "Diritti naturali e diritto di uccidere. Teorie moderne della guerra fra modelli teorici e tradizioni di pensiero", en *Filosofia politica*, núm. 3, 2007, pp. 425-452; acerca de la cesura revolucionaria en el marco de una argumentación menos lejana a la de Schmitt, véase Eugenio di Rienzo, *Il diritto delle armi. Guerra e politica nell'Europa moderna*, Milán, Angeli, 2005.

guerra justa llevada a cabo por los Aliados contra Alemania y por la deshumanización del enemigo vencido realizada en nombre de la humanidad.²⁶

2.3. Sea como fuere, en el enfrentamiento entre Estados Unidos y la URSS, entre el Este y el Oeste, que da lugar a la Guerra Fría, Schmitt no reconoce un *nomos*, un orden político espacializado:²⁷ el principio tardomoderno y postestatal *cuius regio eius industria*²⁸ que funda el mundo de la posguerra no tiene el valor ordenador del moderno *cuius regio eius religio*; para Schmitt, las superpotencias no logran tener el papel que tuvieron los Estados: su enfrentamiento en la Guerra Fría es completamente externo a todo clasicismo y a todo orden,²⁹ no origina un equilibrio histórico concreto y ni siquiera constituye el retorno circular de una idéntica polaridad metahistórica o natural entre la tierra (que debería ser el Este) y el mar (que debería ser el Oeste). Para Schmitt, el dualismo mundial en la segunda posguerra es en realidad el desarrollo histórico y real, intrínsecamente contradictorio y polémico, de un preciso aspecto estructural de la modernidad: la decisión inglesa por la existencia marítima y, por lo tanto, técnica (a la cual la guerra ha demostrado que se le agrega, para enfatizar la pérdida política de la tierra, también la dimensión aérea), de lo cual se derivan sucesivamente las dos "superestructuras": la de la economía política burguesa y la del marxismo proletario bolchevique.³⁰ Cada una (tal como Schmitt ya lo había visto en *Catolicismo romano y forma política*) es hostil a la otra (armada de una filosofía progresista de la historia que legitima la propia pretensión de superar a la competencia) sólo en la medida en que afirma ser la más adle-

²⁶ Sobre este tema, véase Danilo Zolo, *Chi dice umanità. Guerra, diritto e ordine globale*, Turín, Einaudi, 2000, pp. 111-117.

²⁷ Carl Schmitt, *Glossario. Annotazioni, 1947-1951* [1991], Milán, Giuffrè, 2001, p. 251 (anotación del 16 de julio de 1948).

²⁸ Carl Schmitt, *La rivoluzione legale...*, op. cit., p. 199.

²⁹ Carl Schmitt, *Il concetto di "politico"*, op. cit., p. 99 (prólogo de 1963).

³⁰ Carl Schmitt, *La contrapposizione planetaria...*, op. cit.

cuada para desarrollar todas las potencialidades de liberación del hombre y de dominio de la naturaleza contenidas en la técnica moderna y en la economía que la conforma. Capitalistas y comunistas, que para el marxismo se convirtieron en enemigos por las contradicciones de la economía política, para Schmitt son en realidad hermanos: son dos universalismos en guerra por el dominio del mundo, es cierto, pero hijos ambos de un único universalismo, de una sola de las modalidades de lo Moderno, la "marítima" de la sociedad y de la técnica ilimitada, y ambas (por lo tanto, también la URSS) ajenas a la otra modalidad, la soberanía territorial del Estado (a su vez liquidada o sometida precisamente por la técnica que origina en sí misma, como lo ha hecho notar Schmitt en su libro sobre Hobbes). "Oriente y Occidente hoy están separados por una cortina de hierro, pero las ondas eléctricas de una única filosofía (el progresismo) atraviesan esa cortina y dan vida a una especie de comunicación invisible", escribe Schmitt en *La unidad del mundo*.³¹

Pero aunque el mundo dividido en dos le parezca un mundo desorientado ("la tierra no tiene un polo oriental y un polo occidental")³² porque es incluso demasiado homogéneo y está caracterizado por una unidad categorial de fondo (de modo que en la segunda posguerra no le pareció ni verdaderamente Uno ni verdaderamente Dos) y aunque la contraposición planetaria entre el Este y el Oeste le parezca una figura de ese Uno en lucha consigo mismo como lo manifiesta en *Teología política II*,³³ no obstante, Schmitt sabe bien que el desafío político real de la posguerra reside en la imposibilidad de componer esa contraposición, y al mismo tiempo, en la imposibilidad de superar el horizonte técnico e industrial que constituye el nuevo destino del mundo. La técnica produce una unidad de horizonte categorial, pero no la uni-

dad política del mundo, ni tampoco elabora formas políticas; más bien, en el marco de la unidad técnica, los conflictos se encienden todavía con más intensidad; además, a partir del ensayo *La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones*, la técnica representa para Schmitt el teatro del desencuentro político, pero en absoluto la llave de su solución o conciliación formal. Que el mundo tecnificado sea conflictivo, inestable e informe lo demuestra el hecho de que, si bien sólo del lado estadounidense, se superponen muchos espacios políticos: el territorio de Estados Unidos, el hemisferio occidental de la doctrina Monroe extendida, la esfera de defensa de la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN), el espacio de la Organización de las Naciones Unidas (ONU).³⁴ También este contexto, finalmente, puede definirse como una "situación intermedia" entre la guerra y la paz: ambos enemigos se hacen la guerra de todas las formas posibles excepto con las armas, y ambos son portadores de planteos políticos (de signo opuesto) universalistas y discriminatorios: la Guerra Fría es, por ambas partes, una guerra revolucionaria; en ningún caso es clara y distinta.³⁵ También en 1978, en su último ensayo,³⁶ Schmitt ve en el progreso la verdadera legitimidad de la época, tan fuerte que nutre por sí misma las ideologías contrapuestas y se sirve de las fuerzas del Estado, de su legalidad, para fomentar una revolución mundial continua, para secundar las lógicas y las dinámicas de la técnica y su "toma industrial" (*Industrie-Nahme*) del mundo.

La contraposición entre el Este y el Oeste se da en el marco de esta falsa unidad, dentro del horizonte único de la técnica, y Schmitt la describe someramente como "una guerra en la que se manifiesta el dualismo de dos frentes como clara distinción entre amigo y enemigo", y una línea más abajo afirma que, "si la unidad es en sí algo bueno, la dualidad es en sí negativa y peligrosa.

³¹ Carl Schmitt, *L'Unità del mondo*, op. cit., p. 203.

³² Carl Schmitt, *La contrapposizione planetaria...*, op. cit., p. 135.

³³ Carl Schmitt, *Teología política II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica* [1970], Milán, Giuffrè, 1992, p.95.

³⁴ Carl Schmitt, "L'ordinamento planetario...", op. cit., pp. 220-221.

³⁵ *Ibid.*, p. 213.

³⁶ Carl Schmitt, "La rivoluzione legale mondiale...", op. cit.

Binarius numerus infamis, dice Santo Tomás".³⁷ Esto debe interpretarse como si Schmitt dijera que la segunda posguerra conoce el conflicto, incluso absoluto y sin arreglo; pero que si se quiere definir este conflicto con el nombre de "político" (e inmediatamente Schmitt lo intenta, quizás a falta de algo mejor), se advierte de inmediato que lo "político", a pesar de que exige una clara distinción entre amigo y enemigo, es aquí incompleto, desorientado, privado de sus vectores formativos, y que en consecuencia esa "guerra" no es una guerra en el sentido moderno clásico (por lo demás, ninguna guerra del siglo xx lo es): en último caso, es una "guerra civil mundial".³⁸ El conflicto entre el Este y el Oeste, si bien intenso, es todavía una "situación intermedia", pues de su intensidad no surge una configuración ordinativa sino más bien, como se verá, es más probable que se originen formas extremas de conflicto. En todo caso, la solución que le puede dar al dualismo extremo y sin resolver la victoria de uno de los dos contendientes (aunque es tenida en cuenta) no es valorada positivamente por Schmitt ya que "el superviviente de los dos sería mañana el único amo del mundo".³⁹

En resumidas cuentas, según Schmitt, el conflicto entre el Este y el Oeste debe interpretarse como una cuestión puntual e histórica, que surge en el marco de una época específica del mundo, la época de la crisis de lo Moderno que está todavía en busca de un *katekhon*, de un *nomos* de la tierra, que sin ser universalista, sea posteuropoico y no sólo estadounidense o sólo soviético; es decir,

³⁷ Carl Schmitt, *L'Unità del mondo...*, op. cit., p. 200. El texto alemán no difiere del español, sobre el cual se basa la traducción italiana: "ein Krieg, bei dem der Dualismus zweier Fronten als klare Unterscheidung von Freund und Feind hervortritt" (Carl Schmitt, "Die Einheit der Welt", en *Frieden oder Pazifismus?...*, op. cit., pp. 841-852, en especial p. 843; en las pp. 852-871, las notas del editor). Schmitt utiliza la distinción entre amigo y enemigo como mera descripción del conflicto, hasta cuando éste asume características absolutamente caóticas, incluso en "Premessa all'edizione italiana", en *Le categorie del "politico"*, op. cit., pp. 21-26 (en especial, p. 25).

³⁸ Carl Schmitt, "Premessa all'edizione italiana", op. cit., p. 25.

³⁹ Carl Schmitt, *L'Unità del mondo...*, op. cit., p. 200.

en busca, dentro del horizonte del intento de dominio técnico planetario, de nuevas formas de orden político.

Aunque el *katekhon* en el que él piensa sea (más bien rara vez) descrito por Schmitt como una "concepción cristiana de la historia", ésta permanece bastante indeterminada en lo que a los contenidos se refiere, como también por la exigencia (antihistoricista) de frenar las dinámicas del inmanentismo moderno y de pensar la historia como "la inserción de la eternidad en el curso de los tiempos".⁴⁰ De hecho, la propuesta internacionalista de Schmitt, en la segunda posguerra, está todavía centrada en el Gran espacio, es decir, orientada a hacer surgir también la fuerza ordinativa y no sólo la conflictiva de lo "político"; lo cual, desde el punto de vista de la teoría del *nomos*, significa recuperar, en el marco de la dimensión "marítima", global, indistinta y uniformadora de la técnica, elementos de diferenciación política vinculados a la tierra; obviamente Schmitt no enfatiza a esta altura los aspectos de la "guerra total política" y de la exclusión de las potencias extranjeras que en la fase nazi había puesto en un primer plano al describir los rasgos esenciales del Gran espacio y del Imperio.

Por cierto, es a una pluralidad de Grandes espacios –de "tercera fuerzas" e incluso otras más (el Commonwealth británico, el mundo árabe, India, Europa, China)– que Schmitt les confía, en *La unidad del mundo*, la posibilidad de establecer un "nuevo derecho de gentes"; la pluralidad de los Grandes espacios es el nuevo *nomos* de la tierra que sigue a la época del *ius publicum europaeum*. Un *nomos* nuevo, y sin embargo fundado en un principio de equilibrio que se declara explícitamente análogo a aquel en torno al cual se estructuró el *nomos* de la modernidad, estatista y eurocéntrico.⁴¹

⁴⁰ Carl Schmitt, *L'Unità del mondo...*, op. cit., pp. 205-208; la cita es de Carl Schmitt, "Tre possibilità di una immagine cristiana della storia" [1950], en *Un giurista davanti a se stesso*, op. cit., pp. 24-254 (en especial, p. 254): es una reseña de Karl Löwith, *Meaning in History*, Chicago, University of Chicago Press, 1949; trad. it.; *Significato e fine della storia*, Milán, Comunità, 1963 [trad. esp.: *El sentido de la historia*, Madrid, Aguilar, 1968].

⁴¹ Carl Schmitt, *L'Unità del mondo...*, op. cit., p. 201.

Y también en *El orden planetario después de la Segunda Guerra Mundial*, la estrategia de Schmitt consiste en indicar que la fase "dualista" de la posguerra, incapaz de darle un orden espacial al mundo, debería ser sustituida por una fase "pluralista" en la cual el nuevo *nomos* surge de la "división de la tierra en regiones industrialmente más o menos desarrolladas junto con la cuestión de quién brinda ayuda a quién, y también de quién acepta ayuda de quién".⁴² Y como si Schmitt (influido por los análisis de Perroux)⁴³ vislumbrase la evolución del principio *cuius regio eius oeconomia* (o *industria*), en el cual se funda la política de la Guerra Fría (que dividía al mundo en el espacio de la economía de mercado y en el de la economía de comando), y avizorase una reorganización y una redistribución del espacio mundial de un modo no dual sino plural en Grandes espacios (se debe suponer en su interior jerárquicamente organizado entre ricos y pobres) determinados por el *nomos* entendido como *Weiden*, es decir, por la producción, o como *Teilen*, es decir, por el hecho de repartir (la tercera raíz semántica y lógica de *nomos* para Schmitt es *Nehmen*, tomar).⁴⁴ Schmitt parece tener en mente la competencia entre Estados Unidos y la URSS para establecer un clientelismo y áreas de influencia económica y política en los países en vías de desarrollo, pero también la afirmación del Tercer Mundo, consecuencia del anticolonialismo antieuropeo, como poder que rompe la simetría del enfrentamiento entre el Este y el Oeste.⁴⁵

Encontramos otra modalidad de reespecialización de la política en *Teoría del guerrillero*, donde Schmitt esboza la última figura de la subjetividad política eficaz: es decir, una figura tanto de la enemistad como del orden. Entre las características notables del

⁴² Carl Schmitt, *L'ordinamento planetario...*, op. cit., p. 221.

⁴³ François Perroux, *La coesistenza pacifica* [1958], Turín, Einaudi, 1961 [trad. esp.: *La coexistencia pacífica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958].

⁴⁴ Carl Schmitt, "Appropriazione/divisione/produzione. Un tentativo di fissare correttamente i fondamenti di ogni ordinamento economico-sociale a partire dal 'nomos'" [1953], en *Le categorie del "politico"*, op. cit., pp. 259-312.

⁴⁵ Carl Schmitt, *L'ordinamento planetario...*, op. cit., p. 218.

guerrillero se cuenta la de tener un carácter político intensivo; de no actuar solo (como lo hacía, o lo hace, el pirata), sino de vincularse a un amplio frente de combatientes; de ser un irregular, portador de una espacialidad y una movilidad específicas propias, distintas de las de los Estados o los ejércitos; de ser, por último, "telúrico", es decir, ligado a la tierra, desde Clausewitz, orientado (como revolucionario) a la defensa de un territorio concreto, de instituciones espacializadas.⁴⁶ Identificado con estos rasgos destacados, el guerrillero ("último centinela de la tierra")⁴⁷ es el portador de una enemistad auténtica, real, histórica y determinada, es decir, intensa pero limitada; una hostilidad propiamente política, es decir, que pertenece al marco de lo "político"; el guerrillero es, por lo tanto, una figura del peligro y del riesgo mortales inherentes a la acción política, pero también una figura del saber más propio de la política, el conocimiento del propio enemigo concreto y real, y del espacio político en el cual actúa: en lo específico, el guerrillero no puede confundirse con el pirata porque su irregularidad es terrestre, no técnica y marítima, y porque, en consecuencia, tiene como referente una regularidad.⁴⁸ En resumidas cuentas, el guerrillero vuelve concreta la "situación intermedia": es un *katekhon*.

Esto significa también que el guerrillero está determinado por la enemistad política real y por la espacialidad política real de su situación histórica: Mao, por ejemplo, a pesar de pensar la política mundial en términos de Grandes espacios, o sea, en términos hostiles al imperialismo estadounidense, permanece obviamente fuera

⁴⁶ Carl Schmitt, *Teoría del partigiano*, op. cit., pp. 26-35 y 59-69. A partir de este libro, Alberto Moreiras, "A God Without Sovereignty. Political 'Jouissance'. The Passive Decision", en *The New Centennial Review*, núm. 3, 2004, pp. 71-108, problematiza la totalidad del pensamiento de Schmitt a raíz de la ambigüedad de la teología política, de la oscilación de la relación amigo-enemigo entre determinación e indeterminación y de la aplicabilidad de la noción de guerrillero al terrorista; y concluye con una proyección al pensamiento de Derrida, como superación de las lógicas de la soberanía (en el sentido de un mesianismo sin mesianismo, y sin teología política).

⁴⁷ Carl Schmitt, *Teoría del partigiano*, op. cit., p. 99.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 42-46, 99 y 100, 127.

de la limitación vétero europea, estatal, de la enemistad y de la guerra, y por lo tanto, le confía al guerrillero, irregular y telúrico, casi todo el peso de la guerra, reservándole sólo una pequeña parte a las tropas regulares; para él, de hecho, la guerra de liberación del enemigo invasor es ante todo ideológica, una guerra civil, si bien limitada ("al menos por ahora", dice Schmitt) al territorio nacional. En cambio, en un contexto europeo como el de la lucha entre Alemania y la URSS en la Segunda Guerra Mundial, los guerrilleros rusos fueron concebidos como subordinados del ejército estatal, cuyo frente se convirtió en la línea de demarcación de las dos Alemanias.⁴⁹

Por lo tanto, el guerrillero de Mao, aunque más dinámico y agresivo que el de Stalin, está mucho más determinado espacialmente, y por lo tanto es mucho más político que lo que puede resultar el guerrillero de Lenin, que es un "activista revolucionario" mucho más abstracto e indeterminado porque está menos ligado a la tierra.⁵⁰ De hecho, para Schmitt, fue Lenin (que, no obstante, conocía bien a su propio enemigo histórico concreto, el mundo burgués) quien originó la figura del revolucionario de profesión, que, vinculado a un partido totalitario y revolucionario, comprometido en una guerra civil mundial (y no limitada al territorio nacional), transforma al propio enemigo real en un enemigo absoluto, en objeto de hostilidad ilimitada.

Esta posible evolución constituye una primera transformación de la figura ordinativa, pues es portadora de hostilidad concreta, del guerrillero que se transforma en mero ejecutor pasivo de lógicas ideológico nihilistas. Según Schmitt, otra transformación del guerrillero en un sentido ilimitado y nihilista está adscripta a la técnica. Se pierde su carácter telúrico, y la orientación de su irregularidad hacia una regularidad, si, en última instancia, se transforma en el guerrillero de la era industrial; esa figura de combatiente político encuentra entre sus manos armas que el desarrollo tecnológico ha vuelto terriblemente destructivas y, por consi-

guiente, se hace necesario que el enemigo contra el cual se usan sea absolutamente vil y esté fuera de la humanidad.⁵¹ La técnica, por lo tanto, promueve la adopción de esas lógicas morales de tipo valorativo y nihilista descritas por Schmitt en *La tiranía de los valores*,⁵² que conducen de hecho a un incremento desmesurado de la enemistad, mientras la niegan verbalmente: la obra de aniquilación del Disvalor de parte del Valor no se presenta nunca como una "guerra" u "hostilidad" reales (es decir, dirigida hacia un adversario de una dignidad a la par, contra un *iustus hostis*), sino como ejecución de una sentencia objetiva, como consecuencia que liquida un axioma.

Schmitt niega que esa hostilidad absoluta e ilimitada, ese nihilismo extraño a la concreción y a la orientación a la forma de la enemistad real, coincida con lo "político": de hecho, para él, "la esencia de lo político no es la enemistad pura y simple, sino la distinción entre amigo y enemigo, y presupone tanto al amigo como al enemigo".⁵³ Este guerrillero no es ya defensivo y telúrico, sino agresivo a escala mundial; es un irregular no porque tenga una relación con el peligro de lo "político", sino porque expresa el absoluto desorden de la técnica, su potencia destructiva y aniquiladora, completamente permeable a todo conflicto y a toda violencia. Pero la teoría de Schmitt presenta a este guerrillero que no puede ser un *katekhon* como un problema extremo: Schmitt prefiere hacer hipótesis acerca de la adaptación del guerrillero a la civilización mundial técnica e industrial, como actor subordinado de las superpotencias y su guerra absoluta, en cuyos intersticios podría obtenerse un espacio para la guerra de guerrillas, más circunscripta; o incluso imaginar que los cosmonautas y los astronautas pueden ser combatientes guerrilleros en futuras batallas en el espacio sideral.⁵⁴

⁴⁹ Carl Schmitt, *Teoría del partigiano*, op. cit., pp. 108-111.

⁵² Carl Schmitt, *La tiranía de los valores* [1967, pero el texto es de 1959], Roma, Pellicani, 1987 [trad. esp.: *La tiranía de los valores*, Buenos Aires, Hydra, 2009].

⁵³ Carl Schmitt, *Teoría del partigiano*, op. cit., p. 127.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 111 y 112.

⁴⁹ Carl Schmitt, *Teoría del partigiano*, op. cit., pp. 82-86.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 47, 71-75, 103-105.

2.4. Es evidente que el aporte internacionalista de Schmitt, también durante la segunda posguerra, incorpora una alta dosis de ideología (como, por otra parte, todo su pensamiento político) y que, por consiguiente, se lo debe manejar con cuidado porque no es neutral, sino más bien siempre tendencioso. Pero debe destacarse asimismo que, más allá de algunas concesiones verbales, no expone ingenuos ejemplos de "arraigos" inmediatos ni plantea paradigmas políticos naturalistas, ni siquiera orientados a la geopolítica. La política para Schmitt es siempre acción: puede ser acción ordinativa o destructiva, ingenua o consciente, ideológica o concreta, pero nunca "naturaleza" (ni tampoco automatismo).

Un punto ulterior que merece destacarse es que Schmitt comparte un conjunto de ideas que, entre las décadas de 1940 y 1950, lleva a autores a veces muy distintos entre sí (sólo para dar algunos nombres: Heidegger y Löwith, Voegelin y Strauss y el mismo Jünger) a no reconocerse intelectualmente en ninguno de los dos protagonistas del conflicto en curso en ese momento, a no alinearse ideológicamente ni con Estados Unidos ni con la URSS, ya que en ese dualismo de superficie descubren una idéntica matriz teórica: los dos enemigos en realidad brindan dos desviaciones distintas del mismo tipo de relación entre la sociedad humana y la naturaleza, la historia y la política (políticamente, en cambio, estos autores actúan, quien más, quien menos, de una manera conservadora, dentro de las estructuras políticas de la civilización occidental, para prevenirla de su propio nihilismo, de las propias contradicciones o tendencias, más allá del enemigo oriental).

En el interior de este *milieu*, Schmitt se destaca por su realismo, porque se compromete tanto a reconocerle relieve político, aunque transitorio, al enfrentamiento del Este y el Oeste; porque incluye ese desencuentro en una fase histórica determinada (y no en el marco de la totalidad de la metafísica de Occidente); y finalmente, porque se esfuerza por encontrar una solución política en la pluralidad de los Grandes espacios. Schmitt es capaz de captar los elementos de disolución del *ius publicum europaeum* debidos a la consumación de la espacialidad política del Estado moderno.

Sus análisis le permiten reconocer tanto la crisis del Estado moderno como la impracticabilidad del universalismo jurídico (de la ONU), como también las transformaciones de la guerra debidas a las modificaciones de la relación entre espacio y política; y también captar la incapacidad morfogenética de la técnica triunfante que unifica el mundo, y el duopolio imperialista estadounidense y soviético.

Y le permiten no compartir (si no en la forma contrastante del temor) las opiniones de quien, como Jünger (diferenciándose abiertamente de la hipótesis pluralista schmittiana), se confía a la perspectiva de un Estado mundial, "el punto hacia el cual tiende la organización política de la humanidad, que sancionará en el plano político la globalización ya puesta en marcha por la técnica y la economía planetaria"⁵⁵ (este enunciado representa una perspectiva inspirada por una imaginación literaria extraña al pensamiento schmittiano, que hace de la Tierra, y no del Hombre, el actor principal de la gran metamorfosis que a través de la técnica lleva al Estado mundial, a la convergencia de organicidad y organización). Los análisis de Schmitt lo llevan a disentir también con Kojève y sus visiones del fin de la historia en el Estado universal homogéneo prefigurado por el dominio mundial estadounidense, aunque entre los dos hay intercambios de cartas, encuentros, intentos de diálogo (cuyo verdadero objetivo es la interpretación y la superación de la filosofía de la historia de Hegel) y concordancias en relación con el tema del colonialismo y del Imperio latino.⁵⁶

⁵⁵ Antonio Gnoli y Franco Volpi, *I prossimi titani. Conversazioni con Ernst Jünger*, Milán, Adelphi, 1997, pp. 66-67; Ernst Jünger, *Lo stato mondiale. Organismo e organizzazione* [1960], Parma, Guanda, 1998 [trad. esp.: *La paz seguido de El nudo gordiano y El estado mundial*, Barcelona, Tusquets, 1996].

⁵⁶ Acerca del "Estado universal homogéneo", véase Alexandre Kojève, *Linee di una fenomenologia del diritto* [1982], Milán, Jaca Book, 1989; sobre éste, véase Giorgio Barberis, *Il regno della libertà. Diritto, politica e storia nel pensiero de Alexandre Kojève*, Nápoles, Liguori, 2003; también Maria Laura Lanzillo, "Il cappello da cowboy di Molotov". La fine della storia e l'unificazione del mondo in Alexan-

Pero los análisis de Schmitt, más allá de la cuestión ideológica, tienen dos límites, obvios y al mismo tiempo característicos: en primer lugar, son análisis de su presente, no del nuestro (muere en 1985, todavía en la época de la Guerra Fría y del antagonismo entre el Este y el Oeste), y tratan de los problemas y las categorías de ese presente. Al interpretar el ordenamiento internacional de la Guerra Fría como ideológico (de ahí su crítica al concepto de Occidente, estadounidense y no europeo) e intrínsecamente inestable y conflictivo, Schmitt piensa todavía que el peligro reside en las ideologías y en los horizontes universalistas que se abren con la era de la técnica, con la prevalencia del "mar"; y su objetivo es reequilibrar esta dimensión con una política de la "tierra", con una reespecialización de la política. Y en segundo lugar, su mirada acerca de las relaciones internacionales, aunque dirigida más allá del Estado, al Imperio (o Gran espacio) y al guerrillero, está siempre totalmente

dre Kojève", en Maurizio Ricciardi (ed.), *L'Occidente sull'Atlantico*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006, pp. 95-114. El epistolario (de 1955 a 1957) se encuentra en Alexandre Kojève y Carl Schmitt, "Carteggio", en *Filosofía política*, núm. 2, 2003, pp. 185-207; acerca del mismo, véase Carlo Altini, "Fino alla fine del mondo moderno. La crisi della politica nelle lettere di Carl Schmitt e Alexandre Kojève", en *Filosofía política*, núm. 2, 2003, pp. 209-222; sobre la relación entre los dos, véase también Galin Tihanov, "Regimes of Modernity at the Dawn of Globalization. Carl Schmitt and Alexandre Kojève", en Djelal Kadir y Dorothea Löbbermann (eds.), *Other Modernisms in an Age of Globalization*, Heidelberg, invierno de 2002, pp. 75-93; también Antonio Gnoli, "Postfazione" a Alexandre Kojève, *Il silenzio della tirannide*, Milán, Adelphi, 2004, pp. 253-267. Acerca del fin de la historia bajo la égida de Estados Unidos, véase Alexandre Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla "Fenomenologia dello Spirito" tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des Hautes Études raccolte e pubblicate da Raymond Queneau* (2a ed. 1968), Milán, Adelphi, 1996, p. 543, nota: "me inclino a llegar a la conclusión de que el *american way of life* es el género de vida propio del período posthistórico, desde el momento en que la actual presencia de Estados Unidos en el mundo prefigura el futuro 'eterno presente' de toda la humanidad" [trad. esp.: *Introducción a la lectura de Hegel*, Buenos Aires, La Pléyade, 1972-1973]. Acerca del imperio y el colonialismo, véase Alexandre Kojève, "L'impero latino. Progetto di una dottrina della politica francese (27 de agosto de 1945)", en *Il silenzio della tirannide*, op. cit., pp. 163-210; "Il colonialismo nella prospettiva europea", en *Adelphiana*, núm. 2, 2003, pp. 69-86: es una conferencia que pronunció en Düsseldorf el 16 de enero de 1957, por invitación de Carl Schmitt.

orientada a interpretar cada irregularidad y cada excepción a la luz de una cierta regularidad o normalidad a la cual puedan ser referidas de varias formas. De este modo, la "situación intermedia" es una modalidad específica de la relación entre los Estados que debe enfrentarse y resolverse con una respuesta específica (los Grandes espacios); de esta manera, la guerra discriminatoria, según Schmitt, sirve a los intereses de una potencia política "marítima" específica (Estados Unidos); así el guerrillero tiene a sus espaldas la regularidad de un ejército y un *nomos* de la tierra. En resumidas cuentas, el pensamiento de Schmitt está siempre determinado concretamente, y orientado a pensar el conflicto como un momento de un orden; está siempre en busca de un *katechon*.

Pero al mismo tiempo, el pensamiento internacionalista de Schmitt pone junto a este clima ordinativo y reconstructivo la percepción de la formación de una conflictividad desencadenada y fuera de control (técnica e ideológica), y la sospecha de que las hipótesis de reespecialización de la política son improductivas e improcedentes. Schmitt no va más allá de esta sospecha y nos deja la tarea de interpretar adecuadamente la contemporaneidad, es decir, ese complejo de fenómenos y de dinámicas que se definen como "globalización".

3. CUESTIONES GLOBALES

En síntesis,⁵⁷ sostiene que la era global se presenta discontinua en relación con la edad moderna, ya que ésta pensaba al mundo como un espacio vasto pero definible, mientras hoy el mundo es

⁵⁷ Los análisis que siguen a continuación se basan en planteos desarrollados por Carlo Galli en *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Bolonia, Il Mulino, 2001; "La guerra globale, Continuità e discontinuità", en *Iride*, núm. 40, 2003, pp. 433-442; "Introduzione" a Ernst Jünger y Carl Schmitt, *Il nodo di Gordio*, op. cit., pp. 7-30. Pero véase además Alessandro Colombo, *La guerra ineguale. Pace e violenza nel tramonto della società internazionale*, Bolonia, Il Mulino, 2006; y también el extraordinario análisis de Saskia Sassen, *Territory, Authority, Rights. From Medieval to Global Assemblages*, Princeton y Oxford, Princeton University

al mismo tiempo más pequeño e infinito, o indefinido, es decir, infinitamente complejo e incontrolable. En general, la esencia de la globalización es la "movilización global", un conjunto intenso y caótico de procesos que atraviesa y abre todo espacio delimitado. Pero la era global no se caracteriza sólo por su espacialidad paradójica, múltiple y polidimensional, sino también por una nueva relación con la dimensión temporal: en ella, los acontecimientos se concatenan no en forma consecutiva sino simultánea, y, por lo tanto, la sucesión cronológica no es de por sí sucesión causal; el presente no está determinado por la historia e incluso no tiene una estructura histórica propiamente dicha, ni una orientación progresista o proyectiva. De este modo, si la edad moderna presentaba aspectos nihilistas, controlados y convertidos en arquitectónicos, la era global conoce en cambio la propagación pandémica.

3.1. Desde el punto de vista económico, resulta difícil interpretar espacialmente las características de la era global: de hecho, la era global está marcada no sólo por el fin de la economía de comando sino también por el fin del fordismo, del toyotismo, de la flexibilidad y del *just in time*; por el desplazamiento de la producción, la *deregulation* financiera y el predominio de las finanzas sobre la economía real; por los flujos de fuerza laboral migratoria que se mueven en los márgenes o fuera de la ley, y por los flujos financieros que se mueven en la "red", por la riqueza inmaterial. En la actualidad, la economía mundial no sólo revela las características de una interdependencia entre las partes del mundo que ya estaba presente en el capitalismo a partir de sus comienzos, sino que además presenta los rasgos de una inmediatez y de una simultaneidad de los fenómenos que son por completo nuevos y que la emancipan tendencialmente del espacio, del que ya no depende la economía: las ciudades globales no son espacios, sino nudos en una red de relaciones y, en tanto están expuestas de una manera

Press, 2006 [trad. esp.: *Territorio, autoridad y derechos*, Buenos Aires y Madrid, Katz, 2010].

inmediata a las lógicas de la economía planetaria, pasan por alto la mediación territorial del Estado en el que se encuentran. La nueva configuración de la geoeconomía consiste en distritos y regiones económicas.

Sobre todo, ya no existen los tres "mundos" de la Guerra Fría, ni la competencia entre los dos primeros por crear países dependientes y áreas de influencia económica en el tercero; el mundo occidental, el Primero, es hoy el único. En vez de distinciones geográficas podemos encontrar el Primer Mundo en el Tercero y el Tercero en el Primero, como las manchas en la piel del leopardo. Además, China, la India, Brasil, Japón, Corea, Singapur han rediseñado el mapa económico del mundo, que ya no es más dual, ni siquiera legible como la coexistencia de Grandes espacios fijos y ordenados.

Pero el espacio económico mundial, si bien único, no es liso ni está unificado, ni tampoco es el teatro del progreso ilimitado del capitalismo: su unidad no unificada está recorrida por grietas y fracturas, por líneas de dependencia y de explotación, por bolsones de miseria y de degradación que no se pueden describir geográficamente porque se mueven sin cesar, se entrecruzan de continuo y no generan confines ni fronteras. Las únicas líneas geográficamente legibles que existen, generadas por la economía, son las de los oleoductos, las únicas vinculadas al territorio, y justamente en torno a éstas tienen lugar muchas de las turbulencias políticas de estos años.

3.2. También los fenómenos políticos de la edad global son distintos de los de la Guerra Fría. Hoy en día no sólo ha declinado la era moderna del Estado y su monopolio de la política, sino también la era tardomoderna de las dos superpotencias; se ha puesto de manifiesto explícitamente esa unidad del mundo que algunos observadores (entre ellos Schmitt, a su manera) habían visto detrás de la dualidad política de la segunda posguerra.

Pero la actual globalización en cuanto unidad del mundo no implica, por cierto, la unificación política del mundo, y se caracte-

riza no tanto por el espacio liso de la técnica, por la unicidad del horizonte de los emprendimientos industriales, sino más bien por la desaparición o el oscurecimiento del vínculo entre política y espacio: la violencia no está fijada al territorio, confinada por el Estado o por las superpotencias fuera de sus fronteras, sino que tiene ya circulación libre y fortuita. El 11 de septiembre puede interpretarse como la divisoria de aguas entre dos fases distintas de la globalización: la relativamente pacífica de la década de 1990 y la violenta posterior al atentado a las Torres Gemelas; o, más bien, como el acontecimiento que vuelve evidentes lógicas y tendencias de violencia originalmente inherentes a las dinámicas globales, precedentemente ocultas por las ideologías liberales y progresistas. Como sea, el 11 de septiembre es el emblema del hecho de que ya no es posible distinguir entre interior y exterior: por lo tanto, hoy no nos encontramos sólo frente a la desaparición de lo exterior (es decir, del espacio de la guerra clásica) por obra de las tendencias universalistas (por ejemplo, la ONU y su ideología) que querrían reducir al mundo a un interior libre de conflictos políticos (en último caso, sólo recorrido por crímenes que hay que reprimir con acciones policiales), sino que asistimos también a la desaparición de lo interior: para los terroristas, de hecho, cada punto del planeta está potencialmente expuesto de modo inmediato a la hostilidad absoluta, y, por lo tanto, es en cierto modo exterior a sí mismo, enfrenta siempre la guerra; para Estados Unidos, de manera especular, todo punto del planeta es el posible teatro de la guerra contra el terrorismo. Esta evidente inoperatividad de la distinción entre interior y exterior (y de las consiguientes distinciones entre civiles y militares, entre lo "privado" y lo "estatal") y la desaparición del uno en el otro es lo que convierte a la política de la era global en un crepúsculo en el que se confunden la guerra y la paz, el conflicto y la política, la excepción y la norma, que aparecen hoy como un *continuum* indistinto. La "situación intermedia" entre la guerra y la paz, entre la norma y la excepción, hoy es normal: lo cual significa que ya no es posible ninguna referencia concreta a una regularidad, a un orden, y, como es obvio,

tampoco a ninguna neutralidad; y que ya no hay ninguna concreción ni regularidad con relación a la cual la irregularidad asuma un valor estratégico desestructurante y reestructurante.

La guerra global es la condición en la cual la violencia se manifiesta en el mundo de una manera que no puede representarse en el mapa como un "frente" bélico tradicional, sino sólo según las lógicas de la instantaneidad y de la "puntualidad": cada punto del planeta está expuesto de una manera inmediata a los flujos de violencia global que superan las mediaciones políticas y territoriales del Estado, incapaz ya de delimitar lo interior y lo exterior. La movilización global significa que, desde el punto de vista político, todo puede suceder en todas partes y en cualquier momento. Por lo tanto, la guerra global no tiene lugar en el espacio ordenado y estriado por las potencias políticas ni en el espacio liso de la técnica: sucede casi sin relación causal (sino sólo ocasional) con el espacio; o, mejor dicho, la guerra global es el hecho de que el espacio, ya paradójico y no euclideo, está recorrido no por fronteras sino por fracturas que ponen en comunicación inmediata espacios y tiempos distintos: las cavernas de Afganistán y las Torres Gemelas de Nueva York, la civilización tribal arcaica y la hipermodernidad avanzada. Y esta espacialidad paradójica no está determinada por el desequilibrio entre tierra y mar, porque incluso si se pudiera decir que la era global es la era de la licuefacción de la tierra, en realidad se la puede definir mucho mejor como la era de la pérdida de relevancia de los dos espacios primordiales; y no tanto por la nueva importancia del espacio aéreo (fenómeno que ya ha desarrollado su potencial de novedad en la fase terminal de la modernidad), sino más bien por la formación de un espacio global hipercomplejo en el cual la tierra está recorrida por flujos como el mar, por terroristas que actúan como piratas (a esta confusión podemos adscribirle también la "red" electrónica, en cuya dimensión virtual pero eficaz se presentan las mediaciones inmediatas, las acciones y las reacciones del desorden mundial).

El espacio global es aquel en el que coexisten múltiples espacios en conexión inmediata y en cortocircuito permanente entre sí,

e infinitas guerras polidimensionales que en su conjunto constituyen la guerra global. Ésta no es siempre militar y regular, ni es siempre sólo guerra asimétrica entre terroristas y antiterroristas, sino que es también el conjunto de las guerras económicas y financieras, de las guerras de información, de las guerras por el control de los flujos de estupefacientes, de las guerras por la trata de emigrantes, de las guerras de las empresas "privadas" y de los grupos económicos mafiosos. Por lo tanto, la "situación intermedia" de hoy en día no está sólo en el terrorismo y el antiterrorismo, como si al lado de esa zona gris perduraran las formas clásicas, claras y distintas de la política y de la guerra modernas; al contrario, esas formas en la actualidad han sido superadas, son inaplicables, inactuales (o al menos residuales: tal sería, de hecho, hoy en día una guerra entre Estados que, en todo caso, quedaría absorbida por las lógicas de la guerra global). Lo nuevo atrae hacia sí a lo viejo; en el espacio global cuajan las formas de la guerra y de la política surgidas en torno a los espacios parciales. La guerra por la tierra (como la guerra entre palestinos e israelíes), las guerras tribales pero en realidad determinadas por los recursos de la minería (como las africanas), las guerras de independencia (como la guerra entre Chechenia y Rusia), todas ellas son erráticas de su contexto y se transforman en momentos de la guerra global: incluso eventuales guerrilleros "telúricos" se vuelven tendencialmente terroristas sin un espacio. Es verdad que la guerra global no es el terrorismo: es la conversión en terrorismo de toda guerra, porque en la era global no hay espacio para que los conflictos evolucionen de otra manera.

Si se analiza ahora la guerra global no desde la perspectiva del espacio en la que se manifiesta sino desde la perspectiva de las causas que la determinan, o de las subjetividades que quieren afirmar polémicamente la propia identidad, o del papel político de la religión (parámetros que parecerían *prima facie* confirmar la hipótesis de una legibilidad de lo contemporáneo en clave schmittiana), se verá que la guerra global es la manifestación explícita del hecho de que la hostilidad absoluta que surge de su

crepúsculo permanente no es precisamente lo "político": no se puede describir al terrorista en términos de *hostis*, ni de guerrillero, ni siquiera de revolucionario internacional, quizás tampoco de guerrillero tecnológico. La suya es una especie nueva, tanto en el plano subjetivo (no tiene amigos sino sólo enemigos, y en los casos extremos es enemigo incluso de sí mismo porque con el suicidio renuncia al propio cuerpo y a la propia vida) como en el plano objetivo (el terrorismo no tiene otra estrategia propia sino el terror, y su hostilidad no prefigura órdenes que no sean imaginarios); y la motivación religiosa que le adjudica a su hostilidad no constituye una teología política (ni siquiera en una acepción no secularizada), es decir, no tiene funciones ordinativas, sino que es más bien una "teología inmediata" y "extrema", una identificación paranoica con Dios que tiene por única finalidad prolongar el conflicto al infinito.⁵⁸ En la era global, todo supuesto arraigo en una tradición es sólo proyectivo, fantasmal: no es historia sino mera representación; es decir, la religión es el lenguaje que expresa el conflicto absoluto. La guerra santa es también parte de la guerra global; por cierto, no constituye su esencia, o su causa, pero comparte con ella la indeterminación y el carácter elusivo; de hecho, se invierte y se transforma en su opuesto, en guerra diabólica, en un fin en sí misma. Éste es un destino que incluso comparte con la guerra justa, la guerra de los "valores" occidentales contra el terrorismo, que se transforma en un antiterrorismo sin fin.

En resumidas cuentas, la "situación intermedia" de la actualidad puede convertirse, en cualquier momento, en una guerra total terrorista, en una guerra total discriminatoria, en un ataque preventivo, en una acción policial o en una cruzada por la democracia. Por lo tanto, la guerra global y sus batallas no tienen "causa" en el doble sentido del término: en el sentido de causa eficiente, porque

⁵⁸ Véase supra, cap. II, nota 75. Véase también Carlo Galli, "Sulla guerra e sul nemico", en Simona Forti y Marco Revelli (eds.), *Paranoia e politica*, Turín, Bollati Boringhieri, 2007, pp. 21-42, en especial pp. 38-42.

toda causa de guerra en la era global interactúa inmediatamente con la totalidad asistemática de las causas y comparte las características paradójales de espacialidad y de temporalidad de la entera globalidad; es la globalidad (no una sola causalidad) el origen sistémico de la guerra global, que es una modalidad inherente a la globalización. Y tampoco tienen causa en el sentido de causa final, de ideales por los cuales batirse, a pesar de la masiva y endémica apelación a los valores de la política de hoy; no porque la causa del terrorismo equivalga en sí misma a la de la democracia, o la causa de la opresión sea análoga a la de la libertad, o justicia e injusticia sean lo mismo, sino por los efectos que producen estas causas en el interior del espacio global y de la guerra global: cada causa, cada elección política, cada subjetividad, se pierde en una irremediable inautenticidad, porque la era global no contiene, no soporta, la "seriedad" (no soporta la radicalidad, pero tampoco la determinación) de lo "político", la conflictividad que es también orden, la enemistad que es también identidad concreta, la crisis que es también *katekhon*, que puede ser también morfogenética. Las planificaciones estratégicas de los múltiples sujetos de la guerra global no la determinan y son absorbidos por la insensatez de la violencia fortuitamente globalizada.

La guerra global ni siquiera tiene un ámbito central, un *Zentralgebiet*, ya que en realidad no conoce ningún ámbito específico y porque su violencia no se genera a partir de un foco definido, sino a partir de la entera superficie del globo. Existen, por cierto, algunos centros de gravedad cuyo peso es más importante que otros, y se encuentran acaso todos en el arco que va desde Cáucaso a Oriente Medio y al Asia Central, donde se entrelazan conflictos de todo tipo: las luchas por el petróleo (en las que está involucrado Occidente), por cuestiones religiosas (los fundamentalistas contra los moderados y contra los infieles), y las luchas por la tierra (la cuestión palestina y chechena, pero también la política de las bases estadounidenses). Pero son precisamente estas luchas las que, al volverse indeterminadas, al seguirse la una a la otra y al asumir aspectos "terroristas", sirven de mecha para una explosión per-

manente y descontrolada (la guerra global) cuyo combustible lo aporta la atmósfera misma de la globalización.

Finalmente, la guerra global es la globalidad como violencia; es una propiedad del espacio global, del conjunto caótico de todas las relaciones (económicas y tecnológicas, en primer lugar) internas e internacionales; es la procesualidad que en realidad no está bajo control de nadie: en este sentido, el conflicto actual es "automático". La guerra global es el nihilismo posmoderno.

3.3. A este desorden global, a las contradicciones "no convertidas en sistema" de la globalización, a una política que se manifiesta cada vez menos como lo "político" y cada vez más carente de una relación estratégica con el espacio y con el orden, en la forma de un conflicto desconstituyente, de un desarraigo global y de una excepcionalidad permanente, se le ofrecen hoy en día algunas respuestas políticas concretas, algunas de las cuales a veces se combinan entre sí.

En primer lugar, tenemos un relanzamiento del universalismo moderno de la ONU, o de la línea de la legalidad internacional, fundada en la igualdad y en la justicia, gracias a la cual la guerra global podría transformarse en una paz global. Una respuesta por ahora sólo virtual, y no carente de límites, como veremos más adelante.

Existe otra respuesta alternativa, y enteramente real. Es una respuesta compleja, que se basa en una nueva ideología y en una nueva estrategia para la edad global (distinta de la primera, de la década de 1990, que estaba centrada en el progreso económico ilimitado y en la espacialidad lisa del mundo), y que, tanto para la política interna como para la política exterior trabaja en dos terrenos: por un lado, en el terreno de la seguridad y la amenaza; por el otro, en el de la identidad y la diferencia.

La principal característica de esta respuesta es que convierte al terrorismo en el corazón de la guerra global, en el origen de su aparición; hace del terrorista el enemigo y del conflicto contra él, lo "político" y el *Zentralgebiet* de nuestra época, es decir, el origen

no sólo de la crisis actual, sino también de un nuevo orden político, determinado por la relación excluyente terrorista/justiciero.

Esta respuesta implica, en primer lugar, en el nivel de política interna, la tendencia a superar los aspectos formales y garantistas del Estado de derecho moderno a favor de la dimensión de la seguridad, tanto la de los individuos como la del Estado mismo, que intenta restaurar la diferenciación espacial entre interior y exterior (de llevar a cabo la identificación, el confinamiento y la expulsión del enemigo). Esta política de la seguridad pasa precisamente a través de la doble vía del arraigo estabilizador (por medio de la producción, en varios niveles, de discursos legitimadores gracias a los cuales "nosotros" descubrimos nuestras "raíces" étnicas, religiosas, culturales, nuestros valores) y del conflicto, interno más que externo, con el cual nos oponemos a "ellos", en un perenne cortocircuito entre identidad y amenaza, entre violencia y derecho.⁵⁹ Un uso constituyente de la excepción al menos *prima facie* no parece lejano del universo conceptual schmittiano, o al menos descifrable a través de sus planteos o en concordancia con ellos.

En cambio, a la política internacional se le aplica una estrategia sólo en parte análoga: de hecho, también en este ámbito el terrorismo, como forma de un Mal que tiene también determinaciones estatales (Iraq, Corea del Norte, Irán), sirve para constituir una identidad: la identidad de la "civilización" contrapuesta a la "barbarie"; la línea de acción permanente de la "civilización" es de hecho la guerra justa, incluso la preventiva, contra la amenaza injusta, contra la barbarie terrorista. Pero aquí no hay fronteras: dado que teóricamente la civilización (es decir, Estados Unidos) coincide con la humanidad, la acción bélica y policial en nombre de la humanidad (particularmente intensa y discriminatoria, como

⁵⁹ Véase, por ejemplo, Alessandro Gamberini y Renzo Orlandi (eds.), *Diritto politico e diritto penale del nemico*, Bologna, Monduzzi, 2007, acerca del denominado "derecho penal del enemigo"; véase también, aunque no está estrictamente limitado a la cuestión del terrorismo, Lucia Re, *Carcere e globalizzazione. Il boom penitenziario negli Stati Uniti e in Europa*, Roma y Bari, Laterza, 2006.

Schmitt lo había destacado en su época) no tiene como objetivo poner fronteras y generar órdenes espaciales, sino más bien liberar al mundo de los enemigos de la humanidad (en primer lugar, los terroristas) a través de un universalismo moralista y discriminatorio que asume como objetivo el "cambio de régimen" teóricamente extensivo en el nivel global. Según este pensamiento neoconservador, que va bastante más allá del realismo clásico, sólo un mundo uniformemente democrático es al mismo tiempo seguro y pacífico, justo en sí mismo y útil a los intereses de Estados Unidos.⁶⁰

En realidad, entrelazándose con esta ideología neoconservadora, que en sí misma no puede haber estado influida por Schmitt,⁶¹ podemos leer un intento más cercano al realismo político tradicional: es decir, el intento de Estados Unidos, el sujeto político que funciona como núcleo de la civilización, ya no genéricamente "humana" sino "occidental" (de un Occidente guiado por Estados Unidos que incluye a Europa y también a países no occidentales pero aliados), de reterritorializar la política y la guerra globalizadas a partir de la definición unilateral de "terrorismo" y de la identificación unilateral del enemigo terrorista contra el cual se puede emprender una guerra absoluta y discriminatoria. Una guerra, no obstante, que incluso con todos sus aspectos agresivos, está animada por el intento de construir un *limes* hacia los bárbaros del

⁶⁰ Jin Lobe y Adele Olivieri (eds.), *I nuovi rivoluzionari. Il pensiero dei neoconservatori americani*, Milán, Feltrinelli, 2003; Mario del Pero, *Henry Kissinger e l'ascesa dei neoconservatori. Alle origini della politica estera americana*, Roma y Bari, Laterza, 2006; Alia K. Nardini, "La concezione della guerra secondo il movimento neoconservatore americano", en Alia K. Nardini (ed.), *La guerra tra morale e politica*, 2ª ed., Bologna, Bonomo, 2007, pp. 233-278.

⁶¹ Véase, en cambio, a Shadia Drury, *Leo Strauss and the American Right*, Nueva York, St Martin Press, 1999, pp. 94 y 95 y 178, donde se sostiene que los neoconservadores derivan de Strauss y que, como este último toma de Schmitt su crítica al liberalismo, en los neoconservadores existirían elementos schmittianos, como el odio al pluralismo, el nacionalismo, la fundamentación religiosa de la política y la lógica amigo-enemigo. Este planteo parece más ideológico que estructural, y mucho más analógico que conceptual.

exterior y de estabilizar el espacio interior a través de la toma y el control de porciones de espacio (inestables y que, por lo tanto, deben ser estabilizadas) en Oriente Medio y en Asia Central, también con una proyección antichina, según la lógica implícita de los Grandes espacios. Se trata, en resumidas cuentas, de transformar el imperio informal de los comienzos de la globalización en un Imperio de tipo directo y territorial, y, por lo tanto, en muchos aspectos "tradicional".⁶² La respuesta estadounidense al 11 de septiembre (Afganistán e Iraq, pero también Guantánamo y la Ley Patriótica) podría ser en realidad el intento de sustituir la nebulosa de la era líquida de comienzos de la globalización con la concreción y la dureza de una nueva edad de hierro; el intento de devolver un orden político, incluso en formas extrajurídicas, al desorden mundial y transformar la guerra global, la guerra desconstituyente, en guerra constituyente, en un nuevo orden orientado. Una característica de este nuevo orden es la relación jerárquica, típicamente imperial, entre centro y periferia, entre elites imperiales y locales, y el centro de su orientación es la seguridad física de Estados Unidos (llevada a una condición de isla, pero no de carácter aislacionista), la naturaleza indiscutible del estándar de vida estadounidense, material y cultural, y la salvaguarda de las relaciones de poder entre Estados Unidos (y Occidente como su extensión) y el resto del mundo.⁶³ Esta diferencia quiere ser hoy el nuevo *nomos* de la tierra, la orientación de su orden.

⁶² A mero título de ejemplo, véase la abundante bibliografía acerca de la dimensión imperial de Estados Unidos analizada entre los textos más recientes por Vittorio Emanuele Parsi, "L'Impero comé fatto? Gli Stati Uniti e l'ordine globale", en *Filosofía política*, núm. 1, 2002, pp. 83-113; por Herfried Münkler, *Imperien. Die Logik der Weltherrschaft - vom Alten Rom bis zu den Vereinigten Staaten*, 4ª ed., Berlín, Rowohlt, 2005, pp. 213-254 (trad. it.: *Imperi. Il dominio del mondo dall'antica Roma agli Stati Uniti*, Bolonia, Il Mulino, 2008); y por Alejandro Colás, *Empire*, Cambridge, Polity, 2007, pp. 158-191 [trad. esp.: *Imperio*, Madrid, Alianza, 2009].

⁶³ Alberto Burgio, *Guerra. Scenari della nuova "grande trasformazione"*, Roma, DeriveApprodi, 2004.

Evidentemente, es otra cuestión que este *nomos* se revele efectivamente portador de orden.

4. CONCLUSIONES

La congruencia de las categorías políticas en torno a las cuales se estructura el pensamiento de Schmitt para interpretar la guerra global se mide tanto en relación con el análisis de los fenómenos como en relación con las propuestas de solución de los problemas.

4.1. Desde el punto de vista de la eficacia analítica, los sistemas categoriales más típicos del pensamiento de Schmitt no se adaptan plenamente a la fenomenología de la guerra global, como Schmitt mismo lo deja entender incluso en la última fase de su producción (sobre todo en *Teoría del guerrillero*). De hecho, como se ha visto, es el propio Schmitt quien explica que la enemistad absoluta no es lo "político" en su complejidad; y, por consiguiente, el desorden absoluto que no se refiera también a una situación concreta, que no tenga en sí una posibilidad de orden, no es una "excepción"; el uso inmediatamente polémico e identitario de la religión que no persiga un *cuius regio eius religio* o cualquier estabilización ordinativa no es una "teología política" (sino una "teología extrema"), y las diferencias de poder en el planeta no configuran hoy Grandes espacios; el terrorista no es el guerrillero, porque no es ni telúrico, ni espacial, ni defensivo, y su irregularidad absoluta y sistemática, su nihilismo que lo alcanza a él mismo, su excepción sin norma, están fuera del horizonte histórico e intelectual schmittiano; la época moderna nace de la apertura de los océanos, mientras la edad global nace de la apertura de la tierra, es decir, del fin de la contraposición del Este y del Oeste; la movilización global no es el desequilibrio (a favor del elemento "técnico y marítimo") de la tierra y el mar, sino su confusión en un tipo de espacio distinto; la guerra global no es una guerra total porque presenta una espacialidad más compleja en relación con la interconexión entre el nivel militar y el

nivel no militar, y sobre todo porque, a diferencia de la guerra en la que piensa Schmitt, no es la acción política de una entidad política unitaria (el Estado total o el Imperio) que la asume conscientemente, y que, por lo tanto, le da sentido con la propia existencia política, sino que es sólo la violencia descontrolada de una pluralidad de sujetos cuyas motivaciones y estrategias, en última instancia, no son determinantes. En resumidas cuentas, repetimos, la era global no cuenta con un *Zentralgebiet* que se pueda aprovechar para neutralizar los conflictos, precisamente porque no conoce lo "político", que, asumido soberana y decisionísticamente, genere orden: la guerra global es una conflictividad que no puede ser orientada hacia un *katekhon*.

Por lo tanto, la guerra global en cuanto tal no resulta del todo comprensible a partir de las categorías schmittianas: es sutilmente "otra", posmoderna; es decir, Schmitt habla de otra cosa. De hecho, él piensa contra un universalismo conflictivo de origen técnico, ideológico, jurídico y moralista, al servicio de un poder político concentrado, aunque sea postestatal: piensa en el terrorismo ideológico al servicio del Imperio comunista, piensa la Sociedad de las Naciones y la guerra justa al servicio de Inglaterra y de Estados Unidos. Schmitt, por cierto, ha visto por momentos la demencia de esos universalismos y los ha temido a partir de su pensamiento centrado en un conflicto político determinado, en el marco de categorías políticas todavía espaciales y orientadas a la concreción y a la unidad política, si bien postestatal. Pero precisamente al alejar la mirada del guerrillero tecnológico y de su polemicidad fortuita y desespacializada, nos permite comprender que tiene muy poco que decir (además no hubiera podido hacerlo) acerca de las que, nos guste o no, son las características principales de la era global y de la guerra global, acerca de la excepción sin norma y acerca de su novedad cualitativa, en términos de espacialidad, de temporalidad, de subjetividad y de política.

A Schmitt se le escapa la complejidad del mundo de hoy, que él ve a partir de la crisis en el siglo xx de las arquitecturas conceptuales de la soberanía moderna, ignorando tanto sus desafíos más

avanzados (el poder biopolítico) como los espacios de acción que abre la globalización, por ejemplo, la dialéctica entre la sociedad mundial (el universo cosmopolita de las fuerzas sociales) y la sociedad internacional (las dinámicas macropolíticas de los Estados y de los Imperios). Como tampoco puede saber nada del *multilevel governance*, del *neo medievalism*, de espacios complejos y de formas políticas que no son jerárquicas y westfalianas sino multilaterales, y se caracterizan por un poder político difuso: posibilidades que no son más arriesgadas e hipotéticas que las neoimperiales.⁶⁴

4.2. Se trata de ver, dejando de lado el aspecto analítico y pasando al ordinativo, si los intentos de reespacializar la guerra, de reducir la complejidad de la era global, de interrumpir el cortocircuito entre lo local y lo global –llevados a cabo con presupuestos "realistas" (basados en la suposición de una perdurable función morfogenética de la fuerza) que se originan en un conocimiento significativo y directo de los textos de Schmitt⁶⁵ o, como resulta más verosímil, en una relación directa con la tradición jurídica pragmática y con la ciencia política realista–, tienen alguna posibilidad de resultar efectivos, de configurar un orden político. Esta cuestión equivale a plantearse si la guerra global puede ser un conflicto constituyente, si la confusión de la guerra y de la paz,

⁶⁴ Se hace referencia a dos (entre los muchos posibles) de los temas más recientes del debate sobre cuestiones internacionales. Para el primero, véase Ian Clark, *International Legitimacy and World Society*, Oxford, Oxford University Press, 2007; para el segundo, véase Jan Zielonka, *Europe as Empire. The Nature of the Enlarged European Union*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

⁶⁵ Acerca de los vínculos científicos, que se supone que son importantes, entre Hans J. Morgenthau, uno de los padres del realismo político, y Carl Schmitt, véase William E. Scheuerman, *The End of Law*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1999, pp. 225-251; también Alessandro Campi, "Introduzione" a Hans J. Morgenthau, *L'uomo scientifico versus la politica di potenza. Un'introduzione al realismo politico* [1946]. Roma, Ideazione, 2005, pp. vii-xxii; pero véanse las consideraciones críticas y reduccionistas de Joseph W. Bendersky, "The Definite and the Dubious. Carl Schmitt's Influence on Conservative Political and Legal Theory in the us", en *Telos*, núm. 122, 2002, pp. 33-47.

del derecho y de la violencia puede ser el origen de una nueva forma política.

En lo que se refiere a la constitución, aunque sea informal, de un Imperio territorial occidental con Estados Unidos a la cabeza, no universal sino limitado, es decir, capaz de estriar el espacio global con nuevas fronteras y nuevos ordenamientos, y a la perspectiva que abre (implícitamente schmittiana, al menos por ser pluralista) de un orden internacional organizado en Grandes espacios, debemos observar que, si en verdad la fuerza desplegada por la civilización occidental en la guerra antiterrorista logra su objetivo y consigue trazar el perímetro de su propio Gran espacio (limpio de enemigos), si la guerra global se transforma en un conflicto de civilizaciones espacializado y se determina como relación política de equilibrio entre sujetos claros y distintos, entonces, directa o indirectamente, Schmitt habrá tenido su parte de razón. Pero debemos subrayar también que justamente los efectos del uso morfogenético de la fuerza, interior y exterior, se ponen hoy en día en duda y que la organización de los Estados formalmente soberanos en relaciones jerárquicas imperiales es algo tan difícil como reducir a los enemigos "bárbaros" a los confines del Imperio. Además, el elemento esencial de la globalización es un desarrollo mundial de la economía que se presta poco, con la interconexión recíproca que ha generado, a someterse al control y al confinamiento de la política inherente a la hipótesis imperial. Por último, para ser tal, también un Imperio comercial y liberal debe poder hacer un uso eficaz de la fuerza; y las contradicciones prácticas y los fracasos operativos de la acción neoimperialista estadounidense demuestran las dificultades de esta empresa.

También en el ámbito interno de los Estados (en cualquier caso, es necesaria una eficaz forma Estado como elemento de la *governance* mundial, como dispositivo fundamental para la estabilización de las porciones locales, o de las funciones de las dinámicas globales), el uso morfogenético y constituyente de la excepción, que opera seguramente según lógicas a grandes rasgos schmittianas que vuelven a proponer un derecho orientado contra el ene-

migo interno, se presenta en realidad mucho menos como decisión estratégica soberana y como lógica activa amigo/enemigo que como una consecuencia lógica funcionalista, casi una respuesta *just in time* de aligeramiento del desorden. Además, ya que el recurso al Estado se invoca prevalentemente en presencia de las dinámicas de conflictos culturales y de su potencial polémico, la relación entre la excepción y la normalidad (de hecho siempre ausente, o bien siempre presente como un ideal al cual subordinar el ordenamiento) instituye no tanto un orden concreto como un juego prospectivo entre amigos y enemigos que son en realidad fantasmas y proyecciones, que se nutren de *desiderata* y de nostalgias agresivas. Esta movilización (en la cual el conformismo del grupo y la atomización de la disgregación van juntos) es la única estabilidad que logra brindar el Estado hoy en día, evidentemente porque no es capaz de dar forma al propio espacio interno y diferenciarlo del espacio externo y de sus contradicciones.

En resumidas cuentas, por ahora los resultados de las eventuales respuestas ordinativas que se pueden deducir de las categorías schmittianas son más que dudosos: parece que los intentos por conformar órdenes fundados en la decisión, la excepción, la restauración del espacio, el corte que crea fronteras, se diluyen y se licuan en la globalización. Por lo tanto, parece que se necesitan nuevas respuestas estabilizadoras y también que se deben plantear nuevas preguntas en base a categorías políticas orientadas a horizontes distintos del schmittiano.

Es cierto que el pensamiento de Schmitt puede servir hoy en día para desmitificar las ideologías universalistas de la guerra justa o de la guerra por la democracia y para mostrar que gravitan políticamente a favor de Estados Unidos. Como también es fácil darse cuenta de que el universalismo jurídico en el que se funda la ONU es una tentativa por juridificar y pacificar la política internacional, pero no es mucho más que el testimonio de una voluntad de racionalización humanista de la era global que se basa en la teoría de los derechos humanos y de la igualdad de los Estados soberanos (que apenas tienen en la ONU una existencia fantasmal),

no saliendo así del nexo moderno (hoy en día, precisamente, ineffectivo) entre individualismo, estatismo y universalismo. Pero para esta crítica no es necesario servirse de los ataques schmittianos a la Sociedad de las Naciones, ni suponer detrás de las instituciones internacionales la *potestas indirecta* de las potencias anglosajonas; más bien, la ONU es hoy en día una de las últimas instancias, que, sin llegar a ser un *katekhon*, ya que surgió en un tiempo histórico demasiado distinto del actual, puede todavía funcionar como contrapartida al poder estadounidense.

No se debe recurrir necesariamente a la conceptualidad schmittiana para captar las contradicciones de la guerra antiterrorista (primera fase de la guerra por la democracia): contra el terrorista (que debería ser un enemigo político determinado para poder constituir el negativo del origen de un orden político), existe la obligación, precisamente porque se lo considera como un enemigo de la humanidad, es decir, un enemigo indetermido, de llevar a cabo una guerra absoluta, infinita y ubicua, que no produce ningún orden espacial capaz de diferenciar los amigos de los enemigos, la guerra de la paz. Esta guerra no es sino parte de la guerra global; no una salida de ella. Es una guerra en la cual la "guerra santa" terrorista se confunde, a pesar de la diferencia de los "valores" en juego, con la "guerra justa" antiterrorista. Una guerra en la cual las "civilizaciones", que deberían ser sus actores, no tienen confines que las delimiten y las determinen: no son órdenes políticos sino fantasmas y proyecciones.

Es bastante probable que esta "situación intermedia" constituya nuestro futuro: pero la cuestión es, repetimos, que las coordenadas del pensamiento schmittiano interpretan sólo parcialmente y superficialmente esta configuración. Es verdad que para Schmitt los órdenes políticos nunca son neutrales ni están plenamente formalizados, y que obtienen su subsistencia y su eficacia de la circulación, que se presenta de diversas formas, de los conflictos en su interior; pero también es cierto que la especificidad de lo Moderno, esa epocalidad teológica política que ha constituido el horizonte que orientó el pensamiento de Schmitt, para él ha llegado *zu Ende*

[a su fin], y las líneas de desarrollo de nuestra contemporaneidad parecen caracterizadas por una inestabilidad, por un estado caótico y una complejidad que representan el eclipse de todo elemento de normalidad y no pueden ser leídas como una confirmación de la perdurable eficacia del pensamiento de Schmitt.

4.3. El pensamiento de Schmitt es hoy en día parcialmente eficaz en su *pars destruens*, como una posible estrategia antiuniversalista, si bien no la única. Pero en su *pars construens* (en la combinación de decisión y de concreción en lo interno, de guerra y de espacialidad en lo externo) parece fuera de lugar y quizás inaplicable: no es suficiente que Schmitt sea el pensador del conflicto radical y del orden político espacializado (del Imperio) para que con su pensamiento se comprendan eficazmente los conflictos y las exigencias de orden de la actualidad. En la era global, el desafío de la *planetarische Industrie-Nahme*, de los emprendimientos técnicos desencadenados en escala mundial, se ha extendido y profundizado cualitativamente, hasta transformar los términos del problema y sus posibles soluciones: la última y más radical desorientación del mundo, a manos de las potencias del capitalismo, difícilmente tolere someterse al freno de las lógicas espaciales y territoriales de los Grandes espacios imperiales.

Y en consecuencia, debemos reconocer que, más allá de las apariencias, la política de hoy en día no se deja interpretar ni ordenar con las coordenadas modernas individualistas y estatistas ni tampoco con las schmittianas, y que el pensamiento de Schmitt constituye la visión de un fin, la recapitulación y la deconstrucción/reconstrucción genealógica de una época, mientras esta época de enemistad absoluta y de espacialidad paradójica necesita un principio. En resumidas cuentas, suponer que no se puede transformar, volviendo atrás, la guerra global en guerra moderna no es "pacifismo" ideológico sino más bien "realismo". Las verdades históricas lo son una sola vez, según el mismo Schmitt.

El problema que se nos plantea a esta altura es la congruencia del pensamiento de Schmitt con las dinámicas políticas de la glo-

balización, y no, ciertamente, las estrategias y las políticas que se adecuan a la misma. No obstante, las preguntas que parece que deben responder están parcialmente implícitas en lo que se ha dicho: en primer lugar, se plantea la exigencia de imaginar una paz que no coincida con el orden unitario moderno y una reespecialización de la política que no vaya ni en la dirección conflictiva del poder del Estado ni en la jerárquica del Imperio, ni en la moralista y universalista y discriminatoria de la guerra justa; y que en cambio se oriente hacia una combinación de un nuevo federalismo y de un nuevo y eficaz universalismo cosmopolita posmoderno (por lo tanto, distinto del estatista de la ONU) que cuaje en torno, no a los Grandes espacios imperiales, sino a núcleos de "poder civil" que lo vuelvan concreto (Europa podría ser uno). Es la exigencia de que la política se enfrente con la espacialidad percibida más en términos de relaciones fluidas (en el marco de una pluralidad de sujetos móviles que actúan en una gran red de juridicidad en niveles plurales y que se entrecruzan) y no como gestos soberanos que pretenden restablecer fronteras. Que la política, pues, sepa pensar de manera positiva la nueva relación de movimiento y de velocidad de los cuerpos en el espacio (una relación que es tanto de libertad como de servidumbre), y que reconozca la dimensión de lo móvil y de lo polimorfo junto con lo estable y lo isomorfo.

Escenarios todavía abiertos y necesariamente indeterminados, es verdad. En todo caso, si queremos ser verdaderamente fieles a la lección de Schmitt de una concreción sin prejuicios, debemos reconocer que nuestra tarea consiste ahora en imaginar las interpretaciones y las soluciones posibles a los problemas de la política actual que comienzan donde termina el pensamiento de Schmitt.

ÍNDICE DE NOMBRES

- Acquaviva, Sabino: 74 n.
 Álamos de Barrientos, Baltasar: 111.
 Al-Farabi, Abū Nasr Muhammad ibn al-Faraj al-Fārābī, *llamado*: 134.
 Altini, Carlo: 114 n., 125 n., 128 n., 137 n., 182 n.
 Amendola, Adalgiso: 65 n.
 Angelino, Carlo: 140 n.
 Anschütz, Gerhard: 57.
 Arendt, Hannah: 149.
 Arienzo, Alessandro: 18.
 Aristóteles: 134.
 Azzariti, Gaetano: 36 n.
- Bakunin, Mijaíl Alexándrovich: 27, 53, 61, 80.
 Balibar, Étienne: 143 n.
 Balke, Friedrich: 19 n.
 Ball, Hugo: 64 n.
 Barberis, Giorgio: 181 n.
 Beaud, Oliver: 45 n.
 Bendersky, Joseph W.: 46 n., 139 n., 197 n.
 Benjamin, Walter: 15, 53, 82, 83.
 Benoist, Alain de: 140 n.
 Bismarck-Schönhausen, Otto von: 34.
 Blindow, Felix: 162 n.
 Bloy, Léon: 53, 99.
 Blumenberg, Hans: 92, 93.
 Böckenförde, Ernst-Wolfgang: 28, 83, 84 n.
 Bodin, Jean: 54.
 Bogner, Hans: 165 n.
 Bolsinger, Eckard: 32 n.
 Bonald, Louis-Gabriel-Ambroise de: 52, 99.
- Bossuet, Jacques-Benigne: 27, 100, 109.
 Bravo, Gian Mario: 75 n.
 Bultmann, Rudolf: 94.
 Burgio, Alberto: 194 n.
- Campi, Alessandro: 162 n., 197 n.
 Caporali, Riccardo: 18, 120 n., 127 n., 128 n., 129 n., 143 n.
 Caracciolo, Antonio: 62 n.
 Carré de Malberg, Raymond: 57.
 Caruso, Dario: 18.
 Casanova, Nicola: 162 n.
 Caserta, Marco: 25 n.
 Casiano, San: 114 n., 115.
 Castrucci, Emanuele: 67 n., 106 n., 135 n.
 Chen, Jianhong: 63 n., 147 n.
 Ciccarelli, Roberto: 143 n.
 Cimmino, Luigi: 71 n.
 Clark, Ian: 197 n.
 Clausewitz, Karl von: 119 n., 177.
 Cohen, Hermann: 128, 132.
 Colás, Alejandro: 194 n.
 Colliot-Thélène, Catherine: 56 n.
 Colombo, Alessandro: 183 n.
 Colombo, Arturo: 162 n.
 Cristofolini, Paoli: 143 n.
 Cromwell, Oliver: 37, 53.
 Cumin, David: 139 n.
- Dahlheimer, Manfred: 23 n.
 Däubler, Theodor: 116.
 Derrida, Jacques: 177 n.
 Descartes, René: 128.
 Dilthey, Wilhelm: 110, 119, 121.

- Donoso Cortés, Juan: 52, 86, 97.
 Dostoievski, Fiódor Mijáilovich: 63 n.
 Dotti, Jorge Eugenio: 53 n.
 Drury, Shadia: 134 n., 193 n.
 Dyzenhaus, David: 25 n., 30 n.
- Engels, Friedrich: 61 n.
 Esposito, Roberto: 146 n.
 Eusebio de Cesarea: 93, 94.
- Farnesi Camellone, Mauro: 128 n.,
 129 n.
 Fichte, Johann Gottlieb: 105, 109, 110,
 118 n., 119.
 Forti, Simona: 189 n.
- Gamberini, Alessandro: 192 n.
 Gans, Eduard: 77 n.
 Gentili, Alberico: 80.
 Giorgini, Giovanni: 75 n.
 Gnoli, Antonio: 181 n., 182 n.
 Goethe, Johann Wolfgang: 112 n., 138.
 Gogarten, Friedrich: 88.
 Gross, Raphael: 88 n., 139 n., 140 n.,
 165 n.
 Guizzardi, Gustavo: 74 n.
 Günther, Albrecht Erich: 165 n.
 Gurian, Waldemar: 115 n.
- Hamann, Johann Georg: 138.
 Hauriou, Maurice: 57, 89.
 Haushofer, Karl Ernst: 169.
 Hayek, Friedrich A. von: 15.
 Heerich, Thomas: 135 n.
 Hefele, Hermann: 105.
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: 28,
 55, 75 n., 76, 77, 105, 109, 110, 119,
 122, 181.
 Heidegger, Martin: 156, 180.
 Heller, Hermann: 27, 57.
 Herrera, Carlos Miguel: 56 n., 72 n.
 Hilb, Claudia: 128 n.
 Hirsch, Emmanuel: 88.
 Hobbes, Thomas: 20, 54, 69, 70, 75,
 85, 86, 89-91, 97, 100, 102, 109,
 113, 116, 117 n., 118, 119, 121, 122,
 125-129, 133-138, 141, 142, 145,
 146, 172.
 Hüsmert, Ernst: 98 n.
- Jellinek, Georg: 33, 57.
 Jünger, Ernst: 43, 56, 57 n., 114 n.,
 115 n., 116, 118 n., 161 n., 180, 181,
 183 n.
- Kadir, Djelal: 182 n.
 Kant, Immanuel: 138, 166.
 Kelsen, Hans: 25-27, 57, 69, 72, 73, 82,
 158.
 Kervégan, Jean-François: 72 n., 162 n.
 Kierkegaard, Søren Aabye: 65, 122.
 Kiesel, Helmuth: 114 n.
 Koellreutter, Otto: 45.
 Koenen, Andreas: 115 n., 139 n.
 Kodalle, Klaus Michael: 62 n.
 Kojève, Alexandre: 114 n., 181, 182 n.
 Koselleck, Reinhart: 141.
 Krabbe, Hugo: 69.
- Laak, Dirk van: 97 n.
 Lanchester, Fulco: 115 n.
 Lanzillo, Maria Laura: 181 n.
 Lauer mann, Manfred: 135 n.
 Lenin, Vladímir Illich Uliánov,
llamado: 37, 53, 178.
 Lilla, Mark: 61 n.
 Löbbermann, Dorothea: 182 n.
 Lobe, Jim: 193 n.
 Losano, Mario G.: 169 n.
 Löwith, Karl: 81, 134 n., 175 n., 180.
 Lucchese, Filippo del: 143 n., 144 n.
 Lutero, Martín: 100.
- McCornick, John: 30 n.
 McNerny, Ralph M.: 78 n.
 Macrobio, Ambrosio Teodosio: 139 n.
 Maimónides, Moshé ben Maimón,
 conocido como: 134, 145.
 Maistre, Joseph-Marie, conde de: 52,
 99, 100.

- Malebranche, Nicolas: 135.
 Mao Zedong: 177, 178.
 Maquiavelo, Nicolas: 16, 23, 85,
 97-124, 131, 141, 142, 148.
 Maraviglia, Massimo: 89 n.
 Marco, Giuseppe Antonio di: 125 n.
 Marx, Karl: 52, 53, 61.
 Marxen, Andreas: 78 n.
 Maschke, Günter: 105 n., 137 n.,
 159 n., 162 n.
 Maurras, Charles: 53, 99, 138.
 Mazzini, Giuseppe: 61.
 Mehring, Reinhart: 32.
 Meier, Heinrich: 63 n., 126 n., 146 n.,
 147 n.
 Meinecke, Friedrich: 119, 121.
 Mendelssohn, Moses: 138.
 Metz, Johann Baptist: 94.
 Meuter, Gunter: 89 n.
 Mohl, Robert von: 138.
 Moltmann, Jürgen: 94.
 Monod, Jean-Claude: 61 n.
 Moreiras, Alberto: 177 n.
 Morfino, Vittorio: 18.
 Morgenstau, Hans Joachim: 197 n.
 Mortati, Costantino: 41.
 Mouffe, Chantal: 30 n.
 Müller, Jan-Werner: 162 n.
 Munkler, Herfried: 194 n.
 Mussolini, Benito: 105, 111.
- Nardini, Alia K.: 193 n.
 Negri, Antonio: 143 n.
 Nicoletti, Michele: 62 n.
 Nietzsche, Friedrich: 55, 77, 106, 117,
 126.
 Nocentini, Lucia: 143 n.
- Odysseos, Louiza: 151 n.
 Olivieri, Adele: 193 n.
 Orlandi, Renzo: 192 n.
 Ovidio Nasón, Publio: 11.
- Paleologue, Theodore: 63 n.
 Parise, Eugenia: 30 n.
- Parsi, Vittorio Emanuele: 194 n.
 Pero, Mario del: 193 n.
 Perroux, Francois: 176.
 Peterson, Erik: 61 n., 88, 93, 94.
 Petit, Fabio: 151 n.
 Peukert, Helmut: 94 n.
 Platón: 134, 139.
 Preterossi, Geminello: 19 n.,
 84 n.
 Popitz, Heinrich: 42.
 Przywara, Erich: 78 n.
 Pufendorf, Samuel: 136.
- Quervain, Theodor de: 88.
- Re, Lucia: 192 n.
 Resta, Caterina: 162 n.
 Ricciardi, Maurizio: 182 n.
 Rienzo, Eugenio di: 170 n.
 Ritter, Gerhard: 120.
 Rousseau, Jean-Jacques: 122.
 Ruini, Camillo: 61.
- Sassen, Saskia: 183 n.
 Scalone, Antonino: 140 n.
 Scattola, Merio: 61 n.
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph:
 135.
 Scheuerman, William E.: 30 n.,
 197 n.
 Sieyès, Emmanuel-Joseph: 38, 53,
 122, 135, 144.
 Silvestrini, Gabriella: 170 n.
 Smend, Rudolf: 27, 57.
 Sölle, Dorothee: 94.
 Sorel, Georges: 38, 53.
 Spaemann, Robert: 94 n.
 Spinoza, Baruch: 16, 18, 102, 123, 125,
 127-137, 141-147, 149, 150.
 Stahl, Friedrich Julius: 100, 138.
 Stalin, Íosif, Íosif Vissariónovich
 Dzhugashvili, conocido como: 178.
 Stapel, Wilhelm: 88, 165 n.
 Strauss, Leo: 16, 81, 125-134, 137, 143,
 145-150, 180, 193 n.

- Taubes, Jacob: 84 n.
Thiele, Ulrich: 38 n.
Thomasius, Christian: 138.
Tihanov, Galin: 182 n.
Tocqueville, Alexis Henri Charles
de Clérel, vizconde de: 52, 114 n.
Tomás de Aquino, Santo: 108, 134,
174.
Tosel, André: 143 n.

Ulmen, Gary L.: 56 n.

Valéry, Paul: 53.
Vander, Fabio: 166 n.
Vatter, Miguel E.: 125 n., 126 n.,
134 n., 141 n., 147 n.
- Villinger, Ingeborn: 63 n., 97 n.
Visentin, Stefano: 18, 128 n., 144 n.
Vitoria, Francisco de: 163 n.
Volpi, Franco: 162 n., 181 n.
Voegelin, Eric: 81, 180.

Walther, Manfred: 134 n.
Weber, Max: 37, 55, 56, 70, 76, 77 n.,
144, 147.
Weiss, Konrad: 116 n.
Wolff, Christian: 138.

Zarka, Yves Charles: 140 n.
Zarmanian, Thalin: 162 n.
Zielonka, Jan: 197 n.
Zolo, Danilo: 171 n.

La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt, de Carlo Galli,
se terminó de imprimir en el mes de agosto de 2011
en los Talleres Gráficos Nuevo Offset, Viel 1444,
Ciudad de Buenos Aires, Argentina.
La edición consta de 3.000 ejemplares.

Otros títulos de la Colección Filosofía

Descripción del ser humano
Hans Blumenberg

Acción, historia y orden institucional.
Ensayos de filosofía práctica
y una reflexión sobre estética
Rüdiger Bubner

Crítica del agravio moral.
Patologías de la sociedad contemporánea
Axel Honneth

El proyecto político de la modernidad
Otfried Höffe

La filosofía política de Hobbes.
Su fundamento y su génesis
Leo Strauss

Heidegger, pensador de un tiempo indigente.
Sobre la posición de la filosofía
en el siglo xx
Karl Löwith

Correspondencia 1943-1955
Theodor W. Adorno
Thomas Mann

El efecto sofístico
Barbara Cassin



En *La mirada de Jano* Carlo Galli analiza algunos aspectos particulares del universo intelectual de Carl Schmitt. La imagen de Jano, dios bifronte, capaz de mirar el origen y el fin a un tiempo, le sirve al autor como analogía de la obra del pensador alemán, quien tiene la misma capacidad ambivalente para ver ambos lados de lo "político". Su teoría puede compararse con la doble faz de la modernidad, en la cual la política representa una energía que pone límites para transgredirlos, generar revoluciones y constituciones, decisiones y formas.

Galli elabora dos estrategias de lectura de la obra de Schmitt. En primer lugar, se propone exponer la coherencia interna entre las distintas y controvertidas fases de su trayectoria para interpretar su pensamiento sobre el Estado y su horizonte constitutivo (la teología política como particular lectura de la secularización). En segundo lugar, busca distinguir y diferenciar a Schmitt de lo que le estaba próximo y acercarlo a lo que le era ajeno, con el objeto de revisar las complejas relaciones con Maquiavelo, Strauss y Spinoza. Finalmente, examina la era global con el fin de evaluar la utilidad de la obra del filósofo alemán para descifrarla.

La mirada de Jano constituye un análisis profundo y magistral de la obra de uno de los protagonistas más controvertidos de la cultura filosófica del siglo xx. En tal sentido, afirma Galli: "Se trata aquí de captar no sólo la potencia de la doble mirada de Schmitt, sino también de dar cuenta de la necesidad de atravesar su teoría, de salir de ella a un espacio nuevo".