



Casa abierta al tiempo

Universidad Autónoma Metropolitana

Unidad: Iztapalapa

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

MAESTRÍA EN HUMANIDADES: LÍNEA FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA

**VAE VICTIS: DE LA HISTORIA A LA POLÍTICA EN LA OBRA
DE CARL SCHMITT**

Idónea Comunicación de Resultados que presenta:

Roberto Gómez Quezada

Matrícula: 2203801872

Teléfono: 5528253123

PARA OPTAR AL GRADO DE MAESTRO EN HUMANIDADES

LÍNEA FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA

Directora: Dra. María Pía Lara Zavala

Jurado: Dr. Jesús Rodríguez Zepeda

Dr. Gustavo Leyva Martínez

Iztapalapa, Ciudad de México, diciembre de 2022

***Vae victis*: de la historia a la política en la obra de Carl Schmitt**

Índice

Introducción.....	2
1. Elementos para una comprensión de la historia en Carl Schmitt.....	7
a. La historia como lugar del conflicto.....	12
b. Sobre el sentido de la “neutralización”.....	17
2. Reconstrucción teórica del mito en la obra de Schmitt.....	31
a. El mito de Sorel: entre la acción política y la conjura de las fuerzas irracionales.....	32
b. El fracaso del mito del Leviatán.....	46
c. Hamlet como mito instructivo.....	63
3. El sentido “existencial” de lo político.....	100
a. Los múltiples sentido de <i>nomos</i>	100
b. Lo político: conflicto, soberanía, decisión y guerra.....	125
4. La centralidad del <i>katechon</i> en la obra schmittiana.....	161
a. Teología política y teología de la historia.....	161
b. Sobre el significado del <i>κατέχων</i>	175
c. Teología Política II: respuestas de Peterson y Blumenberg.....	183
Conclusiones: <i>Vae victis</i>	184
Bibliografía.....	193

Introducción:

Esta investigación nace de una lectura paralela de Walter Benjamin y Carl Schmitt. No obstante, conforme dicha investigación avanzaba, la obra de Carl Schmitt se convirtió en una marea de textos e interpretaciones que impidieron realizar el proyecto original. Dicho proyecto tenía en mente comprender de qué manera el significado de la historia se vinculaba con las concepciones de lo político de ambos autores. A partir de esta relación comencé las lecturas de Carl Schmitt. La obra de Schmitt resultó un desafío con respecto a la pregunta inicial. No es de sorprender que un autor de tanta importancia para la comprensión actual de la historia, como lo es Reinhart Koselleck, haya tomado de Schmitt tantos elementos para su propia obra.

Como señala Montserrat Herrero en uno de los textos más completos para estudiar a Carl Schmitt: “es evidente que prácticamente todas las cuestiones que el jurista de Plettenberg apuntó en sus obras han sido estudiadas a profundidad”¹. Este trabajo tratará de comprender de qué manera se relaciona la reflexión de la Historia con la concepción de lo político en la obra de Carl Schmitt. Hay que remarcar que la obra de Schmitt no hace una distinción específica de lo que comprende por “Historia”, entonces será necesario en esta introducción hacer una consideración previa al respecto. Veremos a lo largo del texto que Schmitt se refiere continuamente a la historia de múltiples maneras. *Tierra y Mar* es uno de los pocos textos de Schmitt que llevan una palabra vinculada a la historia como subtítulo: *Una Reflexión sobre la Historia Universal*. Aquí resulta pertinente retomar el trabajo de Koselleck para hacer algunas precisiones. En la “Introducción” a la edición en español a esta obra, Antonio Gómez Ramos hace la siguiente distinción: “Pues <<historia>>” conoce en alemán dos términos, el germánico *Geschichte* y el latino *Historie*. El primero corresponde a la historia acontecida (*geschehen*: acontecer, suceder), el segundo a la historia como relato, conocimiento e investigación, por lo que, a veces, se ha propuesto traducirla como <<historiografía>> o <<ciencia histórica>>”². Veremos que la obra de Schmitt se remite continuamente a ambos ámbitos, pero encontraremos una preeminencia del sentido “teórico” de la historia como *Historie*. No obstante, aquellos títulos que implican una discusión en

¹ Montserrat Herrero, *The Political Discourse of Carl Schmitt* (London: Rowman & Littlefield, 2015), 2.

² Introducción de Antonio Gómez Ramos a Reinhart Koselleck, *historia/Historia* (Madrid: Trotta, 2016), 23.

torno a lo histórico dan cuenta de que Schmitt no distinguió estos dos conceptos en su obra. Montserrat Herrero subraya la relevancia de los siguientes textos para realizar una reflexión acerca de la historia en la obra de Schmitt: *Die Buribunken* (1918), *Land und Meer. Eine Weltgeschichtliche Betrachtung* (1942), *Drei Stufen historischer Sinngebung* (1950), *Der Nomos der Erde* (1950), *Existentielle Geschichtsschreibung: Alexis de Tocqueville* (1950), y en *Die Einheit der Welt* (1952). Considero que a esta lista hay que añadir, como textos que aportan una cantidad de claves importantes para pensar lo histórico, estas obras: *Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber* (1954) y *Ex Captivitate Salus* (1950). Son también de importancia los textos que profundizaron acerca del significado de *nomos*, y son: *Nehmen/Teilen/Weiden* (1953), *Nomos, Nahme, Name* (1957) y el breve texto *Der neue Nomos der Erde* (1955).

Este texto no tratará de hacer una reconstrucción histórica lineal del concepto de historia de Schmitt, sino que tratará de comprender cómo se comprende lo histórico a partir de ámbitos específicos en el pensamiento del jurista de Plettenberg. Por tanto, este trabajo remitirá continuamente a elementos diseminados a lo largo de toda la obra de Schmitt.

La cuestión de la historia en el pensamiento de Schmitt ha sido trabajada por distintos autores a lo largo del tiempo, especialmente por aquellos autores que elaboran una interpretación “unitaria” de la obra de Schmitt. Este texto mencionará constantemente dos libros que han tratado de realizar una interpretación de esta naturaleza: *The Political Discourse of Carl Schmitt* de Montserrat Herrero y *The Lesson of Carl Schmitt* de Heinrich Meier. Herrero enfocará su análisis en la noción de “orden”, mientras que Meier centrará su análisis en la idea de la “fe en la salvación” para comprender a Schmitt. Matthias Lievens ha sido uno de los autores que con mayor intensidad ha abordado la comprensión de la historia de Schmitt, pero sus trabajos carecen de acotaciones importantes por la naturaleza acotada de sus artículos que, sin embargo, resultan profundamente esclarecedores para destacar algunos elementos de la consideración histórica de Schmitt. Lo analizaremos con detalle en el primer capítulo de esta investigación.

La interpretación de Jean François Kervégan en *Hegel, Carl Schmitt. Lo político entre especulación y positividad* es otro texto importante para comprender la cuestión de lo histórico en Carl Schmitt, específicamente por el contraste producido a partir de su

comparación con la dialéctica hegeliana. Este texto elabora una comprensión histórica a partir de la transformación del Estado en el pensamiento de Schmitt, de su emergencia alrededor del siglo XVI hasta la formación del Estado total, que tuvo como antecedente el romanticismo de Adam Müller. Otro texto importante para comprender el sentido de la historia en Schmitt, y que subraya en su análisis con particular nitidez la cuestión de la secularización es *La querrela de la secularización* de Jean-Claude Monod. Por último, quisiera mencionar la tesis de licenciatura en historia llamada *Genealogías de la modernidad: la controversia entre Carl Schmitt y Hans Blumenberg* de Miranda Alethia Martínez Bonfil publicada en la Universidad Nacional Autónoma de México, pues es un extraordinario esfuerzo por comprender la relación existente entre Carl Schmitt y Hans Blumenberg más allá de lo escrito por Carl Schmitt en *Politische Theologie II* (1970). Este texto es importante puesto que traduce el carteo entre ambos autores hacia 1978.

El desarrollo del texto será de la siguiente manera: En primer lugar, abordaremos algunos elementos generales que se han expuesto con respecto a la consideración de *lo histórico* en el pensamiento de Schmitt, entre ellos estarán las siguientes consideraciones: 1) la historia como lugar del conflicto; 2) el sentido de la “neutralización” y su relación con la noción de *Zentralgebiet*; 3) el énfasis que pone Schmitt en lo *singular e irrepetible* de los acontecimientos históricos. En esta primera sección, incluiré una breve exposición del libro que mencioné anteriormente de Heinrich Meier con el fin de adentrarnos en la obra de Schmitt. El segundo capítulo se enfrentará con la cuestión del mito en la obra de Schmitt. Veremos, particularmente, tres de ellos: 1) el mito de George Sorel en la interpretación de Schmitt; 2) el mito “fallido” del Leviatán; 3) el mito de Hamlet. En estos tres rubros presentaremos, a su vez, algunas consideraciones importantes con respecto a elementos generales de la obra del jurista berlinés que explicaré a continuación. En la sección dedicada al mito de Sorel expondremos algunas de las críticas de Schmitt al parlamentarismo y las formas de neutralización del conflicto, mientras que analizamos la relación existente entre la movilización política y la fuerza de los mitos, especialmente el mito de la lucha de clases y el mito nacional. El segundo apartado de esta sección mostrará la centralidad de la interpretación de Hobbes para Carl Schmitt. En esta sección explicaré con detenimiento la concepción de la Historia Universal de Schmitt a la luz de la oposición tierra-mar que es, a su vez, una reflexión acerca de la toma de espacios. En la última sección de este apartado,

analizaremos de qué forma lo histórico aparece con especial importancia en el mito de Hamlet. Hablaremos de la cuestión de la representación, el espacio público y el sentido “retórico” de la apelación a un saber histórico.

El tercer capítulo de esta investigación se preguntará por el sentido “existencial” de lo político. Para ello, será necesario presentar las consideraciones de carácter geopolítico que escribió Schmitt, especialmente en torno al concepto “nomos”. En segundo lugar, presentaremos la definición de lo político de Schmitt, comenzando por sus desafíos metodológicos. A partir de aquí, analizaremos la distinción amigo-enemigo, para comprender de dónde emerge esta distinción. Por ello, para esta parte, será necesario hacer un viraje hacia el ámbito de la teoría jurídica, pues, trataré de mostrar que la enemistad se vuelve comprensible solamente a partir de una idea de excepción. La excepción, por su parte, solo es comprensible a partir de un orden concreto, una “situación normal” que permite comprender la emergencia, el estado de excepción. Por último, para esta sección, analizaremos el concepto de guerra a partir de su distinción de *lo agonal*. Veremos que, para Schmitt, la guerra será la forma más intensa del conflicto y, a partir de ella, analizaremos la manera en que la muerte posibilita una comprensión existencial de la enemistad.

El cuarto capítulo analizará con detalle los siguientes conceptos: 1) la teología de la historia; 2) la filosofía de la historia; 3) la teología política. En primer lugar, veremos la centralidad que tiene la *teología de la historia* de Schmitt para fundamentar su propuesta política, puesto que de ella toma el modelo más paradigmático de la enemistad a partir de la lucha contra las potencias satánicas. En segundo lugar, veremos la influencia que ejerció Karl Löwith con su texto *Meaning in History* en la crítica de Schmitt a la filosofía de la historia, el progreso y a la nueva “unidad del mundo”, que se gesta con el libre desenvolvimiento de la técnica. En esta sección veremos las tres formas que Schmitt presenta de pensar la concepción cristiana de la historia, es decir, a partir de un “paralelo”, a partir del *katechon*, y a partir de una comprensión de providencia con la óptica del “Epimeteo cristiano”. Para la sección del *katechon* presentaré algunas interpretaciones importantes para analizar dicho concepto tan central en la obra de Schmitt. Por último, analizaremos las críticas de Erik Peterson al libro *Politische Theologie* (1922).

1. Elementos para una comprensión de la historia en Carl Schmitt

Esta primera sección presentará la postura de distintos autores y autoras con respecto a la idea de la historia en términos generales en la obra de Carl Schmitt. De igual manera, observaremos que dichas comprensiones preliminares de la historia posibilitan la construcción de una lectura *sistemática* de la obra de Schmitt, que otorga a los y las autoras la posibilidad de discriminar con respecto a los textos que eligen para analizar al jurista berlinés y, a su vez, les permite establecer continuidades y transformaciones con respecto al desarrollo de la obra de Schmitt. Presentaré, a continuación, algunos de los textos en los que se indaga con mayor nitidez y sistematicidad la idea de la historia en el pensamiento de Schmitt. Partiré de la interpretación de Heinrich Meier³, a partir de la cual destacaremos la idea de que la historia es, para Schmitt, una *teología de la historia*, con el fin de guiar al lector al interior del pensamiento de Carl Schmitt. La discusión específica con respecto a la idea de la *teología de la historia* aparecerá hasta el último capítulo. En esta primera sección, también recurriré continuamente a los artículos de Matthias Lievens⁴.

La lectura de Heinrich Meier interpretará la obra del jurista berlinés desde la “fe en la revelación”⁵. No obstante, en el prefacio a la edición americana se separa de las lecturas que se enfocan exclusiva y excesivamente en el catolicismo de Schmitt. Meier hace la siguiente aclaración:

La tesis de que el centro y el contexto del pensamiento de Schmitt debe determinarse como teología política ha sido entendida por muchos como una tesis sobre el significado decisivo del catolicismo de Schmitt [...] No es casualidad que no se mencione el "carácter católico básico" de Schmitt o la "actitud católica básica" o la "postura católica básica". En cambio, el lector atento encontrará en el lugar apropiado la referencia al hecho de que en una discusión

³ Heinrich Meier, *The Lessons of Carl Schmitt. Four chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy* (Chicago: The University of Chicago Press, 2011). También analizaremos el texto del mismo autor: *Carl Schmitt, Leo Strauss y "El concepto de lo político". Sobre un diálogo entre ausentes* (Buenos Aires: Katz editores, 2008).

⁴ En primer lugar, mencionaré “Singularity and Repetition in Carl Schmitt’s Vision of History” en *Journal of Philosophy of History* 5 (2011). En segundo lugar, mencionaremos su texto “Carl Schmitt’s concept of History” en *The Oxford Handbook of Carl Schmitt* (Oxford: Oxford University Press, 2016).

⁵ “Es por medio de esta tesis que se debe determinar el contexto fundacional de un pensamiento, cuyo centro es ocupado por la fe en la revelación: es una posición que no puede ser captada de otra manera que pensándola hasta el punto -tanto apuntando como partiendo de ese punto- en el que esta posición, de acuerdo con su propia pretensión o confesión, ordena al pensamiento que se detenga”. Heinrich Meier, *The lesson of Carl Schmitt* (Chicago: University of Chicago Press, 2011), xiii.

pública que afectaba directa y expresamente a la Iglesia católica, Schmitt se comportó, <<como en tantas ocasiones antes y después, ... más bien 'como un protestante', sin respetar las instancias intermedias ni apoyarse en la representación, refiriéndose únicamente a su propia fe o a la autoridad soberana>>. ⁶

Como veremos más adelante en el texto, esta aclaración tendrá especial relevancia en la recepción de Hobbes por parte de Schmitt, puesto que permitirá comprender de qué manera la obra de Hobbes se sitúa dentro de la reflexión histórica cristiana, específicamente, desde una *teología de la historia* (de acuerdo con Meier).

La lectura de Meier destaca, en primer lugar, la vinculación que existe entre la moral y la “teología política”. De acuerdo con Meier, la postura moral de Schmitt se encuentra diseminada a lo largo de su obra, y se vuelve especialmente notoria justamente cuando se pronuncia en contra de un grupo o cuando encontramos denuncias contundentes en sus textos. Baste citar una de sus múltiples denuncias de la *criminalización de la guerra* como ejemplo de lo anterior:

En la primavera de 1945, cuando Alemania estaba vencida y deshecha, no solamente los rusos, sino también los americanos llevaron a cabo internamientos en masa en el territorio por ellos ocupado, y destruyeron socialmente grupos enteros de población alemana. Los americanos llamaron su método *arresto automático*. Esto significó que miles y aun cientos de miles de miembros de ciertos estamentos sociales -por ejemplo, todos los altos funcionarios-, sin otras consideraciones, fueron privados de sus derechos e internados en campos de concentración. Ésta era la consecuencia lógica de la criminalización de todo un pueblo y la realización del tristemente célebre Plan Morgenthau ⁷.

A diferencia de Richard Bernstein, quien problematiza en su texto *Violencia: pensar sin barandillas* la cuestión de la moralidad como una aporía en la caracterización de lo político de Schmitt ⁸, Meier considera que el ámbito moral se vuelve comprensible únicamente a partir

⁶ *Ibíd.*, xii.

⁷ Carl Schmitt, *Ex Captivitate Salus* (Madrid: Trotta, 2010), 21.

⁸ Vale la pena mencionar el problema que destaca Bernstein. De acuerdo con el autor, y siguiendo las “Notas sobre Carl Schmitt” de Leo Strauss, Schmitt trata de elaborar una concepción de lo político que pueda concebirse de manera autónoma de otros ámbitos de la vida humana, es decir, de la economía, de la estética y del ámbito moral. Escribe Bernstein: “La discusión de Schmitt, que comienza con la más inflexible oposición imaginable entre lo moral y lo político, termina defendiendo una concepción de la política intrínsecamente moral. Aún si ponemos entre paréntesis el asunto de si lo moral está basado en lo teológico, el concepto de Schmitt de lo político corre el riesgo de colapsar si no advertimos que su reflexión sobre la enemistad política introduce ilegítimamente una concepción humana y moral del mal” Richard Bernstein, *Violencia: pensar sin barandillas* (Barcelona: Gedisa, 2013), 66. El carácter “ilegítimo” de la inserción de lo moral en el pensamiento de Schmitt radica en que dicha perspectiva “normativo-moral” (acepción que utiliza el propio Bernstein), no se encuentra “nunca explícita del todo y ciertamente [Schmitt] no intenta justificar”. *Ibíd.* La aporía consiste, por tanto, en la falta de una caracterización *específica y explícita* de Schmitt con respecto a la idea moral que se encuentra de fondo al realizar sus denuncias a, por ejemplo, la *criminalización de la guerra*. Como veremos, la

de la *fe en la revelación*, como veremos, este será el *hilo rector* de toda la interpretación de Meier de Schmitt, colocando todas las categorías schmittianas debajo de esta concepción, asignándole una mayor preeminencia al ámbito puramente religioso.

Según Meier, Schmitt puede formular su concepción de la *teología política* a partir de la aparición de su *enemigo*, en este caso es Bakunin con su máxima *ni Dieu ni Maître*, y su postura satanista en contra de Mazzini, como la contraparte que le permite afirmar el lado en el que se encuentra Schmitt, es decir, en el lado de la batalla en el frente de Dios: “Lo que Bakunin niega en nombre de Satanás lo afirma Schmitt en nombre de Dios”⁹. Según Meier, se produce un viraje de la enemistad del *anarquista al burgués* desde la óptica de Schmitt, ya que este último posee la posibilidad de ocultamiento propiamente *satánica*: “Verdaderamente satánica es -no hay duda para Schmitt- la huida hacia la invisibilidad. El Viejo Enemigo prefiere la astucia, es un virtuoso del disfraz”¹⁰. Y a partir de este reconocimiento del enemigo, del anarquista al burgués, Schmitt puede, según Meier, aproximarse a una afirmación moral a partir de su fe. Escribe Meier:

Las valoraciones de Schmitt tienen un punto de fuga común. Se refieren a lo que está decidido a proteger a toda costa: la certeza de su fe. Al defender la certeza de su fe, Schmitt defiende el centro de su existencia, lo único que puede sostenerlo y preservarlo. Pero para que lo sostenga y preserve, debe defender en ella el centro de todas las cosas [...] Sólo la certeza de un poder que supera radicalmente toda capacidad humana de control puede garantizar el énfasis moral que pone fin a la arbitrariedad: la certeza del Dios que exige obediencia, gobierna absolutamente y juzga de acuerdo con su propia ley [...] La única fuente que alimenta la indignación y la polémica de Schmitt es su resolución de defender la seriedad de la decisión moral. Para Schmitt tal resolución es consecuencia y expresión de su teología política. Pues a la luz de la teología política, que somete todo al mandamiento de la obediencia, la defensa de la propia decisión moral aparece como un deber moral¹¹.

De acuerdo con Meier, a partir de esta aparición de lo moral en la teología política, Schmitt puede concebir lo político a partir de un esquema cuya caracterización más radical es aquella en la que se opone una fe contra otra fe: “En la cima de la gran política, la fe lucha contra la fe errante”¹². Así, Meier reconstruye el pensamiento schmittiano de manera que el ámbito político no pueda separarse de una postura moral a partir de la *fe*. Meier escribe que “El

interpretación de Meier toma como hilo rector la *fe en la revelación*, y, por tanto, parte de ella para explicar la aporía señalada por Strauss y Bernstein.

⁹ Meier, *The Lesson of Carl Schmitt*, 9.

¹⁰ *Ibíd.*

¹¹ *Ibíd.*, 11.

¹² *Ibíd.*, 60.

concepto de lo político de Carl Schmitt presupone el concepto de enemigo, y lo político sólo es real mientras haya un enemigo, 'al menos como posibilidad real', y lo político sólo es real donde el enemigo es conocido"¹³. Así, explica Meier, la cuestión de lo político también implica un tipo de *saber* que puede reconocer quién es el enemigo. Abordaremos esta cuestión en la sección dedicada al sentido "existencial" de lo político, no obstante, hay que señalar que, para Meier, la cuestión existencial se vincula directamente con un "ser captado por completo"¹⁴ (*to be grasped wholly*). A partir de aquí, Meier distingue entre lo propiamente *político* y lo *agonal*. Según el autor, tanto lo político como lo agonal implican la *posibilidad real de matar*¹⁵. En *El concepto de lo político* encontramos la siguiente aclaración de Schmitt:

Los conceptos de amigo y enemigo deben tomarse aquí en su sentido concreto y existencial, no como metáforas o símbolos; tampoco se los debe confundir o debilitar en nombre de ideas económicas, morales o de cualquier otro tipo; pero sobre todo no se los debe reducir a una instancia psicológica privada e individualista, tomándolos como expresión de sentimientos o tendencias privados. No se trata ni de una oposición normativa ni de una distinción <<puramente espiritual>> [...] Enemigo no es, pues, cualquier competidor o adversario. Tampoco es el adversario privado al que se detesta por cuestión de sentimientos o antipatía. Enemigo es sólo un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, eso es, de acuerdo con una posibilidad real, se opone *combativamente* a otro conjunto análogo¹⁶.

Hay que remarcar aquí que, en la lectura de Meier, lo propiamente existencial no es el enfrentamiento armado, ni tampoco la mera posibilidad de matar y de morir, sino que se vincula con un debate entre Ernst Jünger y Paul Adams con respecto a la distinción entre lo agonal y lo político. Schmitt se posicionó, de acuerdo con Meier, bajo la postura de Adams, que concibió el enfrentamiento político a partir de tres ámbitos: el dominio, el orden y la paz. Meier escribe: "Mediante la distinción entre <<política>> y <<agonal>> aclara que la guerra puede ser la emergencia extrema para el hombre en tanto que hombre sólo cuando la guerra lleva el peso de la decisión sobre el dominio, el orden y la paz [...] la guerra en sí misma no debe entenderse como una <<contienda no política-agonal>>, sino, por el contrario, como parte de la lucha por el dominio, el orden y la paz que distingue a lo político y es

¹³ *Ibíd.*, 26.

¹⁴ *Ibíd.*, 37.

¹⁵ "Los conceptos de amigo, enemigo y lucha adquieren su sentido real por el hecho de que están y se mantienen en conexión con la posibilidad real de matar físicamente". Carl Schmitt, *El concepto de lo político* (Madrid: Alianza, 2018), 64 – 65.

¹⁶ *Ibíd.*, 60 – 61.

esencialmente la lucha por el dominio justo, por el orden verdadero, por la paz real”¹⁷. A continuación, Meier continua su argumento señalando que, una vez que un individuo es lanzado a la esfera de lo político, uno se encuentra, a fin de cuentas, con la cuestión de *qué es lo correcto*: “La cuestión de lo que es correcto se le plantea en la <<esfera de lo político>>”¹⁸. A partir de aquí podemos comprender de qué manera concibe Meier el ámbito de la historia en un primer momento. De acuerdo con él, la historia y la revelación permiten advertir *quién* es el enemigo y, a partir de este reconocimiento, es posible retrotraerse hacia uno mismo: “Para Schmitt la revelación y la historia hacen que el enemigo se convierta en el poder objetivo, que puede reconocer y mediante el cual espera una salida al peligro del autoengaño [...] El enemigo se nos presenta entonces como el garante de nuestra identidad. Nos encontrará cuando nos busquemos a nosotros mismos. Nos encontraremos a nosotros mismos cuando nos enfrentemos a él”¹⁹.

De acuerdo con Meier, la cuestión de la enemistad posee en Schmitt una “fundamentación teológica”²⁰: “La historia del mundo, que según Schmitt aún no ha llegado a su fin, no es la historia del mundo de Hegel. Para el "Epimeteo cristiano" la historia de la humanidad comienza con la desobediencia a Dios y termina con el Juicio Final de Dios. Adán y Eva y el Juicio Final marcan el horizonte de la historia de la salvación, un horizonte en el que se mueve la mediación de Schmitt sobre el enemigo. Al referirse a la historia de Caín y Abel, Schmitt opone la verdad de la Biblia a Heráclito y al <<Epimeteo heracliteano Hegel>>.”²¹. En los apartados siguientes profundizaremos en la idea del *Epimeteo cristiano*, que era la manera en la que Schmitt se designó a sí mismo en diferentes momentos de su vida. De igual forma, profundizaremos en la idea del *katechon*²², que permite comprender la

¹⁷ Meier, *The Lesson of Carl Schmitt*, 40.

¹⁸ *Ibíd.*, 41.

¹⁹ *Ibíd.*, 46.

²⁰ *Ibíd.*, 57.

²¹ *Ibíd.*

²² “The political-theological battle that Schmitt wages in the forties and fifties is essentially a battle for the interpretation of history. At first this holds true of the battle with Judaism, which leads to a confrontation over the legitimacy of Christian succession and finally concerns the place <<the Jews>> are to occupy in Christian history. In question in this connection is on the one hand the interpretative sovereignty over the meaning and course of world history, on the other hand, the active <<participation in it>>, the orientation and effectiveness of historical action itself. It is certainly no coincidence that Schmitt calls the central figure of thought [*Denkfigur*] of his late speculations on the theology of history, that is, the notion of the <<restrainer>> or <<katechon>>, for the first time by name in the book in which he <<reveals>> the cabalist <<secret teaching>> of the millennial banquet of the Leviathan and the hope bound up with it that world history can be hastened”. *Ibíd.*, 158. Meier señala que este pudo haber sido uno de varios motivos posibles que aproximaron a Schmitt al

historia desde su perspectiva teológica, no obstante, añade un componente importante que la vincula con la actividad propiamente humana-institucional, y que, por tanto, no se inscribe en una concepción que desprecie por completo el ámbito *mundano*. De esta forma podemos comprender que la *historia* es, por todo lo anterior y desde la interpretación de Meier, el campo de batalla sobre el cual se realiza *lo político*, a partir de los reconocimientos y enfrentamientos entre el bien y el mal, entre el creyente y el no creyente, que toma como prototipo la lucha de Dios contra Lucifer: “La historia es el estado de prueba y juicio para la teología política. En ella recae la decisión entre Dios y Satanás, amigo y enemigo, Cristo y Anticristo. En ella la obediencia, el coraje y la esperanza deben probarse”²³.

Hay un último elemento más que agregar a la caracterización de la historia de Meier. El autor señala lo siguiente: “su fe en que la Providencia divina rige la historia no cambia. La Providencia no gobierna mediante una ley general y es probable que los mandatos directos sólo se emitan como excepción. Se sirve de las enemistades y amistades históricas para poner orden una y otra vez en el tiempo y permitir que el <<nomos de la tierra>> surja a través de las <<identificaciones del locus>> en el espacio [...] Dios gobierna <<nuestra historia>>, cuyo <<sentido oscuro sigue creciendo>>, a través de lo que permite y de lo que no permite”²⁴. Hasta aquí los elementos más importantes para la comprensión de la historia de acuerdo con la interpretación de Meier. A continuación, presentaré algunos elementos que conforman la idea de la historia de Schmitt de acuerdo con Matthias Lievens.

a. La historia como lugar del conflicto

En esta sección analizaremos de qué manera concibe Schmitt la historia como “campo de batalla”, una postura que, como se verá a continuación, se opone a una “neutralización” de la concepción de la historia. Matthias Lievens apunta lo siguiente: “La imagen de la historia es crucial para lo político, ya que es un nivel en el que se simboliza la relación entre enemigos”²⁵. Más adelante, Lievens añade lo siguiente:

Su enfoque adopta una posición intermedia con respecto a la imagen de la historia: aunque critica firmemente ciertas filosofías de las historias (del progreso, por ejemplo), la historia sigue siendo crucial para lo político, por lo que es necesario responder a la cuestión del

nación-socialismo, puesto que los judíos aparecen, desde un contexto antisemita, como *enemigos* de los cristianos. Schmitt habría encontrado en el discurso antisemita nación-socialista una forma de decidir en favor de la historia cristiana.

²³ *Ibíd.*, 122.

²⁴ *Ibíd.*, 170.

²⁵ Matthias Lievens, “Singularity and Repetition in Carl Schmitt’s Vision of History” en *Journal of the Philosophy of History* 5 (2011), 105.

sentido histórico. En efecto, para él lo político es intrínsecamente histórico y temporal, ya que está íntimamente relacionado con el cambio social. Como la historia sigue siendo central, no se puede eludir el proceso de darle un sentido. Y como todos los conceptos políticamente relevantes, el concepto de historia y el significado que se le atribuye no puede sino ser de naturaleza polémica. Dar sentido a la historia es, pues, un importante campo de batalla que Schmitt no quiere dejar a los marxistas, que monopolizaban esta lucha ideológica²⁶.

Como vemos, la primera idea que trataremos de comprender es la de la historia como *campo de lucha*.

De acuerdo con Lievens, a quien seguiré continuamente a lo largo de esta primera sección, la manera en que Schmitt piensa la historia es un continuo intento por reinsertar el conflicto en ella, pese a sus continuas “neutralizaciones”, como muestra en el texto “*Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*”. Escribe Lievens: “[Schmitt] se embarca en un extraño tipo de lucha en torno a las propias condiciones de posibilidad para que el conflicto y la lucha se hagan visibles y reconocibles. Es una lucha, en otras palabras, para hacer visible la lucha y darle un lugar. Para Schmitt, esto sólo puede ser una lucha filosófica, ya que las condiciones de posibilidad del conflicto son inevitablemente de naturaleza espiritual”²⁷.

En el texto *Hugo Preuss: sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre* (1930) encontramos el siguiente fragmento: “Todo concepto político es un concepto polémico. Tiene en consideración a un enemigo político y, con respecto a su rango intelectual, fuerza intelectual y significado histórico, está determinado por este enemigo. Vocablos como “soberanía”, “libertad”, “Estado de derecho” (*Rechtsstaat*) y “democracia” obtienen su significado preciso solo mediante una antítesis concreta”²⁸. En términos parecidos encontramos en *Der Begriff des Politischen* (publicado originalmente en 1927 y con revisiones en 1932 y 1933): “todas las palabras, representaciones y conceptos políticos poseen un sentido polémico; se construyen con referencia a un antagonismo concreto [*konkrete Gegensätzlichkeit*], están anudados a una situación concreta, cuya consecuencia última es una agrupación amigo y enemigo [*Freund - Feindgruppierung*] (manifiesta en la guerra o en la revolución), y son convertidos en abstracciones vacías y fantasmales cuando

²⁶ *Ibid.*, 106.

²⁷ Matthias Lievens, “Carl Schmitt’s concept of History” en *The Oxford Handbook of Carl Schmitt* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 401.

²⁸ Carl Schmitt, *Hugo Preuss: Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre* (Tübingen: J.C. B. Mohr, 1930), 5.

se suprime esta situación. Palabras como Estado, República, sociedad, clase, o incluso, soberanía, estado de derecho, absolutismo, dictadura, plan, estado total o neutral, entre otras palabras, son incomprensibles si se desconoce a quién en concreto hay que afectar, combatir, negar y refutar con dicha denominación”²⁹. La nota ocho de dicha sección es esclarecedora para comprender este carácter polémico de los conceptos:

También aquí son posibles numerosas formas y grados dentro del carácter polémico, pero siempre resulta reconocible la condición esencialmente polémica (*wesentlich Polemische*) de la formación de los conceptos y términos políticos. De este modo cuestiones terminológicas se convierten en instancias altamente politizadas; una palabra, una forma de expresarse, puede constituir al mismo tiempo un reflejo, una señal, una caracterización y hasta un arma (*Waffe*) de la confrontación hostil. Un socialista de la Segunda Internacional, Karl Renner [...] califica de <<tributo>> la renta que paga el inquilino al propietario de una vivienda. La mayoría de los profesores de derecho, jueces y abogados alemanes considerarían esa denominación como una <<politización>> inaceptable de las relaciones de derecho privado, y las rechazarían como distorsión de lo que debe ser elucidación <<puramente jurídica y científica>>, pues para ellos la cuestión está ya decidida en el <<derecho positivo>>, y la decisión política del Estado que subyace ha sido reconocida por ellos. Y a la inversa: numerosos socialistas de la Segunda Internacional muestran un positivo interés en que *no* se llamen <<tributos>> a los pagos a los que la Francia armada obliga a una Alemania desarmada, y que se hable únicamente de <<reparaciones>>. <<Reparaciones>> suena más jurídico, más legal, más pacífico, menos polémico y menos político que <<tributos>>. No obstante, a una mirada más atenta resultará patente que <<reparaciones>> posee un carácter más intensamente polémico y en consecuencia político, pues es un término que se sirve políticamente de un juicio de valor negativo, jurídico e incluso moral, con el fin de someter al enemigo vencido, por medio de pagos coactivos, a una descalificación simultáneamente jurídica y moral.³⁰

Como podemos notar en la cita anterior, una palabra adquiere un sentido polémico a partir del contexto particular en el que es utilizada. Las metáforas militares de Schmitt abundan este tipo de descripciones en tanto que la guerra es, como sostiene en *der Begriff des Politischen*, la “realización extrema de la enemistad (*die äusserste Realisierung der Feindschaft*)”³¹. Así, la guerra ronda en todo momento cerca de los conflictos polémicos de situaciones históricas concretas, como su posible realización más extrema. Los conceptos se sitúan, de esta manera, dentro de un momento presente determinado, que configura un marco interpretativo específico y dependiente del momento histórico en el que se encuentran. Este encuentro puede ser mediante una traducción (como sucede con el concepto de Dios en su

²⁹ Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien* (Berlin: Duncker & Humblot, 1991), 31.

³⁰ *Ibíd.*

³¹ Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 33.

paso de la era teológica a su forma secularizada en la figura del Estado en la época humanitarista)³², mediante una recuperación (como el concepto de guerra justa que recupera James Brown Scott en el periodo de las guerras que reconstruye Schmitt en *Nomos der Erde*³³), entre otras formas de aparición en el terreno de los conceptos políticos.

El texto *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierung* da algunas claves que permiten comprender la manera en que los conceptos se van configurando históricamente. Dicho texto señala lo siguiente: “Y no se podrá decir nada digno de mención sobre la cultura ni sobre la historia si no es desde la conciencia de nuestra propia situación cultural e histórica. Que todo conocimiento histórico es conocimiento del presente, que no

³² Basta recordar la fórmula tradicional de *Politische Theologie* (1922): “Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados (*Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe*). Lo cual es cierto no sólo por razón de su evolución histórica, en cuanto fueron transferidos de la teología a la teoría del Estado, convirtiéndose, por ejemplo, el Dios omnipotente en el legislador todopoderoso, sino también por razón de su estructura sistemática, cuyo conocimiento es imprescindible para la consideración sociológica de estos conceptos”. Carl Schmitt, *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (München: Duncker & Humblot, 1934), 49. De la traducción en español realizada por Francisco Conde y Jorge Navarro: *Teología Política* (Madrid: Trotta, 2009).

³³ La crítica de Schmitt a Brown Scott puede formularse a partir de los siguientes puntos: 1) la lectura de Scott suprime el contexto de la *Respublica Christiana*, que era el contexto “histórico” a partir del cual se sitúa la posición como teólogo de Francisco de Vitoria y que, a su vez, era la configuración dominante de Europa antes del siglo XVI y aproximadamente desde el siglo VI. Dicho contexto no supone una igualdad absoluta, sino que relega el ejercicio del derecho hacia las autoridades religiosas. 2) La propuesta de Scott, advierte Schmitt, es un “mito político” que la criminaliza al enemigo desde la teoría de la guerra justa. Dice el jurista alemán sobre la concepción de Scott de la guerra justa: “La guerra debe dejar de ser un acontecimiento jurídicamente reconocido o un acontecimiento considerado con indiferencia; ha de volver a ser una guerra justa, siendo declarado el agresor, como tal, criminal en el pleno sentido de la palabra” Carl Schmitt, *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del 'Ius Publicum Europaeum'*, (Granada: Comares, 2002), 98. Así, Schmitt ve en Scott a uno de los teóricos de la “criminalización” del enemigo desde una perspectiva humanitaria-internacionalista del derecho, bajo la cual se borra la noción de *iustus hostis* por una mera criminalización del enemigo. Concluye Schmitt su argumento en contra de Scott presentando las limitaciones de la noción de guerra de Vitoria: “Para Vitoria [...] la guerra sigue siendo guerra en ambos lados a pesar de su carácter ‘punitivo’. Vitoria ni siquiera niega el carácter de guerra verdadera a una guerra justa librada por soberanos cristianos contra soberanos y pueblos *no cristianos*, y el adversario en una guerra semejante es considerado por él, desde luego, como *iustus hostis*. En cuanto al concepto de guerra moderno y discriminatorio, la diferencia entre la justicia y la injusticia de la guerra sirve precisamente para que el enemigo ya no sea tratado como *iustus hostis*, sino como delincuente criminal. En consecuencia, la guerra deja de ser un concepto de Derecho de Gentes, aun cuando el asesinato, el saqueo y la destrucción no cesen en absoluto, sino incluso aumenten con los medios modernos de destrucción. Al convertirse la guerra, por un lado, en acción punitiva en el sentido del moderno derecho criminal, el adversario, por otro lado, ya no puede ser un *iustus hostis*”. *Ibid.*, 103. Como vemos, la recuperación de la noción de “guerra justa” suprime lo *particular-existencial* de un contexto histórico determinado (el final de la época denominada por Schmitt como *Respublica Christiana*) a un contexto de declaración de guerra (Brown Scott realizó estos trabajos con la declaración de guerra de Estados Unidos a Alemania por Woodrow Wilson el 2 de abril de 1917). Esta recuperación es, como vemos, *parcial*. Así, el trabajo “revisionista” schmittiano posee, en su ejercicio mismo, una intención *polémica*, que muestre la intención concreta que posee Brown Scott al recuperar el pensamiento de Francisco de Vitoria.

obtiene su luz e intensidad más que de éste y que en un sentido profundo no está sino a su servicio, porque todo espíritu no es sino espíritu presente, es algo que sabemos a partir de Hegel por boca de muchos, y quizá sobre todo de Benedetto Croce”³⁴.

Vimos en los párrafos anteriores que la primera función que realiza la comprensión de la historia en la obra de Carl Schmitt es el análisis de los conceptos mediante la revisión histórica desde la perspectiva del presente para reactivar la dimensión polémica de estos. Por tanto, la segunda manera en que se abordará la cuestión de la historia en la obra de Schmitt será una cuestión teórico-crítica frente a modelos de construcción histórica que no permiten comprender lo singular del movimiento histórico. En esta sección también trataré de presentar la noción de “pluralismo” dentro de la consideración histórica de Schmitt, que también obedece a su caracterización “polémica” de los conceptos, pero que, a su vez, también nos permite comprender la historia como la multiplicidad de temporalidades coexistiendo en conflicto. El comienzo de su texto sobre las neutralizaciones permite ilustrar este carácter plural con su concepto de *centro de gravedad* (*Zentralgebiet*). Según Schmitt, el espíritu europeo ha seguido distintos momentos de secularización a partir de campos productores de sentido específicos, y siguen el siguiente desplazamiento: va de la teología a la metafísica, luego hacia el moralismo humanitario y llega, por fin a la economía. Como señala Monod, esta caracterización está influida por el pensamiento de Comte en su división de la historia en tres estados, mientras que también está influida por Hegel (con la reflexión de la conciencia del presente que veremos más adelante). Escribe Monod: “toma de Comte su división de la historia en tres estados, de Hegel su ambición de aprehender la unidad espiritual de una época”³⁵ y también se inspira en la sociología histórica de Weber y en la sociología del derecho que, continúa Monod: “distingue tipos fundamentales de actitud, restituye la multiplicidad de factores históricos y la importancia particular de las doctrinas según las épocas”³⁶. Por tanto, escribe Monod: “Estos dos ejes no siempre se cruzan: la sociología histórica contradice punto por punto las tesis unitarias, la genealogía de los

³⁴ Schmitt, *El concepto de lo político*, 111.

³⁵ Jean-Claude Monod, *La querrela de la secularización. Teología política y filosofías de la historia de Hegel a Blumenberg* (Buenos Aires: Amorrortu, 2015), 198.

³⁶ *Ibíd.*

conceptos fragmenta el gran movimiento continuo que la teología de la Historia quisiera trazar”³⁷.

b. Sobre el sentido de la “neutralización”

La noción de *Zentralgebiet* permite, así, establecer momentos históricos que permitan comprender los desplazamientos semánticos de los conceptos de un campo hacia otro: “Los conceptos que elaboran las diversas generaciones sólo resultan comprensibles a partir de estos desplazamientos del núcleo central”³⁸. No obstante, como señalé anteriormente, dicha noción no pretende ser *universalista*. Schmitt aclara su postura de la siguiente manera:

No estoy hablando de la cultura de la humanidad en su conjunto, ni del ritmo de la historia universal, ni estoy en condiciones de decir nada sobre los chinos, los indios o los egipcios. Por eso mismo la secuencia de desplazamientos de los centro de gravedad no debe pensarse tampoco como una línea ascendente e ininterrumpida de <<progreso>>, ni como lo contrario. Querer ver aquí una escala de arriba abajo o de abajo arriba, un ascenso o declive, es otra cuestión. Sería también un malentendido interpretar la secuencia de etapas como si en cada uno de estos siglos no hubiese habido nada más que ese centro de gravedad³⁹.

Continúa su aclaración:

Lo que existe siempre es más bien una cierta coexistencia pluralista de etapas que ya han sido recorridas. Personas del mismo tiempo y del mismo país, incluso de una misma familia, viven juntas cada una en una etapa diferente, y por ejemplo el Berlín actual está más cerca, medido en distancia cultural, de Nueva York o de Moscú que de Múnich o de Tréveris. El desplazamiento de los ámbitos centrales se refiere pues tan sólo al hecho concreto de que en estos cuatro siglos de historia europea han ido cambiando las élites dirigentes; la evidencia de sus convicciones y argumentos se ha ido modificando sin cesar, como se ha ido modificando también el contenido de sus intereses espirituales, el principio de su actuar, el secreto de sus éxitos políticos y la disposición de las grandes masas a dejarse impresionar por una determinada clase de sugerencias⁴⁰.

Como vemos, Schmitt no concibe estos núcleos centrales como conceptos omniabarcantes que comprendan al mundo como un todo configurado bajo las mismas claves de comprensión política⁴¹. Así, desde el comienzo de su caracterización de la historia, Schmitt se opone a una

³⁷ *Ibíd.*

³⁸ Schmitt, *El concepto de lo Político*, 113.

³⁹ *Ibíd.*, 113 – 114.

⁴⁰ *Ibíd.*, 114.

⁴¹ En *La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones* escribe también: “Todos los conceptos de la esfera del espíritu, incluido el concepto mismo de espíritu, son en sí mismos pluralistas, y se entienden únicamente a partir de la existencia política concreta. Del mismo modo que cada nación posee su propio concepto de nación, y encuentra los rasgos constitutivos de la nacionalidad en sí misma y en ninguna otra parte, también cada cultura y cada época cultural poseen su propio concepto de cultura. Todas las ideas esenciales en

clasificación universalista que suprima el carácter plural de las configuraciones políticas, no obstante, sus análisis toman a Europa como punto privilegiado para el análisis, es eurocéntrico, como explica en *Der Nomos der Erde*: “El Derecho de Gentes europeo de la época de los siglos XVI al XX consideraba a las naciones cristianas de Europa como creadoras y portadoras de una ordenación que era válida para toda la tierra. <<Europeo>> designaba entonces el *status normal*, que también reclamaba ser normativo para la parte no europea de la tierra. En este sentido, Europa aún seguía siendo el centro de la tierra. No obstante, a Europa le había sido adjudicado, por el hecho de la aparición de un <<nuevo mundo>>, el papel de viejo mundo”⁴². Por tanto, la concepción eurocéntrica de Schmitt está asentada sobre una comprensión de “Europa” como dadora de sentido y como creadora de *nomos* frente a otras regiones, ya sea desde la perspectiva de la *Respublica Christiana* (con la configuración antigua basada en la lógica “omni-insular” del cristianismo⁴³), o la configuración del *Ius Publicum Europaeum* como ámbito central para el reconocimiento de otras entidades *soberanas*. No obstante, como presenta en dicho texto, hacia comienzos del siglo XX este ordenamiento comenzó a desmoronarse con el avance de “occidente”⁴⁴ y el

la esfera espiritual del hombre son algo existencial, no normativo”. *Ibid.*, 117. Como vemos, un tiempo histórico determinado es capaz de producir las condiciones de comprensión determinada de la *cultura*.

⁴² Schmitt, *El Nomos de la Tierra*, 54.

⁴³ Escribe Luis Weckmann sobre ese dominio omni-insular en “Constantino el Grande y Cristóbal Colón. Estudios de la supremacía papal sobre islas 1091-1493”: “Las Bulas Alejandrinas de Partición, de 1493, constituyen una de las últimas aplicaciones prácticas de una vieja y extraña teoría jurídica, elaborada explícitamente en la corte pontificia a fines del siglo Xi, enunciada por primera vez en el año 1091 por el Papa Urbano II y conforme a la cual *todas las islas* pertenecen a la especial jurisdicción de San Pedro y sus sucesores, los pontífices romanos, quienes pueden disponer libremente de ellas. Esta teoría ... bajo el nombre de doctrina *omni-insular* es, sin duda alguna, una de las elaboraciones más originales y curiosas del derecho público medieval”. Luis Weckmann, *Constantino el Grande y Cristóbal Colón. Estudios de la supremacía Papal sobre islas, 1091-1493* (México: Fondo de Cultura Económica, 1992), 24.

⁴⁴ Schmitt considera que los Estados Unidos consiguieron transformar el sentido antiguo del reconocimiento del Derecho de Gentes europeo al establecer criterios distintos para validar la legalidad y legitimidad de un Estado. Según la Doctrina Tobar de 1907, “no debe ser reconocido ningún Gobierno de otro Estado que haya llegado al poder por medio de un golpe de Estado o una revolución, en tanto no haya sido organizado constitucionalmente por medio de una representación del pueblo libremente elegida. Con ello, queda proclamada la forma democrática de la legalidad y legitimidad como estándar del Derecho de Gentes”. *El Nomos de la Tierra*, 333. Según Schmitt, el presidente Woodrow Wilson elevó ese principio a Derecho de Gentes en el hemisferio occidental y, con él, “únicamente son reconocidos aquellos Gobiernos que sean legales en el sentido de una Constitución democrática” *Ibid.* El jurista alemán considera que esta transformación del Derecho de Gentes posibilitó el intervencionismo, en tanto que Estados Unidos podía decidir acerca de la legitimidad y legalidad de un Estado, aunque se encontrara más allá de la línea que dividía el hemisferio occidental del resto del mundo. Escribe: “En tanto los Estados Unidos se limiten al hemisferio occidental, esta práctica afecta únicamente a este gran espacio, pero puede alcanzar a cualquier otro Estado de la tierra en cuanto reclamen el derecho global al intervencionismo a escala mundial” *Ibid.* Más adelante, sostiene Schmitt, que no es una simple transformación en el sentido del reconocimiento, sino que se trata, también, de una “aprobación o desaprobación en el sentido de una toma de posición jurídica acerca de cualquier otra modificación que sea

avance soviético⁴⁵, como los dos ejes que reconfiguraron la comprensión de la centralidad de “Europa”, y, además, como las dos potencias que, en conflicto, serían los dos ejes centrales de las guerras del siglo XX y el siglo XXI⁴⁶.

El concepto *Zentralgebiet* posibilita, entonces, comprender el movimiento “secular” a partir de los distintos ejes hacia los que se desplaza y, a su vez, comprendiendo de qué manera se trató de resolver el conflicto con el paso de un eje a otro. Estas formas de enfrentar el conflicto adquieren el nombre de “neutralización” (*Neutralisierung*). Desde su época

considerada importante, en especial cualquier cambio territorial” *Ibid.*, 335. De esa manera, advierte Schmitt, Estados Unidos se pone por encima de la distinción antigua de reconocimiento del Derecho de Gentes, y “reclaman el derecho de decidir sobre la legalidad o ilegalidad de cualquier cambio territorial que tenga lugar en cualquier parte del mundo” *Ibid.*, 336.

⁴⁵ El eje soviético, con su base ideológica marxista-hegeliana, constituyó uno de los flancos que trató de frenar el avance del “liberalismo burgués del pensamiento parlamentario”, junto con varios de sus elementos constitutivos, por ejemplo, su idea del pacifismo (a la que se opone un autor como Georges Sorel en sus *Reflexiones sobre la violencia*). Carl Schmitt, *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, (Madrid: Tecnos, 2016), 108. En *Catolicismo Romano y Forma Política* escribe Schmitt: “Desde el siglo XIX hay en Europa dos grandes masas que se contraponen, como algo que les es ajeno, a la tradición europea-occidental y a su cultura, dos grandes corrientes que chocan contra sus diques: la combativa clase proletaria de las grandes ciudades y el *rusismo*, que se desvía de Europa. Vistas desde la cultura tradicional de Europa Occidental, ambas son bárbaras, y allí donde tienen una fuerza autoconsciente incluso ellas mismas se denominan, con orgullo, bárbaras. El hecho de que ambas hayan coincidido en suelo ruso, en la República de los Soviets, encierra una profunda verdad en la historia de las ideas. Ese vínculo no es una casualidad de la historia universal, por muy dispares e incluso opuestos que sean estos dos elementos, el *rusismo* y el *obrerismo industrial* de las grandes ciudades; por ello, ese acontecimiento seguirá siendo inexplicable para todas las construcciones hasta ahora hechas por el marxismo y según las líneas de su propia teoría. Yo sé que en el odio ruso contra la cultura de cuño europeo-occidental puede subyacer más cristianismo que en el liberalismo y en el marxismo alemán, o que los grandes católicos consideraban al liberalismo un enemigo peor que al socialismo abiertamente ateo, y también, finalmente, que acaso en lo informe podría encerrarse, potencialmente, fuerza suficiente para generar una nueva forma, configuradora incluso de la era técnica-económica” Carl Schmitt, *Catolicismo Romano y Forma Política*, (Madrid: Tecnos, 2011) 48 - 49. Así, podemos observar una crítica schmittiana a la forma de pensar la oposición clásica marxista entre proletarios y burgueses al considerar, a partir de la configuración histórica concreta de la región soviética durante aquel periodo, que existe otro grupo social distinto a la clase trabajadora (proletaria) y a los burgueses, que parece asemejarse al “lumpenproletariado” del marxismo. No obstante, Schmitt considera que esta “pluralidad” existente en el suelo soviético puede dar paso a una configuración política distinta, especialmente interesante a la luz del vínculo que puede formar con la Iglesia Católica en su forma política. Maria Engström en su artículo “Contemporary Russian Messianism and New Russian Foreign Policy” en *Contemporary Security Policy*, 35:3 (2014) analiza el desarrollo de las posturas políticas en Rusia desde el siglo XX hasta el siglo XXI y añade una interpretación del *katechon* schmittiano para comprender estas posturas como formas de resistencia del avance “caótico” de occidente.

⁴⁶ Encontramos el siguiente diagnóstico histórico en el texto “Historiographia in Nuce: Alexis de Tocqueville” en *Ex Captivitate Salus*: “El pronóstico de Tocqueville augura que la humanidad ha de seguir, en forma inevitable e irresistible, el camino hacia la centralización y democratización que emprendió hace mucho tiempo. Pero el previsible historiador no se contenta con señalar una tendencia general de la evolución. Designa sencilla y claramente las fuerzas históricas concretas que han de soportar e imponer esta evolución: América y Rusia. Por muy distintas y opuestas que sean, por caminos diferentes -la una con formas liberales de organización, la otra con forma dictatoriales- llegan al mismo resultado de una humanidad centralizada y democratizada” Carl Schmitt, *Ex Captivitate Salus. Experiencias de la época 1945 - 1947* (Madrid: Trotta, 2010), 39.

presente, desde la época de la crisis del parlamentarismo, el avance del liberalismo político y económico y la decadencia de occidente, Schmitt hace un análisis histórico que permita comprender el avance del liberalismo y de la técnica como la forma más radical de neutralización. El primer desplazamiento se llevó a cabo con “el paso de la teología del XVI a la metafísica del XVII”, que es, según Schmitt,

uno de los siglos más grandes de la historia de Europa no sólo por la metafísica sino también por la ciencia, y que cabe considerar como la verdadera época heroica del racionalismo occidental. Esta época de saber científico sistemático abarca por igual a Suárez y a Bacon, a Galileo, a Kepler, Descartes, Grotius, Hobbes, Spinoza, Pascal, Leibniz y Newton. Todos los asombrosos conocimientos matemáticos, astronómicos y de ciencia natural de esa época estaban integrados en un sistema metafísico o <<natural>>; todos esos pensadores fueron metafísicos del más alto estilo, e incluso la superstición propia de esa época era cósmico-racionalista: era la astrología⁴⁷.

Der Nomos der Erde presenta con mayor detalle dicho proceso de secularización, y remarca los efectos que este proceso tuvo en el contexto del Derecho de Gentes. Schmitt recupera continuamente la siguiente frase de Alberico Gentili como parte del espíritu que se movilizó durante el siglo XVI: “*¡Silete Theologi in munere alieno!*” (teólogos: guarden silencio en asuntos en los que no son avezados). Considera que la *Reforma* posibilitó una expulsión de la teología de asuntos del “Derecho de Gentes”. Schmitt sostiene que el siglo XVI marcó una transformación en la concepción del derecho desde la perspectiva de la *secularización*: consideró que los juristas del siglo secularizaron las argumentaciones teológico-morales de los escolásticos para convertirlas en “filosofía <<natural>>” y “derecho <<natural>>”⁴⁸. Sostuvo que la escolástica ya poseía ese sustento “secular” desde construcciones como las de Francisco de Vitoria, ya que dentro de su pensamiento la idea de lo “natural” ya amenazaba con desterrar el ámbito de la religión por un recurso mucho más “pragmático”. La idea de razón es un ejemplo útil para aclarar esta transformación. La razón procedía, en el sistema de Vitoria, de Dios mismo. La razón podía ejercerse, no obstante, sin necesidad de recurrir a las escrituras, y, lo más importante, podía establecer normas de acción, sin necesidad de las autoridades clericales.

Schmitt continúa su análisis de la secularización que tuvo lugar en el siglo XVI a partir del siguiente recurso del que se sirvieron los juristas: la utilización de conceptos del Derecho romano (según la ciencia jurídica civilista) junto con la *praxis* legística de su época. Schmitt considera que, por lo tanto, “se produjo una combinación híbrida entre las teorías teológico-morales de la guerra justa, según la tradición de la Edad Media, y los conceptos jurídico-civilistas puramente seculares, como *occupatio*, que fueron aplicados a la lucha en torno a la toma de la tierra en el Nuevo Mundo”⁴⁹.

⁴⁷ Schmitt, *El concepto de lo Político*, 114.

⁴⁸ Schmitt, *El Nomos de la Tierra*, 106.

⁴⁹ *Ibíd.*

Para la construcción del *Ius publicum europaeum* también se precisó de un elemento más: la aparición de la entidad espacial llamada “Estado”, junto con un “equilibrio europeo entre estos Estados”⁵⁰. De esta manera, la construcción del *Ius publicum europaeum* implicó: 1) una *secularización* de las argumentaciones escolásticas que produjeron la “filosofía natural” y el derecho natural; 2) la aplicación “positiva” del derecho romano propia del siglo; 3) la aparición de los “Estados” junto con un “equilibrio europeo” entre ellos. El *Ius publicum europaeum* se consideró “esencialmente”, según Schmitt, como: “un Derecho inter-estatal de los soberanos europeos y determinaba el nomos del resto de la tierra a partir de este núcleo europeo”⁵¹. A continuación, Schmitt señala algo particular de esta época: “el Estado es el vehículo de la secularización”⁵². Esta particularidad trae consigo un eje determinante: la noción del *Estado* territorial soberano. Esta nueva noción transforma la concepción antigua del mundo (la *Respublica Christiana*), junto con sus distintas formas de distribución de sus instituciones. Schmitt señala que “la propia iglesia romana se conforma con una <<potestas indirecta>> y ni siquiera habla ya [...] de una <<auctoritas directa>>”⁵³.

Como vemos, las instituciones clericales *no se eliminan* en esta época, sino que ahora poseen una *potestas indirecta*, como señala Schmitt, “se colocan al servicio de la evolución del Estado”⁵⁴. El rey, dice Schmitt, “se convierte en un jefe de Estado soberano”⁵⁵. El jurista alemán afirma, unas líneas más adelante: “es el Estado el que elimina la ordenación espacial de la *Respublica Christiana* medieval y la sustituye por una ordenación del espacio de índole completamente distinta”⁵⁶.

Más adelante, Schmitt presenta más elementos que constituyen el proceso de secularización en dicho periodo:

El destronamiento (*Entthronung*) del Emperador y del Papa significa, desde el punto de vista científico y sociológico, la desteologización (*Ent-Theologisierung*) de la argumentación. En la práctica no sólo significa la anulación (*Aufhebung*) de los conceptos en los que se basaba la ordenación del espacio de la *Respublica Christiana*, sino también a la eliminación (*Beseitigung*) de la acotación de la guerra que aquellos conceptos incluían. Al propio tiempo, ello significa el fin de la teoría medieval del tirano, es decir de las posibilidades de intervención por parte del Emperador y del Papa, y además, el fin del derecho de contienda y de resistencia, pero también el fin de las antiguas treguas de Dios, las cuales quedaron sustituidas (*diese wurden durch eine staatliche Befriedung abgelöst*) por una pacificación estatal. Este tipo de Estado significa sobre todo el fin de las cruzadas, o sea de los mandatos papales como títulos jurídicos reconocidos para la toma de la tierra de soberanos y pueblos no-cristianos.⁵⁷

⁵⁰ *Ibíd.*

⁵¹ *Ibíd.*

⁵² *Ibíd.*

⁵³ *Ibíd.*

⁵⁴ *Ibíd.*, 107.

⁵⁵ *Ibíd.*

⁵⁶ *Ibíd.*

⁵⁷ *Ibíd.*, 108.

Así, vemos algunos de los procesos concretos mediante los cuales se llevaron a cabo los procesos de secularización no son liquidados, sino que, utilizando el teorema de la secularización de Jean-Claude Monod, que considera la secularización desde dos ejes, posibilita la comprensión de una continuidad y, a su vez, de una comprensión *particular* de los mismos. El modelo de Monod consiste en dos formulaciones de la idea de secularización: el de la secularización-transferencia, que imprime un contenido cristiano en el mundo “secular” y como secularización-liquidación, como una cancelación histórica de la estructura de sentido del ámbito celestial en el terreno secular. Como veremos en distintos momentos de la obra de Schmitt, su postura se sitúa próxima a la caracterización de la secularización-transferencia de Monod, pero Schmitt tratará de rescatar lo singular de los momentos históricos en que un concepto *aparece*.

El caso del análisis de la guerra justa de Schmitt me parece prudente para ejemplificar este modelo de secularización. Como mencioné anteriormente, Schmitt critica la recuperación de Brown Scott de la idea de guerra justa de Francisco de Vitoria al recuperar su ámbito formal, pero suprimiendo su ámbito existencial, es decir, como un concepto extraído del contexto histórico de la *Respublica Christiana*, con su consideración del ser humano como *cristiano*, y no desde la óptica liberal del ser humano como *humanidad*. Los límites que implicaba la caracterización del ser humano como *cristiano* se pierden ante un concepto discriminatorio de la guerra justa desde la óptica liberal, y en su uso práctico se inserta en la crítica de Schmitt a la idea de guerra humanitaria, como forma de guerra que suprime el carácter del enemigo como *iustus hostis*, y lo caracteriza, más bien, como *hors-la-loi*. Así, podemos señalar, esta transferencia no es prístina, sino que se atraviesa por una determinada condición *existencial*, dada por el contexto histórico en el que se recupere, posibilitando, así, una actividad polémica en el terreno de las interpretaciones mismas de un concepto. Por tanto, como señala Monod a propósito de Schmitt: “la noción de secularización reviste una dimensión estratégica y polémica que transgrede políticamente su neutralización sociológica. La categoría permite, por ejemplo, a Schmitt cuestionar la pretensión de <<comienzo>> absoluto de la racionalidad moderna, sacar a la luz sus inadvertidas dependencias de aquello mismo de lo que pretende emanciparse”⁵⁸. Más adelante añade

⁵⁸ Monod, *La querrela de la secularización*, 203.

Monod: “En este sentido, puede afirmarse que Schmitt utiliza el teorema de la secularización (o de la secularización-transferencia) contra el proceso de secularización (liquidación)”⁵⁹. De esta forma, la postura de Schmitt suprime el carácter aparentemente “neutral” (por tanto, no polémico), de una recuperación determinada, en este caso, de la recuperación de la noción *guerra justa*.

El siguiente momento de la construcción histórica de Schmitt en *La era de las neutralizaciones* es el paso de la metafísica a una era de *moralización*. Escribe Schmitt: “El siglo XVIII desplazó luego la metafísica con ayuda de las construcciones de una filosofía deísta, y fue una vulgarización de gran estilo, ilustración, apropiación literaria de los grandes acontecimientos del XVII, humanización y racionalización”⁶⁰. Luego añade que, esta época, tuvo como estandarte el concepto “virtud” (*virtú*), deber. En esta época la imagen de Dios se transforma, y considera que la idea de Dios en las consideraciones kantianas lo relegan al ámbito de lo moral. Schmitt considera que las palabras “crítica, razón, pura”, de la obra kantiana, expresan una “polémica contra el dogma, la metafísica y el ontologismo”⁶¹.

Schmitt considera que esta época también fue capaz de producir gran parte de la base ideológica del liberalismo y, especialmente, de las bases del parlamentarismo. Escribe Schmitt: “sería incompleto e inexacto definir al Parlamento moderno como una institución surgida del espíritu racionalista. Su justificación última, y su evidencia, vinculada a una época, se basan en que este racionalismo no es absoluto y directo, sino relativo, en un sentido específico”⁶². De acuerdo con Schmitt, esta justificación provenía de una metafísica⁶³ particular desarrollada en esta época y había que buscarla en “las ideas de libre competencia y de la armonía preestablecida, que frecuentemente aparecen, en la institución parlamentaria, como en la política en general, recubiertas de vestimentas apenas reconocibles”⁶⁴. Luego añade: “Responde a lo mismo decir que de la libre lucha de opiniones surge la verdad como de la lucha competitiva resulta, de suyo, la armonía social”⁶⁵. Este periodo, no obstante,

⁵⁹ *Ibíd.*

⁶⁰ Schmitt, *El concepto de lo político*, 115.

⁶¹ *Ibíd.*

⁶² Schmitt, *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo*, 75.

⁶³ “Es necesario mirar al liberalismo como un sistema consistente y exhaustivamente metafísico”, *Ibíd.*

⁶⁴ *Ibíd.*

⁶⁵ *Ibíd* Karl Polanyi, en su texto *La Gran Transformación*, nos presenta algunas de las bases teóricas que trataron de sustentar el “mito del mercado autorregulado”, especialmente a través de los teóricos clásicos de la economía,

todavía no era el periodo de la economización, todavía no elaboraba toda una teoría acerca de las leyes que dirigían la vida social a partir del ámbito de la economía con la supresión de la intervención gubernamental, sino que fueron la base teórica del parlamentarismo.

El parlamentarismo tenía, como aspectos fundamentales y legitimadores, la idea de la *publicidad* (*Öffentlichkeit*), y junto con ella la idea de la discusión, y el equilibrio de los poderes (*Teilung [Balancierung] der Gewalten*). El ámbito moral se presentó, específicamente, en estos dos ámbitos. Se trató de evitar, a toda costa, los *arcana*, los secretos, que poseía el gobierno, especialmente el ámbito “ejecutivo”. *Zum Ewigen Frieden* (1795) es uno de los textos más importantes con respecto a esta cuestión. Recordemos que, para Kant, el principio de la publicidad es especialmente relevante para lo político: “Todas las acciones que se refieren al derecho de otros seres humanos cuyas máximas no estén en concordancia con la publicidad son injustas”⁶⁶. La idea de la división de los poderes trató de establecer un ámbito de “neutralidad” en el que las partes que formaban el “gobierno” no se impusieran una encima de la otra, para conservar una cierta “armonía” en los intereses de las partes. Escribe Schmitt: “Esto se basa en un modo de pensar que crea siempre una

como lo fueron Adam Smith (a quien se le suprimió el ámbito “humanista” de su teoría, y se conservó tan solo el ámbito puramente armonioso de la economía a partir del egoísmo general), Bentham, Townsend, Ricardo, Malthus y Burke. En este texto, podemos notar que la idea del “mercado autorregulado” poseía una base ideológica que nunca consiguió llevarse a la práctica, por ello permaneció simplemente como un “credo”, ya que la economía de mercado no consiguió, en el periodo que estudia Polanyi, suprimir la intervención estatal para enfrentar la pobreza generalizada y las crisis económicas. Como vemos, aquí también predominó la idea de la “armonía preestablecida”, acompañada de una postura deísta-no intervencionista, que consideró que los problemas sociales y económicos podían resolverse sin intervención. Es popular en esta consideración la imagen de Dios como relojero. Para estas posturas, Dios echaba a andar su obra y el ser humano debía descubrir su funcionamiento para dirigirse de manera correcta en los distintos ámbitos de su vida. La obra divina no debía recibir ningún arreglo o modificación, sino que tan solo debían descubrirse las leyes ocultas de su funcionamiento. Por ello, este periodo fue, a su vez, un periodo racionalista y profundamente metafísico. *Vid.* Karl Polanyi, “La Economía Política y el Descubrimiento de la Sociedad” en *La Gran Transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo* (México: Fondo de Cultura Económica, 2017). Este proceso de “economización” será el tercer momento en el análisis de las neutralizaciones en el pensamiento de Schmitt. Hannah Arendt también subraya la metáfora del “reloj” para comprender el avance técnico de esta época, especialmente para las formulaciones de la idea del Estado: “Volvemos a encontrar la imagen del reloj, esta vez aplicada al cuerpo humano y luego usada para los movimientos de las pasiones. El establecimiento de la *Commonwealth*, la creación humana de un <<hombre artificial>> significa construir un <<autómata [una máquina] que se mueva por medio de muelles y ruedas como lo hace un reloj”. Hannah Arendt, *La condición humana* (México: Paidós, 2016), 325. La idea del Leviatán de Hobbes funcionará como uno de los antecedentes del avance técnico posterior, pero fue, como veremos más adelante, una de las principales “neutralizaciones”, ya que fue teorizado dentro del contexto de las guerras religiosas, como una forma de suprimir el conflicto propio de las guerras civiles religiosas mediante la creación de un intermediario producido por las manos humanas.

⁶⁶ Immanuel Kant. *Hacia la paz perpetua* (México: Fondo de Cultura Económica, 2018), 48.

multiplicidad para establecer, en vez de una unidad absoluta, un equilibrio resultante, en virtud de un dinamismo que le es inmanente, de todo un sistema de mediaciones y transacciones. Esto sólo se consigue al ser equilibrado y mediado el propio poder legislativo en un sistema bicameral o con constituciones federalistas, pero incluso también dentro mismo de cada Cámara se pone en funcionamiento, como consecuencia de un peculiar racionalismo, un equilibrio de distintos puntos de vista y opiniones diversas”⁶⁷.

El siguiente momento de este avance es, como ya he mencionado, el eje de la economización. De acuerdo con Schmitt, este momento se acompaña de “tendencias estético-románticas y económico-técnicas”⁶⁸. Según el jurista, el romanticismo fue uno de los vehículos que posibilitaron la influencia de la economía en distintos ámbitos de la vida: “Pues el camino que va de la metafísica y la moral a la economía pasa por la estética, y la vía del consumo y disfrute estéticos, todo lo sublime que se quiera, es la más cómoda y segura para llegar a una <<economificación>> general de la vida espiritual y a una constelación del espíritu que halle las categorías centrales de la existencia humana en la producción y el consumo”⁶⁹. Schmitt considera que el marxismo puede ser concebido como una de las posturas que comprende la economía como “base y el fundamento, la <<infraestructura>> de todo lo espiritual”⁷⁰. En términos semejantes, Hannah Arendt escribió lo siguiente: “La conducta uniforme que se presta a la determinación estadística y, por lo tanto, a la predicción científicamente correcta, apenas puede explicarse por la hipótesis liberal de una natural <<armonía de intereses>>, fundamento de la economía <<clásica>>; no fue Karl Marx, sino los propios economistas liberales quienes tuvieron que introducir la <<ficción comunista>>, es decir, dar por sentado que existe un interés común de la sociedad como un todo, que con <<mano invisible>> guía la conducta de los hombres y armoniza sus intereses conflictivos”⁷¹. Posteriormente, Arendt añade lo siguiente: “Una victoria completa de la

⁶⁷ Schmitt, *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo*, 86.

⁶⁸ Schmitt, *El concepto de lo Político*, 115.

⁶⁹ *Ibid.* Karl Löwith aclara este punto de manera concisa en su artículo sobre Carl Schmitt titulado “Decisionismo Político (C. Schmitt)”: “Esta estetización de todos los ámbitos de la vida sólo representa por tanto un preludio de la neutralización radical realizada luego por medio de la economía y la técnica. El portador del movimiento romántico es la nueva burguesía. <<Su época comienza en el siglo XVIII; en 1789 se impuso con violencia revolucionaria a la monarquía, la nobleza y la iglesia; en 1848 ya se hallaba al otro lado de la barricada, defendiéndose contra el proletariado revolucionario>>”. Karl Löwith, *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX* (Barcelona: Herder, 1997), 30.

⁷⁰ *Ibid.*, 116.

⁷¹ Arendt, *La condición humana*, 54.

sociedad siempre producirá alguna especie de <<ficción comunista>>, cuya sobresaliente característica política es la de estar gobernada por una <<mano invisible>>, es decir, por nadie”⁷². Por último, escriba la autora: “Lo que tradicionalmente llamamos estado y gobierno da paso aquí a la pura administración, situación que Marx predijo acertadamente como el <<debilitamiento del Estado>>, si bien se equivocó en suponer que sólo una revolución podría realizarlo, y más todavía al creer que esta completa victoria de la sociedad significaría el surgimiento final del <<reino de la libertad>>”⁷³.

Como vemos, existe una semejanza importante en la caracterización de la modernidad en el pensamiento de Arendt y Schmitt, y ambos consideran que el avance técnico de la modernidad ha tenido como resultado el intento por excluir al ser humano del ámbito político, generalmente al relegar su participación política a expertos o burócratas que simplemente deben discernir las leyes de la economía, y que, idealmente, se trataron de suprimir cada vez más gracias al credo liberal de los *laissez-faire*. Arendt escribe: “la Época Moderna fue como un intento de excluir al hombre político, es decir, al hombre que actúa y habla, de la esfera pública, semejante a la exclusión que la antigüedad hizo del *homo faber*”⁷⁴. Según Arendt, el *espacio público* no es como tal político bajo esta óptica técnico-mercantil, sino que es, solamente, el ámbito del *mercado* donde puede “mostrar los productos de sus manos y recibir la estima que se le debe”⁷⁵. Por su parte, Schmitt caracteriza esta época bajo el concepto de neutralización, acompañada del avance del progreso técnico y su respectiva “religión del progreso económico” para la cual “cualquier otro problema habrá de resolverse por sí solo gracias a aquél”⁷⁶.

Schmitt ejemplifica en esta sección la manera en que la historia, a partir de un *Zentralgebiet* determinado, concibe distintos conceptos de manera polémica. Su ejemplificación del progreso nos permite comprender esta cuestión:

En el siglo XVIII se impuso como idea dominante la de un *progreso*, esto es, de una mejora o perfeccionamiento que en el lenguaje moderno denominaríamos racionalización; era una época que se basaba en un credo humanitario y moral. De acuerdo con éste, progreso significaba entonces básicamente progreso en la ilustración, en la cultura individual, en el

⁷² *Ibíd.*, 55.

⁷³ *Ibíd.*

⁷⁴ *Ibíd.*, 177.

⁷⁵ *Ibíd.*, 178.

⁷⁶ Schmitt, *El concepto de lo político*, 116.

autodominio y la educación, en una palabra, perfeccionamiento *moral*. En una época de pensamiento económico o técnico el progreso se entenderá directa y naturalmente como progreso económico o técnico, y el humanitario y moral, si es que aún suscita algún interés, aparecerá como subproducto del progreso económico. Cuando un cierto ámbito ha pasado a ocupar una posición central, los problemas de los demás dominios son resueltos a partir de él y obtienen a lo sumo la calificación de problemas de segundo orden, cuya solución vendrá sola con tal que se resuelva los del ámbito central⁷⁷.

Comprendemos, de esta manera, que el concepto de *Zentralgebiet* permite visibilizar la diferencia en el desplazamiento del sentido de un concepto de una era en otra, para recuperar el sentido polémico del término. De igual manera, en la cita anterior podemos comprender la manera en que la idea de *progreso* se transforma en la época de la economización, puesto que ahora es a partir de ese ámbito donde se llevan a cabo los conflictos a partir de su *Zentralgebiet*. Tanto la lucha de clases marxista como la formulación del credo liberal tienen, como base, una idea clara: el mejoramiento de la sociedad solamente es posible a partir del campo de la economía. Dentro de estos ejes rectores también se manifiestan oposiciones, relaciones mutuamente excluyentes, que se encuentran en pugna. Escribe Schmitt: “Mientras lo teológico-religioso ocupó una posición central, también esta frase perdió su interés práctico. Entretanto se ha desplazado primero al estadio cultural de la nación y del principio de la nacionalidad (*cuius regio eius natio*), para terminar en el reino de lo económico, donde lo que quiere decir es que en el interior de un mismo Estado no pueden existir dos sistemas económicos contrarios. Los ordenamientos económicos comunista y capitalista se excluyen uno a otro”⁷⁸. Por lo anterior, Lievens considera que la postura pluralista de la historia de Schmitt: “abre la historia como un proceso caracterizado por diversas posibilidades. Como ya se ha argumentado, esta contingencia no es absoluta, y no todo es igualmente posible. A pesar de su apertura, la historia se caracteriza por una determinada estructura, que tiene como efecto que no todas las ideologías pueden ser igualmente eficaces dentro de una época concreta. Es ciertamente posible que un determinado espíritu sea realmente obsoleto, según Schmitt”⁷⁹. Como vemos, la oposición entre dos formas distintas de enemistad también se construye a partir de un elemento central a partir del cual luchan enemigos configurados históricamente.

⁷⁷ *Ibíd.*, 117 – 118.

⁷⁸ *Ibíd.*, 119.

⁷⁹ Lievens, *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, 412.

En las secciones siguientes de este texto, Schmitt aclara la noción de *neutralización*. Schmitt considera que el salto en el siglo XVII de la teología tradicional cristiana al sistema de una “cientificidad <<natural>>”⁸⁰ fue el punto más intenso en el proceso de las neutralizaciones de toda la historia europea. A partir de este periodo, la civilización europea buscó esferas neutrales, mientras que seguía el desarrollo de la técnica. A partir de este momento, escribe el jurista: “Al cabo de tantas disputas y litigios teológicos sin perspectiva de solución en el siglo XVI, la humanidad se lanzó en Europa a la búsqueda de un terreno neutral en el que cesase la lucha y en el que fuese posible entenderse, ponerse de acuerdo y convencerse unos a otros”⁸¹. Como respuesta a esta búsqueda de neutralidad, se produjo el paso de la conflictiva teología a un sistema “natural” de teología, metafísica, moral y derecho. Así, escribe Schmitt, “un dominio que desempeña un papel central hasta un momento determinado se neutraliza por el hecho de que deja de ser central; se tiene la esperanza de que sobre la base del nuevo centro de gravedad pueda hallarse un mínimo de coincidencia y de premisas comunes que pueda garantizar seguridad, evidencia, entendimiento y paz”⁸². De esta manera, Schmitt caracteriza la neutralización como el intento por resolver el conflicto mediante el desplazamiento de un centro de gravedad a otro. No obstante, este desplazamiento implica, según el autor, el surgimiento de un nuevo terreno de disputa: “En este nuevo dominio, inicialmente tenido por neutral, se desarrolla de inmediato y con renovada intensidad el antagonismo entre hombres y entre intereses, con tanta más virulencia cuanto más firmemente se tome posesión de él”⁸³. Luego añade: “En Europa la humanidad está siempre saliendo de un campo de batalla para entrar a un terreno neutral, y una y otra vez el recién alcanzado terreno neutral se vuelve nuevamente campo de batalla y hace necesario buscar nuevas esferas de la neutralidad”⁸⁴.

La era del avance de la técnica ofrecía una neutralidad todavía más radical, ya que “está al servicio de cualquiera”⁸⁵. No obstante, la técnica es siempre, según el autor, “instrumento y arma, y porque sirve a cualquiera no es neutral [...] Cualquier clase de cultura, cualquier pueblo y cualquier religión, cualquier guerra y cualquier paz puede servirse de la

⁸⁰ Schmitt, *El concepto de lo Político*, 120.

⁸¹ *Ibíd.*, 121.

⁸² *Ibíd.*

⁸³ *Ibíd.*, 122.

⁸⁴ *Ibíd.*

⁸⁵ *Ibíd.*

técnica como un arma”⁸⁶. El progreso técnico tampoco necesita de un avance en ningún otro “núcleo”, puede avanzar por sí solo, pues, de acuerdo con Schmitt, ni siquiera precisa de un progreso económico. Este avance también produce, en el terreno de lo político, efectos particulares: “Hoy en día los inventos técnicos son medios para una inaudita dominación de las masas; la radio se ha vuelto el monopolio, el cine ha generado la censura. La decisión entre libertad y servidumbre no está en la técnica como tal. La técnica puede ser revolucionaria y reaccionaria, servir a la libertad y a la opresión, a la centralización y a la descentralización. De sus principios y puntos de vista puramente técnicos no nacen ni preguntas ni respuestas políticas”⁸⁷. Así, y como sostuvo Arendt, el avance de la técnica implica tanto una neutralización como una despolitización. Este momento acompaña también el momento más lamentable para el parlamentarismo. Escribe Schmitt:

La situación del parlamentarismo es, hoy día, tan crítica porque el desarrollo de la democracia de masas moderna ha hecho una huera formalidad de la discusión basada en argumentos [...] Los partidos [...] ya no se enfrenta entre sí confrontando opiniones en la discusión, sino como grupos de poder social o económico, sopesando los respectivos intereses y posibilidades de poder y llevando a cabo, sobre esta base fáctica compromisos y coaliciones. Hoy se gana a las masas mediante un aparato propagandístico, cuyos mayores efectos se apoyan en la apelación a intereses y pasiones inmediatos. La idea de argumentar en el sentido propio de la palabra, característica en una verdadera discusión, desaparece. Es reemplazada, en los debates de los partidos, por un cálculo consciente de los intereses y las oportunidades de poder, y, en lo tocante al trato de masas, por la sugestión inculcada al modo de los carteles y anuncios, o bien [...] por el <<símbolo>> [...] Por ello, debemos suponer que es algo sabido que hoy día ya no se trata de convencer al adversario de lo auténtico o verdadero de una cosa, sino de conseguir la mayoría, a fin de ganar con ella poder.⁸⁸

Así, el parlamentarismo expresa una notoria ausencia de acción política, en la que solamente se encuentran los puros procesos burocráticos al servicio de cualquiera que quiera hacerse de los beneficios de participar en la política, mientras que, a su vez, el acceso a estos puestos va acompañado del desarrollo técnico del convencimiento de las masas como último garante de la legitimidad a través de la “democracia de masas”. Por último, para la cuestión de la neutralización, escribe Schmitt: “El proceso de neutralización progresiva de los diversos ámbitos de la vida cultural ha legado a su fin porque ha llegado la técnica. La técnica no es ya un terreno neutral en el sentido de aquel proceso de neutralización, y toda política fuerte habrá de servirse de ella [...] la técnica no puede hacer otra cosa que incrementar la paz o la

⁸⁶ *Ibid.*, 123.

⁸⁷ *Ibid.*, 124.

⁸⁸ Schmitt, *Los fundamentos histórico – espirituales del parlamentarismo*, 17 – 18.

guerra; está dispuesta a ambas cosas por igual, y el que una y otra vez se nombre y se conjure la paz no cambiará nada”⁸⁹. El avance de la técnica acompañó, posteriormente, la transformación de la noción de guerra. La guerra pasó de su status acotado en el *Ius Publicum Europaeum* hasta las guerras humanitarias de corte “teológico”, mundial, expresadas al final de *Der Nomos der Erde*. Estas guerras son, según el autor, cada vez más destructivas, puesto que buscan ser, a toda costa, la última de las guerras y luchan por la “paz” de maneras cada vez más brutales, suprimiéndole al enemigo su caracterización de *iustus hostis* por un *hors-la-loi*, como una bestia o un criminal. Hasta aquí la conceptualización de Schmitt de la noción de *neutralización*, en la sección siguiente mencionaré algunas críticas más de Schmitt a otras formas de concebir la historia, especialmente al “historicismo” y a la idea de la eterna repetición. Como veremos, Schmitt se opondrá a estas formas de pensar la historia, en principio, porque no consiguen subrayar el rasgo *singular* del acontecer histórico, y, a su vez, porque no permiten una comprensión ni reactivación política del *derrotado*.

Hay un último elemento relevante que se encuentra presente en la consideración schmittiana de la historia: la crítica al progreso, en tanto que formulación efectiva de una escatología neutralizada o “secular”, y la cuestión del “sentido histórico” alejado de la idea circular de la historia. En el capítulo cuatro analizaremos con detenimiento estos elementos a partir de la recuperación del texto *Meaning in History* de Karl Löwith. Baste aclarar que esta discusión será, de igual manera, de naturaleza polémica. Schmitt propondrá una concepción de la historia desde la *teología de la historia* con el fin de combatir las pretensiones “neutrales” y “objetivas” de los proyectos políticos del liberalismo y el marxismo. De igual manera, veremos cómo Schmitt sitúa esta comprensión histórica como una postura *polémica* frente a la filosofía de la historia, nuevamente, a partir de algunos presupuestos de la obra de Löwith.

⁸⁹ Schmitt, *El concepto de lo Político*, 127.

2. Reconstrucción teórica del mito en la obra de Schmitt

El concepto “mito” se encuentra diseminado a lo largo de toda la obra de Carl Schmitt, y designa una multiplicidad de fenómenos, figuras y personajes de la historia que dificulta un intento por ofrecer una reconstrucción sistemática de dicho concepto. Michael Salter considera que las obras de Schmitt “no contienen una ‘teoría del mito’ explícita que haga afirmaciones generalizadas [...] Sus extensas obras abordan regularmente, o al menos presuponen, mitos políticos concretos, pero sin desarrollar una clara teoría general de “lo mítico” semejante a la de lo político”⁹⁰. A continuación, presentaré algunas de las partes de la obra de Schmitt en las que encontramos una idea de lo político.

Podemos encontrar una caracterización del “mito” desde *Politische Romantik* de 1919:

El romanticismo político es el acompañamiento emotivo del romántico a un suceso político, que provoca ocasionalmente una productividad romántica. Una impresión suscitada por la realidad histórico-política debe volverse una ocasión para la creatividad subjetiva. Si el sujeto carece de una productividad auténticamente estética, esto es, lírico-musical, entonces da origen a un razonamiento a partir de materiales históricos, filosóficos, teológicos o de otras ciencias, una música intelectual para un programa político. Esto no es la irracionalidad del mito, pues la creación de un mito político o histórico se origina en la actividad política y el tejido de razones, a las cuales tampoco puede renunciar, es emanación de una energía política. Sólo en la guerra real nace el mito.⁹¹

A partir de este texto podemos observar que, para Schmitt, el mito posee un componente *irracional*. De igual manera, el mito es, aquí, una creación originada en la *actividad política*, que *emana* de la energía política. Y, por último, destacamos que, para Schmitt, el mito emerge solo de la *guerra real*. Veremos que estos distintos aspectos se aclararán y problematizarán en los textos de su obra posterior.

En *Politische Theologie* de 1922 encontramos el siguiente fragmento: “Hobbes, prescindiendo del perfil decisionista de su pensamiento, a pesar de su nominalismo y su naturalismo, a pesar también de haber convertido al individuo en átomo, fue siempre personalista y postuló siempre una instancia decisoria, concreta, llegando incluso a exaltar su Estado, el Leviatán, al rango de persona monstruosa elevada al nivel de lo mitológico (zu

⁹⁰ Michael Salter, *Carl Schmitt: Law as Politics, Ideology and Strategic Myth* (New York: Routledge, 2012), 123.

⁹¹ Carl Schmitt, *Romanticismo Político* (Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2005), 240.

einer ungeheuren Person geradezu ins Mythologische steigert)⁹². Como veremos, la cuestión del mito a partir del *Leviatán* de Hobbes será central para la comprensión del mito para Schmitt. La siguiente mención se encuentra en *Catolicismo Romano y Forma Política* de 1923, en donde reaparece la noción de mito de Georges Sorel⁹³.

a. El mito de Sorel: entre la acción política y la conjura de las fuerzas irracionales

El texto *Die Politische Theorie des Mythos*, publicado originalmente en 1923 en el texto *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles 1923 – 1939*, nos da la impresión de contener la más clara concepción del mito de Schmitt a partir de su análisis de Georges Sorel. Este texto apareció más tarde en su texto *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, en la sección “Teorías irracionistas sobre el uso directo de la violencia”. Este texto se sitúa dentro de las críticas de Schmitt al

⁹² Schmitt, *Politische Theologie*, 52.

⁹³ “El racionalismo del pensamiento económico se ha acostumbrado a contar con determinadas necesidades y no ver sino lo que él pueda <<satisfacer>>. Se ha construido, en la gran ciudad moderna, una forma de edificación en donde todo se hace según cálculo. Este sistema de imperturbable objetividad puede asustar, precisamente a causa de su racionalidad, a un católico devoto. Hoy día se podría decir que es quizás entre los católicos donde se sigue manteniendo más viva la imagen del Anticristo, y cuando Sorel ve en la capacidad de generar tales <<mitos>> una prueba de fuerza vital no hace justicia al catolicismo al afirmar que los católicos ya habrían dejado de creer en una escatología, no esperando ya ninguno de ellos el Juicio Final. De hecho, esto es falso, por mucho que De Maistre haga decir algo similar al senador ruso en sus *Soirées Saint-Petersbourg*. En el caso de un español como Donoso Cortés, de católicos franceses como Louis Veuillot y León Bloy o de conversos ingleses como Robert Hugh Benson, la espera del Juicio Final sigue viva de una forma tan directa como en cualquier protestante del siglo XVI y XVII, que veía en Roma la encarnación del Anticristo. Pero se ha de tener en cuenta que justamente es el aparato técnico-económico moderno lo que depara ese terror y espanto a un modo de sentir ampliamente difundido entre los católicos” Schmitt, *Catolicismo Romano*, 20. No tengo noticia de ningún texto que haya rescatado este fragmento para la reflexión del mito en la obra de Schmitt, sin embargo, considero que este fragmento es importante en tanto que posibilita preguntar si la escatología cristiana, en este caso católica, puede considerarse un mito en el sentido del mito político de Sorel, especialmente a partir de los autores “contrarrevolucionarios” a los que se remite continuamente Schmitt en su obra, como Donoso Cortés. De hecho, en su texto sobre el mito de Sorel señala que “la espera del Juicio Final en el cristianismo primitivo” puede ser un mito que posibilite la acción y el heroísmo. Esta cita se encuentra en Schmitt, *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo*, 138. El fragmento de *Catolicismo Romano* refuerza una de las caracterizaciones que da María Pía Lara en su interpretación del mito de Schmitt a partir de la caracterización del mito de Hans Blumenberg: “Un buen mito nos proporciona significado (Bedeusamkeit en términos de Blumenberg), y su poder radica en la medida en que desencadena el potencial para reducir los temores sobre lo desconocido. De hecho, Blumenberg creía que los mitos, junto con las metáforas, son los métodos que utilizamos para articular nuestros temores sobre las contingencias de la vida y la falta de seguridad que experimentamos en nuestro mundo político”. María Pía Lara, “Carl Schmitt’s Contribution to a Theory of Political Myth” en *History and Theory* 56, No. 3 (September, 2017), 380. La escatología católica recuperada por los contrarrevolucionarios como Donoso podría interpretarse como una forma de enfrentar el temor de las figuras demoníacas que se observan en la racionalidad moderna, especialmente en las formas de la política parlamentaria, que ocultan e impiden una decisión política. Esta concepción, no obstante, no se enfrenta contra algo “desconocido” como tal, sino que se enfrenta a un temor producido por la presencia satánica que se advierte en la economización-racionalización de la vida política durante su tiempo.

parlamentarismo del periodo de Weimar. Para Schmitt, el parlamentarismo era una forma decadente del ejercicio político, incapaz de encontrar solución a los problemas políticos de aquel tiempo⁹⁴. Encontró en Sorel feroces críticas en contra de los nuevos socialistas parlamentarios que trataron de suprimir el ejercicio de la violencia a toda costa. A continuación, haré una breve exposición del pensamiento de Sorel en sus *Reflexiones sobre la violencia* (1908).

La filosofía política de Sorel estaba compuesta por dos elementos principales: la teoría marxista y una recuperación de Bergson. Sorel indagó en sus *Reflexiones* por el estatuto de la violencia socialista en contraste con la burocracia del parlamentarismo socialista. Para él, esta forma de organización política demuestra una profunda decadencia en el carácter “creativo” del hombre. Para Sorel, siguiendo la noción de “evolución creadora” de Bergson, la vida es un constante estar en movimiento y una irrefrenable actualización de cada uno. La actualización consiste en la capacidad *libre* de prefigurar un mundo en el pensamiento (el ámbito de la virtualidad) y llevarlo al ámbito de la actividad. Estas imágenes mentales solitarias desaparecen sin dejar huellas, “pero cuando las masas se apasionan, entonces cabe describir un cuadro, que constituye un mito social.”⁹⁵ El mito social se convierte, así, en la expresión conjunta de la energía revitalizante que atraviesa a los individuos. El mito que formula Sorel es *el mito de la huelga general proletaria*. Este mito vincula los distintos deseos de actualizar las condiciones históricas en favor de los proletarios. Este mito es el estandarte que sostienen los proletarios revolucionarios en contra de la posición decadente y burocrática del parlamentarismo socialista. El ejercicio de la violencia responde, así, a una forma de revitalizar no sólo a los proletariados, sino también trata de actualizar a los propios burgueses, activando el principio que sostiene Sorel: “Todo hombre o potencia cuya acción

⁹⁴ Desde *Politische Theologie* encontramos un reflejo del pensamiento de Schmitt en su interpretación de Donoso Cortés, especialmente a partir de su caracterización del liberalismo burgués: “Es, según Donoso, consustancial al liberalismo burgués no decidirse ni por uno ni por otro en la contienda y, en su lugar, tratar de entablar una discusión. Define la burguesía como la <<clase discutidora>>. Con lo cual queda juzgada, pues en ello estriba que trate de eludir la decisión. Una clase que despliega su actividad política en discursos, en la prensa y en el parlamento, no puede hacer frente a una época de luchas sociales. Por todas partes se entrevé la íntima inseguridad y mediocridad de la burguesía liberal de la monarquía de Julio” Schmitt, Carl. *Politische Theologie*, 63 – 64.

⁹⁵ Georges Sorel, *Reflexiones sobre la violencia* (Madrid: Alianza, 2016), 106.

sólo consista en ceder, no lleva otro camino que el de eliminarse de la existencia. *Quien vive, resiste; quien no resiste, se deja descuartizar a pedazos.*”⁹⁶

La herencia marxista le permite a Sorel comprender la distinción entre la burguesía y el proletariado de manera tajante. Desde la teoría marxista, el proletariado es producido por la burguesía para *satisfacer sus intereses*. Pero esa misma burguesía es la que la dota de los instrumentos necesarios para destruirla. Esa relación entre la burguesía y el proletariado está sostenida por las contradicciones irresolubles que han de llevar a un enfrentamiento directo entre ambas fuerzas. La violencia funciona, aquí, como acelerador de esa contradicción. Los constantes embates del proletariado hacen que el enfrentamiento directo sea inevitable; Sorel llama a este enfrentamiento “la guerra napoleónica”. En ese enfrentamiento el burgués debe responder a los llamados violentos del proletariado con medios violentos burgueses, hasta el aniquilamiento de una de las dos partes. Solo así es posible resolver el conflicto histórico presente en esa contradicción.

Con estos elementos podemos entender por qué Schmitt sintió tanto interés por Sorel. Primero, Schmitt encontró en Sorel argumentos en contra del sistema liberal-burocrático que presentó en *El concepto de lo político* (1932). Recordemos que en ese texto (y en gran parte de su obra), Schmitt cuestiona los elementos fundamentales del liberalismo y su ejercicio burocrático del ejercicio del poder político. El parlamentarismo (desde su herencia liberal) intenta, según el autor, “neutralizar” esa distinción. Dice Schmitt: “En el marco de un dilema específico entre espíritu y economía [...] el liberalismo intenta disolver el concepto de enemigo, por el lado de lo económico, en un competidor, y por el lado del espíritu, en el de un oponente en la discusión”.⁹⁷ A diferencia de la postura de los parlamentaristas, las “imágenes míticas” posibilitan, de acuerdo con Jan-Werner Müller: “acción y heroísmo”⁹⁸. Sobre lo anterior, Carl Schmitt escribe lo siguiente: “La capacidad para actuar y el heroísmo, como toda actividad decisiva en la historia universal residiría, para Sorel, en la fuerza para

⁹⁶ *Ibid.*, 146. El subrayado es mío.

⁹⁷ Schmitt, *El concepto de lo político*, 61.

⁹⁸ “Los mitos crearon valor y una nueva moral, una moral que iba a provocar un gran cataclismo, el momento en el que a su vez se requería la “gran decisión moral”. Las imágenes míticas, por su inmediatez estética, inducían a la acción y al heroísmo. En definitiva, mito y moral se alimentaban mutuamente. Lejos de que el vitalismo y el voluntarismo conduzcan al desorden, los mitos irracionales contribuyeron en realidad a una nueva fundamentación de la autoridad” Jan-Werner Müller, “Myth, law and order: Schmitt and Benjamin read reflections on violence” en *History of European Ideas*, 29:4 (2003), 462.

forjar mitos”⁹⁹. A partir de aquí, Schmitt presenta algunas consideraciones relevantes para nuestro análisis de su noción del *mito*. Señala lo siguiente:

Ejemplos de mitos así serían: la idea de la fama y del renombre entre los griegos, la espera del Juicio Final en el cristianismo primitivo, la fe en la <<virtú>> y la libertad revolucionaria durante la gran Revolución Francesa, o bien el entusiasmo nacional de las guerras de liberación alemanas de 1813. Sólo en el mito reposa el criterio para saber si un pueblo u otro grupo social tienen o no una misión universal y si ha llegado su momento histórico. El gran entusiasmo, la gran decisión moral o el gran mito surgirían de lo profundo de los auténticos instintos vitales, no de un razonamiento o consideraciones prácticas.¹⁰⁰

⁹⁹ Schmitt, *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo*, 138.

¹⁰⁰ *Ibid.*, Cabe señalar que la obra de Schmitt menciona, además, otros momentos y a otras figuras como *mitos*. En el *Glossarium* encontramos una gran cantidad de referencias al mito. Primero, encontramos la siguiente referencia: “Un artículo de Kautsky sobre este tema puede amargarle a uno el más precioso día de otoño. Por lo demás, el tema pertenece al asunto: genio en el siglo XIX, Max Stirner, los Guillerminos, finalmente el hermano Straubinger como ícono y el premio Nobel como corona de laurel de culto mítico” Carl Schmitt. *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958* (España: El Paseo Editorial, 2021), 46. Schmitt se refiere, a lo largo de todo el *Glossarium*, a Hitler como “el hermano Straubinger”. En este contexto, el mito se asocia tanto al *culto al genio* como el *culto al caudillismo*. Ambos aspectos se apoyaban en la influencia del *Romanticismo*, que pudo convertir cada aspecto de la vida en una *Roman*, es decir, en la *estetización* de los múltiples ámbitos de la vida. En este caso, las propias biografías, como *Mein Kampf*, podían contribuir a formar una imagen *irracional* vinculada al *culto al héroe*. El texto de Ernst Cassirer *The Myth of the State* resulta indispensable para comprender de qué manera el *culto al héroe*, a partir de su lectura de *On Heroes and Hero Worship and the Heroic in History* de Thomas Carlyle y las consideraciones del héroe en la filosofía de Hegel, contribuyó a la *aclamación* y a la construcción de la ideología nazi. Vid. Ernst Cassirer, “Part III: The Myth of the Twentieth Century” en *The Myth of the State* (New Haven: Yale University Press, 1946). La filosofía de la historia hegeliana también forma parte del catálogo de los elementos míticos en la obra de Schmitt: “En lugar del *renouveau catholique*, que sucede en los años 1910-1933, y del que no se percataron las instancias oficiales, vamos a vivir ahora un fantástico *retour offensif* de lo mítico, es decir, en realidad una filosofía teúrgica del idealismo; especialmente Hegel, que cesará de ser, en teoría, una pieza de museo de la cátedra de Filosofía, y en la práctica, un arma monopolizada del marxismo moscovita” *Glossarium*, 105. Veremos, a lo largo del trabajo, la relación ambivalente de Schmitt con Hegel. Veremos, por ejemplo, que Schmitt escribe *Land und Meer* a partir de un fragmento hegeliano. Pero Schmitt, como sostiene Jean-François Kervégan, se opone radicalmente a la dialéctica hegeliana en tanto que ésta última no es capaz de pensar una oposición dual radical, a decir, no concibe y no es posible comprender la enemistad de manera adecuada (más adelante nos referiremos a esta cuestión a partir de un intercambio de cartas entre Schmitt y Alexandre Kojève en torno a la enemistad). Otra mención del mito se encuentra en la entrada 3. 2. 48: “La genialidad de Villiers de L’Isle Adam; a nuestras nuevas imágenes mitológicas pertenece (junto a Benito Cereno, el guardabosques, ¿quién más?) [...] Poe tiene situaciones míticas (en Maelstrom, en la cárcel de la Inquisición), pero no figuras míticas (el planteamiento en Pym es demasiado débil), este *convive*, por contra, es una figura mítica sublime” *Ibid.*, 115. Esta misma sección menciona, también, “imágenes y situaciones de simbolismo mítico” en la obra de Annette von Droste-Hülshoff y en la obra de Kleist. En otra entrada escribe lo siguiente: “Todo poder es trascendente; lo trascendente es poder; cada intento de escapar del poder es un intento de poder; cada movimiento dirigido a evitar o limitar el poder es finalmente alcanzar el poder. No tiene sentido y es muy peligroso enfrentarse a *mitos políticos*” *Ibid.*, 225. Aquí vemos, nuevamente, que el ámbito de lo mítico parece realizarse en lo *irracional*. Cabe cuestionar el final de este fragmento a partir del “no tiene sentido”, ya que parece que, una vez que han sido desencadenadas las fuerzas irracionales del mito, todo intento por oponer una fuerza a dichas fuerzas irracionales, parece fracasar. Considero que el caso del mito del *Leviatán* puede servir para comprender esta aseveración schmittiana. Otro mito es el de Kaspar Hauser: “El mito de Kaspar Hauser es el mito de una inmolación. El hijo es ritualmente sacrificado (como Isaac); al padre simplemente se le mata. En ello radica la diferencia esencial entre el mito de Edipo y el de Kaspar Hauser” *Ibid.*, 395. A este respecto, Schmitt añade en una entrada de su diario de 1955: “El mito cristiano tiene por ello siempre el asesinato del heredero como contenido. Kaspar

Como vemos, aquí aparece nítidamente el sentido *irracional* de lo mítico, pero también observamos que esta consideración del mito también permite vincularnos, en un primer momento, con la historia en tanto que un grupo es capaz de actuar a partir de un *reconocimiento histórico*, es decir, con la capacidad de decidir “si ha llegado su momento histórico”. Schmitt continúa su consideración del mito de la siguiente manera: “Una masa entusiasta, llevada por su intuición directa, crea la imagen mítica que impulsa su energía hacia adelante, que le infunde tanto la fuerza para el martirio como el coraje necesario para servirse de la violencia. Sólo así un pueblo o una clase se convierten en motor de la historia universal”¹⁰¹. Leticia Vita considera que “Schmitt rescata de la teoría soreleana un aspecto cualitativo, el de la intensidad.”¹⁰² La distinción amigo-enemigo de Schmitt es una distinción *cualitativa*, una relación de intensidad: “La oposición o el antagonismo constituye la más intensa y extrema de todas las oposiciones, y cualquier antagonismo concreto se aproximará tanto más a lo político cuanto mayor sea su cercanía al punto extremo, esto es, a la distinción entre amigo y enemigo.”¹⁰³ Los grados de intensidad en la distinción son lo que verdaderamente pueden hacer que dos facciones se consideren amigas o enemigas. El punto más alto de esta relación de intensidad existencial es la guerra: “Los conceptos de amigo, enemigo y lucha adquieren su sentido real por el hecho de que están y se manifiestan en conexión con la posibilidad real de matar físicamente. La guerra procede de la enemistad, ya que ésta es una negación óptica de un ser distinto. La guerra no es sino la realización extrema

Hauser es hasta ahora el último mito cristiano. El cuento rumano de los pastores de Miorita es cristiano. El mito pagano ama y busca al héroe victorioso. Napoleón es hasta ahora el último mito pagano. Hamlet parece ser un mito cristiano: el asesinato del heredero. Pero solo en su principio. Benito Cereno: la falsa liberación” *Ibid.*, 501. Como vemos, el *Glossarium* de Schmitt está plagado de mitos que no han sido recuperados para su análisis por la crítica. Posiblemente se deba a la falta de traducción (hasta años recientes) de dicho texto. Este trabajo no podrá realizar el debido análisis de cada una de estas figuras, no obstante, cabe resaltar que la crítica especializada tan solo se ha enfocado en el mito del parlamentarismo, el mito del Leviatán, en el mito de Sorel y en el mito de Hamlet, dejando de lado la multiplicidad de mitos mencionados por Schmitt en este texto. Esta falta de consideración de estos otros mitos también puede deberse a la falta de un tratamiento específico por parte de Schmitt como lo hace, por ejemplo, con el mito de Hamlet. Por tanto, será necesario realizar una indagación del mito que pueda dar cuenta de estos mitos con la condición de que una interpretación general del mito en la obra de Schmitt pueda ser capaz de destacar lo *particular* de estos otros mitos. Este trabajo tan solo tratará de ofrecer una concepción del mito para comprender lo *político* a partir de una consideración de la *historia*.

¹⁰¹ Schmitt, *Los fundamentos histórico-espirituales*, 138.

¹⁰² Leticia Vita, “La importancia del mito en el pensamiento de Carl Schmitt” en *Teoría del Estado. Miradas desde el sur del continente americano* (Buenos Aires: Departamento de Publicaciones de la Facultad de Derecho, 2014), 193.

¹⁰³ Schmitt, *El concepto de lo político*, 62.

de la enemistad.”¹⁰⁴ Así, la función del mito es, en este sentido, un elemento útil para intensificar la distinción amigo-enemigo a partir de una situación histórica *determinada*. El mito permite, también, movilizar las energías hostiles hacia un enemigo común de una agrupación determinada. Luego continúa Schmitt: “Donde ello falte, es imposible mantener un poder social y político, y ningún aparato mecánico podrá levantar un dique cuando se desencadena una nueva corriente de vida histórica. Según esto, lo importante es ver certeramente dónde reside realmente hoy día esa capacidad de mito y esa fuerza vital”¹⁰⁵. Este fragmento nos permite comprender que, para el jurista berlinés, una decisión política necesita reconocer cuáles son los mitos políticos vigentes para saber de qué manera *incidir* en el curso de la historia. Esta postura nos permite interpretar la propia situación de Schmitt, puesto que el mito que parecía abrazar no era otro que el del *Juicio Final* a partir de su comprensión del *katechon*. La idea del *katechon* sería el mito a partir del cual era posible, para Schmitt, dirigir *fuerzas irracionales* contra el avance del *Anticristo*. Pero la interpretación del mito de Sorel no se detiene aquí.

De acuerdo con Schmitt, otro elemento importante que nos hereda la postura de Sorel es la pregunta: “¿Quién es, pues, hoy el portador del gran mito?”¹⁰⁶. Esta pregunta nos vincula directamente con una reflexión histórica, puesto que busca cuál es el mito que moviliza la acción humana a partir de una comprensión de *quién es el enemigo*. En el caso de Sorel, el mito de la *huelga revolucionaria proletaria* opone a los proletarios frente a los burgueses, quienes deben ser *negados* para movilizar la historia hacia la supresión de las clases.

De acuerdo con Jan-Werner Müller, la concepción del mito de Schmitt se vincula directamente con la distinción amigo-enemigo. Lo expresa de la siguiente forma:

Es cierto que su concepto de lo político como distinción amigo-enemigo parecía un criterio "neutral" de intensidad, más que de un ámbito particular de la vida humana. Lo económico, lo moral o lo estético podrían convertirse en políticos, siempre y cuando surgieran conflictos polarizantes en cualquiera de estos campos que fueran lo suficientemente intensos como para agrupar efectivamente a las personas en amigos y enemigos y plantear una amenaza existencial. Pero Schmitt añadió que "todo eso se mueve hoy en día en la dirección de los antagonismos nacionales, más que en la de los antagonismos de clase". En ese sentido, Schmitt sí privilegió lo nacional sobre lo económico, pero más bien como una cuestión de factores históricamente contingentes. Lo que permaneció constante fue que los mitos

¹⁰⁴ *Ibid.*, 64 – 65.

¹⁰⁵ Schmitt, *Los fundamentos histórico-espirituales*, 138.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 138 – 139.

poderosos eran mitos de un "otro" existencialmente amenazante, que podía ser arrojado como enemigo constitutivo. Por ahora, este sentido de la heterogeneidad, de la "otredad", que debía movilizarse a través de los mitos, era más poderoso en el caso de la diferencia nacional. El poder polarizador al servicio de la distinción efectiva entre amigo y enemigo, es por tanto lo que Schmitt valoró sobre todo en los mitos¹⁰⁷.

A partir de aquí, podemos delinear otro elemento importante del mito según la interpretación de Carl Schmitt, es decir, el mito como la cristalización de la enemistad. Escribe Schmitt: “No puede negarse la importancia psicológica e histórica de la teoría del mito. También, la construcción de la figura del burgués emprendida con los medios de la dialéctica hegeliana ha servido para crear una imagen de un enemigo en la que podían cristalizar todos los afectos de odio y el desprecio”¹⁰⁸.

Schmitt continúa analizando el mito soreliano a partir de la “imagen mitológica del burgués”. De acuerdo con el autor, la caricaturización y el desprecio por la figura del burgués, derivada de las representaciones construidas por aristócratas al principio y por artistas y poetas románticos después, posibilitó, en un segundo momento, una comprensión de dicha imagen al nivel de la historia universal a partir de los escritos de Marx y Engels¹⁰⁹. Esta imagen da cabida a una representación del conflicto entre dos bandos radicalmente opuestos que solamente podrá resolverse con la *batalla napoleónica*. Luego, añade Schmitt, “la imagen se expandió ilimitadamente, siendo transferida hacia el Este con un inmenso trasfondo, no sólo histórico, sino metafísico”¹¹⁰. Pero el mito de la lucha de clases no implica

¹⁰⁷ Müller, “Myth, law and order”, 463.

¹⁰⁸ Schmitt, *Los fundamentos histórico-espirituales*, 148. Cabe recordar que, en *El concepto de lo político*, Schmitt aclara que “a un enemigo en sentido político no hace falta odiarlo personalmente; sólo en la esfera de lo privado tiene algún sentido amar a su <<enemigo>>, esto es, a su adversario” Schmitt, *El concepto de lo político*, 62. Como vimos con Heinrich Meier, existe una distinción entre un enemigo desde la perspectiva *agonal* (como un simple adversario) y el sentido propiamente político-existencial de la enemistad. *Enemigo* es, en un sentido específicamente político, solamente el segundo. El enemigo tampoco es el contrincante o el adversario “privado”, sino únicamente el *enemigo público*: “Solo es enemigo el enemigo *público*, pues todo cuanto hace referencia a un conjunto tal de personas, o en términos más precisos a un pueblo entero, adquiere *eo ipso* carácter público”. Schmitt, *El concepto de lo político*, 61. La nota que acompaña este párrafo lo ejemplifica de la manera siguiente: “En Platón, *Politeia* V, XVI, 470, se pone un fuerte acento sobre la oposición entre *πολέμιος* y *ἐχθρός*, y se la relaciona además con la que existe entre *πόλεμος* (guerra) y *στάσεις* (revuelta, revolución, rebelión, guerra civil). Para Platón, la guerra propiamente dicha sólo puede ser entre griegos y bárbaros (que son <<enemigos por naturaleza>>); las luchas entre griegos, por el contrario, son para él *στάσεις* (lo que Otto Apelt [...] traduce por <<Zwietrach>>, disensión). Lo que opera aquí es la idea de que un pueblo no puede hacer la guerra contra sí mismo, y que una <<guerra civil>> sólo puede ser automasacre, no en cambio formación de un nuevo Estado o incluso de un nuevo pueblo”. *Ibid.*, (Nota al pie de página 5), 160”.

¹⁰⁹ “Esta figura, creada en Francia por autores franceses y referida al burgués francés la elevan Marx y Engels a la categoría de una construcción de la historia universal”. Schmitt, *Los fundamentos histórico-espirituales*, 148.

¹¹⁰ *Ibid.*

un traslado “puro”, sino que se vincula con “fuertes elementos nacionales”¹¹¹. Según Schmitt, el mito de la lucha de clases se vinculó con un mito todavía más poderoso que era el mito nacionalista ruso. La justificación de la violencia proletaria ya no solo implicó una lucha contra las fuerzas capitalistas, sino también un retorno a una Rusia verdadera, por ello expresa Schmitt que “la energía de lo nacional es mayor que el mito de la lucha de clases”¹¹². El mito nacional puede adquirir rasgos distintos en diferentes contextos históricos determinados. Dice Schmitt: “En el sentimiento de lo nacional operan distintos elementos de una manera sumamente distinta en los diferentes pueblos: las ideas más naturales sobre la raza y el origen, un <<*terrisme*>> que parece típico de las tribus céltico-romanas; y luego, la lengua, la tradición, la conciencia de una cultura y una educación común, así como la conciencia de una comunidad de destino, y una sensibilidad respecto al ser distinto de los demás, todo eso se mueve hoy más bien en dirección de lo nacional que de los antagonismos de clase”¹¹³.

El mito nacional también es particularmente intenso en el fascismo, y el recurso al mito nacional en el fascismo, especialmente en el fascismo italiano (pues es el que Schmitt menciona en su texto), entabla una batalla tanto contra el enemigo comunista como contra el enemigo liberal-parlamentario. En casos como este, se construye una jerarquización de los mitos, y se utilizan otros medios para continuar la batalla, por ejemplo, caracterizaciones estéticas y morales de carácter peyorativo. La época de Schmitt fue muy intensa con respecto a la producción de mitos, puesto que además de las formas de mito esgrimidas por el fascismo y el comunismo, el anarquismo también esgrimió sus propios mitos. Por último, en esta sección, Schmitt hace la siguiente advertencia: “El peligro teórico de tales irracionalidades es, verdaderamente, grande. Los últimos sentimientos de solidaridad, todavía vigentes, al menos, en algunos restos, se ven superados por el pluralismo de un número incalculable de mitos. Para la teología política se trata de un politeísmo, como todo mito es politeísta”¹¹⁴. A partir de aquí podemos elaborar algunas conclusiones importantes con respecto al mito.

¹¹¹ *Ibid.*, 150.

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ *Ibid.*, 150 – 151.

¹¹⁴ *Ibid.*, 153.

En primer lugar, el mito permite dirigir la acción política colectiva mediante un despliegue de potencias irracionales sobre un grupo determinado. Este grupo se convierte plenamente en político una vez que producen un *afuera* y un *adentro*, específicamente, una vez que se produce la distinción *amigo-enemigo*. En segundo lugar, un mito puede implicar caracterizaciones morales y estéticas que sustenten a dicho mito, y su verdad surge por oposición a un grupo determinado. En tercer lugar, la postura de Schmitt nos permite comprender los mitos desde una postura *racional* pese a la propia *irracionalidad del mito*. En este sentido, algunas de las conclusiones de María Pía Lara en su análisis del mito del Leviatán y el mito de Hamlet (que analizaremos a continuación), también pueden aplicarse a la noción del mito a partir de la interpretación de Sorel. Escribe la autora: “Afirmé que las ideas de Schmitt sobre el mito en realidad nos ayudan a ver ciertas características de esos mitos: como por ejemplo, por qué la crisis política puede ser capturada por poderosas personificaciones de contextos, referencias históricas y el imaginario social”¹¹⁵. El párrafo final también resulta útil para extraer algunas conclusiones más con respecto a la noción del mito: “Los mitos son ambiguos: nos ayudan a lidiar con las crisis, resuenan con nuestros sentimientos más profundos y son capaces de hacernos identificar como espectadores de la crisis histórica. Si somos capaces de articular nuestras reacciones críticas sobre determinadas interpretaciones de los mitos, entonces los mitos no son en absoluto irracionales. Más bien, nos ayudan a formar reacciones críticas sobre cómo esos mitos encarnan ciertos valores”¹¹⁶.

La lectura schmittiana del mito, en este texto, no nos da una interpretación *normativa* que jerarquice los mitos. Es, como señala Jan-Werner Müller, “una reivindicación meramente sociológica”¹¹⁷. Dicha caracterización implica la posibilidad de un análisis histórico que permita comprender cuáles son algunos de los elementos que moviliza un mito determinado, así como al contexto al que se aplica. Pero esta reflexión histórica-sociológica también posibilita advertir el retorno de ciertos mitos y los peligros que supone su regreso. Veremos en los siguientes capítulos que el mito del Leviatán y de Hamlet permiten comprender especialmente este peligro, pero también analizaremos la manera en que un mito supone, *en sí mismo*, una historia. Esta historia, como es el caso del Leviatán, no es *neutral*, sino que las

¹¹⁵ Lara, “Carl Schmitt’s Contribution to a Theory of Political Myth”, 388.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ Müller, “Myth, Law and Order”, 464.

fuerzas ocultas en los *mitos* rebasan la intencionalidad de los creadores y recuperadores de mitos. Así, la recuperación de un mito se asemeja a la apertura de una *caja de pandora*, metáfora que Schmitt utilizará, precisamente al hablar del Leviatán. Pese a todo lo anterior, en el *Glossarium*, Schmitt escribió que “no tiene sentido y es muy peligroso enfrentarse a mitos políticos”¹¹⁸. El peligro resulta evidente en tanto que enfrentar a un mito se convierte en una actividad *eminente política*, en tanto que produce una forma de enemistad según la intensidad de esta oposición. No obstante, el “no tener sentido” se vincula directamente con la reflexión sobre el *poder* que menciona Schmitt en ese mismo contexto. De acuerdo con él, toda forma de limitar o evitar el poder “es finalmente alcanzar el poder”¹¹⁹. En este sentido, podemos advertir aquí una resonancia más de la concepción *pesimista* del humano a los ojos de Schmitt.

Jan Werner Müller también nos ofrece algunas consideraciones importantes con respecto al mito schmittiano. Como vimos, señala que no es una postura *normativa*, sino más bien *sociológica*. Müller también se opone a algunas lecturas de Schmitt como apólogo del mito irracionalista: “Schmitt no apoyó automáticamente los aspectos activistas e irracionalistas de los mitos per se”¹²⁰. De acuerdo con Müller, Schmitt se opuso a la creciente producción de mitos y recuperación de mitos de su época, como advirtió en el anarquismo y como alertó a partir del romanticismo. Con la proliferación de mitos aumentaba la relativización de los valores y, por tanto, la acción política concreta se difuminaba en la pluralidad de agrupaciones, creencias y mitos. Se producía, a fin de cuentas, una eterna discusión. Según Müller, “El apoyo de Schmitt a los mitos se limitaba a respaldar el tipo correcto de mito; en la idiosincrásica teología política de Schmitt, este mito tenía que estar conectado con su tipo de catolicismo romano -al menos a principios de los años 20”¹²¹. La conclusión del texto *Catolicismo Romano y Forma Política*, aparecido en el mismo periodo, da cuenta de la urgencia que supone *distinguir* cuál es el proyecto político al que ha de vincularse la iglesia católica como *complexio oppositorum*:

Yo sé que en el odio ruso contra la cultura de cuño europeo-occidental puede subyacer más cristianismo que en el liberalismo y en el marxismo alemán, o que los grandes católicos

¹¹⁸ Schmitt, *Glossarium*, 225.

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ Müller, “Myth, Law and Order”, 464.

¹²¹ *Ibid.*

consideraban al liberalismo un enemigo peor que al socialismo abiertamente ateo, y también, finalmente, que acaso en lo informe podría encerrarse, potencialmente, fuerza suficiente para generar una nueva forma, configuradora incluso de la era técnico-económica. *Sub specie* de su duración, que ha sobrevivido a todo, la Iglesia católica no necesita aquí tomar una decisión, pues también ahora ella será la *complexio oppositorum*. Es la heredera. Pero, no obstante, hay una decisión inevitable, la decisión del día, de la situación actual y de cada generación en particular. Y aquí la Iglesia tendrá que estar, de hecho, aunque no pueda declararse a favor de ninguna de las partes beligerantes, del lado de alguna de ellas, como estuvo, por ejemplo, en la primera mitad del siglo XIX, del lado de la contrarrevolución. Y en este punto yo creo que en aquella avanzadilla protagonizada por Bakunin, la Iglesia católica y el concepto católico de humanidad estuvieron del lado de la idea y de la civilización europeo-occidental, más cerca en el caso de Mazzini que en el socialismo ateo del anarquista ruso¹²².

La interpretación de Jan-Werner Müller muestra acertadamente que la obra de Schmitt de este periodo también se vincula con la reflexión del catolicismo romano como oposición a las posturas economicistas como la de Sorel. El jurista berlinés escribe en *Catolicismo Romano* que el enfrentamiento entre socialistas y burgueses comparte una comprensión técnica e industrial del mundo:

La fantasía del moderno habitante de la gran ciudad está llena, hasta su último átomo, de representaciones técnicas o industriales, proyectándolas en lo cósmico o en lo metafísico. En esta mitología ingenuamente mecanicista y matemática se hace del mundo una gigantesca máquina que genera corriente. Aquí no hay tampoco diferencia de clases. La imagen del mundo del empresario industrial moderno se asemeja a la del proletario industrial como un mellizo al otro. Por ello se entienden bien entre sí cuando luchan juntos por el pensamiento económico. El socialismo, en tanto que se ha convertido en la religión del proletariado industrial de las grandes ciudades, contrapone al gran mecanismo del mundo capitalista un fabuloso anti-mecanismo, y el proletariado consciente de su clase se considera a sí mismo como el señor legítimo, es decir, como el único señor pertinente de ese aparato, y a la propiedad privada del empresario capitalista como un residuo inadecuado procedente de una época técnicamente atrasada. [...] Los financieros americanos y los bolcheviques rusos se encuentran juntos en la lucha por el pensamiento económico, es decir, en contra de los políticos y los juristas. En una cofradía así se encontraría incluso Georges Sorel, y es en este punto, en el pensamiento económico, en donde estribaría un antagonismo esencial de la época actual frente a la idea política del catolicismo.¹²³

¹²² Schmitt, *Catolicismo Romano*, 48 - 49.

¹²³ *Ibid.*, 16. Reinhart Koselleck comparte la interpretación aquí presentada acerca de la semejanza que guarda la concepción de la historia marxista con la liberal-burgués desde una metafísica del progreso: “lo que caracterizaba el concepto histórico concebido por Marx y Engels era su fundamentación económica y su modo de movimiento como consecuencia de la lucha de clases [...] *Precisamente el desarrollo rápido y violento del antagonismo de clases en los viejos y complicados organismos sociales convierte la revolución en un motor tan potente del progreso social y político*. O de manera más general: *Desde la disolución de la comunidad original, la lucha entre diferentes clases, que compone toda sociedad, fue a menudo la gran fuerza motora del progreso histórico*”. Horst Stuke, Reinhart Koselleck, y Hans Gumbrecht, “Progreso” en *Ilustración, Progreso y Modernidad* (Madrid: Trotta, 2021), 252 – 253.

Müller considera que la postura de Sorel es, a los ojos de Schmitt, opuesta a una postura católica (que Schmitt parece defender durante estos años). Por tanto, escribe Müller: “[Sorel] opuso un modo de pensamiento económico y materialista, basado en la tecnología, la ciencia natural y la racionalidad instrumental, a la "racionalidad humana" del catolicismo. El catolicismo encarnaba una racionalidad que no pretendía dominar la naturaleza, sino que daba una orientación normativa a la vida”¹²⁴. De acuerdo con Schmitt, el pensamiento económico-técnico liberal y socialista no posee la *forma moral* del catolicismo que permite vincular “la naturaleza psicológica y sociológica del hombre”¹²⁵. Müller continúa su interpretación del sentido moral de la razón católica de la manera siguiente:

Así, la Iglesia, con su "humanidad" y su poder jurídico para encontrar formas de expresión genuina de la vida -conjugando así la concreción sustancial con la superioridad de la "forma"- ofrecía lo que podríamos llamar un "racionalismo de conciliación" casi hegeliano. Este racionalismo era ajeno y estaba espiritualmente por encima del modo de pensamiento económico orientado a la manipulación de la materia y a la satisfacción de los deseos arbitrarios que proliferan sin cesar. En definitiva, se trataba de una racionalidad sustantiva capaz de contener -más que de sustituir- la racionalidad instrumental¹²⁶.

Por lo tanto, Sorel se encuentra, dentro de la construcción histórica schmittiana de las “neutralizaciones”, en la época de las concepciones “inmanentistas” de concebir al mundo. Esta concepción histórica sigue el movimiento del *Homo homini lupus* hobbessiano a su forma como *Homo homini Deus*, es decir, del paso del estado de naturaleza en el que la *fuerza* de cada uno es la base y el límite de un derecho natural como el de Spinoza, hacia el Estado técnico-racionalista de Hobbes. Este movimiento se resuelve en la era de la economización de la vida, es decir, el último momento del avance de las neutralizaciones, con la forma *Homo homini homo*¹²⁷, como escribe Müller: “[Schmitt] consideraba que Sorel también suscribía

¹²⁴ Müller, “Myth, Law and Order”, 464.

¹²⁵ Schmitt, *Catolicismo Romano*, 17.

¹²⁶ Müller, “Myth, Law and Order”, 465.

¹²⁷ “-Y. Si el poder no proviene ni de la naturaleza ni de Dios, ¿de dónde viene entonces? -C.S. Entonces sólo queda una opción: el poder que un humano ejerce sobre otros humanos, proviene de los propios humanos. -Y. Eso está bien entonces. Todos somos humanos. Incluso Stalin era un humano; incluso Roosevelt o cualquier otro que se quiera nombrar aquí. -C.S. Eso suena muy tranquilizador. Si el poder que un humano ejerce sobre los demás proviene de la naturaleza, entonces es el poder del progenitor sobre su cría o la superioridad de los dientes, los cuernos, las patas, las garras, las glándulas venenosas y otras armas naturales. Del poder del progenitor sobre su cría podemos abstenernos de hablar. Queda, sin embargo, el poder del lobo sobre el cordero. Un humano que tuviera poder sería un lobo con respecto a los humanos que no tuvieran poder. El que no tiene poder se siente cordero hasta que él mismo llega a tener poder y puede asumir el papel del lobo. Esto confirma el adagio latino: *Homo homini lupus*. En inglés: *the human is a wolf to the human*. -Y. ¡Horroroso! ¿Y si el poder proviene de Dios? -C.S. Entonces la persona que lo ejerce es portadora de una cualidad divina; atestigua algo divino con su poder, y hay que honrar, si no al hombre mismo, al poder de Dios que se manifiesta en él.

una visión del ser humano que se empodera a sí mismo y que socava la racionalidad de instituciones como la Iglesia”¹²⁸.

Por último, y siguiendo nuevamente a Müller en este punto, Schmitt vincula a Sorel del lado de las figuras del *Anticristo* como a Bakunin, como pensadores esencialmente *subversivos*. Estos mismos personajes, desde la óptica nuclear del pensamiento de la historia schmittiana, es decir, desde la concepción del *katechon*, fungen el papel de *aceleradores*, como la contraparte del movimiento de *contención* o *retardo*, que Schmitt observa con especial nitidez en la Iglesia católica: “La Iglesia romana es realidad histórica [...] Es el *κατέχων*”¹²⁹. Volveremos a la cuestión del *κατέχων* más adelante.

Según Müller, persiste una afinidad entre Sorel y Schmitt a partir de sus consideraciones de un periodo intermedio (*interregnum* o *Frist* en alemán) que no fuera, ni

Esto confirma el adagio latino: *Homo homini Deus*. En inglés: *the human is a God to the human*. -Y. ¡Eso va demasiado lejos! -C.S. Sin embargo, si el poder no procede ni de la naturaleza ni de Dios, entonces todo lo que concierne al poder y a su ejercicio se desarrolla únicamente entre los humanos. Entonces los humanos estamos totalmente solos entre nosotros. El poseedor del poder se enfrenta a los impotentes, el poderoso a los impotentes, es simplemente humanos contra humanos. -Y. Entonces es: El humano es un humano para el humano. -C.S. Esto confirma el adagio latino: *Homo homini homo*”. Carl Schmitt, *Dialogues on Power and Space* (Cambridge: Polity Press, 2015), 30. La expresión “*Homo homini lupus*” (el hombre es el lobo del hombre) no es originalmente de Hobbes. La formulación exacta de Hobbes recurre a dos aforismos latinos: “*homo homini Deus; et homo homini lupus*”. La traducción castellana traduce: “El hombre es un dios para el hombre, pero también el hombre es un lobo para el hombre”. Thomas Hobbes, *De Cive* (Madrid: Tecnos, 2014), 4. Dicha sentencia se encuentra en la carta dedicatoria en *De Cive* al Conde de Devonshire. Se ha indicado que la primera parte de la sentencia (*homo homini Deus*) ha sido rastreada en su citación más antigua en un fragmento de una obra perdida del poeta Cecilius (220 – 168 a.C.). El fragmento dice “*homo homini deus est, si suum officium sciat*”, que puede traducirse como “el hombre es un dios para el hombre si conoce su deber”. El segundo proverbio (*homo homini lupus est*) aparece en la *Asinaria* de Plauto, donde aparece como “*Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit*” que podríamos como “el hombre no es un hombre, sino un lobo, para un extraño” o “el hombre es un lobo, en lugar de un hombre, para otro hombre, cuando no ha averiguado aún cómo es”. Esta caracterización, considero, puede ser tomada como un tópico literario al que se recurre para destacar rasgos agresivos de los seres humanos o simplemente para señalar que no se debe confiar ingenuamente en todos los hombres. Como vemos, Schmitt hace uso de estos proverbios latinos para añadir su concepción del ser humano como *Homo homini homo*, que da cuenta de un proceso de “inmanentización”, por llamarlo de alguna manera, en el que el ser humano se vuelve el último asidero de autoridad al que se apela desde el derecho. El viraje de Schmitt hacia la “Tiranía de los valores” del que habla en su texto llamado de la misma forma, y sus consideraciones sobre la *guerra humanitaria* son una profundización del adagio *Homo homini homo*, puesto que las apelaciones a la humanidad para las guerras, como forma más radical y absoluta de ejecutar la guerra, no conocen otra autoridad que las formas de la humanidad, produciendo argumentos del tipo súper-humanos (*Übermensch*) o menos humanos, como pueden ser los *bárbaros*, los criminales o aquellos que se encuentran *hors-la-loi*, como *enemigos de la humanidad*.

¹²⁸ Müller, “Myth, Law and Order”, 465.

¹²⁹ “La Iglesia romana es realidad histórica; mirada desde un punto de vista idealista, una fechoría *eo ipso*. Es el *κατέχων*; y ese sería el peor de los crímenes. Desde el punto de vista idealista, cada acto histórico es una atrocidad; desde el punto de vista idealista sería derecho = injusticia = sentar jurisprudencia = arbitrariedad. ¡A eso lo llaman tragedia!”. Schmitt, *Glossarium*, 315.

el fin del eón cristiano (Schmitt), ni tampoco el fin de la lucha de clases (Sorel): “Sin embargo, en última instancia, dado que para Sorel la revolución real no era posible ni deseable, existía una afinidad entre el deseo de Sorel de una lucha permanente que contuviera las degeneraciones morales y la fe de Schmitt en las instituciones políticas que refrenaran tanto a los individuos como a las fuerzas del mal. Esta fe, sin embargo, no sólo era ficticia, ya que ambos creían en última instancia en la inevitabilidad de tal colapso, sino que también debía basarse en ficciones, es decir, en mitos”¹³⁰. Así, podemos extraer la advertencia siguiente: el recurso a la mitología es, como distintos elementos de la obra schmittiana, una posibilidad de dos caras, una *mirada de Jano*, que puede resultar benéfica para las propias convicciones, de orden y paz, por ejemplo, pero que también despierta fuerzas ocultas de la historia como una *caja de pandora*. Müller prudentemente escribe la siguiente conclusión con respecto a la recuperación del mito de Sorel en el corpus schmittiano:

Para Schmitt, la mitología era una base eficaz para la ética, para la jerarquía, el orden y la disciplina, pero sólo se justificaba en el contexto de una ética particular, que en varias ocasiones adoptó para él formas católicas, nacionalistas y totalitarias. Su catolicismo romano de principios de los años 20 era comparable al "catolicismo menos cristiano" de Chales Maurras: era más romano (o latino) que católico y, por consiguiente, podía dar cabida al uso de elementos paganos como los mitos y los demonios. El escritor y crítico literario Franz Blei podría haber exagerado cuando escribió a Schmitt en 1921 que "soy un clérigo sin Dios. Y tú también, querido amigo". Pero la cuestión sigue siendo que en el universo político de Schmitt los mitos eran tan admisibles como las creencias religiosas propiamente dichas, siempre que tuvieran un contenido concreto, que mantuviera el orden, y sirvieran a un propósito superior. No el mito hecho para revigorizar la moral, como en Sorel, sino el "verdadero mito" como imagen inmediata hecho para una moral estabilizadora, supraindividual, haciendo del mito un instrumento ideológico eficaz. No es un accidente ni una calumnia que Schmitt haya sido comparado tan a menudo con el Gran Inquisidor.¹³¹

Aquí surge una pregunta que se ha encontrado desde el comienzo de la investigación: ¿Schmitt era un verdadero creyente de la fe cristiana que fundamentó formas políticas dirigidas a resguardar el orden (o la paz y la seguridad) a partir de esta fe o, más bien, utilizó el recurso de la fe para justificar y fundamentar las formas políticas en las que participó y que apoyó durante su vida? Esta tesis tratará de responder a esta pregunta al final de la exposición de Schmitt. No obstante, quisiera evitar la tendencia absolutista de dar una respuesta *antes* del análisis de la obra de Schmitt, puesto que se corre el riesgo de dirigir toda

¹³⁰ Müller, "Myth, Law and Order", 467.

¹³¹ *Ibid.*, 468.

la investigación a partir de un paradigma determinado, como lo sería la *fe en la revelación cristiana*, para interpretar como un *absoluto* la obra del jurista berlinés.

b. El fracaso del mito del Leviatán

Michael Salter considera que existe una conexión directa con respecto al mito soreliano presentado en la sección anterior. El autor escribe: “Existe aquí una conexión con los temas de una sección anterior. El análisis de Schmitt de la época de Weimar sobre la visión de Sorel sobre el mito político -expresivo de la política revolucionaria marxista y fascista- puede ser útil frente al análisis del primero en 1938 sobre cómo Hobbes recurrió al mito del leviatán como el "fracaso de un símbolo político" para la soberanía estatal”¹³². En esta sección estudiaremos el significado del mito del Leviatán para Carl Schmitt.

Carl Schmitt analiza con detenimiento la figura del Leviatán en el texto surgido a partir de dos conferencias del año 1938 llamado *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. Schmitt considera que la figura del Leviatán “evoca un símbolo mítico, lleno de significados recónditos”¹³³. Schmitt presenta el *origen* del mito del Leviatán a partir del libro de Job:

el Leviatán en tanto símbolo de la unidad política no es un *corpus* cualquiera o un animal cualesquiera, sino una imagen bíblica del *Antiguo Testamento* revestida a lo largo de muchos siglos de interpretaciones míticas, teológicas y cabalísticas. Es el monstruo marino que en los capítulos 40 y 41 del *Libro de Job* es descrito como el más fuerte e indómito de los animales. Junto a él se representa con la misma fuerza expresiva y con muchos pormenores a un animal terrestre, el Behemoth. Los orígenes mítico-históricos de tales descripciones bíblicas constituyen una pregunta en sí misma¹³⁴.

Posteriormente, Schmitt nos presenta un elemento constitutivo de su idea del mito: “Son propias de la esencia de las imágenes míticas la multiplicidad y la variabilidad de sus interpretaciones; y sus metamorfosis continuas, *in nova mutatac formae*, son incluso signos indiscutibles de su vitalidad y eficacia”¹³⁵. María Pía Lara resalta dicha dimensión del mito de esta manera: “[Los mitos] son ambiguos y deben serlo, porque lo que los hace poderosos es que, a través de su reconstrucción histórica, los constructores de mitos pueden encontrar

¹³² Salter, *Carl Schmitt. Law as Politics*, 140.

¹³³ Carl Schmitt, *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes* (Ciudad de México: Fontamara, 2008), 45.

¹³⁴ *Ibid.*, 46.

¹³⁵ *Ibid.*, 48.

nuevas formas de interpretarlos y traducir los miedos en las mentes y los corazones de la gente".¹³⁶.

Por lo tanto, el mito del Leviatán posee una ambigüedad estructural que lo mantiene abierto a nuevas interpretaciones a lo largo del tiempo de acuerdo con contextos específicos que posibilitan dichas interpretaciones. No obstante, una recuperación de un mito determinado implicará, a su vez, una historia de experiencias y expectativas vinculadas a dichas figuras míticas. El caso del *Leviatán* de Hobbes es, para el jurista berlinés, un mito político poco afortunado. A continuación, veremos por qué.

De acuerdo con Michael Salter, podemos advertir, por lo menos, tres razones por las cuales el mito del Leviatán de Hobbes es un mito político fallido¹³⁷. En términos generales son las siguientes razones: 1) El Leviatán, en su sentido eminentemente marítimo, no se corresponde con el proyecto hobbesiano que permitiera garantizar la seguridad y la paz desde una concepción espacial *terrestre*, apoyada en una idea de la soberanía nacional con límites geográficos bien delimitados. 2) Hobbes no consiguió fusionar exitosamente los significados de múltiples tradiciones (judías, cristianas, celtas, chinas, germánicas, entre otras) en su intento por concebir al Leviatán como una *máquina, un gran hombre, un Dios mortal y terrenal y un animal*. 3) La imagen del Leviatán desencadenó *fuerzas ocultas* que lo volvieron el enemigo a combatir por los ilustrados, los liberales y los cristianos. Por tanto, su significado *mítico* tan solo adquirió sentido *negativamente*, es decir, como *enemigo*, pero en sí mismo no era capaz de producir una noción clara de a quién tenía que combatir, o, en otras palabras, no era capaz de distinguir *quién era su enemigo*. Por ello, la misma concepción técnica del Leviatán sirvió para distintos proyectos políticos, entre ellos, los marxistas y los fascistas. En las líneas siguientes aclararemos estos distintos elementos con detenimiento.

¹³⁶ Lara, "Carl Schmitt's Contribution to a Theory of Political Myth", 380.

¹³⁷ "Para los que buscan inspiración mítica, el libro de Hobbes fue un ejemplo del "fracaso de un símbolo político". El empleo de un símbolo mítico, por muy poderoso que sea, no es suficiente para constituir un compromiso para desarrollar el mito como mentalidad compartida de una política" Menachem Loberbaum, "Making Space for Leviathan: On Hobbes' Political Theory" en *Hebraic Political Studies, Vol. 2, No. 1* (Invierno 2007), 98. El propio Schmitt escribe al final de su texto sobre el Leviatán este fracaso: "Hobbes no es ni un estudioso de mitos ni él mismo un mito". Sólo se acercó al mito con la imagen del Leviatán. Pero se equivocó con esta misma imagen y su intento de restaurar la unidad natural naufragó". Schmitt, *El Leviatán en la doctrina del Estado*, 135.

Encontramos otros elementos constitutivos del mito del Leviatán con especial nitidez en el capítulo siete de *El Leviatán en la doctrina del Estado*:

Cuando un autor se sirve de un símbolo como el del Leviatán, entra en un ámbito en el cual la palabra y el lenguaje no son meros centavos que dejen calcular fácilmente su curso y su poder de compra. En esta esfera no ‘cuentan’ meros ‘valores’; aquí obran y reinan fuerzas y potencias, tronos y dominaciones. Johann George Hamman, conocedor de palabras y lenguajes, gran filósofo del oriente alemán dijo con relación a Kant: ‘De las ideas trascendentales a la demonología no hay mucha distancia’, aunque por razones de gusto, Kant no se habría atrevido a conjurar una imagen como la del Leviatán. Pero si aquella frase vale para Kant, atañe todavía más a un filósofo del siglo XVII que, como Hobbes, tuvo el valor de divisar la unidad de la colectividad política en la imagen de un monstruo poderoso que reunía en sí a Dios, al hombre, al animal y a la máquina. Hobbes creyó servirse para sus fines de esta imagen como de un símbolo impresionante y no se dio cuenta de que en realidad llamaba a escena a las fuerzas invisibles de un mito viejo y de múltiples significados. Su trabajo fue cubierto por la sombra del Leviatán y todas sus construcciones conceptuales y argumentaciones, aunque claras, condujeron al campo de fuerza del símbolo evocado. Ninguna elaboración teórica, a pesar de su gran claridad, puede enfrentarse con la fuerza de imágenes auténticas y míticas. Sólo queda preguntar si el camino de las fuerzas míticas, en la gran marcha del destino político, prosigue hacia el bien o el mal, hacia lo correcto o hacia lo equivocado. Quien usa una imagen de este tipo cae en la situación del mago que alborota las potencias ante las cuales ni su brazo ni sus ojos ni toda otra dimensión de fuerza humana está a la altura. Corre entonces el riesgo de encontrarse no con un aliado, sino con un demonio cruel que lo entrega en las manos de sus enemigos.¹³⁸

A partir de este fragmento, podemos aclarar un aspecto mencionado anteriormente, es decir, el sinsentido que menciona Schmitt cuando se intenta combatir un mito político. Como vemos, Hobbes invoca *fuerzas* que permanecen ocultas en la historia. La imagen del Leviatán posee, en el momento de su aparición, una influencia *afectiva*, produce una disposición anímica gracias a su contexto histórico pasado. Así, en el momento en que se evoca un mito nuevamente en la historia, se movilizan afectos más allá del control del inventor o recuperador de un mito determinado. En el caso de Hobbes, el mito del Leviatán fue el recurso usado para conjurar la guerra civil, especialmente la guerra civil producida por los conflictos religiosos, de ahí su *símil* con un Dios, terrenal y mortal. Su función será el establecimiento de la *paz* y la *seguridad* frente a un contexto hostil de la *Bellum omnium contra omnes* del estado de naturaleza anterior al pacto:

La causa final, el fin o el designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás) en la introducción de esa restricción sobre ellos mismos (en la que los vemos vivir en las mancomunidades) es la previsión de su propia preservación y de una vida más contendida; es decir, de salir de esa miserable condición de guerra, que es necesariamente consecuente (como se ha demostrado) con las pasiones naturales de los

¹³⁸ *Ibíd.*, 132.

hombres, cuando no hay un poder visible que los mantenga en su sitio, y los ate por temor al castigo al cumplimiento de sus pactos, y a la observación de esas leyes de la naturaleza¹³⁹.

No obstante, las potencias históricas ocultas que conforman el mito del Leviatán impidieron el éxito una vez que Hobbes invocó a la antigua bestia marina. Un ejemplo de lo anterior es el sentido eminentemente marítimo del Leviatán de Hobbes en oposición a la fuerza terrestre del Behemoth, como sucede en la interpretación “cabalística” judía según el jurista berlinés¹⁴⁰. Estas dos potencias posibilitan, según *Tierra y Mar*, el desarrollo de la historia universal como la continua oposición entre estas dos potencias. Cabe resaltar que esta concepción de la historia universal es central en la concepción de la historia para Schmitt. El *Nomos de la Tierra* remarca la ruptura histórica que significó la toma de los mares con respecto al ordenamiento anterior de la *Respublica Christiana* ordenada de acuerdo con una concepción puramente terrestre. De acuerdo con la concepción schmittiana de la *tierra* y el *mar*, la tierra es por excelencia el espacio de la ley, en tanto que las divisiones geográficas pueden perdurar en el tiempo: “En el lenguaje mítico, la *tierra* es denominada madre del derecho. Ello señala una raíz triple del derecho y de la justicia”¹⁴¹. Por otro lado, “el mar es libre”¹⁴², y esto significa con respecto al Derecho de Gentes, de acuerdo con Schmitt, “que

¹³⁹ Thomas Hobbes, *Leviathan* (United Kingdom: Penguin Random House, 2017),136.

¹⁴⁰ “Según tales interpretaciones judeo-cabalísticas, el Leviatán representa “a la bestia en las mil montañas” (Salmos 50,10), a saber, los pueblos paganos. La historia del mundo aparece como la lucha de los pueblos paganos unos contra otros. En particular, el Leviatán -que indica las potencias del mar- combate contra las potencias de la tierra, el Behemoth [...] Los judíos, por su parte, se mantienen a un lado y miran cómo los pueblos del mundo se matan los unos a los otros; para ellos, estas recíprocas “matanzas y carnicerías” son legales y “koscher”. A partir de esto, comen la carne de los pueblos exterminados y viven de ella” Schmitt, *El leviatán en la doctrina del Estado*, 53 - 54. Veremos en otras secciones la centralidad que tendrá el tema de la oposición entre las potencias terrestres y las potencias marítimas para la concepción de la historia de Schmitt. Baste recordar las primeras líneas de la sección 3 de *Tierra y Mar*: “World history is a history of the battle of sea Powers against land Powers and of land powers against sea powers”. Carl Schmitt, *Land and Sea* (New York: Telos Press, 2015), 11. De igual forma, en sus *Diálogos*, Schmitt escribe: “World history is a continuous confrontation between land Powers and sea powers” Schmitt, *Dialogues on Power and Space*, 58.

¹⁴¹ “En primer lugar, la tierra fértil contiene en sí misma, en el seno de su fertilidad, una medida interna, pues el esfuerzo y el trabajo, la siembra y el cultivo que el hombre aplica a la tierra fértil son recompensados con justicia por ésta mediante el crecimiento y la cosecha. Todo campesino conoce la medida interna de esta justicia. En segundo lugar, el suelo labrado y trabajado por el hombre muestra líneas fijas que hacen visibles determinadas divisiones, líneas que están surcadas y grabadas por los límites de los campos, praderas y bosques. En la diversidad de las vegas y los campos, de la rotación del fruto y de los baldíos son plantadas y sembradas incluso estas líneas; en ellas se evidencian las medidas y reglas de cultivo según las cuales se desarrolla el trabajo del hombre en la tierra. En tercer lugar, la tierra lleva sobre su superficie firme vallados y cercados, mojoneros de piedra, muros, casas y otras edificaciones. En ellos se revela la ordenación y el asentamiento de la convivencia humana [...] Así, la tierra está unida al derecho de manera triple. Lo contiene en sí misma como premio del trabajo; lo revela en sí misma como límite firme, y lo lleva sobre sí misma como signo público del orden. El derecho es terrenal y vinculado a la tierra” Schmitt, *El Nomos de la Tierra*, 3 – 4.

¹⁴² *Ibid.*, 4.

el mar no es territorio estatal y que ha de estar abierto a todos de la misma manera para tres aspectos muy distintos de la actividad humana, la pesca, la navegación pacífica y la beligerancia”¹⁴³. Más adelante explica que “el *mar* permanece fuera de toda ordenación específicamente estatal del espacio. No es ni ámbito estatal, ni espacio colonial, ni tampoco es ocupable. Está libre de todo tipo de soberanía estatal del espacio”¹⁴⁴. El *Nomos de la Tierra* rastrea de qué manera se transformó el derecho de la *Respublica Christiana* al *Ius Publicum Europaeum* mediante un análisis histórico de la evolución del derecho con las respectivas tomas del mar.

El mar también era el espacio de la piratería, aspecto particularmente destacado para Schmitt en tanto que al pirata se le consideró como *hors-la-loi*, como un *rogue*, un fuera de la ley, al que se podía combatir sin ningún tipo de consideración de derecho. De esta manera, el mar era el ámbito sobre el que el derecho puramente terrenal no podía ejercer ninguna limitación en su origen. Sin embargo, el salto a una “existencia” marítima de potencias como España, Portugal e Inglaterra supuso una “territorialización” del mar (como la llama Reinhart Koselleck¹⁴⁵), en tanto que la guerra, por ejemplo, se llevaba a cabo sobre barcos en el mar.

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ *Ibid.*, 163.

¹⁴⁵ En su texto *Space and History*, Reinhart Koselleck propone interpretar la *Historia* a partir de la relación entre lo *metahistórico* y lo *histórico* para reintegrar la reflexión espacial a la concepción histórica que, de acuerdo con él, había enfatizado únicamente el ámbito del *tiempo*. Lo metahistórico se refiere a las condiciones determinantes de la vida biológica, por ejemplo, la naturaleza, y data de miles de millones de años, incluso es aquello que *excede* los cálculos y dataciones humanas. Por otro lado, lo histórico se refiere a las actividades humanas en cuanto tal. Por tanto, su análisis busca comprender de qué manera se condicionan y se afectan mutuamente dichos ámbitos. En la tercera fase de esta relación entre lo metahistórico y lo histórico se sitúa la comprensión del mundo en *Grossräume*, como grandes espacios continentales que determinan, especialmente de manera económica, al resto del mundo. Esta época supera la anterior *territorialización del mar* (territorialize the space of wáter [*Wasserraum*]) por las nuevas tomas del aire: “Pero aunque el agua acabe territorializándose por completo en el siglo XXI -en el sentido de que el agua pertenezca legalmente a los poderes terrestres- nunca ocurrirá lo mismo con el aire, a pesar de todos los derechos de soberanía. Más que todos los demás elementos, el aire señala la unidad de nuestro espacio vital [*Lebensraum*], independientemente de cómo discurren o se tracen las fronteras políticas”. Reinhart Koselleck, *Sediments of time* (Stanford: Stanford University Press, 2018), 39. Como vemos, la influencia schmittiana aquí es *evidente*, pues continúa con la lectura schmittiana de la historia universal a partir de la relación entre los elementos espaciales de la tierra y el mar, no obstante, se distancia de la visión mítica schmittiana, por una comprensión menos comprometida con el elemento puramente terrestre, además de que tiene una clara preocupación ambiental, puesto que la relación entre lo metahistórico y lo histórico posibilita una comprensión de la influencia de lo humano sobre lo natural. Bruno Latour recupera a Carl Schmitt para una reflexión sobre la naturaleza en su texto *Facing Gaia*. En este texto, Latour menciona lo siguiente: “Precisamente porque Schmitt no piensa ni un segundo en lo que será la cuestión ecológica, su forma de hablar de la Tierra y de su ley, su *nomos*, como él dice, puede parecer tan útil a quienes intentan desprenderse del peso que el concepto de “naturaleza” ha impuesto a las cuestiones de la Tierra, la ley, la soberanía, la guerra y la paz que se han convertido en nuestras preguntas con la intrusión de Gaia. Es porque Schmitt no le da ni una sola vuelta al Globo que El *Nomos* de la Tierra puede ser utilizado para conceptualizar

Pero el análisis histórico de Schmitt considera que fue Inglaterra la nación que verdaderamente efectuó una transformación existencial marítima. Según el jurista, aquí historiador berlinés, el periodo bajo el gobierno de la Reina Elizabeth I significó un momento de profundo significado histórico. De acuerdo con él, este periodo fue el escenario de la batalla entre los corsarios ingleses, que encarnaron el espíritu del protestantismo¹⁴⁶, frente a la *Armada* española, que se encontraba bajo el mando católico. Schmitt considera que el título de “gran fundadora del dominio inglés de los mares”, que se le atribuyó a Elizabeth, es merecido: “Comenzó la batalla con la potencia mundial católica de España. Bajo su gobierno, la Armada española fue derrotada en el canal (1558) [...] de su mano la Compañía Inglesa de las Indias Orientales, que más tarde conquistó toda la India para Inglaterra, recibió su privilegio comercial en el año 1600. En los cuarenta y cinco años de su gobierno (1558-1603), la tierra de Inglaterra se convirtió en un país rico, lo que no había sido antes”¹⁴⁷. Es aquí en donde Schmitt advierte el rasgo “único” que dota de significación verdaderamente histórica al paso de la tierra al mar por parte de Inglaterra:

Su singularidad, su incomparabilidad, consiste en que Inglaterra completó la transformación elemental en un momento histórico totalmente distinto y de una manera totalmente diferente a cualquier otra potencia marítima. Realmente desplazó su existencia fuera de la tierra y hacia el elemento del mar. De este modo, no sólo ganó batallas y guerras marítimas, sino también algo totalmente distinto e infinitamente mayor, a saber, una revolución, y, de hecho, una revolución de la mayor clase, una revolución espacial planetaria¹⁴⁸.

Según Schmitt, Inglaterra atendió, en esta toma del mar, “la llamada histórica de la época y la siguió”¹⁴⁹. Y este llamado “era el de los océanos del mundo abriéndose”¹⁵⁰.

La revolución espacial significó, para Schmitt, la transformación no solo de la concepción de la tierra y el mar, sino también del derecho, de la guerra; aparecen nuevas

al sucesor de la noción política, científica y teológica de "naturaleza". Cuando Schmitt mira la Tierra, ve la matriz de un posible régimen de ley. Alguien que ignora la naturaleza hasta ese punto es exactamente lo que necesitamos”. Bruno Latour, *Facing Gaia. Eight Lectures on the New Climate Regime* (Cambridge: Polity Press, 2017), 230.

¹⁴⁶ “Todos estos *rochelois*, mendigos del mar y bucaneros tenían un enemigo político, a saber, la potencia mundial católica de España. Mientras mantuvieron algo de sí mismos, fundamentalmente sólo capturaron barcos católicos, y vieron esto en buena conciencia como un trabajo agradable a Dios, como un trabajo bendecido por Dios. Así, se situaron en un gran frente histórico-mundial de lo que entonces era el protestantismo mundial contra lo que entonces era el catolicismo mundial” Schmitt, *Land and Sea*, 38.

¹⁴⁷ *Ibid.*, 39.

¹⁴⁸ *Ibid.*, 47. En los *Dialogues*, Schmitt vuelve a insertar su máxima de la historia: “Los grandes acontecimientos son únicos, irrevocables e irre recuperables. Una verdad histórica sólo es cierta una vez”. Schmitt, *Dialogues*, 72.

¹⁴⁹ Schmitt, *Dialogues*, 70.

¹⁵⁰ *Ibid.*

ciencias, nuevos órdenes y formas de vida¹⁵¹. Schmitt escribe que una revolución implica: “un cambio en los conceptos del espacio que abarca todos los niveles y ámbitos de la existencia humana”¹⁵². Según Schmitt, esta revolución espacial fue la condición de posibilidad del desarrollo técnico de la Revolución Industrial en el siglo XVIII: “Dentro de la existencia marítima los descubrimientos tecnológicos se desarrollan más libremente y con menos restricciones que cuando caen en el orden fijo de una existencia terrestre y en la que son captados y acotados”¹⁵³. Este contexto, como condición de posibilidad de la Revolución Industrial, es, de igual forma, “único, irrepetible e irreparable”, como ya hemos mencionado anteriormente. Pero el “llamado” histórico, es decir, la apertura de los mares ante los seres humanos, también pueden aparecer en la historia como “llamado” *solamente una vez*. Así, observamos aquí con claridad uno de los elementos más importantes de la concepción schmittiana de la historia: los fenómenos de mayor interés para el historiador son los eventos únicos, irrepetibles e irreparables, que destacan de entre una variedad de fenómenos semejantes a partir de los cuales pueden adquirir singularidad. En términos de la historia conceptual, se destaca la *singularidad* a partir de una *estructura de repetición*. En este caso, lo singular fue la toma marítima específicamente inglesa, frente a las demás formas de vida marítimas, como las holandesas, portuguesas, españolas, chinas o venecianas. Su significación adquirió singularidad, precisamente, por la transformación en la concepción *espacial* del mundo. De una existencia *puramente terrestre*, se dio el salto a una existencia *marítima*, en la que el desarrollo tecnológico se produjo *debido a* los nuevos requerimientos técnicos necesarios para desarrollar la vida desde una existencia marítima.

Así, la imagen del Leviatán utilizada por Hobbes no se corresponde con el propio proyecto político del filósofo de Malmesbury. Como lo explica Michael Salter: “Las representaciones míticas más conocidas y evidentes del leviatán, asociadas a la tradición cristiana, no han hecho avanzar ciertamente la causa de la teoría constitucional general de Hobbes; es decir, el restablecimiento vital de la unidad política dentro de un Estado bajo una figura de liderazgo poderosa”¹⁵⁴. Posteriormente, Salter añade: “El leviatán debía funcionar como símbolo de un Estado recién dotado de las cualidades modernas de la soberanía

¹⁵¹ *Ibid.*, 49.

¹⁵² *Ibid.*, 57.

¹⁵³ Schmitt, *Dialogues*, 72.

¹⁵⁴ Salter, *Carl Schmitt. Law as Politics*, 147.

nacional, las fronteras territoriales que contenían las relaciones internas y las actividades de una nación distinta centrada políticamente en torno a una capital”¹⁵⁵. Por tanto, la elección de una imagen de carácter *marítimo*, a diferencia de su imagen contraria, es decir, el *Behemoth*, de carácter terrestre, supone una distorsión con respecto a la representación del contexto inglés que he explicado hasta aquí. Incluso una recuperación de la figura del Behemoth hubiese resultado fallida en este contexto, pues el contexto inglés de este periodo no se correspondía ni con la imagen de un Leviatán encadenado a la tierra, en contradicción con su propio carácter marítimo, ni con un Behemoth puramente terrestre. El siguiente punto que señala Salter del fracaso de este mito se refiere a la multiplicidad de sentidos que están implicados en la imagen del Leviatán, pero, específicamente, se refiere al fracaso de Hobbes para intentar vincular los sentidos de la comunidad como un *gran hombre*, con la del *animal*, con el de una *máquina*, producida por la propia habilidad humana y, por último, con un Dios¹⁵⁶. Con respecto a la última caracterización del Leviatán como Dios, existe otra interpretación importante: el Leviatán como representación de Satanás¹⁵⁷. Así, la imagen del Leviatán sufría, en un primer momento, una especie de contradicción. Debía representar a un Dios, pero este Dios parecía asemejarse, más bien, a fuerzas demoníacas. Durante el desarrollo de esta imagen, triunfó la imagen *diabólica* del Leviatán. Así, Hobbes fracasó para encontrar la manera de vincular estos múltiples significados en su imagen del Leviatán, despertando, más bien, temor y odio hacia su figura del Leviatán, que había sido desprovista

¹⁵⁵ *Ibíd.*

¹⁵⁶ Hobbes no demostró una apreciación de las implicaciones de los puntos interpretativos destacados por la comparación de Schmitt de las diversas asociaciones del mito del leviatán al concebir un diseño gráfico del estado contextualmente apropiado. Más adelante, añade Salter: "La imagen descuidada de Hobbes del leviatán como un gran dios-hombre, una construcción humana que se combina en una 'totalidad mítica', 'un hombre enorme', bestia y máquina, chocaba cada vez más con su asociación tradicional con un monstruo marino o dragón. En cierto sentido, esto no tenía por qué ser un problema importante si -pero sólo si- hubiera surgido una "fusión" creativa de las dos asociaciones. De hecho, Schmitt reconoce que tales mutaciones, hibridaciones y transformaciones son comunes en la trayectoria y el destino de aquellos mitos políticos que consiguen mantener su credibilidad. Sin embargo, y por desgracia para el destino del Proyecto de Hobbes, esta mutación nunca se materializó". Salter, *Carl Schmitt. Law as Politics*, 148.

¹⁵⁷ "De esta manera se explica que el Leviatán, como serpiente o dragón, se convierta en la dura imagen atemorizante de una fuerza peligrosa y, finalmente, en el malvado enemigo por antonomasia. Puede significar tanto el poder del diablo en sus distintas formas de manifestarse, como Satanás mismo". Schmitt, *El leviatán en la doctrina del Estado*, 47.

de los otros sentidos (de la tradición celta y sajona), de la protección y la seguridad a partir de la figura de los dragones¹⁵⁸.

En los últimos párrafos del texto sobre el Leviatán, Schmitt remarca un elemento vinculante de la historia, el mito y lo político. El fragmento dice lo siguiente:

La representación [mítica del Leviatán de Hobbes] no logró evidenciar de manera segura y clara al enemigo, sino al contrario, contribuyó finalmente a que el pensamiento de la unidad política indivisible pereciera por obra de la destrucción operada desde adentro por los poderes indirectos. Si bien la obra de Hobbes es tan rica en conocimientos políticos y acuñaciones pertinentes, el carácter sistemático de su pensamiento predominó demasiado como para hacerla un instrumento de lucha seguro y el arma de una decisión sencilla y concreta, el cientificismo de Hobbes, como todo racionalismo que culmina en la técnica, tiene carácter activista y exige un orden totalmente fundado en el trabajo consciente del hombre. Pero no cualquier activismo filosófico ni cualquier doctrina de la acción son ya por ello pensamiento político. Hobbes reconoció que los conceptos y distinciones son armas de la lucha política [...] Desde el punto de vista histórico, la situación de la teoría del Estado de Hobbes en Inglaterra del siglo XVII era completamente desesperada porque sus conceptos entraban en contradicción con la realidad política concreta de Inglaterra del mismo modo que las máximas secas y objetivas de Maquiavelo correspondieron a la de Italia. Las armas intelectuales forjadas por Hobbes no sirvieron para su causa. Sin embargo, como dice correctamente Hegel, las armas son la esencia del mismo combatiente.¹⁵⁹

En el ámbito político, por tanto, la imagen terrorífica del Leviatán no consiguió, en la época del propio filósofo de Malmesbury, adquirir la fuerza necesaria de identificación que permitiera movilizar a los actores políticos a partir del reconocimiento del enemigo de acuerdo con las intenciones del propio Hobbes. No obstante, el mito del Leviatán produjo históricamente una potencia *negativa* que dotó a sus posteriores enemigos de armas conceptuales para enfrentarse al absolutismo monárquico y a los *excesos* de la soberanía encarnada en los príncipes¹⁶⁰. Luego, continúa Schmitt: “Sus conceptos penetraron en el

¹⁵⁸ “Frente a las anteriores interpretaciones es natural arriesgar una interpretación contraria que abra un horizonte totalmente distinto y que haga aparecer al Leviatán en una luz completamente nueva. Siendo el Leviatán también una serpiente o un dragón, es oportuno recordar que estos dos animales -equivalentes en los mitos y leyendas- son hostiles y malvados justamente según la tradición mitológica de Asia Menor y de los judíos, mientras que otros pueblos no judíos han visto en la serpiente o en el dragón un símbolo de una divinidad protectora y benévola. Al respecto, tenemos ejemplos no sólo en el dragón chino: los celtas adoraban serpientes y dragones; los longobardos, los vándalos y otras tribus germánicas tenían dragones o serpientes como insignias de batalla. Entre los anglosajones, el dragón se encuentra desde la antigüedad en el estandarte de guerra de los ejércitos reales” *Ibid.*, 54.

¹⁵⁹ Schmitt, *El Leviatán en la doctrina del Estado*, 136.

¹⁶⁰ En este sentido, las críticas de Locke al absolutismo de Hobbes suponen un ejemplo importante como un enemigo del *mito del Leviatán*: “A esta extraña doctrina -es decir, a la doctrina de que en el estado de naturaleza cada hombre tiene el poder de hacer que se ejecute la ley natural- se le pondrá, sin duda, la objeción de que no es razonable que los hombres sean jueces de su propia causa; que el amor propio los hará juzgar en favor de sí mismos y de sus amigos, y que, por otra parte, sus defectos naturales, su pasión y su deseo de venganza los

Estado de derecho del siglo XIX, pero su imagen del ‘Leviatán’ continuó siendo un mito pavoroso y sus acuñaciones más vitales degeneraron en consignas”¹⁶¹. No solamente produjo *parricidas*, sino que su concepción técnica-neutral del Estado cobró importancia en el pensamiento político posterior, aunque, según Schmitt, de manera *apócrifa*: “el pensamiento de Hobbes se ha afirmado en verdad muy eficazmente en el Estado de leyes del siglo XIX pero, por decirlo así, sólo apócrifamente. Los viejos adversarios, los poderes ‘indirectos’ de la Iglesia y las organizaciones de intereses, reaparecieron en este siglo bajo la forma moderna de partidos políticos, sindicatos, grupos sociales, en una palabra como ‘fuerzas sociales’”¹⁶². En otra sección anterior del texto también escribe que el marxismo bolchevique coincide con la democracia liberal occidental “en considerar al Estado como un aparato del que las más diversas fuerzas políticas pueden servirse a guisa de instrumento técnico neutral. El resultado es que esta máquina, como la técnica toda, se independiza de todos los objetivos y

llevarán demasiado lejos al castigar a otros, de lo cual sólo podrá solo seguirse la confusión y el desorden; y que, por lo tanto, es Dios el que ha puesto en el mundo los gobiernos, a fin de poner coto a la parcialidad y violencia de los hombres [...] Pero quiero que quienes me hagan esta objeción recuerden que los monarcas absolutos son también simples hombres; y si el gobierno ha de ser el remedio de esos males que se siguen necesariamente del que los hombres sean jueces de su propia causa, siendo, pues, el estado de naturaleza algo insoportable, desearía saber qué clase de gobierno será, y si resultará mejor que el estado de naturaleza, aquel en que un hombre, con mando sobre la multitud, tiene la libertad de juzgar su propia causa y de hacer con sus súbditos lo que le parezca, sin darle a ninguno la oportunidad de cuestionar o controlar a quien gobierna según su propio gusto, y a quien debe someterse en todo lo que haga, ya sean sus acciones guiadas por la razón, por el error o por el apasionamiento”. John Locke, *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil* (Madrid: Alianza, 2019), 50 – 51. Siguiendo esta misma línea de pensamiento de la herencia *negativa* del mito del Leviatán de Hobbes podemos leer la tesis doctoral de Reinhart Koselleck *Kritik und Krise*, quien desde 1953 había mantenido contacto con Schmitt a través de cartas y visitas constantes. Siguiendo la distinción interno-externo, público-privado, que minó desde el interior la concepción absolutista del Leviatán, Koselleck escribe en su capítulo dedicado a Hobbes y al origen de la *Aufklärung*: “La exoneración del hombre colocaba una carga no al Estado. El hecho de que un hombre fuera humano era su secreto; como tal, estaba obligado a escapar de la atención del soberano. En la medida en que el súbdito cumplía con su deber y obedecía, su vida privada no interesaba al soberano. Aquí, como veremos, se encuentra el punto de ataque específico de la Ilustración. Se expandió en ese mismo hueco que el Estado absolutista había dejado desocupado para acabar con la guerra civil en primer lugar. Presionado por la necesidad de una paz duradera, el Estado concedió al individuo un espacio interior que no perjudicaba mucho la decisión soberana. Era esencial que el Estado fuera políticamente neutral si quería conservar su forma política. La neutralidad moral era la marca distintiva de la decisión soberana; con la pérdida de esa neutralidad, el Estado absolutista perdió en la misma medida su presencia específica, ligada a la situación. El Estado creó un nuevo orden, pero luego -de forma genuinamente histórica- fue presa de ese orden. Como es evidente en Hobbes, el espacio moral interior que había sido extirpado del Estado y reservado para el hombre como ser humano significó (incluso rudimentariamente) una fuente del malestar que era originalmente exclusivo del sistema absolutista. La autoridad de la conciencia seguía siendo un remanente no conquistado del estado de naturaleza, que sobresalía en el Estado formalmente perfeccionado”. Reinhart Koselleck, *Critique and Crisis* (Cambridge: MIT Press, 1988), 38 - 39.

¹⁶¹ Schmitt, *El Leviatán en la doctrina del Estado*, 136.

¹⁶² *Ibid.*, 125.

convicciones políticas y adquiere frente a los valores y frente a la verdad la neutralidad propia de un instrumento técnico”¹⁶³.

De acuerdo con Schmitt, la imagen mítica del Leviatán pudo regresar de su asesinato a manos de los “poderes indirectos” únicamente a partir de su rasgo técnico-totalizante: “No creo que el Leviatán pudiera volverse el símbolo de una nueva era simple y abiertamente científica; quizás solamente en el sentido de totalidad, que Ernst Jünger atribuye a la técnica y a la transformación planetaria desencadenada por ella. La unidad de Dios, hombre, animal y máquina, representada por el Leviatán de Hobbes sería indudablemente la más total de todas las posibilidades concebibles”¹⁶⁴. Con la distinción privado-público, el Leviatán también posibilitó una profunda fisura en su interior. Miguel Vatter explica esto de la manera siguiente: “Schmitt argumentó que la primera muerte del Leviatán ya se produjo a manos del Tractatus Teológico-Político de Spinoza, que invierte la prioridad de la confesión pública sobre la conciencia privada establecida por Hobbes. Para Spinoza, el más alto deber del Estado consiste en proteger la libertad de pensamiento de cada individuo. La confesión pública del Estado no es más que un culto externo que deja al individuo libre para creer y hablar públicamente lo que quiera”¹⁶⁵. La segunda muerte, de acuerdo con Vatter, “tiene lugar cuando “los viejos adversarios”, los poderes “indirectos” de la iglesia y de los grupos de interés, reaparecen en ese siglo como partidos políticos modernos, sindicatos, organizaciones sociales, en una palabra, como “fuerzas de la sociedad”. El Leviatán [...] se derrumbó cuando se estableció una distinción entre el Estado y la libertad individual. Eso ocurrió cuando las organizaciones de la libertad individual fueron utilizadas como cuchillos por las fuerzas anti individualistas para trocear el leviatán y repartir su carne entre ellas”¹⁶⁶.

La idea de la *movilización total* de Ernst Jünger se correspondería con la concepción totalizante surgida a partir de esta proyección mítica, aunque, paradójicamente, esta imagen se formó, más bien, a partir de sus propios críticos, por ejemplo, los liberalistas-parlamentarios. Este nuevo Leviatán se vinculó con proyectos fascistas en los que lo *interno* y lo *externo* se unificaron, aunque el énfasis de Jünger en este texto todavía se mantiene en

¹⁶³ *Ibid.*, 88.

¹⁶⁴ *Ibid.*, 132.

¹⁶⁵ Vatter, *Divine Democracy*, 48.

¹⁶⁶ *Ibid.*

el ámbito puramente bélico, ya que la *movilización total* es la vinculación de todos los ámbitos de la vida de una nación para la realización de la guerra a escala global: “Ese proceso fue intensificándose cada vez más en el curso de la guerra; mencionemos como ejemplo el control y la planificación de las materias primas y de los alimentos, la conversión de la relación de trabajo en relación de milicia, la obligación de prestar servicios civiles, el equipamiento de los buques mercantes con armas”¹⁶⁷. Como vimos, la interpretación histórica de Schmitt por parte de Jean-François Kervégan apunta hacia el desarrollo y establecimiento del Estado total (que mencionamos en secciones anteriores). Así, advertimos un vínculo entre el desarrollo de la economía, especialmente impulsada por el proyecto liberal, y el Estado total, en tanto que ambos tratan de ejercer control sobre todos los ámbitos de la vida. Como vimos anteriormente, este proceso es posibilitado por la *estetización* producida desde el romanticismo, en la que todo se vuelve potencialmente convertido en *novela*.

El análisis del mito del Leviatán, por parte del jurista berlinés, posibilita una dimensión crítica del mito: recuperar un mito, especialmente en el terreno de lo político, implica despertar *fuerzas ocultas* en la historia que, pese a todos los intentos por aclarar, precisar o teorizar un mito, dichas fuerzas superarán el ámbito puramente racional de nuestros intereses y proyectos políticos. La historia contenida *en un mito*, como un conjunto de disposiciones afectivas, traumas u otras experiencias, desborda todo intento de instrumentalización eficaz. Como vemos, en este ámbito nuevamente se muestra el sentido *polémico* de la historia de los conceptos, en este caso, en un concepto como *Leviatán*. Pero el propio Hobbes trató de conjurar otras fuerzas en su propio tiempo. Él mismo fue, de alguna manera, un *mago* que trató de convertir la palabra en algo terrenal, una invocación que le costó siglos de repudio y caracterizaciones como “Monstruo de Malmesbury”¹⁶⁸. A la manera baconiana de enfrentarse a los *falsos ídolos*, Hobbes trató de acabar con los falsos ídolos que

¹⁶⁷ Ernst Jünger, *Sobre el dolor seguido de La Movilización total y Fuego y Movimiento* (Tusquets: Distrito Federal, 2008), 97 – 98.

¹⁶⁸ “What is especially striking about this most aggressive product of the seventeenth-century's new philosophies is what can only be called the strangely magical character of its thought. The institution of the sovereign happens by the "magic" of identification, not by the rapprochement of metaphor. Only through the incarnation of Leviathan as artificial man, of the word into flesh, does the discourse find its sufficiency. This is instrumental magic, salvific vision in the theater of knowledge”. Robert Stillman, “Hobbes's "Leviathan": Monsters, Metaphors, and Magic” en *ELH*, Vol. 62, No. 4 (Winter, 1995), 814.

producían discordia, puesto que, los conceptos mismos son el primer origen de la discordia, como los conceptos del *bien* y del *mal* “the doctrine of Right and Wrong, is perpetually disputed, both by the Pen and the Sword: Whereas the doctrine of Lines, and Figures, is not so; because men care not, in that subject what be truth”¹⁶⁹. No obstante, el recurso de la imagen terrible del Leviatán, doblemente cargada por el frontispicio al texto, produjo, en la lectura de Schmitt, que el propio animal marino mordiera su cola.

Hobbes se convirtió, por haber conjurado una imagen como la del Leviatán, en presa de esta misma criatura. Esta imagen mítica produjo, a su vez, la fama, o más bien, la infamia posterior del filósofo de Malmesbury. Un destino semejante padeció Maquiavelo, que, de acuerdo con Schmitt, *no era maquiavélico*. Escribe Schmitt en su *Diálogo sobre el Poder*: “C.S. [...] Machiavelli himself was also not a Machiavellian. Y. That’s too paradoxical for me. C.S. I find it quite simple. If Machiavelli had been a Machiavellian, then he would definitely not have written books that would have placed him in a bad light. He would have written pious and devotional books, most likely an *Anti-Machiavelly*”¹⁷⁰. Schmitt considera, así, que la *infamia* que se asocia con el adjetivo “maquiavélico” habría hecho que el pensador florentino escribiera una obra, más bien, devota. Schmitt considera que un autor como Maquiavelo no habría escrito una obra que implicara su propia infamia. De igual manera, Hobbes tampoco habría escrito el Leviatán de haber sabido que su destino iría en contra de sus propios objetivos políticos. El caso de Schmitt, curiosamente, podría haber sufrido un destino semejante, aunque paradójico. En los últimos años se ha revalorizado desde la izquierda, especialmente gracias a sus críticas hacia el liberalismo y a la hegemonía de occidente. La obra de estos tres autores, por tanto, no es capaz de prever sus futuras recepciones. En el caso de dichos autores, cada uno de ellos trató de enfrentarse a los conflictos existentes en su tiempo. Hobbes se enfrentó a las *guerras civiles inglesas* entre

¹⁶⁹ Hobbes, *Leviathan*, 84.

¹⁷⁰ Schmitt, *Dialogues*, 48. El ensayo clásico de Carlo Galli “Schmitt y Maquiavelo” permite un análisis profundo de la recepción de la obra del autor florentino en el pensamiento de Schmitt, no obstante, en esta tesis solo mencionaremos una parte de dicha interpretación. Hobbes, Maquiavelo y el propio Schmitt compartieron un destino infame a partir de sus supuestos intereses y de sus relaciones peligrosas, pese a sus continuas recuperaciones por pensadores y pensadoras desde distintos posturas políticas, de izquierda, de derecha, etc. Galli escribe que “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’ y la de chivo expiatorio, primer 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”. Carlo Galli, *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011), 114.

1642 y 1651. Maquiavelo vivió en el contexto de los conflictos políticos de Italia frente a España, Francia y el Sacro Imperio Romano, así como en el contexto de la pérdida y recuperación del poder político de Italia de los *Médici*. Schmitt, por su parte, experimentó la República de Weimar, la derrota de Alemania tras la primera guerra mundial, el ascenso del partido nazi, del que formó parte y su subsecuente salida y persecución al final de la segunda guerra mundial. De acuerdo con Carlo Galli, el vínculo de Schmitt con Maquiavelo es mucho menos estrecho de lo que parece.

Schmitt escribió un muy breve texto sobre Maquiavelo que se encuentra en su libro *Staat, Grossraum, Nomos*, en el que considera que el nombre Maquiavelo “posee, hoy en día, una fuerza simbólica”¹⁷¹. Como en el caso de Hobbes, el propio Maquiavelo se convirtió en una figura *a combatir* desde posturas moralistas. Escribe Schmitt: “Se le toma como especialmente inmoral gracias a algunos pasajes sobre la necesidad de violar los tratados y fingir una actitud devota”¹⁷². Algunas líneas antes, Schmitt escribe:

A lo largo del siglo XVII, acompañó la victoria de los príncipes absolutos. En el siglo XVIII, tras una Ilustración moralizante y un Libre Pensamiento muy anti maquiavélico, cuando el sentido político y la conciencia nacional se encontraron por primera vez en Alemania, Maquiavelo fue redescubierto por Hegel y Fichte. En la generación siguiente, cuyo objetivo político era la unificación nacional de Alemania e Italia, los historiadores alemanes e italianos lo celebraron como el héroe de la unificación nacional y de la política de poder nacional fuerte. Incluso hoy, este nombre tiene el poder de una señal. La propaganda de la guerra mundial organizó un escándalo moral contra el " maquiavelismo " de la política alemana. Mussolini, el más consciente enemigo de un liberalismo desintegrador del Estado, se pronunció a favor de Maquiavelo en 1924, con motivo de su doctorado en Bolonia. En Alemania, Herman Hefele, en la introducción a una excelente selección de los escritos de Maquiavelo, ha devuelto ahora, en 1927, lo político a sus derechos humanos frente a lo económico.¹⁷³

Así, la imagen de Maquiavelo se asocia con un estado fuerte vinculado al contexto histórico de Maquiavelo en la reunificación de Italia. Pero su imagen, como la de Hobbes, también se presenta como lo que el pensamiento *liberal-moralista* debe combatir. En otras palabras, ambas obras, *El Príncipe* y el *Leviatán*, encarnan dos formas de excesos políticos que deben ser combatidos por el pensamiento liberal.

¹⁷¹ Carl Schmitt. *Staat, Grossraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916 – 1969* (Berlin: Duncker und Humblot, 1995), 102.

¹⁷² *Ibid.*, 103.

¹⁷³ *Ibid.*, 102.

De acuerdo con Carlo Galli, Schmitt no hizo un tratamiento genealógico de Maquiavelo, limitando su lectura a una interpretación *instrumental* del pensador florentino: “En último caso, se puede decir que, dada la resonancia del nombre Maquiavelo, Schmitt a menudo busca en él una confirmación que legitime las propias tesis, usándolo en consecuencia instrumentalmente”¹⁷⁴. Galli considera, también, que el pensamiento de Maquiavelo tampoco resuena en la obra de Schmitt en tanto que la idea de *decisión* schmittiana no se corresponde con la del autor florentino, en tanto que la del jurista berlinés se vincula directamente con una *teología política*, y la de Maquiavelo no¹⁷⁵.

Maquiavelo y Hobbes representan, para Schmitt, de acuerdo con Carlo Galli, dos *chivos expiatorios* que el pensamiento liberal moralista trató de combatir. Galli escribe sobre esta recuperación de Maquiavelo de la siguiente manera: “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’ 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”¹⁷⁶.

A continuación, añade una segunda vinculación de Schmitt con Maquiavelo, a partir de una cierta semejanza en el destino de ambos autores: “Esta segunda identificación (existencial) fue luego convalidada por el propio Schmitt de un modo explícito y llamativo cuando denominó ‘San Casciano’ a la casa en Plettenberg a la que se retiró en 1947, después de la cárcel y de los interrogatorios de Núremberg, castigado con un *Berufsverbot* [inhabilitación profesional] que nunca fue revocado”¹⁷⁷. San Casciano fue el destino de Maquiavelo hacia el que pudo huir gracias a la intervención del pontífice León X, luego de haber sido apresado y torturado por conspiración en 1512 por los Médici una vez que retornaron al poder. San Casciano fue el nombre que Schmitt le dio a su casa en Plettenberg después de sus respectivos interrogatorios e inhabilitación.

¹⁷⁴ Galli, *La mirada de Jano*, 120.

¹⁷⁵ “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)”. *Ibid.*, 122.

¹⁷⁶ *Ibid.*, 114.

¹⁷⁷ *Ibid.*

De acuerdo con Galli, el nombre *San Casciano* responde, más bien, a una interpretación esotérica de *San Casiano de Imola*, mártir de la iglesia católica que vivió y murió en el siglo IV en Italia. Se cuenta que fue asesinado por sus jóvenes estudiantes con los estiletes que estos utilizaban para escribir, también se dice que fue asesinado con las tablillas con las que sus alumnos escribían. Su asesinato fue ordenado por Juliano el Apóstata por no haber ofrecido sacrificio a los dioses romanos de ese periodo.¹⁷⁸ Esta segunda interpretación se fusiona adecuadamente con el destino del propio Schmitt después de su inhabilitación. Schmitt responde a Fulco Lanchester acerca del nombre de la residencia de Schmitt: “Desde el punto de vista esotérico me refiero al santo que se conmemora el 13 de agosto. San Casciano es el nombre de un santo protector de los profesores asesinados por sus alumnos. También a mí me han apuñalado mis alumnos”¹⁷⁹.

Su *Glossarium* da cuenta de múltiples estudiantes, colegas e intelectuales de su época que se volvieron en contra de Schmitt. Entre ellos se encontraba Waldemar Gurian. En la nota 29 del *Glossarium* de la página 110, encontramos que Gurian fue “licenciado en Ciencias Políticas, amigo de Schmitt en los años 2 y que, a partir de 1933, en la emigración, se convirtió en su furibundo enemigo. Él fue quien acuñó el término <<Kronjurist [jurista de cabecera] del Tercer Reich>> para definir a Schmitt”¹⁸⁰. De igual manera, Ernst Friesenhahn, que había obtenido su doctorado bajo dirección de Schmitt, se lanzó en contra de su maestro hacia 1950¹⁸¹. Su adhesión al partido nazi implicó, también, una ruptura con múltiples de sus amigos, colegas y antiguos colaboradores¹⁸².

¹⁷⁸ Vid., Alban Butler. *Vida de los santos*. (Madrid: Editorial Lipsa, 1750).

¹⁷⁹ Carl Schmitt, “Un jurista frente a sí mismo”, en *Carl-Schmitt-Studien, 1. Jahrgang, Heft 1* (2017), 220.

¹⁸⁰ Schmitt, *Glossarium*, Nota 29, 110.

¹⁸¹ “Debido a la filiación de Schmitt al nacionalsocialismo se produjo la ruptura entre ambos”. *Glossarium*, Nota 26, 325 – 326. Friesenhan “<<negó pérfidamente a su maestro Schmitt en el homenaje de 1950 a Richard Thoma y criticó a Schmitt cuando asumió su cargo universitario en Bonn en noviembre de 1950””. *Glossarium*, Nota 57, 431.

¹⁸² “La relación de Schmitt con Hugo Ball y Waldemar Gurian, Ernst Robert Curius, Erich Kaufmann y Herman Heller terminó incluso antes de 1933. Después de 1933, muchos otros caminos se separaron. Eduard Rosenbaum y Kurt Singer, Moritz Julius Bonn y muchos otros tuvieron que emigrar. Georg Eisler, Franz Blei y Ludwig Feuchtwanger fueron los amigos más cercanos de Schmitt a los que perdió como consecuencia de su decisión a favor del nacionalsocialismo, pero también perdió a sus discípulos judíos Albert Hensel, Otto Kirchheimer, Franz Neumann y algunos otros [...] Los teólogos protestantes Wilhelm Neuss, Erik Petersen y Werner Becker también se distanciaron de Schmitt, al igual que, en mayor o menor medida, Rudolf Smend, a quien Schmitt había estado unido durante mucho tiempo. Incluso perdió muchos compañeros en los círculos nacionalistas [...] Incluso el discípulo más cercano de Schmitt, Ernst Rudolf Huber, rompió temporalmente (entre 1935 y 1938)



1. Casiano asesinado por sus estudiantes – Jan Luyken (1649 - 1712)

De esta forma, la *infamia* del propio Schmitt lo acompañó a su residencia en San Casciano. La imagen del *chivo expiatorio* se convirtió en una de sus múltiples maneras en las que trató de pensarse a sí mismo una vez que había sido expulsado de la vida académica y de su posición política. Ella formará parte de la propia imagen de Schmitt, que recurrirá a nombres como *Benito Cereno*, *Epimeteo Cristiano* o *Don Capisco* como seudónimos que pudieran explicar su condición de derrotado. Galli no duda en llamar “victimista” la recuperación del nombre *San Casciano*. ¿Será posible encontrar, a partir de estos múltiples seudónimos esotéricos, una responsabilización de Schmitt con respecto a su militancia y participación activa en el partido nacionalsocialista? A continuación, analizaremos una relación más entre la estética, la política y la historia mediante el análisis del mito de Hamlet.

con él, y mantuvo su distancia después de 1945”. Reinhard Mehring, *Carl Schmitt. A Biography* (Cambridge: Polity Press, 2022), 285 – 286.

c. *Hamlet* como mito instructivo



Marioneta de Hamlet elaborada por Pietro Resonero en 1677.

El popular artículo de Victoria Kahn presenta el mito de Hamlet como una continuación a la discusión del mito fallido del Leviatán en Hobbes: “En su obra de 1965 *Hamlet oder Hekuba*, Schmitt recurrió a Shakespeare para elaborar su propio contramito de la política de la primera época moderna, destinado a contrarrestar el efecto nocivo de Hobbes”¹⁸³. Posteriormente, Kahn considera que la concepción del mito de Schmitt, en este análisis de *Hamlet*, “propone considerar tanto la historia como la forma artística, o más bien la irrupción de fuerzas históricas en la obra de arte”¹⁸⁴.

En las primeras secciones del texto, Schmitt elabora una serie de consideraciones metodológicas con respecto al tratamiento de *Hamlet*. Primero, considera que una lectura desde una perspectiva *puramente psicológica* no consigue explicar por qué *Hamlet* puede adquirir su potencia mítica. En segundo lugar, considera que una explicación *puramente histórica* tampoco puede interpretar de manera adecuada la obra del Bardo: “Ahora quisiera pedirle al lector que me siga durante una hora a otra región que no sea la de las explicaciones

¹⁸³ Victoria Kahn, “Hamlet or Hecuba: Carl Schmitt’s Decision” en *Representations*, Vol. 83, No. 1 (Summer, 2003), 80.

¹⁸⁴ *Ibid.*, 82.

psicológicas, pero sin quedarse atado a los métodos y resultados de la escuela histórica. Una perspectiva "nada más que histórica" sería, a saber, -después del callejón sin salida del psicologismo- otro callejón sin salida igualmente desesperado, sobre todo si nos quedamos atascados en la filosofía del arte del siglo XIX¹⁸⁵. De igual forma, Michael Salter escribe que "La teoría del mito de Schmitt necesita distanciarse de ese reduccionismo subjetivo reconociendo la intrusión y la mediación de la puesta en escena de la obra por las realidades históricas. De lo contrario, la figura del Príncipe sería explicable puramente en términos de la subjetividad de su autor, y no como un auténtico mito político que exhibe un significado que perdura y trasciende los contextos específicos de surgimiento"¹⁸⁶. En lo siguiente, veremos la argumentación de Schmitt para mostrar *cómo fue posible* que se produjera el "extraño caso de un mito moderno europeo"¹⁸⁷.

De acuerdo con Schmitt, la historia de Hamlet puede identificarse a partir de un tema antiguo del mito que toma dos formas, es decir, "la temática antigua de la venganza"¹⁸⁸. Schmitt presenta dos mitos antiguos a partir de los cuales se puede interpretar Hamlet: en primer lugar, el mito de Orestes en la leyenda griega y en la tragedia de Esquilo, en la que el hijo liquida a la madre y al asesino; en segundo lugar, la leyenda nórdica *Amleth*, en la que el hijo se alía con la madre y acaban con el asesino. No obstante, lo particular de la historia de *Hamlet* es que "el héroe del drama de venganza no toma ni una ruta ni la otra. Ni mata a su madre, ni se alía con ella. A lo largo de toda la obra, no queda claro si la madre fue cómplice en el asesinato o no"¹⁸⁹. De acuerdo con Schmitt, este aspecto es el que constituye uno de los dos elementos fundamentales que posibilita este nuevo mito moderno y, a su vez, en donde encontraremos una *irrupción de la historia en la obra*: el tabú de la reina. Schmitt escribe que "el tabú de la reina es una poderosa intrusión de la realidad histórica en *Hamlet* de Shakespeare"¹⁹⁰.

Hay, además del tabú de la reina, una segunda intrusión de la realidad histórica en la obra. Esta intrusión tiene lugar en la figura del vengador, en este caso de Hamlet. Como

¹⁸⁵ Schmitt, Carl. *Hamlet or Hecuba. The Intrusion of Time into the Play* (New York: Telos Press, 2009), 9.

¹⁸⁶ Salter, Carl Schmitt, 175.

¹⁸⁷ Schmitt, *Hamlet or Hecuba*, 10.

¹⁸⁸ *Ibid.*, 11.

¹⁸⁹ *Ibid.*, 12.

¹⁹⁰ *Ibid.*, 19.

veremos, ambas intrusiones se vinculan directamente con un contexto histórico específico, aún más, tienen nombre: María Estuardo (que constituye el tabú de la reina) y Jacobo I, Jacobo Estuardo (como la *hamletización* del vengador). Esta segunda intrusión presenta una *anomalía* a partir de la significación mítica que mencioné anteriormente, es decir, a partir de la doble comprensión del *vengador*. Hamlet no es capaz de asesinar, con firmeza y decisión, a Claudio, su tío, asesino de su padre. Este extraño vengador parece, más bien, “reflexivo, melancólico cohibido”¹⁹¹.

A continuación, presentaré algunas puntualizaciones de algunos autores con respecto a esta construcción del mito moderno. De acuerdo con Michael Salter, la recuperación de mitos antiguos para la construcción de *Hamlet* implica un proceso epistemológico de reconocimiento de interpretaciones históricas que posibilitan una reinterpretación de un mito dado: “Según Schmitt, la creación de mitos está implicada en varios procesos culturales específicos pero interconectados que permiten un análisis formal estructural, así como interpretaciones históricas orientadas a su contenido variable. Estos procesos implican un movimiento primario de descontextualización y abstracción del tiempo y el lugar inmediatos de los acontecimientos y personas históricas originales y de los juicios de valor asociados”¹⁹². A continuación, Salter añade que Schmitt considera que existe una *pre-comprensión* de los mitos desde sus contextos históricos determinados: “En este sentido, Schmitt apoya la comprensión del mito como un aspecto integral del ethos normativo de las prácticas culturales actuales y tradicionales. Estas incluyen una serie de expectativas derivadas de mitos legendarios instructivos. Por supuesto, “normativo” en este contexto abarca prácticas étnicas colectivas que muchos considerarían poco éticas, anormales e inmorales, así como éticas, normales y morales, por lo que se entiende mejor como un término descriptivo-analítico más que como un término evaluativo”¹⁹³. Estas expectativas compartidas son la base para una *reapropiación* de un mito dado, en este caso, el *mito del vengador*. Pero este contexto histórico no es meramente literario, o, en otras palabras, *estético*, sino que está vinculado directamente a la vida de las personas. Schmitt, siguiendo en cierta medida a Wilamowitz-Moellendorff, escribe que

¹⁹¹ *Ibíd.*

¹⁹² Salter, *Carl Schmitt*, 176.

¹⁹³ *Ibíd.*, 177.

[la formulación de Wilamowitz] percibe el mito como una parte de la leyenda heroica que no es sólo una fuente literaria para el escritor, sino un conocimiento vivo compartido por el escritor y su público, un trozo de realidad histórica al que todos los participantes están vinculados por su existencia histórica. La tragedia ática no es, pues, una obra autónoma. Un elemento de realidad fluye en la representación a partir del conocimiento real del mito por parte del espectador. Los personajes trágicos como Orestes, Edipo y Hércules no son imaginarios, sino que existen realmente como figuras de un mito vivo que se introducen en la tragedia desde un presente externo¹⁹⁴.

Por lo tanto, explica Salter: “La teoría del mito de Schmitt incluye la contribución realizada por el trabajo interpretativo de quienes reciben y dan sentido a tales entidades retóricas como parte de su mundo vital general de experiencia vivida, marco interpretativo y conocimiento de sentido común. Reconoce que los mitos políticos se prestan a formas específicas de explotación ideológica, aunque sin perder por ello su condición y cualidades míticas”¹⁹⁵. Esto es tan solo la condición de posibilidad que permite la intrusión del tiempo en la obra para producir lo trágico, así, lo mítico es condición de posibilidad para *lo trágico*. De acuerdo con Salter, la producción de un mito político determinado debe recuperar un mito existente, capaz de representar una situación histórica concreta, pero también debe ser capaz de representar algo “completamente distinto”:

Así, según Schmitt, la creación de mitos no puede interpretarse como una huida de las realidades históricas complejas y objetivas hacia una esfera cultural literaria autónoma u otra puramente estética. Esto se debe a que conlleva dos tipos de relación distintos que surgen de nuestros encuentros con realidades históricas materiales y dadas. La primera implica una reelaboración deliberada de las formas culturales de esas realidades objetivas dadas, su intensificación original, creativa y enfática en figuras míticas. Respetando la integridad del significado global de los acontecimientos reales, esta reelaboración de elementos claramente trágicos transforma activamente aspectos de esas realidades históricas en figuras míticas vivas. Estas últimas son capaces de mantener una presencia cultural duradera a través de épocas sucesivas al reinterpretar (como una contextualización particularista) un escenario culturalmente familiar en algo totalmente distintivo, por ejemplo, transformando "la figura [genérica] de un vengador en un Hamlet."¹⁹⁶

Por tanto, la construcción del mito de *Hamlet* requiere de una modificación deliberada de un mito existente, que posee en sí mismo una historia¹⁹⁷, con el fin de establecer un marco

¹⁹⁴ Schmitt, *Hamlet or Hecuba*, 46.

¹⁹⁵ Salter, *Carl Schmitt*, 178.

¹⁹⁶ *Ibid.*, 181 – 182.

¹⁹⁷ “both tragedy and myth are subject to the effects of history. They are themselves historical phenomena constantly in a state of being shaped and reshaped by the interactions between the operations and events of aesthetic tradition on the one hand, and concrete historical realities on the other [...] In particular, part of which fills the masks and the costumes of the actors are the audience’s sense of the former’s relationship to actual historical events, mysteries, taboos, and dilemmas. Thus, while fictional in one sense, it is Hamlet’s rootedness

interpretativo a partir del cual *reforzar* lo particular, en este caso, para advertir *la irrupción de lo histórico* sobre la obra.

A partir de aquí, advertimos con mayor claridad cómo se integran los dos elementos históricos al interior de *Hamlet* para convertirlo propiamente en una *tragedia* y no solamente en *Trauerspiel*¹⁹⁸. Según Schmitt, estos dos elementos son el tabú de la reina y la “hamletización” del vengador. Según Salter, esta comprensión del *mito* es *moderna*, en tanto que *irrumpe* un evento histórico en la forma ya establecida, *preconcebida*, de un mito determinado, en este caso, en el mito del vengador. La forma del mito *antigua* implica la transmisión del pasado *como lo dado*, como una continuación de la tradición cultural o como una reiteración de “una comprensión *ya recibida* de los mitos y leyendas”¹⁹⁹. La construcción de un mito político, explica Salter, no se sostiene en su contexto puramente histórico ni en su contexto meramente estético, sino que se construye a partir de su “*mediación recíproca*”²⁰⁰. Según Victoria Kahn: “Según Schmitt, lo que distingue específicamente a la tragedia de otras formas de drama es “la realidad objetiva de la acción trágica en sí misma, ... la participación enigmática y el enredo de personas indiscutiblemente reales en el curso imprevisible de acontecimientos indiscutiblemente reales”.²⁰¹

Schmitt señala que el contexto histórico que irrumpe en la obra de Hamlet corresponde, en primer lugar, con la reina María Estuardo, madre de Jacobo I de Inglaterra (también conocido como Jacobo VI de Escocia). Su esposo, Enrique Estuardo, mejor conocido como Lord Darnley, fue asesinado en febrero de 1566 por una explosión ocurrida en el Old Provost's lodging, cerca de la Kirk o' Field en Edimburgo. Darnley murió junto con tres sirvientes como resultado de la explosión. Hoy en día este suceso sigue sin resolverse, pero se sospecha que James Hepburn, conde de Bothwell, y María Estuardo confabularon para cometer el asesinato de Lord Darnley. Tres meses más tarde la reina y el conde de

in, and reliance upon, a distinct sense of historical reality that has made it possible for this tragedy to acquire the status, and play the role, of a distinctly political myth”. *Ibid.*, 179 – 180.

¹⁹⁸ Esta es una de las diferencias fundamentales entre la concepción del *Trauerspiel* de Benjamin y la *tragedia* de Schmitt. Victoria Kahn escribe, con respecto a este punto, lo siguiente: ““Although [...] Schmitt subscribes to certain parts of Benjamin’s analysis and although he explicitly praises Benjamin’s treatment of the allegorical dimension of Shakespeare’s play, his characterization of the tragic dimension of Hamlet is ultimately incompatible with Benjamin’s notion of Trauerspiel”. Kahn, *Hamlet or Hecuba*, 82.

¹⁹⁹ Salter, *Carl Schmitt*, 182.

²⁰⁰ *Ibid.*, 180.

²⁰¹ Kahn, *Hamlet or Hecuba*, 82 – 83.

Bothwell contrajeron matrimonio. Se sigue estudiando la complicidad de la reina en el asesinato de Lord Darnley especialmente con las *Casket letters*, que son ocho cartas y algunos sonetos escritos por la reina para Hepburn. Estos sucesos produjeron el levantamiento de 26 lores confederados, en los que consiguieron la abdicación de María, dejando el trono en manos de su hijo Jacobo VI de Escocia, quien tenía tan solo un año de edad²⁰². Jacobo también se convirtió en el sucesor de la Reina Isabel en 1603, al no haber dejado ningún otro heredero. Esta misma época es lugar de los conflictos entre católicos y protestantes. De acuerdo con Schmitt, Shakespeare y su grupo fueron perseguidos por la reina Isabel hasta el ascenso de Jacobo. Una vez que Jacobo se convirtió en rey, el grupo de Shakespeare cambió su nombre a *King's men*. Desde esa época pudieron representar obras ante la corte. A partir de este contexto emerge el *tabú de la reina*. Escribe Schmitt:

Por consideración a Jacobo, el hijo de María Estuardo, el esperado sucesor al trono, era imposible insinuar la culpabilidad de la madre en el asesinato del padre. Por otro lado, el público de Hamlet, así como toda la Inglaterra protestante y en particular, por supuesto, Londres, estaba convencido de la culpabilidad de María Estuardo. Por consideración a este público inglés, era absolutamente imposible insinuar la inocencia de la madre. Por lo tanto, la cuestión de la culpabilidad tuvo que ser cuidadosamente evitada. La trama del drama se volvió poco clara y se inhibió como resultado.²⁰³

De acuerdo con Victoria Kahn, “al no hacerla inocente, Shakespeare se atiene a la aversión de los protestantes hacia la católica María. Pero, al no hacerla culpable, Shakespeare apoya (al menos en el primer cuarto) la candidatura de Jacobo al trono -lo que sería inconveniente si María fuera culpable”²⁰⁴.

El siguiente elemento del análisis de *Hamlet* de Schmitt es la *hamletización del vengador*, como segunda intrusión de la historia en el drama. Como al comienzo de su análisis, Schmitt defiende la idea de que Hamlet no es tan solo un personaje de la obra, o una máscara, pero tampoco es un héroe histórico. En otras palabras, la figura de Hamlet no puede reducirse a un análisis puramente estético ni se adecua con un personaje histórico por completo. Como ya mencioné anteriormente, Hamlet no se corresponde con las formas del vengador antiguo, porque carece de un carácter “verdaderamente fanático en su impulso hacia la venganza”²⁰⁵ que posee, por ejemplo, el Amleth de la leyenda nórdica. Por otro lado,

²⁰² Vid., Alison Weir, *Mary, Queen of Scots, and Murder of Lord Darnley* (New York: Random House, 2003).

²⁰³ Schmitt, *Hamlet or Hecuba*, 18.

²⁰⁴ Kahn, *Hamlet or Hecuba*, 83.

²⁰⁵ Schmitt, *Hamlet or Hecuba*, 22.

la figura de Hamlet parece tener el semblante de Jacobo I. No obstante, Schmitt escribe: “No pretendo que el Hamlet de Shakespeare sea una copia del rey Jaime. Tal copia no sólo no sería artística, sino que también habría sido políticamente imposible. Desde el punto de vista de la historia de la época, uno encuentra en Hamlet, al igual que en otras obras de Shakespeare, las numerosas implicaciones históricas y políticas que suelen discutir los estudiosos de Shakespeare”²⁰⁶.

De acuerdo con Schmitt, existen distintas intrusiones de la historia de ese periodo en la obra, algunas como simples *alusiones*²⁰⁷, pero otras, de mayor semejanza con la realidad histórica, que funcionan como *espejos*. De acuerdo con Schmitt, un evento o figura contemporánea a la época aparece en el drama como si estuviera *frente a un espejo*. De acuerdo con Schmitt, las palabras pronunciadas por Horacio en la muerte de Hamlet se corresponden con las últimas palabras de Roberto Devereux, conde de Essex. Este personaje formó parte de la corte de la reina Elizabeth y figuró como uno de sus favoritos de la corte. Fue decapitado en 1601 por traición en contra de la reina Elizabeth. Según Schmitt, este personaje histórico entra a escena especialmente en la segunda parte del drama, después de la revelación del asesinato del rey. En esta segunda parte, entonces, aparecen rasgos del conde de Essex mezclados con la figura de Jacobo: “de este modo, los rasgos del carácter y el destino del conde de Essex se entretajan en la imagen que de otro modo habría determinado James”²⁰⁸.

Schmitt considera que *Hamlet* conserva una forma de un *marco de sueño* [*Traumrahmen*], en el que distintos rasgos y características se mezclan en los personajes como sucede en los sueños, en los que los rostros, el carácter y otros elementos se confunden entre sí. Por tanto, Hamlet es tanto Jacobo VI como el conde de Essex, aunque Schmitt

²⁰⁶ *Ibíd.*

²⁰⁷ Estas alusiones son tres: “De entre la infinita multitud de estos casos, apunto tres ejemplos de meras alusiones en Hamlet, uno conocido y dos menos conocidos, para demostrar lo que se quiere decir aquí. El cuarto acto de Hamlet (4.4.18ss) alude [...] a las dunas de Ostende que los ingleses habían defendido heroicamente contra los españoles en 1601. Menos conocida es la alusión a la coronación del rey Jaime I en julio de 1603 en el primer acto de Hamlet, en el discurso de Laertes, en el que éste justifica su viaje desde Francia a la corte del rey Claudio refiriéndose a su coronación [...] Por el contrario, en el tercer ejemplo se suprime un pasaje por razones históricas contemporáneas. En su soliloquio <<Ser o no ser>> (3.1.56ss), Hamlet enumera una serie de motivos para el suicidio; un *tirants raigne*, un régimen tiránico, se encuentra en el Primer Cuarto como motivo para huir de la vida. Esta frase falta en el Segundo Cuarto porque James era muy sensible a este punto”. *Ibíd.*, 22- 23.

²⁰⁸ *Ibíd.*, 24.

considera que el primero posee preeminencia en la primera parte del drama, y el conde aparece con mayor notoriedad en la segunda. Posteriormente, Schmitt analiza algunos elementos históricos en torno a la figura del rey Jacobo. Primero presenta algunos de sus rasgos más conocidos, entre ellos, destaca la *Demonología* que escribió acerca de apariciones y fantasmas. Luego, menciona la convicción que poseyó con respecto al derecho divino. De acuerdo con esta postura, Jacobo VI creía que el trono solo podía ser heredado por sucesión legítima, con un derecho de sangre real. No obstante, su posición ideológica, según Schmitt, “era simplemente inútil”²⁰⁹. Según Schmitt, el rey Jacobo VI permaneció ante sus enemigos y muchos de sus intérpretes como una figura grotesca. Pese a este contexto desfavorable, escribe Schmitt, Jacobo VI era la esperanza de Shakespeare y su grupo en un momento de crisis y catástrofe. De acuerdo con Salter y Kahn, Schmitt considera que este contexto permite entrever el paso de la teología medieval con el desplazamiento hacia un estado-nación secular, correspondiente a la aparición del estado neutral como respuesta a los conflictos religiosos²¹⁰. Siguiendo la lectura de Salter, Hamlet representa el drama de la soberanía en ese tiempo, de una esfera puramente teológica a un estado “secular”. En *Die Diktatur* encontramos esta ‘secularización’ explicada de modo siguiente:

La mente medieval no conocía la dificultad de distinguir la dictadura comisarial de la dictadura soberana, ni ésta de la soberanía misma. Dios, la fuente última de todo poder terrenal, sólo opera a través del medio de la iglesia, un organismo fuertemente constituido. Incluso cuando el Papa, en su calidad de representante individual de la persona única y suprema, fue sustituido de acuerdo con un concepto secularizado -sustituido, es decir, por un señor cuyos poderes estaban limitados a un determinado territorio, pero que, sin embargo, era "semejante a Dios"-, la fuente de todo poder terrenal seguía vinculada a la idea de un órgano constituido²¹¹.

²⁰⁹ *Ibíd.*, 29.

²¹⁰ “También hay algo sensato en los esfuerzos de Schmitt por leer la tragedia de Shakespeare en el contexto de los cambios históricos de la teología medieval al Estado-nación secular. Creo que también podemos apreciar los esfuerzos de Schmitt por presentar las luchas religiosas de finales del siglo XVI y la consiguiente pérdida de certidumbre como la materia de la tragedia y la decisión moralmente exigente”. Kahn, *Hamlet o Hécuba*, 84. “La figura de Hamlet aparece con un pie en la 'barbarie' premoderna tipificada por el sangriento banco de matanzas de las guerras religiosas interestatales y civiles, mientras que el otro está arraigado en las formas emergentes del estado moderno temprano que buscaba tanto neutralizar como trascender dicho conflicto sectario. Este último pretendía crear un orden político y unos principios de ordenación institucional nuevos y seculares: es decir, una modernidad libre de conflictos teológicos sobrecargados de implicaciones políticas y geopolíticas divisorias”. Salter, *Carl Schmitt*, 184.

²¹¹ Carl Schmitt, *Dictatorship. From the origin of the modern concept of sovereignty to proletarian class struggle* (Cambridge: Polity Press, 2014). 112.

No obstante, *Hamlet* se encuentra todavía entre la desgarradura de la soberanía a partir de un contexto de emergencia, entre la influencia de la Iglesia católica y el avance del protestantismo: “Shakespeare deja así a su público con pocas dudas de que el príncipe Hamlet es una figura simbólica que concreta la necesidad de enfrentarse activamente (o a través de la negativa pasiva a actuar como vengador de su padre) a las ramificaciones de un "estado de emergencia" o "excepción" históricamente específico”²¹². De acuerdo con este intérprete, uno de los rasgos más importantes del mito en este contexto es la posibilidad de movilizar al *público* a partir de una vinculación entre lo representado y lo vivido, entre el *juego* y la *seriedad*: “Nuestra comprensión de Hamlet como figura mítica presupone su mediación por una interpretación pública más amplia de los significados e implicaciones políticas de los acontecimientos históricos concretos reales. De hecho, para Schmitt, un mito político puede "irrumper" y "perturbar" lo que, de otro modo, podría haber seguido siendo representaciones puramente literarias, artísticas o teatrales que habitan en un ámbito despolitizado de "pura estética”.²¹³

Como mencionamos anteriormente, este es uno de los rasgos que permiten distinguir el *Trauerspiel* de la *tragedia*, más aún, que permiten convertir el *Trauerspiel* a *tragedia*, una vez que ambas intrusiones irrumpen en la obra. Esta intrusión impide que lo estético permanezca como un ámbito completamente cerrado: “Al dar cabida, voluntariamente o no, a los contenidos de esta intrusión de realidades históricas, el ámbito estético adquiere así un necesario sentido de realismo: el que distingue la acción en escena de un mundo autorreferencial de mera simulación fantasiosa y actuación”²¹⁴. Por tanto, según Victoria Kahn, el *Hamlet* de Shakespeare es una especie de anti-hobbes, en tanto que lo representado no implica una separación entre lo *vivido* y lo *representado*. El mito de Hamlet no se erige como una figura amenazante y grotesca, que devora la vida de la comunidad, sino que se construye a partir de un campo de experiencia compartido en la puesta en escena: “*Hamlet*,

²¹² Salter, *Carl Schmitt*, 185. Kahn expresa este mismo punto de esta forma: “What distinguishes tragedy from historical drama and Shakespeare from Schiller, then, is the representation of a historical state of emergency that requires a decision. The greatness of the play Hamlet, however, lies not in resolving the historical crisis (as we see from Hamlet’s own indecision, and the ambiguity regarding Gertrude’s guilt)- but rather in making it powerfully real to the audience. Hamlet may not be decisive, we might say, but Shakespeare is not least of all in representing the state of emergency of early-seventeenth-century England and the historical necessity of a decision between Catholicism and Protestantism”. Kahn, *Hamlet or Hecuba*, 83.

²¹³ *Ibid.*, 187.

²¹⁴ *Ibid.*

en esta interpretación, es el anti-Hobbes. En su inmediatez y relevancia directa para nuestras vidas, Hamlet forma parte de un mundo que "aún no está <<politizado>>". Esto significa que lo político no se ha separado como una esfera de acción autónoma (como en el caso del liberalismo), ni existe todavía un ámbito autónomo correspondiente de juego o estética. El juego todavía pertenece a la vida misma”²¹⁵.

A partir de aquí se vuelve particularmente clara la distinción que da título al libro: *Hamlet o Hécuba*. Hamlet representa la vinculación entre la vida y lo puramente representado, mientras que Hécuba es lo estético como un ámbito separado, una pura representación: *Tragedia* y no *Trauerspiel*: “Hamlet y el personaje Hamlet, en la lectura de Schmitt, representan el auténtico mundo de la política, mientras que Hécuba representa el artificio y la estética”²¹⁶. Kahn añade posteriormente: “En términos de la anterior distinción de Schmitt entre mito e invención o mera ficción, podríamos decir que Hécuba -una figura del mundo del mito griego- aparece ahora como una mera invención literaria, mientras que Hamlet [...] se eleva a la categoría de mito trágico. Como resultado, argumenta Schmitt, el público de Shakespeare llega a comprender la diferencia entre la mera apreciación estética de Hamlet la obra y la necesidad de una decisión genuinamente trágica ante un estado de emergencia”²¹⁷.

El Epílogo escrito por David Pan llamado “Historical Event and Mythic meaning in Carl Schmitt’s Hamlet or Hecuba”, que acompaña la edición en inglés del texto de Schmitt en editorial Telos, propone interpretar el análisis de *Hamlet* de Schmitt dentro de la discusión de la *representación*. De acuerdo con el autor, es preciso revisar dos textos en los que encontramos algunos elementos importantes para comprender la idea de la representación según Schmitt, estos son: *Catolicismo romano y forma política* y la extensa obra *Teoría de la Constitución*. El estudio de Pan también presenta algunos aspectos importantes de la obra, por ejemplo, la posible herencia del análisis estético propio de teóricos miembros del partido nacionalsocialista. Esta herencia se visibiliza a partir de la crítica de las formas de análisis puramente *estéticas* de las obras. Estos análisis separaban las obras de su contexto social e histórico, enfocándose únicamente en los valores formales-estéticos de dichas obras. No

²¹⁵ Kahn, *Hamlet or Hecuba*, 84.

²¹⁶ *Ibid.*

²¹⁷ *Ibid.*, 85.

obstante, y como también remarca Pan, la obra de Schmitt vincula un análisis formal, especialmente a partir de las figuras típicas del vengador, con las intrusiones de la historia en el drama, mismas que remiten al contexto histórico que ya mencionamos. El análisis de Pan destaca, también, además de la intrusión del tabú de la reina y la hamletización del vengador, el contexto del paso de una comprensión cristiana medieval de la autoridad política hacia sus formas “seculares” modernas, que se corresponden, como hemos visto, con las formulaciones del Estado-técnico-neutral. Otro elemento destacable del análisis de Pan es su comparación con las interpretaciones de lo estético de Adorno y el propio Benjamin. Por último, la lectura de Pan trata de alejarse de la muy conocida interpretación de Giorgio Agamben en *Homo Sacer I* en tanto que considera que la postura de Agamben concibe la concepción de la soberanía de Schmitt únicamente con respecto al individuo, como *nuda vida*, y no en su dimensión colectiva²¹⁸. Analizaremos con mayor profundidad únicamente la segunda

²¹⁸ “Dado que la constitución del grupo es un proceso social que depende del establecimiento de un orden simbólico, la teoría de Schmitt debe concebir al enemigo, no como una amenaza a la “vida desnuda” en sí misma, que sería el interés del individuo, sino a una forma de vida, que es el interés primordial del grupo [...]. Dado que lo que está en juego no es la vida misma, los juicios sobre el enemigo no pueden ser cálculos objetivos y racionales sobre cómo salvar el mayor número de vidas, sino que deben ser juicios de valor sobre la relación entre un oponente potencial y “la propia forma de existencia” [...] El enemigo no se define simplemente en términos de pura violencia o supervivencia biológica, sino en términos de la preservación de una determinada “forma de vida”. En lugar de limitarse a defender la propia existencia contra el enemigo, la decisión establece una forma cultural particular que debe ser defendida contra lo que se juzga ajeno y amenazante para esta forma. La designación del enemigo nunca es simplemente “decisionista” en el sentido de un acto arbitrario. Más bien, la decisión del soberano está siempre delimitada por una comprensión cultural de lo que constituye la forma de vida del grupo y, en consecuencia, de lo que amenazaría esta constitución. Dado que la determinación política del enemigo se basa siempre en una comprensión previa de lo que constituye la propia forma de vida, la ley y la política están inextricablemente ligadas a un contexto cultural con una tradición específica que es susceptible de ser influenciada por las mediaciones estéticas”. Pan, “Evento histórico y significado mítico en Hamlet y Hécuba de Carl Schmitt” en Schmitt, *Hamlet or Hecuba*, 81 – 82. La interpretación de Schmitt de Agamben se centra, sobre todo, en las formulaciones de textos como *Nomos de la Tierra* para fundamentar su idea de la *nuda vida*, especialmente a partir de las figuras como los piratas, considerados como *hors-la-loi*. En el primer capítulo de *Homo sacer: Sovereign Power and Bare Life* encontramos lo siguiente: “Si la excepción es la estructura de la soberanía, entonces la soberanía no es un concepto exclusivamente político, una categoría exclusivamente jurídica, un poder exterior al derecho (Schmitt), o la norma suprema del orden jurídico (Hans Kelsen): es la superestructura originaria en la que la ley se refiere a la vida y la incluye en sí misma suspendiéndola. Retomando la sugerencia de Jean Luc nancy, daremos el nombre de prohibición (del antiguo término germánico que designa a la vez la exclusión de la comunidad y el mando y la insignia del soberano) a esta potencialidad (en el sentido propio de la *dynamis* aristotélica, que es siempre también *dynamism é energein*, la potencialidad de no pasar a la actualidad) de la ley de mantenerse en su propia privación, de aplicarse en no aplicarse. La relación de excepción es una relación de prohibición. El que ha sido prohibido no está, de hecho, simplemente puesto fuera de la ley y hecho indiferente a ella, sino más bien abandonado por ella, es decir, expuesto y amenazado en el umbral en el que la vida y la ley, el exterior y el interior, se vuelven indistinguibles”. Giorgio Agamben, *The Omnibus Homo Sacer* (Stanford: Stanford University Press, 2017), 27. La interpretación de Schmitt carece de las particularidades históricas presentadas por Schmitt en obras como *Die Diktatur*, y concibe la idea del estado de excepción como un todo homogéneo. La interpretación de Schmitt del filósofo italiano no debe engañar a un lector que reconoce sus saltos argumentales y su recurso a citas que corresponden

relación, especialmente a partir de las diferencias que encuentra Pan entre el *Trauerspiel* de Benjamin y el *Hamlet o Hécuba* de Schmitt.

De acuerdo con Pan, hay que regresar al texto *Catolicismo romano* de Schmitt para rastrear algunos de los elementos que conforman su idea de *representación* en *Hamlet o Hécuba*. La interpretación de Pan parte de algunas consideraciones del *Nomos de la Tierra*: “En el *Nomos de la Tierra*, Schmitt identifica la apropiación de la tierra como el acto fundacional de una cultura, del que se deriva todo lo demás. Schmitt ve la verdad global de la cultura, no en una visión de la humanidad universal, sino en el acontecimiento histórico en el que un principio rector particular, un nomos, “se hace visible en la apropiación de la tierra y en la fundación de una ciudad o una colonia...”²¹⁹. A continuación, Pan enfatiza que la postura de Schmitt con respecto a la idea de *nomos* se refiere, en primer lugar, a la *forma inmediata* en la que un espacio político y social se hace visible, incluso antes de toda futura producción de derecho. Schmitt escribe en el *Nomos*: “La ocupación de tierra precede no sólo lógicamente, sino también históricamente a la ordenación que luego le seguirá. Contiene así el orden inicial del espacio, el origen de toda ordenación concreta posterior y de todo derecho ulterior. La toma de la tierra es el arraigar en el mundo material de la historia”²²⁰.

Algunas páginas más adelante, Schmitt agrega: “El nomos es, por lo tanto, la forma inmediata en la que se hace visible, en cuanto al espacio, la ordenación política y social de un pueblo”²²¹. Así, Pan considera que la postura de Schmitt vincula un elemento de violencia mediante el cual se toma la tierra y un “principio metafísico general según el cual la vida se organiza en el espacio apropiado”²²². Luego añade: “Todo orden se basa en una orientación particular que define los principios generales según los cuales se organiza ese orden”²²³. El intérprete menciona un ejemplo claro para remarcar de qué manera se puede interpretar una

a distintos autores y a distintos periodos para tratar de sostenerse. El recurso a Aristóteles en la cita anterior no aclara el sentido de la soberanía, ni tampoco del estado de excepción, sino que lo separa de una comprensión histórica que permita delimitar el concepto de manera precisa. Retomaremos esta cuestión en la sección siguiente, en la que hablaremos del sentido existencial de la distinción *amigo-enemigo*, en la que sigo la crítica de Pan hacia la interpretación *biopolítica* de Agamben, así como la postura de Heinrich Meier y Montserrat Herrero con respecto al sentido existencial de lo político.

²¹⁹ Pan, “Historical Event and Mythic Meaning”, 78.

²²⁰ Schmitt, Carl. *El Nomos de la Tierra*, 10.

²²¹ *Ibid.*, 35 – 36.

²²² Pan, “Historical Event and Mythic Meaning”, 78 – 79.

²²³ *Ibid.*, 79.

toma determinada de tierra, esto es, la conquista de América. Según Pan, este caso ilustra que el marco mediante el cual fue posible hacer una toma de esta naturaleza se ajustaba a la visión cristiana de la *Respublica Christiana*, como vimos anteriormente. Así, este suceso estaba ya “incrustado dentro de un marco teológico”²²⁴. Como vimos en las primeras secciones del texto, un *Zentragebiet* determinado establece un marco de comprensión a partir del cual pueden dirigirse las acciones de las comunidades. En el caso de la *Respublica Christiana*, todavía predominaba una visión de la tierra como territorios cristianos y paganos, pero esta visión se vería modificada con la aparición del *Ius Gentium Europaeum*, en la que los pueblos se convertirían en estados soberanos a partir de un reconocimiento mutuo, lo que también implicó una transformación en la forma de hacer y acotar la guerra. Por tanto, advertimos aquí la comprensión de una “situación concreta” a partir de la cual se llevan a cabo las decisiones políticas en las distintas unidades políticas según Schmitt.

Pan continúa su análisis al mencionar la importancia que tiene para la toma de un espacio la asignación de un nombre: “La medida última que determina todo el orden de un lugar no surge del acto de violencia sino de nombrar [...] El enfoque en el nombre es importante porque la prioridad del nombre asegura que haya un elemento de "visibilidad, publicidad y ceremonia" en el ejercicio del poder que se opone al "intento satánico de mantener el poder invisible, anónimo, secreto”²²⁵. Así, un contexto histórico determinado, explica Pan, puede dotar de eficacia a una producción estética con respecto a la representación de *ideales* políticos que comparte una comunidad:

La defensa de Schmitt de la importancia de la situación sociopolítica realmente existente entiende que esta situación es en sí misma una fusión de ideales con la particularidad. Schmitt considera que cada caso de "ser en el mundo" humano se basa en el establecimiento en el mundo real de un ideal. En este sentido, toda apropiación de la tierra implica una fusión de orden y orientación, es decir, todo orden existente contiene su propio conjunto de ideales que lo marcan como el resultado de una tradición específica. La tarea de la obra de arte no es invocar una subjetividad no distorsionada frente a tal marcación, sino tomar su medida [*to take its measure*], trazar en su estructura los parámetros e implicaciones de las decisiones teológicas que enmarcan el orden sociopolítico en ese tiempo y lugar.²²⁶

²²⁴ *Ibid.*

²²⁵ *Ibid.*, 82 - 83.

²²⁶ *Ibid.*, 84.

En las secciones siguientes veremos de qué manera la idea de *representación* en el pensamiento de Schmitt se vincula con la tarea de la obra de arte que menciona Pan en la nota anterior.

Como mencioné, podemos advertir elementos importantes de la idea de representación en los textos *Catolicismo romano* y en la *Teoría de la Constitución*. Jan-Werner Müller escribe en su texto *A Dangerous Mind* lo siguiente:

En *Catolicismo Romano y Forma Política*, [Schmitt] volvió a defender la dignidad de lo político frente a lo que consideraba los modos omnipresentes del pensamiento económico y tecnológico moderno. A diferencia de los tipos de pensamiento instrumentales y utilitarios, siempre debía haber una idea genuina detrás de lo político. También propuso que la Iglesia católica, como lo que él llamaba *complexio oppositorum*, era realmente capaz de integrar contradicciones y antítesis, a diferencia de la concepción de los románticos de un "tercero superior". Contiene lo que Schmitt llamó una "racionalidad jurídica" superior a la racionalidad instrumental y mecanicista supuestamente característica de la era moderna. La Iglesia católica también se basaba en una idea escolástica de la representación, a saber, la representación de una idea, que brilla a través del representante, al igual que Cristo aparece a través del Papa. La representación, según Schmitt, tenía que ser personal, y tenía que implicar la re-presentación de creencias sustantivas, ideales o incluso mitos. También significaba una representación ante, y no para el pueblo. Se oponía a una noción de representación como reproducción mecánica de intereses privados, que él asociaba con la burguesía y la institución liberal del parlamento²²⁷.

Esta es una síntesis afortunada de las primeras secciones de *Catolicismo Romano*, puesto que explica brevemente en qué consiste la cualidad de la Iglesia como *complexio oppositorum* y cómo se sitúa frente a las formas parlamentarias-técnicas, racionales y mecanicistas, de gobierno como una institución que se vincula con "la existencia concreta, llena de vida"²²⁸. El concepto de la *naturaleza* es, según Schmitt, muestra de esta distinción de las posturas modernas-románticas de un "tercero superior"²²⁹ a la que se enfrenta la concepción formal-vinculante de la Iglesia católica. Como vimos, el romanticismo antecede al liberalismo burgués, desde la idea de la "conversación interminable"²³⁰ presente tanto en Donoso Cortés

²²⁷ Jan-Werner Müller, *A Dangerous Mind. Carl Schmitt in Post-War European Thought* (New Haven: Yale University Press, 2003), 21 – 22.

²²⁸ Schmitt, *Catolicismo romano*, 10.

²²⁹ "La evasión ocasionalista hacia un 'tercero superior' que conduce al romántico al misticismo o a la teología, y la secularización de Dios en el sujeto genial que no se contenta con una perfección formal del arte, sino que más bien utiliza las formas de manera arbitraria y ocasional para encontrar un significado superior y una resonancia metafísica o cósmica en su vivencia subjetiva". Schmitt, *Romanticismo político* (Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes Ediciones, 2005), 238.

²³⁰ Esta idea fue tomada directamente del pensamiento de Donoso Cortés en su obra de 1851 *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo, considerados en sus principios fundamentales*. Schmitt escribe en uno de sus ensayos sobre Donoso Cortés: "En particular, Donoso reconoció la esencia de la problemática de la

como en Schmitt, con la implicación demoníaca que advierte Schmitt, es decir, con la falta de claridad con respecto a la distinción de quién es el *enemigo* que requiere una visión cristiana, representada en la lucha del bien contra el mal. La naturaleza aparece, para el pensamiento moderno opuesto al católico, de acuerdo con el jurista berlinés, como lo *escindido* y, a su vez, como un dualismo radical en la forma humano-naturaleza, naturaleza-razón o, en todo caso, naturaleza-civilización. Escribe Schmitt:

La realidad es que en todos los ámbitos de la época actual domina un dualismo radical; en el curso de esta exposición, éste saldrá frecuentemente a relucir en sus distintas formas. Su fundamento general es un concepto de naturaleza que ha encontrado su realización en la tierra actual, transformada por la técnica y la industria. Hoy aparece la naturaleza como el polo opuesto al mundo mecánico de las grandes ciudades [...] La antítesis de este reino de la técnica es la naturaleza salvaje, en estado de barbarie, no contaminada por ninguna civilización, una reserva a donde <<no llega el hombre con su congoja>>. Tal escisión en un mundo del trabajo humano enteramente racionalizado y tecnificado y una romántica naturaleza virgen es algo completamente ajeno al concepto de naturaleza del catolicismo romano²³¹.

El concepto de naturaleza, para los católicos, es descrito por Schmitt de la manera siguiente: “Los pueblos católico-romanos parece que aman de otro modo el suelo de sus raíces, la tierra materna; tienen todos ellos su *terrisme*. La naturaleza no significa para ellos lo contrapuesto a lo artificial y a la obra del hombre, como tampoco a lo racional o sentimental o al corazón, sino que el trabajo humano y el crecimiento orgánico, la naturaleza y la razón, son la misma cosa²³². Así, para el católico no existe escisión entre naturaleza y razón.

Frente a la “racionalidad” instrumental propia del liberalismo, vinculada con la preeminencia de lo económico como *Zentralgebiet*, la iglesia católica posee, de acuerdo con Schmitt, su propia racionalidad. Dicha racionalidad encuentra su base en la *representación*. Escribe el autor: “Tal racionalismo radica en el carácter institucional de la Iglesia y es, esencialmente, jurídico; su gran aportación consiste en haber hecho del sacerdocio un oficio, pero esto, a su vez, de un modo peculiar. El Papa no es el profeta, sino el representante de

discusión burguesa en la medida en que definió a la burguesía como una "clase discutidora", e hizo grandes esfuerzos para oponer un estado basado en la discusión a uno basado en la decisión [...] Sobre todo, Donoso tiene la singular importancia de haber reconocido el concepto central de toda gran política -la distinción entre amigo y enemigo- en una época dominada por la desintegración relativista de los conceptos y antítesis políticas, y por el engaño ideológico”. Carl Schmitt, “Der unbekannte Donoso Cortés” en *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation* (Colonia: Greven Verlag, 1950) 78 -79.

²³¹ Schmitt, *Catolicismo Romano*, 12.

²³² *Ibíd.*, 13.

Cristo”²³³. Schmitt agrega más adelante: “Pero la Iglesia tiene la fuerza de adoptar tanto esta como cualquier otra forma solamente porque posee la fuerza de la representación. Representa a la *civitas humana*, expone en cada momento el nexo histórico con la Encarnación y el sacrificio en la cruz de Cristo, representa al propio Cristo en persona, al Dios hecho hombre en la realidad histórica. Su superioridad sobre una época de pensamiento económico reside en lo representativo”²³⁴. Por tanto, la Iglesia católica conserva la autoridad originada a partir de un momento fundacional específico, es decir, el momento en que Cristo apareció en el mundo. Miguel Vatter escribe que la idea de la representación de Schmitt se origina de una concepción romana-lega de “actuar-en-el-lugar-de-otro, que es que se reelabora en la teoría medieval del derecho corporativo en relación con la idea teológica de la Iglesia corporativa (más tarde del Estado) como *corpus mysticum* de Cristo”²³⁵. Miguel Vatter añade la siguiente descripción del ordenamiento *descendente* de la autoridad de la Iglesia:

Schmitt supone que la autoridad de la Iglesia tiene una estructura "descendente" basada en el hecho de que Pedro fue el representante elegido de Jesucristo, que es Él mismo la Cabeza del cuerpo místico de todos los creyentes cristianos, o de la Iglesia invisible. En esta lectura de la concepción católica de la representación vicarial, el obispo, y en última instancia el Papa como Obispo de Roma, es el representante, el que hace visible, en el cuerpo de la Iglesia, la Cabeza invisible que es Cristo. El obispo, como representante o vicario de Cristo como Cabeza de su 'cuerpo místico' como Iglesia, asume la máscara o persona del Señor y repite las palabras del Señor. El obispo "personifica un papel", sustituye a Cristo, y en este sentido hace visible de nuevo la cabeza invisible de Cristo²³⁶.

Por lo tanto, esta estructura descendente dota al vicario de Cristo de una dignidad especial, otorgada por su vinculación con Cristo. Aquí se abre un aspecto particularmente difícil de captar en la obra de Schmitt, puesto que hay, de fondo, una reflexión acerca del lenguaje vinculado a la representación. De acuerdo con Schmitt, y como sucede típicamente en su pensamiento oposicional, la dignidad propia de la representación de la Iglesia católica adquiere su verdad en oposición a la representación del pensamiento económico. Leamos el siguiente denso fragmento de Schmitt:

El pensamiento económico sólo conoce un tipo de forma, esto es, la precisión técnica, cosa que está lo más lejos posible de la idea de lo representativo. Lo económico, en su unión con lo técnico [...] exige una presencia real de las cosas. Con ello se corresponden términos como

²³³ *Ibid.*, 17.

²³⁴ *Ibid.*, 23 – 24.

²³⁵ Miguel Vatter, *Divine Democracy. Political Theology after Carl Schmitt* (Oxford: Oxford University Press, 2021), 34.

²³⁶ *Ibid.* 39.

<<reflejo>>, <<irradiación>> o <<especular>>, expresiones que hacen referencia a un nexo material, a distintos estados o conglomerados de la misma materia. Con tales imágenes se explica uno a sí mismo lo ideal, para incorporarlo a la propia coseidad. Por ejemplo, los puntos de vista políticos y religiosos son, según la famosa concepción económica de la historia, el <<reflejo>> ideológico de las relaciones de producción, lo cual no significa otra cosa -si se nos permite tratar a esta doctrina según su propia vara de medir- que en su jerarquización social los productores económicos deben estar por encima de los <<intelectuales>>; y en explicaciones psicológicas se deja oír con gusto un término como el de <<proyección>>. Metáforas como proyección, reflejo, especular, irradiación o transposición buscan la base <<inmanente>> a la cosa.

Como vemos, en el pensamiento económico, vinculado a un pensamiento mecanicista y producido a partir del romanticismo, como mencionamos anteriormente, también supone una *escisión* en el lenguaje, que produce una función del lenguaje *meramente instrumental*. En este sentido, encontramos un eco muy marcado con la obra de Benjamin. Recordemos que el texto de 1916 llamado *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del humano* describe el significado *burgués* del lenguaje así: “Quien crea que el [humano] comunica su ser espiritual *mediante* los nombres no puede en modo alguno suponer que es su ser espiritual lo que él comunica, pues eso no sucede mediante nombres de cosas, mediante palabras mediante las cuales designa a una cosa. Tendrá que suponer que el ser humano comunica una cosa a otras personas, dado que esto sucede mediante la palabra mediante la cual yo designo a una cosa. Ésta es la concepción burguesa del lenguaje, cuya insostenibilidad y vacuidad irá quedando clara a continuación”²³⁷. Como vemos, la concepción burguesa-instrumental, escindida entre sujeto-objeto, en el texto de Benjamin, guarda una profunda similitud con la concepción económica del mismo en la representación según Schmitt. En este sentido, esta concepción burguesa, en términos benjaminianos, o economicista, en términos schmittianos, fracasa en expresar el contenido espiritual de los conceptos al suponer una escisión radical. En términos epistemológicos se correspondería con una concepción de la verdad como *adecuación*, es decir, el objeto ideal ha de corresponderse con una designación que capte su realidad por completo.

Schmitt continúa su análisis de la representación de la Iglesia católica a partir de la representación en una persona, que dota de dignidad especial a dicho vicario de Cristo:

En cambio, la idea de representación está tan dominada por el pensamiento de la autoridad personal que tanto el representante como el representado han de mantener lo que se llama una dignidad personal. El concepto de ésta no es un concepto de cosa. Representar, en un sentido

²³⁷ Walter Benjamin, *Obras II, Vol. I* (Madrid: Abada, 2016), 148.

eminente, sólo lo puede hacer una persona, y, por cierto-a diferencia de la mera <<sustitución>>-, una persona con autoridad, o bien una idea que tan pronto como es representada se personifica. Dios o, en la ideología democrática, el pueblo o ideas abstractas como libertad e igualdad son concebibles como el contenido de una representación, pero no se puede decir lo mismo de la producción y del consumo. La representación confiere a la persona del representante su propia dignidad, ya que el representante de un alto valor no puede ser él mismo algo sin valor. Pero no únicamente el representante y el representado exigen un valor, sino incluso el tercero, el destinatario al que se dirigen²³⁸.

Así, encontramos la división triple que está implicada en la idea de representación: el representante es la Iglesia, el representado es Cristo y el destinatario es el pueblo católico que asiste a la Iglesia para vincularse con Cristo.

A partir de este punto, la interpretación de Pan se complica y se vuelve confusa. Pan hace un salto de *Catolicismo romano* a *Teoría de la Constitución*. Su interpretación sigue, de acuerdo con él, una rehabilitación de Schmitt para una teoría de la democracia (al igual que Andreas Kalyvas en *Democracy and the Politics of the Extraordinary*²³⁹). Pan sostiene,

²³⁸ *Ibid.*, 26.

²³⁹ Kalyvas expone su tesis de la siguiente manera en su texto: “Mi lectura reconstructora no comienza con su muy comentada definición de “la esencia del principio democrático” como la “identidad entre la ley y la voluntad popular”. En su lugar, comienzo con un capítulo periférico y bastante desapercibido de su obra maestra, *Teoría de la Constitución*. En el capítulo 18, Schmitt introduce una penetrante descripción de las tres formas diferentes en que un pueblo se relaciona con su constitución: está antes y por encima de la constitución, dentro de la constitución y, finalmente, junto a la constitución. La primera relación se refiere al momento extraordinario e instituyente de la fundación democrática durante el cual se puede aproximar el principio de identidad. Tomando prestada la terminología de Bruce Akerman, me refiero a este momento como la versión democrática de la “legislación superior”. La segunda relación se refiere a la política procedimental, cotidiana e institucionalizada o “lawmaking normal”, que tiende a proteger, consolidar y reproducir la realidad instituida de un demos organizado e integrado en un orden constitucional democrático estable. Este es el momento de la legalidad y la representación. Por último, la tercera relación denota el momento de las formas espontáneas de movilización popular y de intervención participativa informal que coexisten con el sistema político establecido. Mi objetivo es distinguir analíticamente estos tres momentos de la experiencia democrática, desvincularlos de los objetivos políticos de Schmitt y de los supuestos teológico-filosóficos subyacentes, y reconfigurarlos adecuadamente en un marco teórico diferente en el que puedan generar los recursos conceptuales para repensar la relación entre la democracia y lo extraordinario”. Andreas Kalyvas, *Democracy and the Politics of the Extraordinary. Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 85 – 86. Como vemos, el análisis de Kalyvas no trata de ofrecer una monografía de Schmitt, ni tampoco quiere recuperar un posible sentido propiamente democrático en la obra de Schmitt. Su texto trata de sacar del marco teórico teológico-político de Schmitt elementos capaces de posibilitar una postura política en la que se remarque la acción de un pueblo desde lo *extraordinario*, es decir, que pueda destacar y problematizar dichos conceptos con las preguntas que presenta al inicio de su texto: “Centrarse en lo extraordinario, sostengo, amplía el alcance de la experiencia democrática al incluir los inicios de un régimen popular como un tema significativo y necesario de investigación empírica y reflexión axiológica. ¿Qué significa decir que un Estado democrático tiene que ser fundado democráticamente o que tiene que empezar democráticamente? ¿Existe una fundación democrática propia de las democracias? ¿Importan las identidades de los artífices y de los actores constituyentes? ¿Son realmente diferentes los actos de fundación emprendidos y llevados a cabo por un golpe de Estado militar, un conquistador extranjero, una élite sacerdotal teocrática, un presidente electivo, una asamblea representativa, un pequeño grupo de abogados constitucionalistas o una comunidad activa? ¿Importa realmente la ausencia o la presencia de la participación popular en el establecimiento de un régimen

siguiendo a Kalyvas, que: “el proyecto de Schmitt, especialmente en su *Teoría de la Constitución*, es desarrollar su teoría de la representación como requisito para una política genuinamente democrática. Aunque Schmitt sostiene que no hay más ley para la decisión que la decisión misma, el éxito de ésta no está en absoluto dado, sino que depende tanto de la actividad de la autoridad soberana como de la aclamación del pueblo”²⁴⁰. A continuación, Pan añade: “El papel de la representación en la teoría política de Schmitt es establecer el vínculo entre la soberanía y la voluntad popular”²⁴¹. Esta interpretación se vincula directamente con lo que analizamos anteriormente, es decir, con *Nomos de la Tierra*, específicamente al vincular la forma visible que tiene un *nomos* con la *representación*, a decir verdad, la representación sería la forma visible que posee un *nomos* al vincular la *soberanía* con la *voluntad popular*: “En su análisis, cada ordenamiento jurídico y político distinto deriva de una tradición cultural específica, cuya legitimidad radica en su capacidad para resumir y representar la voluntad popular”²⁴².

Pan remarca la oposición de Schmitt a un sistema legal cuya autoridad se deriva de la pura estructura burocrática legal. En su lugar, según este intérprete, “[Schmitt] imagina en cambio una alternativa democrática en la que la voluntad popular se establece como determinante de las estructuras políticas”²⁴³. De acuerdo con él, y siguiendo su interpretación de la *Teoría de la Constitución*, una unidad política ha de basarse en *principios básicos* que no pueden ser suprimidos por una mayoría de votos, y estos principios deben quedar asentados en una constitución que vaya más allá de las opiniones políticas de ese momento, pero, escribe Pan, “que al mismo tiempo representen una voluntad política común”²⁴⁴. A continuación, y regresando a *Catolicismo romano*, considera que estos *principios básicos* de la *Teoría de la constitución* corresponden con la *idea* de *Catolicismo*. Luego, vincula un

democrático? Asimismo, ¿es importante si la institución de la democracia se desarrolla en secreto o a través de un proceso abierto, público e inclusivo, a través de la negociación de las élites o de un amplio debate y movilización popular?” *Ibid.*, 4. Así, la obra de Schmitt, especialmente *Teoría de la Constitución*, constituye un texto capaz de dar respuesta a estas preguntas gracias a los tres momentos que delinea al comienzo de su interpretación de Schmitt. Este trabajo no podrá posicionarse con respecto al sentido democrático que se le puede dar a la obra del jurista berlinés, no obstante, cabe destacar este texto como uno de los más relevantes frente a esta discusión. El texto de Pan tratará de rehabilitar, de otra manera, algunos elementos democráticos a partir de la obra de Schmitt, especialmente desde su análisis de la *representación*.

²⁴⁰ Pan, “Historical Event and Mythic Meaning”, 87.

²⁴¹ *Ibid.*

²⁴² *Ibid.*

²⁴³ *Ibid.*, 88.

²⁴⁴ *Ibid.*

tercer elemento a la idea de representación: “La cuestión de la representación es, en consecuencia, la cuestión del vínculo entre la política y la idea”²⁴⁵. Así, la *representación* implica, para Pan, el vínculo de *voluntad general, soberanía e idea*. Luego, citando un fragmento de *Teoría de la constitución*, Pan sostiene que este vínculo posee un sentido *existencial*²⁴⁶. Como veremos a lo largo del capítulo siguiente, este sentido *existencial* se vincula directamente con una *ordenación concreta*, que produce modos de vida, ideales e implica la idea misma de *enemistad*, puesto que la enemistad, en su sentido existencial, implica la posibilidad de perder la *forma de vida* específica de un pueblo históricamente situado. Pan considera que este sentido *existencial* impide que dicha *idea, o principios básicos*, preexistan a un orden político. Escribe Pan: “porque la representación “no es un hecho normativo”, al igual que la decisión no puede derivarse de la idea, ni como corolario de un principio establecido ni como una especie de legitimación propagandística de dicho principio. La idea no es la fuente de la representación”²⁴⁷. Según el intérprete, la *representación*, como vínculo de idea, soberanía y voluntad general, significa el momento fundacional del orden político. La *idea* no se distingue sino hasta que adquiere una *representación*. A continuación, Pan considera que hay un sentido *estético* implicado en esta vinculación:

This heightened basis for Schmitt’s political theology, in which ideas are not prior but only come into ‘public being’ in an aesthetic process that links political existence to the idea through the mediation of the representation. Because the representation must therefore speak to the people and at the same time awaken its highest principles and most notable character, the theory of representation is Schmitt’s method of linking popular will to metaphysical ideals and also an indication of the aesthetic element in the process of political will formation.²⁴⁸

Posteriormente, Pan vincula un concepto más a su muy densa vinculación de lo estético con la voluntad general, la idea y la soberanía, es decir, el concepto de *autoridad*: “Schmitt

²⁴⁵ *Ibíd.*

²⁴⁶ “La representación no es un fenómeno de carácter normativo, no es un procedimiento, sino algo *existencial*. Representar es hacer perceptible y actualizar un ser imperceptible mediante un ser de presencia pública. La dialéctica del concepto está en que se supone como presente lo imperceptible, al mismo tiempo que se hace presente. Esto no es posible con cualquier especie del ser, sino que supone una particular especie de ser [...] La idea de la representación se basa en que un pueblo existente como *unidad política* tiene una alta y elevada, intensiva, especie de ser, frente a la realidad natural de cualquier grupo humano con comunidad de vida. Cuando desaparece la sensibilidad para esa singularidad de la existencia política, y los hombres prefieren otras especies de su realidad, desaparece también la posibilidad de entender un concepto como el de representación”. Carl Schmitt, *Teoría de la Constitución* (Madrid: Alianza, 2019), 276.

²⁴⁷ Pan, “Historical Event and Mythic Meaning”, 89.

²⁴⁸ *Ibíd.*, 90.

imagina que la representación es la fuente del orden, y en consecuencia el aspecto clave de la soberanía para Schmitt no es ni la violencia ni la razón, sino la autoridad”²⁴⁹. A continuación, Pan retoma su crítica a Agamben a partir de esta idea de autoridad, puesto que, para Pan, el orden jurídico de Schmitt no se sostiene bajo un régimen de pura violencia de la *violencia soberana*, vinculado, según él, con la idea de la *nuda vida*. A diferencia de Agamben, Pan considera que la idea de *autoridad* de Schmitt constituye la *legitimidad* basada en una “recepción pública de la decisión”²⁵⁰. Así, según este intérprete, el orden jurídico que propone Schmitt no se basa únicamente en la decisión soberana, sino que constituye tan solo un momento fundacional que no se sostiene en sí mismo, sino que precisa del apoyo público para legitimarse. La interpretación de Pan continúa con una vinculación más que no parece encontrarse en *Teoría de la Constitución*, sino que solamente se sostiene si se asume continuidad entre dicho texto y *Hamlet y Hécuba*, en tanto que este segundo texto es el único que puede ofrecer una idea de lo que Schmitt concibe como lo propiamente *estético*. Pan escribe: “Schmitt toma una vía alternativa al interpretar la autoridad como un fenómeno estético basado en la fusión del orden y la orientación. En lugar de basarse en argumentos o en la pura violencia, el desarrollo de una voluntad popular se adhiere a las estructuras conocidas en el ámbito de la estética, en el que un productor particular crea una experiencia estética que debe ser afirmada por los receptores para tener algún valor”²⁵¹. Pan no aclara cuáles son las estructuras del ámbito de la estética que pueden dar cuenta de este desarrollo de la voluntad popular. De acuerdo con el intérprete, la decisión en favor de una representación estética se vincularía directamente con una argumentación por juicios de tipo kantianos, es decir, con una apelación al *sensus communis* de una comunidad mediante *juicios estéticos*. Escribe Pan: “Al igual que los juicios estéticos, los juicios políticos no podrían fundamentarse en ningún principio objetivo, sino que sólo pueden afirmarse por su vínculo con los juicios de los demás”²⁵².

La interpretación de Pan consideraría, por tanto, que la postura de Schmitt sería distinta a una mera manipulación de las masas, en tanto que no se trata de imponer una representación estética sobre el grupo social, sino que es el grupo social mismo quien decide

²⁴⁹ *Ibid.*

²⁵⁰ *Ibid.*

²⁵¹ *Ibid.*, 92.

²⁵² *Ibid.*

en favor de una representación determinada. Tampoco es, de acuerdo con él, una mera movilización a través de mitos, que preserve una imagen determinada. También sostiene que para que una representación estética dada adquiriera autoridad frente al grupo social es preciso que se represente *públicamente*: “El pueblo debe estar convencido de que la legislatura tiene verdadera capacidad de decisión para que mantenga su función de representación”²⁵³. Luego, añade uno de los elementos importantes que menciona Schmitt con respecto a la publicidad en *Teoría de la Constitución*. Escribe Schmitt: “La representación no puede tener lugar más que en la esfera de *lo público*. No hay representación ninguna que se desenvuelva en secreto y entre dos personas; ninguna representación que sea <<asunto particular>>”²⁵⁴.

Nuevamente, Pan introduce un nuevo concepto en su análisis de Schmitt: el concepto de *retórica*. Pan no aclara este concepto en absoluto, tan solo lo opone a una función estética meramente “ilusoria” (*illusionary*). Pan escribe que “Schmitt sostiene que la retórica es capaz de establecer un vínculo entre la idea y una realidad apolítica creando una esfera pública en la que se dirigen tres partes específicas y adquieren “una dignidad especial” y “un valor noble”: “el representante”, “el representado” y “el tercero al que se dirigen”. En el caso de la Iglesia católica, el Papa es el representante, Cristo es la persona representada y la comunidad católica es el destinatario”²⁵⁵. Así, de acuerdo con Pan, hay un giro del ámbito puramente estético hacia un ámbito retórico, que precisa de un conocimiento previo a partir del cual se da un reconocimiento colectivo de los *tropos* a los que se recurre en Hamlet. No obstante, el argumento de Pan enfatiza la división triádica de la representación en *Catolicismo romano* para interpretar *Hamlet o Hécuba* desde esta misma división. Esta “cadena retórica” continúa, de acuerdo con Pan, en estos dos textos, de la manera siguiente: “El representante es la figura de Hamlet, la persona representada es Jacobo I, y el “tercero al que se dirigen” es el público isabelino”²⁵⁶. Considero particularmente problemático el segundo aspecto de esta división, puesto que, como vimos, en el análisis de Hamlet de Schmitt, Jacobo VI también vincula a su *papel* rasgos del conde de Essex, haciendo que el personaje *nunca* represente por completo al entonces rey de Escocia. Como señala Schmitt: “Sería una tontería representar a Hamlet con la máscara de James. Esto sería un panóptico histórico y un drama de disfraces

²⁵³ *Ibid.*, 96.

²⁵⁴ Schmitt, *Teoría de la Constitución*, 274.

²⁵⁵ Pan, “Historical Event and Mythic Meaning”, 97.

²⁵⁶ *Ibid.*, 99.

decimonónico o, alternativamente, el intento de bombear sangre a un espectro, una especie de vampirismo. Ningún archivo, ningún museo y ningún anticuario con su clase de autenticidad pueden conjurar la presencia de un mito”²⁵⁷. Entre el esquema de *Catolicismo romano* y el análisis de *Hamlet* de Schmitt hay una distinción radical: la persona representada y su representante, en el esquema de la Iglesia católica, *no implican ninguna ambigüedad*. Por otro lado, el carácter propiamente mítico de *Hamlet* necesita, *estructuralmente*, cierto grado de ambigüedad para conservar su sentido mítico. En este sentido, entre la noción del mito de Sorel y el mito de Hamlet se conserva esta característica, puesto que un mito debe de poseer un cierto grado de ambigüedad para poder reinterpretarse en distintos momentos históricos. Esto es decisivo en el análisis schmittiano de Hamlet. En ambas divisiones tripartitas permanece un receptor, no obstante, parece que el receptor también es distinto. En el esquema de la Iglesia católica parece referirse, en principio, a todos los creyentes de la fe católica. En el esquema de Hamlet, y siguiendo el contexto que traza Schmitt, se refiere a la sociedad inglesa y escocesa hacia el siglo XVI.

El análisis de Pan acierta en un punto: el público isabelino al que se refiere en el último aspecto de su triple división de la representación no conoce todavía la autonomía del arte. Como vimos en los análisis de Salter y Kahn, aquí todavía no es necesario producir la fachada del Leviatán como poder vinculante, sino que el teatro todavía conserva la mezcla entre *lo representado y lo vivido*, que es un elemento distintivo de la interpretación schmittiana de Hamlet. Pan hace una vinculación importante a partir de este punto. Señala que: “en esta lectura, la importancia del papel del actor no reside en su efecto puramente estético, sino en el retórico, de vincular la obra a la acción”²⁵⁸. Más adelante añade: “En opinión de Schmitt, el papel adecuado del drama de Shakespeare no es crear un “disfrute estético”, sino un efecto retórico en el que el significado de la obra no debe distinguirse del efecto de las representaciones políticas y religiosas fuera del teatro. La representación debe estar vinculada a un propósito y a una causa y tiene la función de mover a la gente a la acción”²⁵⁹. Según Pan, Schmitt interpreta el efecto retórico de *Hamlet* como una *aclamación* de la coronación de Jacobo VI. Por último, la lectura de Pan hace una crítica pertinente al

²⁵⁷ Schmitt, *Hamlet or Hecuba*, 51.

²⁵⁸ Pan, “Historical Event and Mythic Meaning”, 100.

²⁵⁹ *Ibíd.*

texto de Schmitt. La formulo de la manera siguiente: ¿cómo es posible que un texto como Hamlet conserve sus rasgos míticos a lo largo del tiempo cuando posee un vínculo tan poderoso con el período histórico a partir del cual se construyó? De acuerdo con Pan, el núcleo de esta cuestión se localiza en lo que representa la figura melancólica de Hamlet, es decir, el momento de conflicto religioso de aquel entonces:

El rey Jacobo, filósofo y teólogo, encarnaba concretamente todo el conflicto de su época, un siglo de creencias divididas y de guerra civil religiosa. Es en este punto donde el argumento de Schmitt conduce a un contexto histórico que incluye, pero también va más allá de la situación específica de Jacobo y María Estuardo, indicando una realidad histórica más amplia de conflicto religioso. Al encarnar el cisma religioso entre católicos y protestantes, la situación de Jacobo creó el impulso hacia la indecisión en la figura del vengador, y esta indecisión es, por tanto, la consecuencia para la obra de la ruptura de una forma de representación histórico-mundial [...] Más que promover la participación directa de la obra en la representación política, el vínculo de la obra con la historia implica la capacidad del desarrollo interno de la obra para crear una toma de conciencia [*to create an awareness*] de las limitaciones construidas en un contexto histórico.²⁶⁰

Esta *toma de conciencia* es particularmente notoria en la obra que se encuentra *dentro de la obra*, *The Mouse Trap*. En el Acto III, en la escena 2, se escenifica una obra al interior de *Hamlet*. Cuando Claudio le pregunta a Hamlet el nombre de la obra que representarán ante ellos menciona que su título es “The Mousetrap”. Durante una escena, en la que se actúa el asesinato del rey, Claudio abandona el gran salón, dando a entender que es responsable del asesinato del antiguo rey. Estamos ante un juego de espejos en el que la obra al interior de la obra tan solo intensifica que tomemos postura en favor de Hamlet. Mientras vemos la obra, somos nosotros y nosotras las que nos ponemos en la piel de Hamlet. Así como *Las Meninas* de Velázquez representan lo que no está ahí mediante el recurso a los espejos, la obra dentro de la obra funciona como un espejo en el que el tercer aspecto de la división que propone Pan se escenifica en el drama: tanto la sociedad isabelina como nosotros ahora formamos parte de *Hamlet*, vida y representación se mezclan en un movimiento especular muy particular de este periodo. La escenificación de “The Mousetrap” permite vincular la vida con la representación, y la representación con la vida; quien mira aparece dentro, y lo de adentro nos mira.

²⁶⁰ *Ibíd.*, 105.



2) Las meninas (1656) – Diego Velázquez

Pero *Hamlet*, de acuerdo con Pan, no nos absorbe en la pura contemplación, *incita a actuar*. Hamlet inserta, así, tres intrusiones: el *tabú* de la reina, el semblante Jacobo VI-conde de Essex y, por último, la crisis de religión de aquella época. Este último es adecuadamente advertido por Pan en su análisis, especialmente porque aquí destaca un elemento más que se distingue de la lectura de Hamlet para Benjamin, para quien Hamlet no solo era *Trauerspiel*, sino que era una obra que, en su “autoabsorción melancólica alcanza el cristianismo”²⁶¹. Como respuesta a Benjamin, escribe Pan, “Schmitt rechaza la idea de que Hamlet sea cristiano en el sentido medieval e insiste en que la obra debe entenderse dentro de un desarrollo histórico en el que Inglaterra, en torno a 1600, se encontraba en un período de transición desde un período medieval anterior, en el que dominaban las cuestiones religiosas, a un período moderno caracterizado, por un lado, por las instituciones basadas en el Estado y, por otro, por el mar y la revolución industrial”²⁶². No obstante, Pan considera que Schmitt olvida un aspecto esencial de la interpretación de Benjamin: la melancolía de Hamlet expresa, precisamente, la retirada del cristianismo como *Zentralgebiet*, su melancolía es su conciencia de su propia caducidad. Aclara David Pan: “El aspecto cristiano de Hamlet para Benjamin no es una historia explícita de salvación, sino una conciencia espiritualmente fundamentada

²⁶¹ Walter Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama* (Londres: Verso, 1977), 79.

²⁶² Pan, “Historical Event and Mythic Meaning”, 107.

de un melancólico encarcelamiento en un mundo de acción que se ha desvinculado de la salvación”²⁶³.

Pese a múltiples aclaraciones útiles acerca de la obra de Schmitt, el *Epílogo* de Pan deja múltiples lagunas argumentales que dificultan la interpretación del texto de Schmitt. Stephanie Frank propone una lectura del libro de Schmitt desde una postura alternativa, que no vincule necesariamente la idea de la representación en los tres textos que hemos mencionado aquí, es decir, *Catolicismo romano*, *Teoría de la Constitución* y *Hamlet o Hécuba*. La autora sostiene, en primer lugar, que subsumir la idea de *representación* en *Catolicismo* “eclipsa la complejidad del texto” si se interpreta junto con *Teoría de la Constitución*²⁶⁴. De acuerdo con la intérprete, *Catolicismo* presenta las siguientes formas de comprender la representación en dicho texto: “la Iglesia representa (1) la *civitas humana* (2) la persona de Cristo misma; y (3) la conexión, en todo momento de la historia, con la encarnación y crucifixión de Cristo”²⁶⁵. Posteriormente, la autora defiende que, en el texto que acabamos de mencionar, la cuestión estética es tratada *solo tangencialmente*. Esta vinculación tendría, según Frank, la siguiente implicación: “Considero que el enfoque estético-político atribuye implícitamente a Schmitt de antemano una categoría unificada de “representación” bajo la cual se organizan luego las instancias políticas y estéticas”²⁶⁶.

Frank propone, entonces, vincular *Catolicismo* con *Teología Política*, y no directamente con *Teoría de la Constitución*. Según la autora, Schmitt se interesó por la Iglesia Católica por su idea de *autoridad* como como “siempre ya decidida [*always already decided*]”²⁶⁷. La Iglesia Católica, como vimos, se opone a las tendencias liberales-económicas que escinden el lenguaje y la naturaleza. Y, de igual manera, según la autora, la Iglesia Católica también se resiste a las formas “puramente politizadas”. Por tanto, la Iglesia Católica se resiste a las tendencias *neutralizantes* de la modernidad. Posteriormente, este vínculo puede extenderse hasta *Hamlet o Hécuba* de la manera siguiente: “Después de exponer la frustración de Schmitt ante esta resistencia, muestro el modo en que Hamlet o

²⁶³ *Ibid.*, 108.

²⁶⁴ Stephanie Frank, “Re-imagining the Public Sphere: Malebranche, Schmitt’s Hamlet, and the Lost Theater of Sovereignty” en *Telos 153* (Winter, 2010), 70.

²⁶⁵ *Ibid.*, 71.

²⁶⁶ *Ibid.*, 72.

²⁶⁷ *Ibid.*, 73.

Hécuba presenta un intento de recuperar en la tragedia el elemento de la representación de la Iglesia que (a juicio de Schmitt) se había perdido”²⁶⁸.

A continuación, Frank presenta similitudes entre el pensamiento de Schmitt en *Catolicismo romano* y los *Diálogos sobre Metafísica y Religión* (1688) de Nicolas Malebranche. De acuerdo con ella, este texto de Malebranche permite visibilizar la discusión entre el protestantismo y la iglesia católica acerca de la gracia y la libertad humana, aunque se presenta, específicamente en los *Diálogos*, como una discusión entre los jansenistas y la Iglesia Católica²⁶⁹. Malebranche postula, al igual que Schmitt en *Catolicismo*, una “cadena” de representación a partir del hecho de la encarnación de Cristo que dota de una dignidad especial a sus representantes en el mundo terrenal: “Ningún órgano representativo, y menos aún un órgano representativo convocado por la Iglesia, podría jamás “votar contra” la Iglesia, porque hacerlo sería votar contra la realidad de la encarnación”²⁷⁰.

La autora remarca, también, la vinculación que existe entre los *Diálogos* del sacerdote católico francés y el jurista berlinés con respecto a la *escenificación* de sus posturas. Escribe la autora: “Desde la perspectiva de Schmitt, entonces, el interludio de Malebranche funciona como un espacio para imaginar un resultado alternativo al de los conflictos protestantes-católicos del siglo XVI -una alternativa al resultado que significó, para schmitt, la desaparición de la esfera pública, el desmantelamiento de la representación genuina y el eclipse de la política propiamente dicha”²⁷¹. Este es uno de los aspectos fundamentales que remarca el artículo de Frank, es decir, la *escenificación* del conflicto en la obra de Schmitt, o, como lo llama la autora, “la dimensión teatral de la representación”²⁷². Esta representación implica, así, la visibilización de lo *invisible* sobre algo *visible* ante testigos, ante un *público* que, en el momento en que aceptan la encarnación de Cristo como momento fundador de

²⁶⁸ *Ibid.*

²⁶⁹ “En lo que podríamos considerar una obra de teatro eclesiológica dentro de una obra de teatro, el diálogo de Malebranche pone en escena una asamblea que resulta ser representativa sólo en el sentido de que da testimonio de la Iglesia como representación de la autoridad salvífica de Dios. Este momento del teatro tiene especial relevancia para el modelo de representación de Schmitt en el catolicismo romano. Malebranche pone en escena una confrontación entre diferentes modelos políticos -una confrontación que siempre estuvo presente (implícita o explícitamente) no sólo en las controversias jansenistas-ortodoxas sino también en el conflicto protestante-católico”. *Ibid.*, 79.

²⁷⁰ *Ibid.*

²⁷¹ *Ibid.*

²⁷² *Ibid.*, 76.

autoridad, validan la autoridad de la Iglesia Católica como continuación de este momento fundador de la tradición católica. No obstante, con el avance de los movimientos seculares, del terreno de la teología a la jurisprudencia, visible especialmente con la máxima de Alberico Gentili *Silete theologi in munere alieno* (silencio, teólogos, en asuntos ajenos), esta representación se resquebrajó. El sustituto a esta representación fue, como figura de mayor relevancia, el *Leviatán* de Hobbes. La autora continúa, con respecto a lo anterior, de esta manera: “Schmitt también presenta lo que es, para él, el fracaso del proyecto de Hobbes en términos de la herejía clásica del apolinarismo: el representante está destinado a ser el logos cuasi-divino en el cuerpo mortal del Estado, al igual que el Jesús apolinarista estaba destinado a ser el logos divino en un cuerpo humano”²⁷³. Luego añade: “Sin embargo, al igual que el Jesús apolíneo resultó ser el producto defectuoso de la razón humana frente a la verdad divina de la Trinidad, sugiere implícitamente Schmitt, también lo fue el intento de Hobbes de aprovechar el mito (la teología) para la política”²⁷⁴. Así, continuamos remarcando algunas razones por las que se consideró al *Leviatán* como un *fracaso como mito político*, e incluso, por lo que vemos aquí, como un intento fallido de secularización de la autoridad política.

En la última sección del texto de Frank, encontramos su interpretación de *Hamlet* a partir de la exposición que hemos reconstruido. La autora sostiene que: “El trabajo posterior de Schmitt sobre la representación en un contexto político subraya la atracción y, sin embargo, finalmente la imposibilidad de adaptar el paradigma eclesiológico de Malebranche para las "unidades políticas" que no pueden reclamar un fundamento divino”²⁷⁵. Más adelante añade que: “Quiero sugerir, para terminar, que Schmitt finalmente renuncia a la representación política como lugar en el que hacer visible la soberanía de Dios, y que en *Hamlet o Hécuba* recurre a la tragedia para hacerlo. Dado que la "representación" como tal está completamente ausente en *Hamlet o Hécuba*, tendrá que abordar el problema de forma oblicua, a través de la categoría de "esfera pública”²⁷⁶. Por tanto, la autora remarca la ruptura que existe a partir de los textos que aquí comentamos de Schmitt con respecto al tema de la

²⁷³ *Ibíd.*, 86. El apolinarismo es una teoría cristológica que sostiene que Cristo posee un cuerpo y alma humanas, pero su razón o entendimiento era, más bien, *divino*. Cristo aparecería, así, como una especie de marioneta humana de Dios. Esta postura fue propuesta por Apolinar de Laodicea (310 - 390), pero fue condenada como *herejía* en el Primer Concilio de Constantinopla en el 381.

²⁷⁴ *Ibíd.*

²⁷⁵ *Ibíd.*, 87.

²⁷⁶ *Ibíd.*

representación. Mientras que en *Catolicismo* se presentó una idea de la *representación* en la que la autoridad se reconocía efectivamente a partir de la idea de la encarnación de Cristo, en *Hamlet o Hécuba* existe una separación de la experiencia de la unidad formal de la Iglesia Católica con respecto a la representación. Así, el texto de *Hamlet* de Schmitt hace un viraje hacia la *esfera pública* desde el teatro de la representación (que Frank interpreta desde Malebranche). La autora considera que el recorrido de Schmitt se asemeja al de Jürgen Habermas al comienzo de *Strukturwandel der Öffentlichkeit* de 1962. El propio Habermas cita tanto *Catolicismo romano* como *Teoría de la Constitución* al comienzo de su texto (en las notas a pie 11,12 y 14 del primer capítulo). En estas secciones, de acuerdo con Stephanie Frank, Habermas remarca el sentido “teatral” de la representación que hemos mencionado hasta aquí. Frank cita el fragmento del libro de Habermas donde cita a Schmitt que dice lo siguiente:

Este carácter público (o publicitario) de la representación no se constituía como una realidad social, es decir, como una esfera pública: más bien era algo así como un atributo de estatus [...] En sí mismo, el estatus de señor feudal, en cualquier nivel, era neutral en relación con los criterios de "público" y "privado"; pero su titular lo representaba públicamente. Se exhibía, se presentaba como encarnación de una especie de poder "superior". El concepto de representación en este sentido se ha conservado hasta la doctrina constitucional más reciente, según la cual la representación "sólo puede darse en público... no hay representación que sea un asunto <<privado>>". Pues la representación pretendía hacer visible algo invisible mediante la presencia pública de la persona del señor²⁷⁷.

La autora considera que el argumento de Habermas acerca del cambio estructural de la esfera pública puede resumirse de esta manera: “La narrativa de Habermas resultará familiar a muchos lectores: de la política como exhibición teatral de la plenitud del poder surge la esfera pública racional-crítica, que finalmente se convierte en una audiencia de consumidores”²⁷⁸. Luego, presenta el siguiente argumento para explicar, en primer lugar, de qué manera ambos autores comparten algunos presupuestos históricos en el desarrollo de la esfera pública:

Las narrativas de Habermas y Schmitt comparten un punto de partida (la política como teatro) y, en cierto modo, un punto final (lo político como saturado por las cuestiones económicas). Habermas, por supuesto, ha dedicado mucha energía a intentar recuperar la esfera pública racional-crítica que (a su entender) hemos tenido y perdido. Lo que hemos tenido y perdido, para Schmitt, es el testimonio de la autoridad como aquello que ya ha sido decidido. Pero en *Hamlet o Hécuba*, más que intentar resucitar el teatro político-teológico del pasado, Schmitt se dirige al teatro propiamente dicho -en particular, a la tragedia- para localizar, en el mundo

²⁷⁷ Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere. An Inquiry into a Category of Bourgeois Society* (Cambridge: The MIT Press, 1991), 7.

²⁷⁸ Frank, “Re-imagining the Public Sphere”, 87.

post-teológico, una forma de representación para testimoniar la autoridad de Dios. Lo hace transformando su sentido de "esfera pública".

La autora continúa su análisis enfatizando la noción de "realidad histórica" que se encuentra en el centro de la argumentación de Schmitt. Esta cuestión es, como vimos, el tabú de la reina, la hamletización del vengador (en su doble vinculación con Jacobo I y con el conde de Essex), así como con el conflicto Protestante-Católico. Posteriormente, cita un fragmento del texto de Schmitt que sitúa su análisis de *Hamlet* precisamente en la discusión acerca de la *esfera pública*. Escribe Schmitt: "La cuestión es si el conocimiento general de la historia que se puede presumir del público establece o no un presente colectivo y una esfera pública común. La respuesta a esta pregunta determina si la historia se convierte en una fuente de acción trágica o sólo en la fuente literaria de un Trauerspiel"²⁷⁹. La autora considera, a diferencia de los distintos intérpretes que hemos visto hasta ahora, que el mayor interés de Schmitt para pensar la *intrusión de la realidad histórica* no es tanto la cuestión arte-realidad, ni tampoco el género de *Hamlet* (tragedia-Trauerspiel), sino más bien la cuestión de la *esfera pública*. Así, escribe Frank, "esta esfera pública se construye a partir de una determinada relación entre el público y una obra de teatro diseñada para involucrar un horizonte histórico compartido"²⁸⁰. Más adelante añade que: "si, en *Catolicismo romano*, la esfera pública era la audiencia de la representación genuina de Schmitt, en *Hamlet o Hécuba* -en una peculiar inversión de la obra de teatro dentro de una obra de teatro de Malebranche- la esfera pública denota que la audiencia es arrastrada a la representación"²⁸¹.

Posteriormente, la autora considera que hay una división distinta de las partes involucradas en la esfera pública en *Catolicismo romano* y *Hamlet o Hécuba*. Escribe que "en la eminente representación de *Catolicismo romano*, Dios y el representante aparecen por un lado y el público por otro, mientras que en *Hamlet o Hécuba*, la demarcación está entre Dios por un lado y los 'representantes' junto con el público por otro"²⁸². Podríamos representar esta interpretación de esta manera:

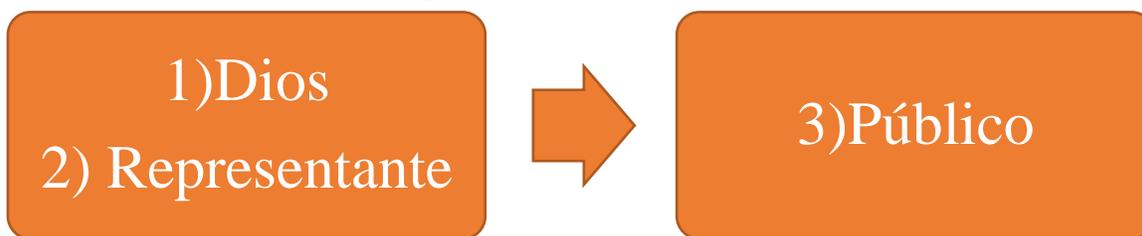
²⁷⁹ Schmitt, *Hamlet or Hecuba*, 46.

²⁸⁰ Frank, "Re-imagining the Public Sphere", 89.

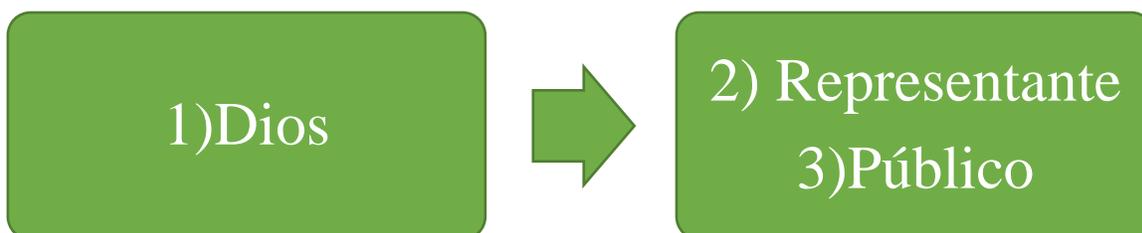
²⁸¹ *Ibid.*

²⁸² *Ibid.*

Esquema *Catolicismo Romano*



Esquema *Hamlet o Hécuba*



En el primer esquema, la *representación* vincula a Dios con su representante, es decir, con la Iglesia Católica, produciendo, a partir de esta vinculación, la autoridad suficiente ante el público a partir de la encarnación de Cristo. Por otro lado, vemos que en el esquema de *Hamlet o Hécuba* ahora se vinculan los *representantes* con el *público*, puesto que ahora el contenido histórico que se encuentra entre ellos es *compartido*. Lo que se encuentra representado en la obra es el contexto histórico que la audiencia vive y conoce. Pero esta vinculación produce un efecto importante en el terreno de lo político: el actor político se confunde entre lo que es representado y lo que es vivido, más aún, lo vivido y lo representado *se vuelven una cuestión indistinta*. Schmitt escribe:

Todo el mundo es un escenario, o así se había convertido en la atmósfera ya intensamente barroca de alrededor de 1600 -un *Theatrum Mundi*, *Theatrum Naturae*, *Theatrum Europaeum*, *Theatrum Belli*, *Theatrum Fori*. Los hombres de acción de esta época se veían a sí mismos en el centro del escenario ante los espectadores y se entendían a sí mismos y a sus actividades en términos de la teatralidad de sus papeles. Este sentido de la naturaleza escénica del mundo existía en otras épocas, pero en la época barroca fue especialmente intenso y extendido. La acción en la esfera pública era una acción en un escenario y, por tanto, una escenificación: "En ningún lugar la acción y el escenario son más ricos que en la vida de aquellos cuyo elemento es la corte". También Jacobo I amonestó a su hijo para que recordara siempre que, como rey, estaría en el escenario y todas las miradas se centrarían en él. En la Inglaterra isabelina de Shakespeare, la teatralización barroca de la vida aún no estaba fundamentada y era elemental -no se había incorporado todavía al estricto marco del estado soberano y su establecimiento de la paz, la seguridad y el orden públicos, como lo hacía el

teatro de Corneille y Racine en la Francia de Luis XIV. En comparación con este teatro clásico, la obra de Shakespeare, tanto en sus aspectos cómicos como melancólicos, era tosca y elemental, bárbara y aún no "política" en el sentido de la política centrada en el Estado de la época. Sin embargo, como teatro primigenio, estaba intensamente integrado en su realidad actual, una parte del presente en una sociedad que percibía en gran medida sus propias acciones como teatro -un teatro que, por consiguiente, no establecía una oposición entre el presente de la obra y la actualidad vivida de un presente contemporáneo. La sociedad también estaba en el escenario. La obra en escena podía aparecer sin artificios como teatro dentro del teatro, como una obra viva dentro de la obra inmediatamente presente de la vida real. La obra en escena podía magnificarse como obra sin desprenderse de la realidad inmediata de la vida.²⁸³

Esta larga cita, junto con la lectura de Frank, nos permite comprender un aspecto fundamental que no ha sido remarcado con suficiente énfasis cuando se lee *Hamlet o Hécuba*: Schmitt presenta no solo un cambio en la noción de *esfera pública* de la experiencia cristiana (medieval) que existía en *Catolicismo romano*, en la que el *Zentralgebiet* era el credo cristiano mismo atravesado por el dogma católico, sino que también existe una transformación en la manera en que las y los miembros de la esfera pública transformaron su propia experiencia de su vida y, especialmente, su *actividad política*²⁸⁴.

²⁸³ Schmitt, *Hamlet oder Hecuba*, 40 - 41

²⁸⁴ Ernst Cassirer también advierte este rasgo "teatral", especialmente interesante a partir de la dimensión doble de la palabra *Spiel* en alemán, que denota tanto un juego como el ajedrez como una obra teatral, en Maquiavelo: "Machiavelli looked at political combats as if they were a game of chess. He had studied the rules of the game very thoroughly. But he had not the slightest intention of changing or criticizing these rules. His political experience had taught him that the political game never had been played without fraud, deception, treachery, and felony. He neither blamed nor recommended these things. His only concern was to find the best move -the move that wins the game [...] That was exactly Machiavelli's attitude when he looked upon the shifting scenes of the great political drama that was played before his eyes. He was not only deeply interested: he was fascinated. Sometimes he shook his head at a bad move; sometimes he burst out with admiration and applause. It never occurred to him to ask by whom the game was played. The players may be aristocrats or republicans, barbarians or Italians, legitimate princes, or usurpers [...] In this theory Machiavelli is apt to forget that the political game is not played with chessmen, but with real men, with human beings of flesh and blood; and that the weal and woe of those beings is at stake". Cassirer, *The myth of the State*, 143.



Del lado izquierdo tenemos “The Art of Diplomacy” (2003) de Michael Cheval y del lado izquierdo encontramos el Teatro Mecánico del castillo de Hellbrunn (ca. 1900). En el primero encontramos una representación de fuerzas ocultas que mueven los hilos de la acción desde una concepción del *theatrum mundi*. Considero que las marionetas son la representación más nítida de esta concepción de la historia, en la que Dios, la Providencia o el destino mueven las acciones de individuos ciegamente, como si se movieran por hilos invisibles que los dirigen. Por otro lado, tenemos un teatro mecánico de marionetas, movido por mecanismos ocultos que dirigen la obra. Estos teatros y los autómatas fueron una expresión del espíritu de un tiempo que buscó producir mecanismos autónomos capaces de prescindir de cualquier intervención humana.

El mundo se convirtió para ellas y ellos un *teatro: Theatrum mundi*. En un artículo sumamente interesante, que destaca de qué manera la metáfora del *Theatrum mundi* incidió sobre distintos campos del saber en la modernidad, Daniel Martín Sáez presenta de qué manera esta nueva concepción de la historia transformó, a su vez, la idea de la acción política: “La metáfora del *theatrum mundi* capta ese sentido a la perfección: lo esencial es saber interpretar el papel geopolítico que conviene a cada Estado, sin perder de vista la escena total, en la que surgen nuevas formas de legitimidad política, siempre ligadas a esa metáfora del teatro”²⁸⁵. Por otro lado, Bolívar Echeverría remarca el sentido del *theatrum mundi* para el *ethos barroco*:

‘Theatrum mundi’, el mundo como teatro, el lugar en donde toda acción, para ser efectivamente tal, tiene que ser una escenificación, es decir, ponerse a sí misma como simulacro - ¿recuerdo?, ¿prefiguración? - de lo que podría ser. Construir el mundo moderno como teatro es la propuesta alternativa del *ethos* barroco frente al *ethos* realista; una propuesta que tiene en cuenta la necesidad de construir también una resistencia ante su dominio avasallador. Lo que ella pretende es rescatar la ‘forma natural’ de las cosas siguiendo un procedimiento peculiar: desrealizar el hecho en el que el transfigurarlos en la fantasía, convirtiéndolos en un acontecimiento supuesto, dotado de una ‘realidad’ revocable. El ser

²⁸⁵ Daniel Martín Sáez, “La Edad Moderna a través de la metáfora del *theatrum mundi*: cartografía, astronomía, ópera y filosofía de la historia” en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 37 (2020), 255.

humano de la modernidad barroca vive en distancia respecto de sí mismo, como si no fuera él mismo sino su doble; vive creándose como personaje y aprovechando el hiato que lo separa de sí mismo para tener en cuenta la posibilidad de su propia perfección. Trabajar, disfrutar, amar; decidir, pensar, opinar: todo acto humano es como la repetición mimética o la transcripción alegórica de otro acto; un acto original, él sí, pero irremediabilmente ausente, inalcanzable.²⁸⁶

A partir de lo anterior, podemos ver que el análisis de Schmitt nos permite comprender una transformación de la experiencia que tuvo efectos a largo plazo, especialmente si rastreamos la influencia que tuvo Shakespeare en el romanticismo alemán. Schmitt escribe, a propósito del punto anterior: “Desde la perspectiva de este Estado soberano, es comprensible que Voltaire viera en Shakespeare un "salvaje borracho". En cambio, el *Sturm und Drang* alemán del siglo XVIII invocó a Shakespeare en su lucha contra el drama francés”²⁸⁷. Y en una peligrosa vinculación del ámbito “bárbaro” de Shakespeare, que no es otra cosa que la indiferenciación entre lo estético y lo político, encontramos ecos de los proyectos fascistas que trataron de vincular la vida, en todos sus ámbitos, con un diseño artístico, que compartía la base ideológica de una historia guiada por principios irracionales, en los cuales los caudillos aparecían como héroes (como menciona Cassirer en *The Myth of the State*).

Así, esta transformación de la experiencia también abrió, en términos de Koselleck, horizontes de experiencia vinculados tanto al *ethos barroco* como a la *estetización de la vida*, que, como vimos, pudo desarrollarse con particular intensidad a partir del *romanticismo*. En un artículo escrito en el mismo año que *The Myth of the State*, Friedrich Dessauer analiza *Romanticismo Político* de Carl Schmitt, a la vez que cuestiona la elección de autores románticos del jurista berlinés para caracterizar a dicho movimiento cultural. De acuerdo con Dessauer, los románticos que Schmitt retrata tienen esta subjetividad:

Una relación causal entre poder y efecto limitaría la libertad de acción y la amplitud de posibilidades: es la relación de azar (*occasio*) la que apela a la preferencia romántica por lo fantástico, lo subjetivo y lo ilimitado. Esto se muestra tanto en la política como en el arte y la poesía. El mundo real, en el mejor de los casos, puede suscitar entusiasmo. Los conflictos no se explican ni se resuelven; el pensamiento lúdico los absorbe en alguna unidad superior de sentimiento vago. El idilio, siendo a la vez ideal y real, ofrece una escapatoria de las decisiones personales en la lucha de realidades, fuerzas y valores rivales y limitantes. En el campo de la moral, los meros sentimientos son suficientes en lugar de los actos de voluntad.

²⁸⁶ Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco* (Distrito Federal: Ediciones Era, 2000), 195 – 196.

²⁸⁷ Schmitt, *Hamlet or Hecuba*, 64.

Al contrario que el místico, el romántico no niega la realidad, pero los hechos externos le llevan a discutir sólo²⁸⁸.

Más adelante, Dessauer considera que este tipo de subjetividad comenzó a vincularse con la política de Alemania de “los últimos cuarenta años”, y continúa su reconstrucción de la subjetividad fascista-romántica (en clave schmittiana):

Estos románticos, que no reconocen un sistema de valores establecidos, no se guían por normas morales definidas, y como ninguna norma jurídica es, a la larga, eficaz sin apoyo moral, así nada es absolutamente malo ni moral ni jurídica ni políticamente, por lo que nada debe ser combatido y abolido bajo ninguna circunstancia [...] Las personas que se sienten así aceptan los dictadores, las revoluciones y las guerras como males menores. El rechazo romántico de una decisión, el dejar abiertas todas las posibilidades, prácticamente confirma a los poderes fácticos. Cuando la solución de los conflictos se transfiere al genio a través del cual hablan las fuerzas irracionales de la historia, se abdica de la responsabilidad privada de los resultados políticos; cuando se transfiere al pueblo, ocurre lo mismo mientras este pueblo sea una entidad mística incapaz de organizarse y guiarse racionalmente. La preferencia romántica por las sensaciones estéticas da a un bosque de banderas, a un gran desfile o a una ópera de Wagner, mayor peso político que los argumentos del responsable.²⁸⁹

El fascismo es, por tanto, heredero de la experiencia romántica, así como también lo es el liberalismo que tanto criticó Schmitt. No obstante, el fascismo vicia la experiencia de los involucrados con teorías de la irracionalidad y la firme creencia en el movimiento histórico desde una conciencia heroica.

Cabe preguntar ahora: ¿el pensamiento de la historia de Schmitt se encuentra dentro de esta concepción del mundo como *Theatrum Mundi*? Posiblemente podemos pensar que su misma idea de la historia es representada como un escenario sobre el cual el actuó encarnando figuras míticas como la del *Epimeteo Cristiano* o como una representación de *Benito Cereno*. Su propia vida parecería dirigirse como una mera actuación, como un mero personaje en el teatro de la historia. A partir de aquí, comenzamos a sospechar profundamente de las representaciones míticas, simbólicas y alegóricas que plagan la obra de Schmitt. La postura de Schmitt, incluso su ‘decisionismo ocasional’, como lo llama Karl Löwith, parecería un *Theatrum mundi*, en el que “el Destino juega con los hombres como con piezas: los mueve de aquí para allá, y uno por uno van a parar al escuche de la nada”²⁹⁰, en el que Schmitt adopta papeles conforme cambia su contexto.

²⁸⁸ F. E Dessauer, “Fascism and Romanticism” en *University of Toronto Quarterly*, 15 (1946), 238.

²⁸⁹ *Ibid.*, 240.

²⁹⁰ Omar Al-Kahyyam, *Rubáiyát* (México: Editorial Letras Vivas, 2006), 99.

En una visión así, como advierte Ernst Cassirer, la pila de cadáveres se vuelve un montículo sordo de personajes cuya sangre no significa más que un simple momento en el curso de la obra, que impide cualquier toma de responsabilidad frente a la propia toma de posición en el escenario. Carl Schmitt nunca expresó arrepentimiento por haber formado parte del partido nacional socialista. Así, como explica Kahn a partir de Kierkegaard y su comprensión de lo trágico como el punto de encuentro entre la responsabilidad individual y el curso de lo general, este teatro del mundo volvería la decisión personal, un simple rol en el puro desenvolvimiento del destino, del despliegue de la obra. En este sentido, la obra de Adorno, Benjamin y el ahora muy olvidado Ernst Cassirer cobra importancia: los tres autores advirtieron de la vinculación de una postura estética con la actividad política, en este caso, con el fascismo. En su núcleo, la militancia de Schmitt con el nazismo, además de otros elementos que mencionaremos más adelante, se relaciona directamente con una vinculación de una visión estética de la historia junto con la actividad política producida por dicha representación: “El arte es siempre la gran sirena que trata de atraer y adormecer nuestras mejores capacidades intelectuales y morales”.²⁹¹

Antes de pasar a la siguiente sección, hay que cerrar las observaciones con respecto a *Hamlet o Hécuba* de Schmitt. En primer lugar, hay que remarcar algunos problemas que esta sección no pudo resolver. Como vimos, se ha tratado de pensar el texto en relación con *Catolicismo romano* y *Teoría de la Constitución*. Como vimos, es posible hacer una interpretación que se enfoque en la *representación* a partir de estos textos, pero también vimos que este problema puede decantarse, más bien, por una interpretación histórica de las transformaciones que ha sufrido la *esfera pública*. Considero que esta última interpretación, de Stephanie Frank, *enfatisa* los argumentos de Schmitt en *Hamlet o Hécuba*, especialmente los fragmentos mismos en los que Schmitt remarca el papel de la *esfera pública* frente a la vinculación de los espectadores con los actores en el “barbarismo” de Shakespeare. Esta interpretación evita suponer una continuidad difícil de demostrar, en tanto que los conceptos a los que recurren autores como David Pan, no figuran con la misma centralidad en los otros textos, haciendo, así, una lectura muy forzada de la continuidad de la representación en estos distintos periodos de la obra de Schmitt. Por otro lado, Frank no remarca la cuestión de la acción política que se ha defendido en distintos artículos acerca de *Hamlet o Hécuba*, pero

²⁹¹ Cassirer, Ernst. *El mito del Estado* (Distrito Federal: Fondo de Cultura Económica, 1992), 286.

su lectura nos permite pensar de qué manera se fue configurando la acción política a partir de una comprensión de la vinculación *representantes-espectadores* desde su énfasis en la idea de la “teatralidad” de lo político.

Por último, podemos identificar distintos elementos del *mito* de Schmitt, que ya presentamos anteriormente, nuevamente aquí. Como vimos, uno de los elementos de mayor importancia es la idea de la *ambigüedad del mito*, que permite vincularlo con distintas épocas históricas pese a sus propias determinaciones. Por otro lado, distintas interpretaciones, como la de David Pan, parece vincular la noción de mito en *Hamlet o Hécuba* con la de Sorel, esto es, el mito como *movilizador de la acción política*. La escenificación de la situación de crisis permite a los actores vincularse directamente con el contexto de crisis al que necesitan enfrentarse, es preciso, según autores como David Pan, que los actores decidan en favor de una autoridad que sea capaz de representar la *idea*. Por último, podemos señalar que el *mito de Hamlet* escenifica una escisión, una *pérdida*: la dimensión político-teológica efectiva de la época medieval. Como señala María Pía Lara: “It is with the eruption of the real that Schmitt claims that Hamlet and James become one in the representation of a tragic sovereign. Scandal, trauma and loss are expressions of the loss of the theological dimension of sovereignty”²⁹². Como vimos con Frank, Hamlet escenifica una transformación en la idea de *autoridad*, en la que el vínculo entre lo teológico y lo político se fragmenta, produciendo, entre otras cosas, prótesis para esta pérdida como el *Leviatán*.

Con el fin de evitar una imagen reduccionista de Schmitt, trataremos de encontrar una salida de esta idea de la historia como un *teatro del mundo* guiada por un destino oculto. Considero que si hay un elemento decisorio en la obra de Schmitt que puede plantear una salida a esta postura es su idea del *katechon*, hacia la que nos dirigiremos a partir de ahora.

²⁹² Lara, “Carl Schmitt’s Contribution to a Theory of Political Myth”, 386.

3. El sentido “existencial” de lo político

a. Los múltiples sentido de nomos

La tumba de Carl Schmitt en el cementerio católico de Plettenberg lleva la siguiente inscripción: *KAI NOMON EFNΩ*. De acuerdo con el propio Schmitt, esta frase fue tomada del tercer verso de la *Odisea* de Homero. El verso completo dice: *πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα καὶ νόον ἔγνω*. Este verso ha recibido distintas traducciones a lo largo del tiempo. En español, en la versión de editorial *Gredos* de José Manuel Pabón, se tradujo como: “conoció las ciudades y el genio de innúmeras gentes”²⁹³. La versión alemana de Dietrich Ebener para la editorial *Reclam* escribe: “Städte und Denkart zahlreicher Menschen lernte er kennen”. En la edición en inglés de Robert Fagles en *Penguin Books* encontramos la siguiente traducción: “Many cities of men he saw and learned their minds”, pero aparece en el verso 4. En el texto de Schmitt *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924 – 1954*, encontramos el verso de Homero así: “Vieler Menschen Städte *astea* sah er un erkannte ihren *Nomos* (oder, nach herrschender Lesart: *Noos*)”²⁹⁴.

Si prestamos atención a la forma original del verso de la *Odisea* y la comparamos con la inscripción de la tumba de Schmitt encontraremos una controversia que data de muchos años atrás. Thanos Zartaloudis ha descrito esta controversia con sumo detalle en *The Birth of Nomos*, en el que analiza las distintas formas y derivaciones que ha tenido la palabra *nomos* en la antigüedad. Lo que nos interesa aquí es una disputa que presenta en la sección tres de la primera parte bajo el número 8: “La palabra que no estaba ahí”. En esa sección traduce el tercer verso de la *Odisea* como: “Many were the men whose cities he saw and whose *noon* he learned”, que podríamos traducir como “Muchos fueron los ‘hombres’ cuyas ciudades vio y cuyo *noon* aprendió”. A continuación, presenta la controversia en la palabra *noon*, a la que se le añadió la letra *m* para formar *nomon*.

La controversia se refiere al tercer verso en su forma convencionalmente aceptada (*πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα καὶ νόον [noon] ἔγνω*), y en particular a la presencia (o ausencia) de la palabra *nómon* en el lugar de *noon*. El verso puede traducirse dando a entender que Odiseo visitó las ciudades de muchos pueblos diferentes y conoció/aprendió sus diferentes "costumbres" [ways] o "mentes" [minds]. La supuesta controversia, de hecho, ya había

²⁹³ Homero, *Odisea*, I, 3.

²⁹⁴ Schmitt, Carl. “Nehmen/ Teilen/ Weiden” en *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924 – 1954* (Berlin: Duncker & Humblot, 2003), 490. (Nota al pie 1).

echado raíces en la antigüedad, cuando Zenódoto (c. 284 a.C.), el primer superintendente de la biblioteca de Alejandría y probablemente el primer editor de las epopeyas de Homero, sustituyó *noon* por *νόμον* (nómon); una sustitución que fue criticada por el gramático Aristarco de Samotracia (c. 217-45 a.C.), el posterior bibliotecario jefe de Alejandría.²⁹⁵

En las páginas siguientes, Zartaloudis continúa el rastreo e interpretación de este cambio en la palabra y concluye que:

En Homero, ocurre que no tenemos evidencia (suficiente) de un 'nómos-ley', aunque nos encontramos con amplios elementos de lo que se podría describir como un *pluriverso etológico* temprano basado en 'costumbres y tradiciones' (es decir, *themis* y *dikē*). Tal vez pueda decirse también, de forma preliminar, que, sea cual sea la "ley" que existía, estaba, en un sentido general, inscrita en la tradición más amplia de una forma de vida en una comunidad concreta. Aunque esto no puede ser absolutamente concluyente en sí mismo, ciertamente vale la pena señalar que no encontramos *nomos* en su forma paroxítona (*nómos*) en ningún otro de los versos de Homero. Sin embargo, incluso si lo hiciéramos, parece bastante seguro que *nómos* en el pluriverso de Homero no significaría todavía "ley", ya que Homero sigue estando muy alejado de la concepción ática posterior y relativamente "abstracta" de *nómos-ley*. La falta de usos de *nómos-ley* en la época de Homero hace que la sustitución de Zenódoto sea un anacronismo temprano. De hecho, independientemente de que Odiseo se encontrara con diferentes *nómoi* o *nooi*, según la teoría que se prefiera, lo cierto es que se encontró con diferentes formas de hacer y ver las cosas.²⁹⁶

Más adelante, el autor menciona específicamente la recuperación de Carl Schmitt de este verso. Schmitt explica su decisión de traducir *nomos* en lugar de *noos* en la nota que mencionamos anteriormente de *Nehmen / Teilen / Weiden*²⁹⁷. A continuación, presentaré la crítica de Zartaloudis a la postura de Schmitt. De acuerdo con Zartaloudis, Schmitt comprende su idea de *nomos* "a través de lo que percibe como su arraigo en el acto de "apropiación y división de la tierra"²⁹⁸. No obstante, escribe el autor, dicha interpretación del

²⁹⁵ Thanos, Zartaloudis, *The Birth of Nomos* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019), 114 – 115.

²⁹⁶ *Ibid.*, 117.

²⁹⁷ “En el corolario [*El Nomos de la Tierra*] en cuestión admití que el célebre verso tercero del comienzo de la *Odisea*, dice: “*Vio las ciudades de muchos hombres y conoció su nomos* (o, según la variante dominante, su *noos*)”. Yo doy preferencia a la versión con *nomos* en lugar de la hoy dominante y consagrada que en vez de *nomos* pone la palabra *noos*. Del lado de la filología se me ha opuesto sobre todo un argumento de peso: a saber, que la palabra *nomos* no vuelve a encontrarse en Homero, y que por consiguiente la versión *nomos* introduciría una palabra que, caso poco probable, sólo aparece una vez, que se llama *ἀπᾶξ λεγόμενον* [una sola vez]. Reconozco que una versión que implique tal unicidad tiene algo poco satisfactorio. Pero el caso es que filológicamente la cosa es en realidad muy distinta. Aun cuando en Homero la palabra *nomos* no vuelva a figurar, aparecen en cambio nombres propios compuestos con *nomos*: *amphinomos*, *ennomos*, *eyrynomos*, más aún (y ello ofrece un interés especial en relación con *astea* de aquel verso tercero de la *Odisea*) *astynomos*. Todos estos nombres propios están determinados espacial y localmente, relacionándose con el concreto trozo de tierra, que quienes los usan en cada caso recibieron al ocuparse y repartirse el país. En este orden de ideas los nombres propios son más expresivos que otros”. Schmitt, *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, 490. (Nota al pie 1).

²⁹⁸ *Ibid.*, 118.

jurista berlinés “se basa en una reconstrucción distorsionada [*mislading*] del tercer verso”. Luego dice que: “Parece que el desprecio de Schmitt por el trabajo de los filólogos lo lleva a emplear sus propias deducciones filológicas”²⁹⁹. A continuación, resalta una confusión más en la interpretación de Schmitt, es decir, entre las palabras *νόμος* (*nómos*) and *νομός* (*nomós*). Posteriormente, añade que Schmitt también confunde “el hecho de que *nomós* no significa ‘ley’ (lo que Schmitt sí acepta), pero tampoco *nómos* implica predominantemente el sentido de una “división/distribución de la tierra” en las epopeyas (que parece sostener Schmitt)”³⁰⁰. Luego añade: “La forma anterior de *nomós* no posee ningún sentido ‘legal’ (o político), pero igualmente la forma posterior *νόμος* puede no tener un sentido distinto de distribución. Schmitt parece ignorar el hecho de que sólo *nomós* se refiere expresamente a la tierra asignada (para pastoreo [*for pasture*]). Cabe preguntarse muy sucintamente, pues, qué tipo de *nomós* tiene en mente Schmitt”³⁰¹. Su análisis continúa con una muy breve interpretación de *nomos* para Schmitt (hay que advertir, nuevamente, que Schmitt no parece distinguir entre *nomos* de *nómos* y *nomós*, que distingue con detenimiento Zartaloudis en su libro).

Según este intérprete, Schmitt distingue *nomos* de *Gesetz* (ley) y de *Recht*. Así, Schmitt defiende un *nomos* que sea “inmediato, concreto”³⁰², como el material a partir del cual es erigida la ley, como condición de posibilidad de toda ley posterior. Posteriormente señala que, para Schmitt, “*nomos* es un orden, y definitivamente no una ‘ley’”³⁰³. Según Zartaloudis, Schmitt insiste en el sentido de la *división* y la *distribución*, como dos de las posibles formas de comprender el verbo *nemein*, comprendido tanto en el alemán *teilen* (dividir, repartir) como en *nehmen* (tomar, apropiar). No obstante, advierte este intérprete, “pero [Schmitt] reduce, de forma arbitraria, la rica y polivalente evidencia literaria existente a un supuesto sentido espacial primario, o incluso original”³⁰⁴. Por último, en la

²⁹⁹ *Ibid.*

³⁰⁰ *Ibid.* Aquí hay que hacer una salvedad. En la entrevista entre Fulco Lanchester y Carl Schmitt, el jurista berlinés parece diferenciar el sentido de *nomos* como *ley*, por lo menos en su traducción del griego a latín de *nomos* a *lex*: “Anote el nombre d’Ors. Álvaro d’Ors es un querido amigo mío, estudioso del Derecho romano, profesor en la universidad española de Pamplona y miembro del Opus Dei. Él ha sostenido, precisamente, que la traducción realizada por Cicerón del término griego *nomos* por la palabra latina *lex*, constituye una verdadera desgracia”. “Un jurista frente a sí mismo”, 215. En esta entrevista, lamentablemente, Schmitt solo indica que hay mucha bibliografía al respecto. No aclara su postura con respecto a por qué esta traducción es una desgracia.

³⁰¹ Zartaloudis, *The Birth of Nomos*, 118.

³⁰² *Ibidem.*

³⁰³ *Ibid.*, 119.

³⁰⁴ *Ibid.*

interpretación de Zartaloudis, considera que la lectura de Schmitt sí considera los múltiples nexos semánticos presentes en la palabra *nemein*, pero presenta algunas consideraciones importantes con respecto a esta palabra:

Schmitt tiene que insistir en un acto original de ordenación espacio-semántica (especialmente en el sentido de una "división/distribución" de la tierra [...]) con un énfasis particular en la "apropiación", de una manera parecida a su acto de reducción o desviación filológica. Como ya se ha visto, *nemein* y su familia de palabras se relacionan, de maneras complejas, con un sentido de "asignación" [*allotment*] o "distribución-reparto" [*distribution-sharing*] (aunque no en ningún sentido "original" determinado en cuanto a "tierra" o "suelo", y mucho menos uno de "ley" [law]). *Nomós*, además, puede relacionarse con un cierto sentido posterior de "posesión", pero en un sentido socialmente vinculado, más que como acto primario de un "soberano" apropiador. Además, *nómos*, mucho más tarde que en Homero, conlleva cierto sentido directo de un carácter de "ordenamiento jurídico-político" (como observa Schmitt). Sin embargo, al principio, esto sólo podía entenderse en el sentido de un *ēthos*, una forma de vida, una parte de un nexo "ritualizado", más que un "acto originario o primordial" separable que formara el fundamento del orden social. No es menos cierto que el caso más antiguo de la palabra en cuestión es el de *nomós*, no el de *nómos*. La familia *nemein*, así como otras palabras relacionadas, aparecen con frecuencia en los poemas de Homero, y sus amplios usos coexistentes y sus *milieux* de culto-social apuntan a una comprensión múltiple. En el período arcaico, nos enfrentamos a algo mucho más rico y complejo que un acto "primordial" de semántica "soberana", o las disputas constitutivas igualmente "soberanas" de la dogmática jurídica político-teológica³⁰⁵.

La lectura que realicé del texto de Zartaloudis tiene, a mi consideración, un problema: no analiza el texto *Nomos – Nahme – Name*. Aunque el autor cita la versión en inglés de *El Nomos de la Tierra*, que contiene este texto al final, no menciona que Schmitt sí analiza la diferencia entre *nómos* y *nomós*. Esta discusión se sitúa en la crítica que hace Schmitt de la traducción de *nomos* como *lex*, que veremos más adelante con detenimiento. Schmitt escribe: "Filón afirmó, al igual que Josefo (contra Apión) y el pseudo-Plutarco (de la vida y la poesía de Homero), que los griegos, por lo demás un pueblo tan culto, nunca se dieron cuenta de lo que es la "ley", y que Homero nunca utilizó la palabra *nomos*"³⁰⁶. A continuación, Schmitt menciona algunas interpretaciones que han defendido la falta de la palabra *nomos* en Homero. Luego, Schmitt presenta su postura al respecto:

La palabra *nomos* aparece muy a menudo en Homero. La afirmación contraria se basa únicamente en *nómos*. (acento en la primera sílaba). Pero *nomós* (acento en la última sílaba) indica algo totalmente diferente, a saber, un pasto, una parcela de tierra o una vivienda. [...] Por lo tanto, es un capricho posterior y una visión *ex post facto*, retrospectiva de siglos posteriores, afirmar que *nómos* (acento en la primera sílaba) no aparece en Homero, y que

³⁰⁵ *Ibid.*, 119 – 120.

³⁰⁶ Schmitt, *Staat, Grossraum, Nomos*, 579.

nomós (acento en la última sílaba), que es una palabra diferente, aparece muy a menudo en Homero.³⁰⁷

A continuación, veremos con mayor detenimiento la caracterización de Schmitt de su idea de *nomos* a partir de cuatro momentos. Su concepción de *nomos* comienza enfáticamente desde *El Nomos de la Tierra* (1950). Posteriormente, Schmitt publicó tres artículos más que sirven para complementar su concepción de *nomos*. Los artículos son los siguientes: 1) *Nehmen / Teilen / Weiden: Ein Versuch, die Grundfragen jeder Sozial- und Wirtschaftsordnung Vom Nomos her richtig zu stellen* (1953); 2) *Der neue Nomos der Erde* (1955); 3) *Nomos – Nahme – Name* (1957).

Para comenzar, nos remitiremos a algunos elementos presentes en *El Nomos de la tierra*. Como vimos, Schmitt destaca constantemente la preeminencia de la existencia terrestre para la vida humana. A partir de la tierra se dan divisiones primarias para los grupos sociales. Escribe Schmitt: “La toma de una tierra [*Landnahme*] establece derecho en dos sentidos: hacia dentro y hacia fuera. Hacia dentro, es decir dentro del grupo que ocupa la tierra, se establece, con la primera división y distribución del suelo, la primera ordenación de todas las condiciones de posesión y propiedad”³⁰⁸. Esta primera toma de la tierra produce “una especie de *propiedad suprema* [*eine Art Obereigentum*] de la comunidad en su totalidad”³⁰⁹. El grupo que comparte esta *propiedad suprema* no se encuentra solo, tiene enfrente a una pluralidad de grupos que también poseen y dividen la tierra: “En el aspecto externo, el grupo que ocupa una tierra se enfrenta con otros grupos o potencias que toman o poseen una tierra”³¹⁰. Y estas primeras tomas producen, a su vez, una comprensión jurídica

³⁰⁷ *Ibid.*

³⁰⁸ Schmitt, *El Nomos de la Tierra*, 7.

³⁰⁹ *Ibid.*

³¹⁰ *Ibid.* Sobre la “pluralidad” de tomas Thalin Zarmanian destaca lo siguiente en la concepción del espacio de Carl Schmitt: “Contrariamente a los enfoques dominantes, Schmitt no considera la aparición -y, sobre todo, la persistencia- de cualquier orden político como algo necesario o dado. Por el contrario, parte de la base de que cualquier orden está constantemente expuesto a las fuerzas centrípetas de la pluralidad, que empujan a los individuos y a los grupos a un estado de naturaleza hobbesiano y que, por lo tanto, la combinación de la pluralidad dentro de una unidad política, por no hablar de la coexistencia de más de una unidad de este tipo -en sus palabras, una coexistencia estable de pluriverso y universo”. Thalin Zarmanian, “*Ordnung und Ortung /order and localisation*” en *Spatiality, Sovereignty and Carl Schmitt. Geographies of the Nomos* (London: Routledge, 2011), 291. Claudio Minca y Rory Rowan escribieron otro texto importante para comprender la idea del espacio y lo político para Schmitt. Su texto se llama *On Schmitt and Space*, y también remarcan el sentido *contingente*, históricamente hablando, de la ordenación concreta de un *nomos*: “Así, aunque el concepto de *nomos* representa el intento central de Schmitt de teorizar el arraigo social, geográfico e histórico “concreto” del orden, no obstante, subrayó el hecho de que el orden se apoya en última instancia en actos contingentes de poder político en la apropiación de la tierra. En la figura de la apropiación de la tierra, Schmitt planteó esta

específica, son formas distintas de un título basado, según Schmitt, en el Derecho de Gentes: “puede ser que un trozo de tierra sea separado de un espacio que hasta entonces era considerado *libre*, es decir un espacio que en cuanto al derecho exterior del grupo que ocupa esa tierra no tenía señor o soberano reconocido, o bien puede ser que un trozo de tierra sea arrebatado al hasta entonces poseedor y señor de la misma y pase a ser propiedad del nuevo señor”³¹¹. Así, a partir de las primeras divisiones territoriales emergen dos formas de toma: la toma de espacios *no ocupados* y las guerras por la lucha de territorios *ya ocupados*. La toma de tierra es, como ya hemos mencionado anteriormente, *la condición de posibilidad de todo derecho posterior*: “La toma de la tierra también es previa a la distinción entre derecho privado y derecho público; es más, crea las condiciones previas para esta distinción”³¹². Por tanto, la distinción *privado – público* solo es posible, de acuerdo con Schmitt, gracias a dicha toma originaria, es, como lo llama más adelante, “el tipo primitivo de *un acto constitutivo jurídico [der Ur-Typus eines konstituierenden Rechts Vorganges]*”³¹³.

A continuación, Schmitt escribe: “La historia de todo pueblo que se ha hecho sedentario, de toda comunidad y de todo imperio se inicia, pues, en cualquier forma con el acto constitutivo de una toma de tierra [*Form der konstitutive Vorgang einer Landnahme*]. Ello también es válido en cuanto al comienzo de cualquier época histórica. La ocupación de tierra precede no sólo lógicamente, sino también históricamente a la ordenación que luego le seguirá. Contiene así el orden inicial del espacio [*die raumhafte Anfangsordnung*], el origen de toda ordenación concreta posterior [*konkreten Ordnung*] y de todo derecho ulterior. La toma de tierra es el arraigar [*Wurzelschlagen*] en el mundo material de la historia”³¹⁴. De acuerdo con Monserrat Herrero, la Tierra misma, con sus propias limitaciones y determinaciones, son el espacio en el que emerge el ser humano, y condiciona las futuras tomas de tierra y construcciones de Derecho: “*Nomos* tiene su origen en la primera medida

tensión estructural que situó en el corazón de la existencia política entre el orden y la indeterminación, en términos directamente espaciales. Por un lado, la apropiación de la tierra *fundamenta* [*grounds*] literalmente el orden en la tierra. Por otro lado, sin embargo, estos actos revelan la *falta de fundamento* [*groundlessness*] último del orden, su fundamento en procesos contingentes de enraizamiento. El significado de esta tensión para Schmitt era que, en la medida en que todo orden espacial se basa en actos de apropiación de la tierra, es históricamente contingente”. Claudio Minca y Rory Rowan, *On Schmitt and Space* (London: Routledge, 2016), 220.

³¹¹ *Ibid.*

³¹² *Ibid.*, 8.

³¹³ *Ibid.*, 8 – 9.

³¹⁴ *Ibid.*, 10.

de la tierra y esta aparece con el humano. Hablar de *nomos* significa pensar en la tierra como un todo y al humano como habitante de ella [...] ningún *nemein* es original, sino que siempre se lleva a cabo a partir de un *Nahme* anterior”³¹⁵.

Por tanto, explica Schmitt, la historia del Derecho de Gentes se vincula directamente con las distintas tomas de la tierra y las posteriores tomas, es decir, la toma del mar, que vimos anteriormente, y la toma del aire³¹⁶. Como hemos visto hasta ahora, este paso de un *nomos de la tierra* determinado a otro implica una transformación, en primer lugar, de la manera en que se hace la guerra. La guerra bajo el *nomos* de la tierra puramente terrestre se lleva a cabo en espacios bien delimitados y verdaderamente mensurables. Los territorios estatalmente reconocidos podían medir sus fronteras y, por tanto, podían determinar a partir de dónde podían ejercer su derecho. Con la toma del mar se produce, como comentamos anteriormente, el desarrollo de nuevas armas y nuevos desarrollos tecnológicos como la máquina de vapor. Monserrat Herrero explica este desenvolvimiento del ser humano, en un pluriverso de espacios, y a partir de los conceptos *Ortung* y *Ordnung*, a lo largo de la historia de la manera siguiente:

La tarea del humano en la tierra está plagada de una tensión entre la tendencia a poner orden en un espacio determinado y la necesidad de una verdadera ocupación de los lugares del mundo, que va desde la apropiación de la tierra, pasando por la conquista del mar y del aire, hasta la conquista total del espacio mundial. Al principio debió existir un orden cósmico, pero desde que los hombres viven en la tierra y se apropian de ella, surgió un orden político único no absoluto. El orden político se constituye siempre a través de un pluriverso, es decir, del establecimiento de medidas que no son ni cósmicas ni absolutas. Esto constituye la razón de la constante referencia de Schmitt a un orden particular que no puede prescindir de la apropiación de la tierra. Cada pueblo adquiere una determinada posición *-Ortung-* con

³¹⁵ Monserrat Herrero, *The Political Discourse of Carl Schmitt*, 29.

³¹⁶ “Con la llegada del avión se conquistó una nueva tercera dimensión, además de la tierra y el mar. Ahora el ser humano se elevó por encima de las superficies de la tierra como por encima de las superficies del mar y recibió un medio de transporte totalmente novedoso y un arma igualmente nueva en sus manos [...] Si, además, uno se imagina no sólo que los aviones vuelan por el espacio aéreo sobre la tierra y el mar, sino también que las ondas de radio de las transmisiones de todas las tierras rodean el globo ininterrumpidamente a través del espacio atmosférico, entonces sería fácil creer ahora no sólo que se ha logrado una nueva, tercera dimensión, sino que incluso se ha añadido un tercer elemento, el aire, como un nuevo dominio elemental de la existencia humana”. Schmitt, Carl. *Land and Sea*, 91. Schmitt considera que, posiblemente, no sea hacia el aire, o únicamente hacia el aire, hacia donde empieza a dirigirse el desarrollo de la humanidad. Considera que podríamos pensar, más bien, en el *fuego*, como el elemento hacia el que se dirige la humanidad: “En efecto, si se piensa en los medios y energías tecnológicas mecanizadas con las que se ejerce el poder humano en el espacio aéreo, y si se reconocen los motores explosivos mediante los cuales se mueven las máquinas aéreas, entonces parece que es el fuego el elemento adicional, genuinamente nuevo, de la actividad humana”. *Ibid.*

respecto a otros límites espaciales que no son los suyos. Y en esta posición particular, demarcada por los límites territoriales, se crea un orden - *Ordnung*.³¹⁷

A partir de estas consideraciones, Schmitt presenta su concepto de *nomos*. Escribe el autor: “La palabra griega para la primera medición en la que se basan todas las mediciones ulteriores, para la primera toma de la tierra como primera partición [*die erste Raum-Teilung*] y división del espacio [*Raum-Teilung*], para la partición y distribución primitiva [*für die Ur-Teilung und Ur-Verteilung*] es: *Nomos*”³¹⁸. Según Schmitt, esta palabra significa, en principio, *asentamiento* [*Ortung*] y *ordenación* [*Ordnung*]³¹⁹. Schmitt hace, en esta cuarta sección del primer capítulo, una revisión histórica de la idea de *nomos* en distintas tradiciones y pensadores, pero trataremos de rescatar, en esta sección, únicamente los elementos que nos permitan comprender mejor su concepción de *nomos*. De acuerdo con el jurista, “*nomos* no indicaba originalmente, en modo alguno, una mera disposición en la que pudiera separarse el Ser y el Deber y dejar de tenerse en cuenta la estructura espacial de una ordenación concreta”³²⁰. No había, originariamente, una distinción radical entre *nomos* y *fisis*. Así, advierte Schmitt, no ha de interpretarse *nomos* ni como *Gesetz*, ni como *Regelung* o *Norm*, es decir, con una comprensión puramente normativa. Schmitt continúa su análisis al distinguir *Gesetz* de *nomos* mediante la siguiente aclaración:

la palabra alemana <<*Gesetz*>>, a diferencia de la palabra <<*nomos*>>, no es una palabra primitiva. Ni siquiera es una palabra muy antigua del lenguaje literario alemán. Está profundamente vinculada con las oposiciones teológicas entre ley (judaica) y gracia (cristiana), entre ley (judaica) y Evangelio (cristiano), y en último término, ha tenido la mala fortuna de perder, precisamente con los juristas que deberían haber conservado su carácter sagrado, sus posibilidades de tener un sentido sustancial. En la situación mundial actual sólo expresa ya el carácter artificial de lo que es *dispuesto* y *debido* de forma puramente positivista, es decir la mera voluntad de conseguir o -en la forma sociológica de expresión de Max Weber- la voluntad de realizar una posibilidad de forzamiento.³²¹

Así, Schmitt tratará de argumentar que la palabra *nomos* no se comprende desde una interpretación de *nomos* como *ley*, *puramente artificial o normativista*. Para ello, Schmitt hará un análisis filológico de la palabra *nomos*: “*Nomos* [...] procede de *nemein*, una palabra que significa tanto <<dividir>> [*Teilen*] como también <<apacentar>> [*Weiden*]”³²². En

³¹⁷ Herrero, *The Political Discourse of Carl Schmitt*, 30 - 31.

³¹⁸ Schmitt, *El Nomos de la Tierra*, 31.

³¹⁹ *Ibid.*, 32.

³²⁰ *Ibid.*, 34.

³²¹ *Ibid.*, 35.

³²² *Ibid.*

Nehmen / Teilen / Weiden encontramos algunas consideraciones importantes con respecto a la palabra *nemein*. Escribe Schmitt: “El sustantivo griego *nomos* viene del verbo griego *nemein*. Tales sustantivos son *nomina actionis* y designan un hacer como suceso cuyo contenido está dado por el verbo. ¿Qué acción y qué acontecer designa pues la palabra *nomos*? Evidentemente la acción y el efecto de *nemein* [...] si el sustantivo *nomos* es *nomen actionis* de *nemein*, el sentido primario de *nomos* tiene que referirse a un *nehmen*”³²³. Así, *nomos* es la forma substantivada del verbo *nehmen*, *toma*. Pero *nemein* significa en alemán, según Schmitt, también *teilen* (partir/dividir). En este sentido, escribe Schmitt: “En segundo lugar, pues, *nomos* es derecho en el sentido de la participación que recibe cada cual, el <<*suum cuique*>>”³²⁴. Luego escribe: “Hablando en abstracto, *nomos* es derecho y propiedad, es decir, la participación de los bienes necesarios para la vida. Hablando en concreto es *nomos*, por ejemplo, la gallina que tiene el aldeano los domingos en el puchero cuando gobierna un buen rey; e trozo de tierra que él cultiva como propiedad suya; el automóvil que un trabajador tiene hoy ante su puerta en los Estados Unidos de América”³²⁵. En último lugar, *nomos* es, también, *weiden* (apacentar/pastar). Como vimos brevemente en la crítica de Zartaloudis, este sentido sí estaba presente en las epopeyas homéricas, específicamente bajo el concepto *nomós* (y no en *nómos*). *Weiden* es, según Schmitt

el trabajo productivo que normalmente se lleva a cabo sobre la base de la propiedad, nacida de una primera partición, la *divisio primaeva*, sino también una producción. Este tercer sentido del *nomos* recibe su correspondiente contenido a tenor de la índole y las modalidades de la producción y la elaboración de bienes. La busca de pastos y el apacentamiento del ganado, propios de nómadas como Abraham y Lot; el laboreo del campo de Cincinnato detrás de su arado; la zapatería artesana de Hans Sachs en su taller; el trabajo profesional e industrial de Federico Guillermo Krupp en sus fábricas; todo esto es *nemein* en el tercer sentido de nuestra palabra: el apacentar, administrar, aprovechar, producir³²⁶.

De lo anterior, podemos comprender que la palabra *nomos*, comprendida desde la palabra *nemein* implica tres ámbitos: la apropiación (como *Nahme* o su forma verbal *nehmen*), la partición (*teilen*) y el apacentamiento (*weiden*). Thalin Zarmanian describe estas tres acciones de esta manera:

En *El Nomos de la Tierra*, Schmitt describe el surgimiento de cualquier orden, doméstico o internacional, como un proceso unitario que consiste en tres acciones fundamentales:

³²³ Schmitt, Carl. “Apropiación, Partición, Apacentamiento”, 55.

³²⁴ *Ibid.*, 56.

³²⁵ *Ibid.*

³²⁶ *Ibid.*, 56 – 57.

apropiación (*nehmen*), es decir, definir un espacio determinado como la esfera de acción de un principio jurídico-político particular; distribuir (*teilen*), es decir, organizar ulteriormente el espacio mediante la definición de los términos de uso y un sistema para determinar con seguridad la propiedad (o cualquier sistema alternativo de distribución de recursos) de cada área y recurso dentro del espacio común; y explotar (*weiden*), es decir, definir las reglas de uso y circulación de los recursos generados. Apropiación, distribución y explotación son las primeras acepciones de la palabra "nomos", que Schmitt utiliza, por tanto, para transmitir la profunda coimplicación concreta de la soberanía y el espacio y extenderla al plano "internacional".³²⁷

Estos tres conceptos son usados por Schmitt para dar cuenta de una serie de procesos históricos y de proyectos políticos a lo largo del tiempo. En su artículo *Nomos – Nahme – Name* de 1957, Schmitt considera que la estructura temporal que fundamenta todo posterior ordenamiento social parte de la apropiación de un espacio (*Nahme*), anterior a toda división (*teilen*), que ocupa el segundo momento, para concluir con procesos de producción (*weiden*): “Sin embargo, al igual que la división precede a la producción, la apropiación precede a la división; abre el camino al reparto. No es la división -no la *divisio primaeva*- sino la apropiación lo que viene primero. Inicialmente, no había una norma básica, sino una apropiación básica. Ningún hombre puede dar, dividir y distribuir sin tomar. Sólo un dios, que creó el mundo de la nada, puede dar y distribuir sin tomar”³²⁸. El esquema “básico” de esta concepción histórica de las formas de ordenamiento a partir de la idea de *nomos* es: 1) apropiación; 2) división; 3) producción. Según Schmitt, “hasta la revolución industrial del siglo XVIII europeo, el orden en general, y el de prelación en particular, descansaban inequívocamente en el hecho de que en cualquier caso se reconocía en la apropiación un supuesto y un fundamento evidentes para la partición y producción ulteriores”³²⁹. Schmitt considera que esta fundamentación jurídica de la apropiación de la tierra se encuentra en autores como Kant y Locke, pero también es visible en la Biblia: “La narración bíblica de la toma de tierras de Canaán por los israelitas (Núm. XXXIV y Josué XI, 23) ofrece un ejemplo

³²⁷ Zarmanian, “*Ordnung und Ortung /order and localisation*”, 292. En este texto la palabra *weiden* se traduce como *exploiting*, mientras que en la traducción de este término en la versión en inglés de *El Nomos de la Tierra* se lo traduce, simplemente, como *production*. En inglés se ha optado por traducir el título del artículo de 1953 de Schmitt como *Appropriation / Distribution / Production*, mientras que la única versión que conozco en español lo traducen como *Apropiación, Partición, Apacentamiento*. Esta multiplicidad de traducciones muestra la dificultad que significa traducir el concepto *weiden*, que Schmitt utiliza en sus múltiples acepciones de acuerdo con el sentido que quiera remarcar en momentos históricos determinados. Más adelante veremos que este sentido se vincula con la idea de *nomós* como *pastoreo*, como vimos que perduraba en las epopeyas homéricas. No obstante, este concepto se separa de su sentido como *pastoreo* o *apacentamiento* cuando Schmitt lo utiliza para pensar las formas “nuevas” (a partir de los años 50) de concebir al *nomos* de la Tierra.

³²⁸ Carl Schmitt, “*Nomos – Nahme - Name*” en *The Nomos of the Earth* (New York: Telos Press, 2003), 345.

³²⁹ Schmitt, “*Apropiación, Partición, Apacentamiento*”, 57.

de ello, clásico también en el aspecto expositivo”³³⁰. De igual forma, Schmitt refiere a la fórmula *mene, mene, tekel, uparsin* (contado, contado, pesado y dividido, como se suele traducir del arameo) en el capítulo 5° del *Libro de Daniel* como una referencia al fundamento en la apropiación (*Nahme*) para las dos posteriores formas de división y producción³³¹. Montserrat Herrero considera que es posible identificar una “teología política <<originaria>>”³³² desde algunas de las consideraciones que acabamos de mencionar de Schmitt: “La tierra como un todo "apropiado" es *Nahme*. Sin embargo, ningún *nemein* histórico es original, sino que se realiza siempre sobre una *Nahme* anterior y, en última instancia, sobre el primer *nomos* que procede de un acto original de Dios desconocido para el hombre, habitante de la tierra”³³³. Luego, siguiendo el artículo de 1957 añade:

Así, como indicó Erich Przyzwara, refiriéndose a Schmitt, bajo la idea definitoria de un orden absoluto, la persona real permanece en un "*Nomos der Erde*", que se basa en un "*Kyrios der Erde*", en un señor de la tierra. Dios colocó originalmente a las personas para que tuvieran dominio sobre la tierra, y dentro de ella se han situado. Así, la tarea del hombre en la tierra está plagada de una tensión entre la tendencia a poner orden en un espacio determinado y la necesidad de una auténtica ocupación de los lugares del mundo, que va desde la apropiación de la tierra, pasando por la conquista del mar y del aire, hasta la conquista total del espacio del mundo. Al principio debió existir un orden cósmico, pero desde que los hombres viven en la tierra y se apropian de ella, surgió un orden político único no absoluto.³³⁴

Estas apropiaciones, como hemos visto, transforman la visión misma del espacio, producen “revoluciones espaciales”, como se mostró en el capítulo dedicado a la figura del Leviatán cuando analizamos el paso de la existencia terrestre a la existencia marítima de Inglaterra.

Analizaremos, ahora, algunos elementos importantes presentes en el artículo de 1957 *Nomos – Nahme – Name*. Como vimos, existe una interacción entre los tres elementos que forman parte del concepto *nomos*, es decir, *nehmen* (*Nahme*), *teilen* y *weiden*. De acuerdo con Schmitt, a los establecimientos nómadas de grupos sociales siguieron extensos procesos de imperialismo en los que el aspecto central de ordenamiento era el del *nehmen*, las tomas

³³⁰ *Ibid.*, 58.

³³¹ “Antes de que pueda repartirse lo que fuera tomado por conquista, descubrimiento o expropiación o de cualquier otra manera, hay que contarlo y pesarlo, conforme a la antiquísima fórmula: *contado, pesado, partido*. La misteriosa inscripción de la pared, que en el capítulo 5° del *Libro de Daniel* aparece, tantas veces citada, y que reza *mane-tekel-fares*, no contiene otra cosa que el anuncio de una inminente toma y distribución de la tierra (de los caldeos) por los medos y los persas. Incluso cuando el recuento y la valoración de lo tomado ha concluido, el procedimiento de reparto suscita a su vez nuevas y ulteriores cuestiones”. *Ibid.*, 59.

³³² Herrero, *The Political Discourse of Carl Schmitt*, 29.

³³³ *Ibid.*

³³⁴ *Ibid.*, 30 – 31.

de tierra hasta el punto en que el mundo se concibiera como *Grossraum*. Reinhart Koselleck explica este momento en su texto “Space and History” en *Sediments of Time* de la siguiente manera: “Hoy en día se oponen bloques continentales más que estados individuales, bloques que pueden asumir que el otro es capaz de tomar militarmente la última decisión posible que nos queda por tomar. Se trata de áreas [geopolíticas] mayores [*Grossräume*], de cuyas economías depende la mayor parte del resto de los habitantes de la Tierra. *Cuius regio, eius oeconomia*. [Cuyo reino, su economía]. O más bien: *Cuius oeconomia, eius regio*. Esto plantea entonces la cuestión que concierne a nuestro globo en su conjunto”³³⁵. Este texto es una continuación evidente de la teoría del espacio de Schmitt, específicamente de la idea del *Grossraum* como la visión global, continental, del mundo junto con proyecto político específico. Schmitt sostiene que la *Doctrina Monroe* fue el primer documento que puede revelar el nuevo *nomos de la Tierra* después del *Ius Gentium Europaeum*. Y este periodo también coincide con el desplazamiento hacia la *economía* como *Zentralgebiet*. En este sentido, los ámbitos jurídico, militar y geopolítico comienzan a alinearse con la preeminencia de lo económico. Escribe Schmitt sobre la *Doctrina Monroe*: “La Doctrina Monroe estadounidense proclamada en 1823 es el primer y, hasta ahora, más exitoso ejemplo de un principio de *Grossraum* en la historia moderna del derecho internacional. Para nosotros es un ‘precedente’ único e importante”³³⁶. Bajo esta teoría del *Grossraum*, los estados soberanos son sometidos a la nueva organización mundial dirigida por la *economía*. Schmitt explica esta influencia sobre los Estados de esta manera:

El *status* territorial del suelo del Estado dirigido no es modificado de una forma que implicaría la conversión del país en territorio estatal del Estado dirigente. Pero, no obstante, el territorio estatal es incluido en el ámbito espacial del Estado controlador y en sus *special interests*, o sea su soberanía espacial. El espacio exterior vacío de la soberanía territorial continúa inalterado, pero el contenido material de esta soberanía es modificado por garantías del gran espacio económico [*Grossraum*] de la potencia que ejerce el control. Surge de este modo el tipo moderno de tratado internacional de intervención. El control y dominio político consiste en intervenciones, mientras que el *status quo* territorial queda garantizado. El Estado controlador tiene derecho a intervenir en las circunstancias del Estado controlado para la protección de la independencia o de la propiedad privada, para la conservación del orden y de la seguridad, para la salvaguardia de la legitimidad o legalidad de un Gobierno o por otros motivos, sobre cuya existencia decide el Estado controlador según su criterio. Su derecho de intervención está asegurado, hacia el interior y hacia el exterior, por bases militares,

³³⁵ Koselleck, *Sediments of time*, 38.

³³⁶ Carl Schmitt, “The Grossraum Order of International Law with a Ban on Intervention for Spatially Foreign Powers: A Contribution to the Concept of Reich in International Law (1939 - 1941)” en *Writings on War* (Cambridge: Polity Press, 2011), 83.

estaciones navales y depósitos de carbón, ocupaciones militares, arrendamientos de tierras o de otra forma. El derecho de intervención está reconocido por tratado y acuerdo, de modo que resulta posible afirmar que en el sentido puramente jurídico ya no existe intervención alguna.³³⁷

Así, al periodo de las primeras tomas de tierra siguió un periodo de imperialismo que comenzó a transformarse con críticas intelectuales y morales con respecto a las apropiaciones como *conquistas*. Lenin es, según Schmitt, uno de estos críticos: “[...] el imperialismo aglosajón, para Lenin, no era sino robo y botín, y ya la palabra botín es suficiente para que quede condenado moralmente. Que al reparto y a la producción hubiera de anteponerse la expansión imperialista, es decir, un tomar, y en particular la toma de tierras, era un orden de prelación que a un socialista como Lenin tenía que antojársele algo ya de suyo medieval, por no decir atávico, reaccionario, opuesto al progreso, y en definitiva inhumano”³³⁸. Posteriormente, en este mismo texto, Schmitt presenta la vinculación teórica existente entre el marxismo y el liberalismo a partir de la consideración económica apoyada en una filosofía de la historia determinada: “He aquí el punto donde el socialismo coincide con la economía política clásica y su liberalismo. Porque también el núcleo científico-social y filosófico histórico del liberalismo atañe al orden de la prelación de la producción y la distribución. El progreso y la libertad económica consisten en la liberación de las fuerzas productivas, de la que resulta espontáneamente un aumento tal de la producción y de la masa de los bienes de consumo, que la apropiación cesa y el reparto mismo no significa ya en sí un problema”³³⁹.

A continuación, haré una breve digresión con respecto al texto *Nomos – Nahme – Name*, que es uno de los textos más interesantes de Carl Schmitt para pensar algunos

³³⁷ Schmitt, *El Nomos de la Tierra*, 264. En las secciones siguientes veremos algunas de las bases teóricas que permitieron la desaparición de la idea de *intervención* a partir de un ocultamiento de la idea de *apropiación* de acuerdo con el esquema triple del nomos como *apropiación*, *división* y *producción*. Con respecto a la idea de *Grossraum* es importante la sección 6 del libro *On Schmitt and Space* llamada “Grossraum” para comprender detalladamente cómo se gestó y cómo evolucionó este concepto en la obra de Schmitt. Los autores enfatizan la posición de Schmitt con respecto a su noción de *Grossraum* desde su vinculación con el partido nacional socialista en 1939. No obstante, los autores hacen una aclaración con respecto al sentido de este texto: “El “Großraum Order” no puede considerarse ni una simple contribución al debate académico ni una mera propaganda intelectual del Reich. Era ambas cosas, y cualquier lectura debe ser sensible a este hecho, a la vez que debe tener en cuenta las tensiones entre estos dos objetivos”. Minca y Rowan, *On Schmitt and Space*, 166. No profundizaré en este texto acerca de las distintas caracterizaciones de la idea de *Grossraum* en la obra de Schmitt, en tanto que no ofrece elementos considerables para la idea de historia de Schmitt, no obstante, era importante mencionar este concepto polémico de la obra de Schmitt para destacar el paso de una visión no global a una continental del espacio.

³³⁸ Schmitt, “Apropiación, Partición, Apacentamiento”, 60.

³³⁹ *Ibidem*.

elementos de suma importancia para comprender tanto la palabra *nomos* como el poder desde nociones como el *origen*, la *violencia* y su vinculación con la técnica. Por otro lado, este es uno de los textos que ofrece una de las críticas más fundamentales al liberalismo y a la economía como *Zentralgebiet*. La discusión comienza retomando algunos elementos importantes sobre el capítulo del *poder (Macht)* en el texto *Humanitas* (1952) de Erich Przywara. Como sucede en sus *Diálogos*, la discusión acerca de *nomos* se vincula directamente con la cuestión del *Macht*. Schmit comienza su análisis resaltando la tendencia que existe en el poder hacia el secretismo. Schmitt cita tanto a Carl Joachim Friedrich como a Hannah Arendt para retomar la idea de que “el poder real comienza donde comienza el secretismo”³⁴⁰. Lo siguiente que considera es la idea de la *compulsión de repetición* que posee el poder para mantenerse. Escribe Schmitt:

A partir de su compulsión a la autoafirmación [*Zwang zur Selbstbehauptung*], el poder intenta diariamente y cada hora asegurar, justificar y consolidar de nuevo su posición. Esto crea una dialéctica por la que el gobernante, para mantener esta posición, se ve obligado a organizar nuevos sistemas de seguridad [*neue Sicherungen*] a su alrededor y a crear nuevas antesalas, pasillos y accesos al poder. La dialéctica ineludible consiste en que, a través de esas medidas de seguridad, se aleja y aísla del mundo que gobierna. Su entorno le empuja a una estratosfera en la que sólo él tiene acceso a aquellos sobre los que gobierna indirectamente, mientras que él ya no tiene acceso a todos los demás sobre los que ejerce el poder [*die er Macht ausübt*], y ellos ya no tienen acceso a él.³⁴¹

Vemos aquí uno de los elementos más importantes para la comprensión del *nomos*: la idea de la fundación y conservación de poder, que posee cierta semejanza con la idea de la *violencia mítica (mythische Gewalt)* como *instauradora de derecho (rechtsetzender)* de Benjamin, especialmente desde la consideración del ejército como “la compulsión a la aplicación universal de la violencia como medio para los fines del Estado”³⁴². De acuerdo con Benjamin, la *violencia mítica (mythische Gewalt)* se asienta en la ley de la oscilación de la violencia que instaure y conserva derecho: “Si la primera función de la violencia es instaurar derecho, entonces esta segunda función de la violencia puede ser llamada preservadora de derecho (*Wird jene erste Funktion der Gewalt die rechtsetzende, so darf diese zweite die rechtserhaltende genannt werden*)”³⁴³. Schmitt escribe, en el mismo artículo

³⁴⁰ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt Brace & Co. 1951), 386.

³⁴¹ Schmitt, *Staat, Grossraum, Nomos*, 573 – 574.

³⁴² Walter Benjamin, “Zur Kritik der Gewalt” en *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze* (Frankfurt: Suhrkamp, 1965), 40.

³⁴³ *Ibid.* La cuestión de la violencia como un momento fundador de la acción eminentemente política no solo se encuentra en Benjamin y Schmitt, sino también en el pensamiento de Hannah Arendt, que escribe en *On*

que discutimos ahora, lo siguiente: “No está exento de peligro incluso recordar hoy que *Nehmen y Nahme* contienen un problema efectivo y no sólo significan imperialismo brutal, criminalidad atávica y sadismo antiprogresista”³⁴⁴. Pero, de acuerdo con Schmitt, una toma de poder no se sostiene únicamente en esta toma *violenta, atávica, bárbara*, sino que precisa de un sistema de seguridad y una serie de “antesalas” y “sistemas de seguridad” que *impiden* el acceso al poder a los demás, especialmente a aquellos sobre los que ejerce poder. Así, encontramos en Schmitt el problema de la *visibilidad* y el *ocultamiento* del poder, que, como hemos visto hasta ahora, se relaciona directamente con el conflicto con una potencia satánica (que se *oculta*). Esta misma cuestión también está tratada en *Kritik der Gewalt* de Benjamin, aunque desde otro énfasis, es decir, desde el *ocultamiento de los fines*³⁴⁵, especialmente desde el derecho positivo, que, en su sustitución de la noción de *justicia* por *legalidad*³⁴⁶, invisibiliza este origen violento. Schmitt caracterizará esta sustitución de otra manera. Para Schmitt, hay un ocultamiento en la *decisión* que se toma al interior de el pensamiento jurídico *normativista* y en el “Estado de derecho”. Este ocultamiento es, precisamente, con respecto al *quién* que ejecuta el derecho. Para comprender mejor esta cuestión, es útil mencionar la postura de Schmitt con respecto al Estado legislativo y a la idea del “normativismo”. Schmitt escribe:

Revolution: “La relevancia del problema del comienzo para el fenómeno de la revolución es evidente. Que tal comienzo debe estar íntimamente relacionado con la violencia parece estar avalado por los comienzos legendarios de nuestra historia, tal y como lo relatan tanto la antigüedad bíblica como la clásica: Caín mató a Abel, y Rómulo mató a Remo; la violencia fue el comienzo y, por la misma razón, ningún comienzo podría hacerse sin usar la violencia”. *On Revolution* (London: Penguin Books, 2006), 10. Para más fuentes acerca de esta cuestión: *Vid.* “El desmontaje del derecho como fuerza originaria” en Roberto Gómez, *Ruptura y emergencia. Hacia una política a partir de la violencia de Walter Benjamin* (tesis de licenciatura) (2020).

³⁴⁴ Schmitt, *Staat, Grossraum, Nomos*, 582.

³⁴⁵ “Dado que el reconocimiento de las formas jurídicas de violencia [Rechtsgewalten] se manifiesta de forma más tangible en la sumisión, sin resistencia en principio, a sus fines, el fundamento hipotético para la clasificación de estas formas debe residir en la presencia o ausencia de un reconocimiento histórico general de sus fines. Los fines que carecen de tal reconocimiento pueden denominarse fines naturales, mientras que los otros pueden denominarse fines jurídicos.” Benjamin, *Kritik der Gewalt*, 33. “Lo que Benjamin hace, entonces, al analizar al derecho positivo, es preguntarse por el valor de reconocimiento con la que el derecho positivo legitima o deslegitima los usos de la violencia. El derecho positivo, al substituir el término justo por legal, oculta sus fines verdaderos. La tarea es, entonces, resaltar esa ocultación de los fines. Como vimos en el capítulo anterior, al preguntarnos por el origen de la ley (que nace de la fuerza o, en algunas teorías como la de Ihering, que nace de la dominación de más fuerte), el derecho positivo busca ocultar el reino de los fines al presentar la sanción sólo bajo el concepto de legalidad”. Gómez, *Ruptura y emergencia*, 50.

³⁴⁶ El texto *El fin en el derecho* de Rudolf von Ihering muestra nítidamente esta sustitución: “Etimológicamente es justicia lo que está conforme con el derecho. Si entendemos por éste el derecho positivo en vigor, el término justo será el equivalente de legal o conforme con el derecho”. Rudolf von Ihering, *El fin en el derecho* Vol. I. (Madrid: Rodríguez Serra, 1911), 229.

El Estado legislativo es un Estado dominado por normas impersonales -es decir, generales- y predeterminadas -es decir, concebidas como duraderas-, de contenido mensurable y determinable, en el que la ley está separada de su aplicación al caso concreto y en el que el legislador está separado de los órganos de aplicación de la ley. En este Estado ‘imperan las leyes’, no los hombres ni las autoridades. Más exactamente: las leyes no imperan, se limitan a regir como normas. Ya no hay poder soberano ni mero poder. Quien ejerce uno y otro, actúa ‘sobre la base de una ley’ o ‘en nombre de la ley’. Se limita a hacer valer en forma competente una norma vigente. Las leyes las hace una instancia legislativa, que no ejerce el poder soberano y que ni siquiera hace valer ni aplica por sí sus propias leyes, sino que tan solo elabora las normas vigentes, en cuyo nombre y bajo cuyo sometimiento deben ejercer el poder estatal las autoridades encargadas de la aplicación de la ley [...] El sentido último y propio del principio fundamental de ‘legalidad’ de toda la vida estatal radica en que, en definitiva, ya no se domina ni se manda, porque las normas vigentes solo se hacen valer de una manera impersonal”.³⁴⁷

Como vemos, el “Estado legislativo” parece fundamentarse en la aplicación de la ley de manera impersonal y separada del orden concreto. La figura de un ejecutivo personalista es sustituida por una idea de un cuerpo de derecho que se ejerce “en nombre de la ley”. A continuación, veremos que el artículo *Nomos – Nahme – Name* nos permite extraer algunas consideraciones importantes para el desarrollo de esta forma “normativista” de pensamiento jurídico. Veremos que Schmitt insiste en la pregunta por el *quién* a partir de un orden jurídico, una exigencia de un *nombre* que permita reconocer al *soberano* de un grupo social, que, desde la postura puramente normativista vinculada al liberalismo político, permanece oculta.

Regresando al artículo *Nomos – Nahme – Name*, Schmitt considera que hay dos formas en que se representa al poder: como *ἀρχή* (*Archie*) y como *κράτος* (*Kratie*). Según Schmitt, la primera se refiere a un *origen*, a una *fuentes* primigenia “*vom Ursprung her*”³⁴⁸. Por otro lado, *Kratie* hace referencia a un poder a través de *Übermächtigung* o *Inbesitznahme*. Ambas palabras suponen dificultades para su traducción. La primera hace referencia a una preponderancia o superioridad militar, es traducido en inglés como *fuerza superior* (*superior force*), y en algunos contextos puede significar *usurpación*. La segunda palabra se traduce en inglés como *occupation*, ocupación. Según Schmitt, siguiendo a Erich Przywara en su interpretación de Platón, la aristocracia y la democracia “indican un poder antropológico a través de la apropiación del poder (*eine anthropologische Macht durch Macht-Nahme bezeichnen*)”³⁴⁹. Por otro lado, la monarquía y la oligarquía “tienen una fundamentación

³⁴⁷ Schmitt, Carl. *Legalidad y Legitimidad* (Madrid: Aguilar, 1971), 4 – 5.

³⁴⁸ Schmitt, *Staat, Grossraum, Nomos*, 574.

³⁴⁹ *Ibid.*

teológica, es decir, un poder monoteísta o politeísta proveniente de Dios (*eine theologische Begründung, nämlich eine monotheistisch oder polytheistisch gott-entsprungene Macht enthalten*)³⁵⁰. A partir de estos dos elementos, Schmitt reinserta su concepto de *nomos*. Según el ni *ἀρχή* ni *κράτος* pueden existir sin *nomos*. Argumenta que tanto Jenofonte, Heródoto y Platón usan una palabra como *a-nomia* en un sentido “un tanto propagandístico (*schon etas Propaganda*)”, en tanto que con esta palabra designan la destrucción de un *nomos* determinado cuando hablan de la tiranía.

Schmitt continúa su análisis de la palabra *nomos* a partir de una comparación entre estos términos en usos específicos. Analiza, en primer lugar, las palabras *monarquía* y *democracia*. La primera tiene la palabra *ἀρχή*, e indica, según Schmitt, quién es el poseedor del poder, es portador de la dominación “*ist Subjekt und Träger der Herrschaft oder Macht*”³⁵¹. Por otro lado, en la *democracia* “el demos es el sujeto y el portador del kratos (*ist der Demos Subjekt und Träger der Kratie*)”³⁵². Luego, presenta la palabra *economía*, que se vincula con la palabra *nomos*. En este sentido, el *οἶκος* no es portador de dominación o poder, sino que es objeto o materia “*sondern eher Objekt und sogar Materie*”³⁵³. A continuación, diferencia *gineconomía* de *ginecocracia*. El primer vocablo, hasta donde sé, existió de la manera en que Schmitt lo presenta como “[la] administración y gestión de la residencia de las mujeres y de la parte del hogar que concierne a las mujeres”³⁵⁴. La segunda, como podemos inferir, se refiere al gobierno de las mujeres. Así, remarca Schmitt, “una palabra ligada al *nomos* es medida por *nomos* y sujeta a él (*wird am Nomos gemessen und ihm unterworfen*)”³⁵⁵.

La siguiente sección del texto analiza de qué manera se ha *personalizado* la palabra *nomos*, como ha ocurrido con la designación *Νόμος Βασιλεύς*. Schmitt explica con mayor detenimiento esta personalización del *nomos* en *El Nomos de la Tierra*. Schmitt menciona aquí varios usos de esta palabra en la antigüedad, entre ellos destacan los usos de Píndaro, Platón, Heródoto y Aristóteles. Escribe Schmitt: “Un pasaje de Heródoto (VII,104) habla,

³⁵⁰ *Ibíd.*

³⁵¹ *Ibíd.*

³⁵² *Ibíd.*

³⁵³ *Ibíd.*

³⁵⁴ *Ibíd.*

³⁵⁵ *Ibíd.*, 575.

con referencia a los espartanos, del nomos como déspota. En su contexto este pasaje es una respuesta al déspota asiático Jerjes y no se refiere necesariamente a la disciplina específicamente militar de los espartanos frente a las órdenes; más bien es posible que haga alusión a la estructura general del orden espartano³⁵⁶. En Píndaro hay, también, una idea del *nomos basileus*, pero vinculada a una cuestión que mencionamos anteriormente, esto es, a la *instauración mítica de un orden*: “En el pasaje de Píndaro (fr. 169) se trata del robo de reses, un acto del instaurador mítico del orden. En Platón, es el sofista Calicles quien cita el pasaje de Píndaro y lo interpreta en el sentido de la mera <<disposición de una disposición>>. Según esta interpretación, el nomos no sería otra cosa que el derecho cualquiera del más fuerte; sería una expresión de lo que se llama hoy día en Alemania la fuerza normativa de lo fáctico, una expresión de la *metamorfosis* del *Ser* en *Deber*, de lo efectivo a una ley”.³⁵⁷ En *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica* (1934), Schmitt presenta de qué manera esta idea del *nomos basileus* fue retomada por el pensamiento normativista con el fin de hacer que la ley, y no las personas, gobiernen: “Así, el normativismo interpreta una de las más bellas y antiguas creaciones del pensamiento jurídico de la humanidad, la frase *nomos basileus* de Píndaro, <<*nomos* como rey>>, de modo normativista: sólo la ley debe <<gobernar>> o <<mandar>> y no la exigencia de la situación eventual progresivamente cambiante y menos la arbitraria decisión de las personas”³⁵⁸. Volveremos a esta cuestión del normativismo más adelante.

Posteriormente, Schmitt analiza el significado de la palabra *economía*, y destaca su vinculación con el ámbito administrativo de las labores de la casa, pese al cambio de sentido de la palabra *economía* cuando aparecieron tanto la idea de “economía nacional” como la “economía política”: “Cuán extraordinario es que, en la expansión de *nomos* de la casa a la *polis*, conservara su relación lingüística con la vieja ‘casa’ [*das alte Haus*] -no se llamó nacion- o polito- nomía, sino eco-nomía”³⁵⁹. A continuación, Schmitt continuará su reconstrucción histórica de la manera en que se ha abandonado progresivamente el sentido

³⁵⁶ Schmitt, *El Nomos de la Tierra*, 38 – 39.

³⁵⁷ “La Ley, Rey de todos, de mortales e inmortales, condenando la suma violencia lo guía todo con soberana mano. Lo infiero de las hazañas de Heracles; pues los bueyes de Gerión llevó a los Pórticos Cicolópeos de Euristeo, sin haberlos ganado ni comprado” Píndaro, fr. 169. Traducción de Alfonso Ortega en el texto: Píndaro, *Odas y fragmentos* (Madrid: Gredos, 1984).

³⁵⁸ Carl Schmitt, *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica* (Madrid: Tecnos, 1996), 12 – 13.

³⁵⁹ Schmitt, *Staat, Grossraum, Nomos*, 576.

de la *apropiación* de *nomos*, acentuando, así, los otros dos sentidos de *nomos*, es decir, el sentido de la división y la producción. Considero que esta sección del texto de Schmitt puede ser complementada con algunas consideraciones de Pierre Bourdieu en su texto *Sobre el Estado*, especialmente cuando rastrea el *Estado dinástico*. Bourdieu señala que entre los años 1330 y 1650 la “visión de propietario” constituía el ejercicio político de los príncipes: “Los príncipes tienen una visión de propietario: tratan a su gobierno y sus posesiones como una clase de bien personal; al mismo tiempo, administran la política como se administra un patrimonio”³⁶⁰. Como vemos, esta visión del ejercicio político corresponde con una visión de la organización social como *patrimonio*, como si se administrara una casa y los ciudadanos formaran parte de esta. Este Estado dinástico no es, todavía, el Estado moderno en la postura de Bourdieu. Para la construcción del Estado moderno fueron necesarios procesos de “concentración” de capital, en primer lugar, del capital de la fuerza física³⁶¹. En segundo lugar, aparecen los impuestos y la centralidad de la estadística para el ejercicio gubernamental: “La organización del sistema de contribuciones supone la contabilidad, la comprobación, el archivo, el arbitraje, la resolución de las discrepancias, las técnicas de evaluación de los bienes, es decir, la inspección. El nacimiento del impuesto se empareja con una acumulación de capital mantenido por los profesionales de la gestión burocrática y la acumulación de un inmenso capital de informaciones. Es el vínculo entre Estado y estadística: el Estado demanda un conocimiento racional del mundo social”³⁶². Así, podemos comenzar a advertir algunos de los elementos que constituyen una parte de la crítica al liberalismo de Schmitt bajo el momento histórico de la *economización* como *Zentralgebiet*. Como escribe Schmitt: “Conviene no olvidar que estos conceptos liberales se mueven

³⁶⁰ Pierre Bourdieu, *Sobre el Estado. Cursos en el Collège de France (1989-1992)* (Barcelona: Anagrama, 2014), 272.

³⁶¹ Bourdieu describe esta concentración de la fuerza física de la siguiente manera: “La concentración de la fuerza física, en la primera fase del desarrollo del Estado dinástico, se hizo primero contra el orden feudal: los primeros amenazados por la construcción del monopolio de la violencia física son los señores feudales, los nobles, cuyo capital específico reposaba en el derecho y el deber de ejercer la fuerza militar. El monopolio estatuario de la nobleza de espada sobre la función guerrera se ve amenazado por la constitución de un capital de fuerza física, de un ejército profesional, sobre todo cuando está formado por mercenarios que, desde el punto de vista estrictamente técnico, pueden ser superiores sobre el terreno a los nobles por la excelencia de la nobleza. Habría que hacer un análisis sobre la aparición de los maestros de esgrima, los plebeyos que pueden ser los maestros de los maestros estatuarios de armas”. *Ibid.*, 276. Así, se produce con la progresiva acumulación de capital de fuerza físico ejércitos regulares que monopolizan la violencia y, a su vez, establecen cuáles son las violencias legítimas y las no legítimas.

³⁶² *Ibid.*, 281.

típicamente entre la ética (<<espiritualidad>>) y la economía (los negocios), e intentan, desde estos dos polos, aniquilar lo político como esfera de la <<violencia invasora>>”³⁶³. Como vemos, esta “violencia invasora” puede ser pensada como *apropiación*, *Nahme*.

Schmitt continúa su análisis del desarrollo de *nomos* a partir de distintos momentos. En primer lugar, del paso de las sociedades nómadas a la casa, a partir de las cuales surgen las primeras divisiones *estables*. Luego, cuando se han “completado” los procesos de apropiación de tierra y de división de la tierra, cuando se ha establecido cierto grado de cálculo y seguridad, la palabra *nomos* adquiere un nuevo sentido desvinculado de la idea de apropiación y concerniente, más bien, como *thesmos*, como regla o ley, desvinculada de un orden concreto: “El truco intelectual [*gedankliche Kunstgriff*] del postulado “no hombres, sino leyes” es fácil de detectar [*durchschauen*], si uno conoce la historia lingüística de *nomos*: *nomos* se convirtió en un mero *thesmos*, pero todavía seguía siendo el contenido de la antigua palabra *nomos*. De este modo, se podía jugar infinitamente con la antítesis de derecho y poder, y se podía combinar la pretensión de un mero deber con el poder normativo de lo fáctico [*normativen Kraft des Faktischen*]³⁶⁴. Por lo anterior, podemos comprender por qué Schmitt, siguiendo a Álvaro d’Ors, considera como una “de las más pesadas cargas que la cultura conceptual y lingüística occidental debe soportar”³⁶⁵ el hecho de que la palabra *nomos* se halla traducido como *lex* con Cicerón. Como hemos visto hasta ahora, esta traducción oculta el rasgo originario de *nomos* como apropiación, dejando su puro funcionamiento como *deber* separado de *ser*.

Para cerrar esta sección, veremos cuáles fueron los efectos de haber suprimido el carácter de la apropiación (*nehmen-Nahme*) y la división (*teilen*) de la concepción del *nomos* para dejar en un libre despliegue el ámbito de la producción (*weiden*). Como mencionamos anteriormente, el ámbito de la producción es rechazado como colonialismo, tanto en el Este como en el Oeste. Luego, escribe Schmitt: “*In concreto*, el colonialismo significa aquí las apropiaciones terrestres -y marítimas- [*Land- und Seenahme*] de la era de los grandes descubrimientos de los cuatrocientos años de derecho internacional eurocéntrico. El odio del colonialismo se refiere hoy a las naciones europeas. En el fondo, no es otra cosa que el odio

³⁶³ Schmitt, *El Concepto de lo Político*, 101.

³⁶⁴ Schmitt, *Staat, Grossraum, Nomos*, 578.

³⁶⁵ *Ibid.*, 578 – 579.

de la apropiación [*Odium des Nehmens*]. En este repudio, el liberalismo progresista y el comunismo marxista coinciden plenamente”³⁶⁶. Schmitt considera, no obstante, que, pese a las distintas posturas que se oponen a las tomas como *conquistas*, las tomas siguen ocurriendo pero en distintos registros:

No estamos autorizados para cerrar los ojos ante el problema de la apropiación y negarnos a seguir pensando en él, porque lo que hoy se llama historia del mundo en Occidente y en Oriente es la historia del desarrollo de los objetos, medios y formas de apropiación interpretados como progreso. Este desarrollo va desde las apropiaciones de la tierra [*Landnahme*] de los tiempos nómadas y agrario-feudales hasta las apropiaciones del mar [*Seenahme*] de los siglos XVI al XIX, pasando por las apropiaciones de la industria [*Industriennehme*] de la era industrial-técnica y su distinción entre zonas desarrolladas y subdesarrolladas, y, finalmente, hasta las apropiaciones del aire y las apropiaciones del espacio [*Luft- und Raum-Nahme*] del presente.³⁶⁷

Sin embargo, Schmitt sostiene que existe un *credo preciso* [*präzises Credo*], a partir del desarrollo y el progreso, que sostiene que “la revolución industrial lleva a un crecimiento inmensurable en la producción [*unermesslichen Steigerung der Produktion*]”³⁶⁸. Este credo produce, como consecuencia, que las apropiaciones sean consideradas *obsoletas*, incluso como *criminales*. Como podemos notar, Schmitt también propone argumentos poderosos en contra del *credo liberal* como lo hizo en su momento Karl Polanyi en *La Gran Transformación* (1944)³⁶⁹. Por tanto, Schmitt escribe de manera sarcástica: “Como las abejas, la humanidad ha encontrado por fin su fórmula en la colmena. Las cosas se gobiernan por sí mismas [*die Dinge verwalten sich selbst*]; el hombre se enfrenta a sí mismo; el

³⁶⁶ *Ibid.*, 582.

³⁶⁷ *Ibid.*, 583.

³⁶⁸ *Ibid.*

³⁶⁹ La idea del “mercado autorregulado” es, para Polanyi, una *utopía* del credo liberal. Lo describe de la manera siguiente: “[...] la idea de un mercado autorregulado implicaba una utopía absoluta. Semejante institución no podría haber existido en ninguna época sin aniquilar la sustancia humana y natural de la sociedad; habría destruido físicamente al hombre y transformado su ambiente natural en un páramo. Inevitablemente, la sociedad adoptó providencias para protegerse, pero cualquiera de esas medidas dañaba el mercado autorregulado, desorganizaba la vida industrial y, así, ponía en peligro a la sociedad en otro sentido. Éste fue el dilema que precipitó el estancamiento definitivo del sistema de mercado y que, finalmente, perturbó la organización de la sociedad a la que daba fundamento” Polanyi, *La Gran Transformación*, 65. Así, Polanyi considera que el credo liberal se apoya en una concepción de la economía como eje rector capaz de orientar la vida humana en todo el mundo a partir del mercado autorregulado, que fuera capaz de suprimir las intervenciones del Estado. Como muestra Polanyi con su análisis histórico, dicho proyecto precisó, en todo momento, de intervenciones reales que trataron de convertir la utopía en realidad, ya sea mediante formas de intervencionismo a través de créditos o mediante sanciones económicas sobre los países. En este sentido, ambos autores critican el ocultamiento de la violencia presente en los intentos por instituir el orden liberal. A su vez, ambos autores son críticos de la idea de “equilibrio” que formaba parte del proyecto liberal, como una orden que pudiera acomodar mágicamente todos los ámbitos de la vida, evitando, así, las intervenciones políticas o el “personalismo” en la política.

peregrinaje en el desierto de la alienación ha terminado [*die Wüstenwanderung der Entfremdung ist zu Ende*]. En un mundo creado por el hombre para sí mismo -un mundo de hombres para hombres (y, por desgracia, a veces contra los hombres)- el hombre puede dar sin tomar [*kann der Mensch geben ohne zu nehmen*]³⁷⁰. Este “dar sin tomar” se refiere, precisamente, a la supresión de la *apropiación* (*nehmen-Nahme*) ante un esquema pleno e inmanente de pura producción. La idea de la liberación de las fuerzas productivas se explica con nitidez en su *Diálogo sobre el Poder* y en su *Diálogo sobre el Nuevo Espacio*, y está directamente vinculado al desarrollo histórico de la inmanencia que ya hemos mencionado anteriormente, es decir, del *Homo homini lupus* al *Homo homini homo*. A decir verdad, ¡ambos diálogos son una advertencia contra la liberación de fuerzas incontenibles a partir de la técnica! Escribe Schmitt en el primer *Diálogo*:

El poder de los medios modernos de aniquilación supera la fuerza de los individuos humanos que inventan esos medios y que los hacen desplegar, tanto como las capacidades de las máquinas y las técnicas modernas superan la fuerza de los músculos y los cerebros humanos. En esta estratosfera, en este dominio de los ultrasonidos, la buena o mala voluntad humana ni siquiera acompaña. El brazo humano que sostiene la bomba atómica, el cerebro humano que inerva los músculos del brazo humano es, en el momento decisivo, menos un apéndice del individuo humano aislado que una prótesis, una parte del aparato técnico y social que produce la bomba atómica y la despliega. El poder del individuo poseedor del poder es aquí sólo la transpiración de una situación que resulta de un sistema de división del trabajo incalculablemente aumentado³⁷¹.

Más adelante añade:

En efecto, ya no es el humano qua humano, sino una reacción en cadena desencadenada a partir del humano que logra todo esto. Al sobrepasar los límites de la physis humana, también trasciende todas las medidas interpersonales de todo poder pensable de los humanos sobre los humanos. Anula la relación entre protección y obediencia. El poder se ha escapado de las manos humanas aún más que la tecnología, y los humanos que ejercen el poder sobre otros con la ayuda de tales medios tecnológicos ya no están solos con los que están sujetos a su poder.³⁷²

Para concluir, Schmitt menciona un elemento más que aparece próximo a *Nahme*: *Name*; es decir, la *toma* como *nombrar*, la *toma* como *nombre*. En un ejemplo afortunadamente arcaico-patriarcal para muchos y muchas de nosotras, Schmitt menciona el matrimonio como una analogía de la toma. En el matrimonio, la mujer adquiere el nombre del esposo, y los hijos, a su vez, reciben el nombre del padre. De acuerdo con Schmitt, esto vincula con el

³⁷⁰ Schmitt, *Staat, Grossraum, Nomos*, 583.

³⁷¹ Schmitt, *Dialogues*, 45.

³⁷² *Ibid.*, 85 – 86.

recuerdo del origen, que, a mi parecer, es especialmente nítido en algunos idiomas como el alemán, en el que varios apellidos se unen con la palabra *von*, como en el nombre Heinrich von Kleist, Kleist estaba relacionado directamente con la *Casa de Kleist*, remarcando el origen noble del dramaturgo. El nombre, por tanto, permitía un recuerdo del origen. Por otro lado, Schmitt habla de la idea de *Nahme* en un contexto místico. Se refiere a Simone Weil en *A la espera de Dios*, en donde expresa haber sido *tomada* por Cristo: *il m'a prise*. Esta expresión la traduce Schmitt como: *er hat mich genommen*, En esta forma, se subraya la forma verbal pretérita del *nehmen*. Montserrat Herrero escribe, con respecto a estas dos formas de nombrar, lo siguiente: “Cualquier apropiación auténtica de tierras va siempre acompañada de un nombre, hasta el punto de que un asentamiento sólo se consolida cuando la persona que se ha apropiado de él puede darle un nombre. Como se ha visto en los ejemplos anteriores, esto también ocurre en cualquier apropiación superior a la de la tierra, como en el caso del conocimiento o de una relación personal. Una cosa no es conocida hasta que no se le da un nombre de forma adecuada”³⁷³. Como vemos, el nombrar es tanto una forma de *conocer* como de *tomar*, en el sentido de fundar un *nomos*. En este acto un espacio antes desconocido se vuelve conocido, lo que permanecía ajeno se vuelve propio. Así, el nombre permite *visibilizar* algo que permanecía oculto. El nombrar se vuelve una representación de la toma: *Name als Nahme*.

Pero el acto de nombrar tiene, además, implicaciones de suma importancia para Schmitt en su constante pregunta por el *quién*, tanto en el ámbito de la soberanía (*quién puede suspender el derecho*) como en su lucha contra las potencias satánicas que tienden al secreto, al poder por el poder que no es nombrable:

En un nombre y en el hecho de dar un nombre [*Namengebung*], tiene lugar una tercera orientación del poder: la tendencia a la visibilidad, la publicidad y la ceremonia [*Sichtbarkeit, Öffentlichkeit und Krönung*]. Se sobrepone al intento satánico [*satanische Versuchung*] de mantener el poder invisible, anónimo y secreto [*unsichtbaren, anonymen und im Geheim*]. En cuanto aparece un nombre verdadero [*echter Name*], el *nomos* únicamente económico deja de existir, habiéndose agotado en la economía y la administración. La colmena no tiene nombres. No puede existir la *arquía* y la *cracia* sin el *nomos*, como no puede existir el *nomos* humano sin la *arquía* y la *cracia* [...] Pero lo más fenomenal de *Nahme* y del nombre [*Name*] es que con ellos cesan las abstracciones, y la situación se concreta. ¿Cuál es entonces el nombre de la ley? ¿Es Jean-Jacques [Rousseau] o Napoleón? ¿O quizás Louis Philippe de Gaulle? La ley [*Gesetz*] es ciertamente poder y apropiación [*Macht und Nahme*], pero como ley pura [*reines Gesetz*] sólo es pura apropiación, mientras sus autores permanezcan

³⁷³ Herrero, *The Political Discourse of Carl Schmitt*, 32.

anónimos, y los verdaderos poseedores-del-poder [*die wahre Machthaber*] permanezcan ocultos en la oscuridad.³⁷⁴

Schmitt considera, así, que esta lucha contra el nombrar como *Nahme*, que a su vez es una lucha contra *Nahme* como *apropiación*, es tan solo una estrategia engañosa de ejercer el poder bajo el telón (para recuperar la idea de la visibilidad). Como vemos, aquí la idea de la *publicidad* (*Öffentlichkeit*) es igualmente central para la comprensión de un *orden concreto*. Un retorno al orden concreto, a diferencia de una postura meramente normativista, implica la exigencia de *publicidad*, de mostrar su *nombre*. Veremos, en las secciones siguientes, cómo esta idea del orden concreto se vincula con la concepción de lo político para Schmitt, como escribe Montserrat Herrero:

Esta perspectiva contribuye a la concepción schmittiana de la historia no tanto por la identificación de una u otra característica de la tensión polar [Este-Oeste], sino por la afirmación de que no hay ubicación histórica concreta sin algún tipo de "visibilidad". Es decir, allí donde haya un asentamiento, habrá también necesariamente iconos e iconografía. La historia del *nomos* es correlativa a la historia de la cultura en general. En lugar de esta tensión polar, Schmitt propuso la mencionada tensión entre la tierra y el mar, que va acompañada de una referencia a un *nomos* de la tierra como punto de vista interpretativo fundamental. La relación entre estos dos elementos se ha tenido en cuenta durante mucho tiempo e, incluso en el siglo XIX, por ejemplo, las relaciones entre Inglaterra y Rusia se representaban como una lucha entre una ballena y un oso.³⁷⁵

Como vemos, este fragmento nos permite remitirnos, nuevamente, a lo que presentamos en el capítulo anterior, es decir, a las representaciones visuales de las formas míticas de las potencias marinas y terrestres, que, a su vez, se vinculan directamente con las potencias cristianas (en la Tierra) con las potencias satánicas (marítimas). El Leviatán, en su representación satánica, puede dar cuenta de esta proximidad. La fascinación de Schmitt por el Leviatán parecería contrariar sus inclinaciones cristianas, pero, como veremos más adelante, pueden reintegrarse con las mismas a partir de la consideración del Leviatán como *katechon*, como lo que *retiene* las potencias satánicas.

³⁷⁴ Schmitt, *Staat, Grossraum, Nomos*, 584 – 585.

³⁷⁵ Herrero, *The Political Discourse of Carl Schmitt*, 46.



La tumba de Carl Schmitt en el cementerio católico de Plettenberg lleva la siguiente inscripción: *ΚΑΙ ΝΟΜΟΝ ΕΓΝΩ*

b. Lo político: conflicto, soberanía, decisión y guerra

En lo siguiente, seguiré la interpretación de Montserrat Herrero en su texto *The Political Discourse of Carl Schmitt*, con el fin de unificar algunos de los elementos que conforman lo político. A partir de esta breve exposición, situaremos la comprensión de lo político de Schmitt con especial énfasis en su relación con la historia. De acuerdo con la autora, hay tres elementos centrales que conforman lo político: el conflicto, la excepción y la decisión soberana³⁷⁶. Su argumentación acerca de lo político comienza específicamente en el capítulo cinco de su libro, y retoma elementos de las secciones anteriores para sostener su explicación. Uno de los elementos más importantes es el concepto *nomos*, que ya hemos mencionado anteriormente. Por otro lado, la interpretación de lo político de Schmitt también se vincula directamente con las investigaciones históricas del derecho. Veremos cómo a partir de estos dos elementos, es decir, la idea de *nomos* como orden concreto y las investigaciones jurídicas enfocadas en la *excepción, la dictatura y los tres modos de pensar la ciencia jurídica* (normativismo, decisionismo, orden concreto)³⁷⁷, comprenderemos con mayor claridad la

³⁷⁶ “Hay, pues, tres elementos clave para entender la política: el conflicto, la excepción y la decisión soberana, que se reflejan en los escritos de Schmitt en una formulación magistral que contiene el momento político por excelencia”. Herrero, *The Political Discourse of Carl Schmitt*, 96.

³⁷⁷ George Schwab hace una presentación breve pero adecuada de estos tres tipos de pensamiento jurídico. Comienza con la caracterización del normativismo: “La característica más destacada del pensamiento normativista es el hecho de que son las leyes y no los hombres las que gobiernan. La norma se aísla y se absolutiza, por lo que se asegura un grado de objetividad. La expresión concreta de este planteamiento se encuentra en la decisión de los padres de la Constitución estadounidense, que dispusieron un gobierno de leyes y no de hombres. Así, lo que generalmente se entiende como un *Rechtsstaat*, concluyó Schmitt, no es otra cosa que un *Gesetzstaat*. Para el normativista la norma produce derecho”. Posteriormente, Schwab presenta los rasgos importantes del pensamiento decisionista: “Hobbes es el ejemplo clásico del pensamiento decisionista. Este tipo de pensamiento presupone un estado de naturaleza en el que destacan el *bellum omnium contra omnes* y el *homo homini lupus*. Para Hobbes el estado de naturaleza es un estado de emergencia. La transición de este estado a la sociedad civil es el principio absoluto de toda norma. ‘Surge de una nada normativista’, según Schmitt, ‘y de un desorden concreto’. Para el decisionista, es la primera decisión la que produce el orden, la paz y el derecho”. Luego, presenta la idea del *positivismo* como la fusión del decisionismo con el normativismo, por ello no es una forma de pensamiento jurídico distinto a los ya mencionados: “Schmitt sostenía que la norma en sí misma, y no la voluntad del legislador, es aquí lo más importante. Este tipo de pensamiento destaca la ventaja de asegurar ‘la objetividad, la constancia, la inviolabilidad, la seguridad y la calculabilidad’ en el proceso jurídico. Pero vale la pena recordar, según Schmitt, que los juristas positivistas se someten a las decisiones del legislador del Estado. No importa quién sea el legislador, subrayó Schmitt, lo único que hay que recordar es que para el positivista es importante que estas decisiones sigan teniendo la validez de normas inquebrantables. Por lo tanto, para el positivista el derecho es producido por las normas jurídicas existentes en un momento determinado” George Schwab. *The Challenge of the Exception. An Introduction to the Political Ideas of Carl Schmitt between 1921 and 1936* (New York: Greenwood Press, 1989), 120 – 121. Por último, Schwab analiza con mayor detenimiento la noción de orden concreto. Escribe lo siguiente: “Schmitt sostenía que el pensamiento de orden concreto había prevalecido en Alemania hasta que el derecho romano se hizo dominante en el siglo XV. Los caballeros, los agricultores, los burgueses y los clérigos, entre otros, eran todos miembros de órdenes (*Stände*), y un individuo estaba sujeto a las normas de la orden concreta a la que

idea de lo político de Schmitt. Por tanto, no haremos un análisis detallado de la parte de la teoría del derecho ni de los análisis jurídicos de Schmitt, tan solo recuperaremos algunos elementos indispensables para esta sección del texto.

La idea de *nomos* permite, así, comprender el *orden concreto*, la *situación normal*, a partir de la cual puede emerger la excepción. Herrero escribe que “Se plantea una situación política real cuando hay un conflicto en el marco de la ley”³⁷⁸. Luego añade: “Y para el orden jurídico, el conflicto es la excepción, ya sea una excepción a un solo estatuto o una excepción

perteneía. Pero con la aparición del *Corpus Juris*, los hechos de un caso particular y el pensamiento de orden concreto dieron paso a decisiones ya tomadas y a normas abstractas. El positivismo jurídico del siglo XIX socavó aún más el pensamiento de orden concreto”. *Ibid.*, 121. Schwab luego presenta de qué manera, para Schmitt, aún prevaleció el *orden concreto* en Alemania de distintos modos. Uno de ellos era el *Landrecht* de Prusia de 1794, que todavía consideraba a instituciones concretas como la iglesia o la familia y no las veía como “meras funciones de regulación legal” *Ibid.*, 122. Según Schmitt, Fichte, Savigny y Hegel todavía conservaron este énfasis institucional en sus reflexiones sobre el Estado y sobre el derecho. Luego añade Schwab: “Schmitt ya sugirió antes de 1933 que los órdenes concretos se organizaran en una especie de cámara alta en la que pudieran discutir sus intereses mutuos y llegar a decisiones definitivas” *Ibid.* De acuerdo con Schwab, Schmitt consideró que el movimiento (como llamó Schmitt al partido) nacional socialista se “movía en la dirección correcta” hacia 1933, al considerar que “cada orden o institución tendría que organizarse según líneas profesionales o políticas, y que cada orden se regiría por su propio sistema de honor y disciplina” *Ibid.*, 123. No obstante, cada orden debía permanecer “permeado” por el pensamiento nacionalsocialista, con el fin de evitar que, como el Leviatán de Hobbes, la pluralidad de poderes indirectos (*potestas indirecta*) fragmentara el orden total concreto del nacionalsocialismo. Por último, escribe Schwab, “Schmitt esperaba perpetuar un sistema de justicia en Alemania que hubiera negado lo que él consideraba el enfoque normativo “injusto” de subsumir cada caso legal a las normas existentes. Abogó por la introducción de un concepto de justicia basado en las prácticas de los miembros de un orden determinado”. Y más adelante añade: “Schmitt sostenía que en el pensamiento de orden concreto la regla o norma no es la base, sino sólo una parte integrante del orden institucional total”. *Ibid.*, 124. Vemos, de esta forma, cómo este pensamiento del orden concreto se vincula con su crítica al *normativismo* como una abstracción de la ley como oposición al mandato personalista. José Luis Villacañas añade una importante explicación acerca de cómo este orden concreto se vinculó al proyecto nacionalsocialista y cómo, en este periodo de la obra de Schmitt (hacia 1934), *no* se defiende una idea puramente decisionista: “El pensamiento del orden concreto, que entonces alcanzó su cenit, en cierto modo, no era sino un comunitarismo tradicional que aspiraba a ofrecer la base de las instituciones sociales que el Estado, dirigido por el partido nazi, debía recibir e integrar en su totalidad. Nunca dejó más clara Schmitt esta posición que en el escrito de 1934, ya tomado el carné del partido nazi, que tituló *Sobre las tres formas de pensar la ciencia jurídica*. En este pequeño escrito Schmitt intentaba cerrar ciertas cuentas con el normativismo puro, lo que no podía sorprender. Más curioso es que también ajustara las cuentas con el decisionismo, que ahora parecía un complemento del positivismo como única fuente del derecho y de su creatividad”. Más adelante añade Villacañas: “A pesar de haber reconocido a Hitler la función de poder constituyente, Schmitt no quería en modo alguno ofrecer pistas para que ese poder constituyente se comportase de modo decisionista y soberano, en tanto Leviatán. Estaba enmarcado por una burocracia que se debía respetar como Estado y por un pueblo que se debía respetar en su orden concreto. El caos, parecía decir Schmitt, lo potenciaban los bolcheviques y la guerra civil que su opción total implicaba. Pero una vez derrotados, el orden sagrado del pueblo debería ser respetado, tanto como la burocracia del Estado. Ambos, a su vez, debían ser usados para mantener la unidad política. Pero sin estos dos elementos, capaces de coaccionar el poder constituyente y soberano de Hitler, Alemania no podría ser un *Reich*. Por eso, nada más lejos de la intención de Schmitt que comprender a Hitler como un dictador que opera *ex nihilo*”. José Luis Villacañas, *Poder y Conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2008). 206 – 207.

³⁷⁸ Herrero, *The Political Discourse of Carl Schmitt*, 95.

a todo un ordenamiento jurídico [...] En el límite de la esfera jurídica existe un ámbito de libre actuación, la situación excepcional, que permite a quienes tienen el poder aplicar todas las medidas eficaces necesarias para poner fin a una determinada situación o crear una nueva. Corresponde al ámbito de lo político³⁷⁹. Veremos que la *situación normal* no se refiere únicamente a *nomos* en su triple concepción de *nehmen, teilen, weiden*, sino que también implicará un componente legal que presentaremos a continuación.

Herrero comienza su análisis del ámbito legal en la obra de Schmitt con la idea de ley, vinculada directamente con la cuestión del *nomos* como apropiación: “Toda investigación sobre el origen del derecho debe realizarse desde el punto de vista de la apropiación original de la tierra. El derecho ya está prefigurado en ese orden, que es lo que quería decir Schmitt cuando afirmaba que la apropiación de la tierra es un acto primitivo que establece el derecho³⁸⁰. Posteriormente, añade lo siguiente: “Esta observación es el punto de partida específico de un arco que culmina en la concepción del derecho como un orden específico. La unidad de orden y posición (*Ordnung* y *Ortung*) es la característica clave del derecho que se define desde un *nomos* de la tierra. Del mismo modo que un espacio concreto está constituido por los elementos y las distancias que lo conforman, el espacio vital está constituido por la vida de un pueblo en la tierra, que requiere una localización y un orden espacial”. Ya vimos estos conceptos en la sección anterior, y vimos de qué forma toda apropiación originaria supone ya determinaciones específicas a partir del espacio mismo sobre el que tiene lugar una toma (*Nahme*). A continuación, tiene lugar un segundo momento a partir de la toma: la declaración de la ley [*Gesetz*]: “La ley [*law*] incluye el primer momento en que la vida de un grupo humano aparece en la tierra. Está intrínsecamente relacionado con el espacio precisamente porque lo primero que hace el hombre es habitar la tierra. La ley es la declaración de un orden, del orden de un habitar concreto. El *nomos* es el origen del orden, mientras que la ley es el propio orden para cada momento histórico concreto y para cada apropiación particular de la tierra³⁸¹. Así, se produce una división *interior* y *exterior* a partir del reconocimiento de un orden concreto. Al interior, dice Herrero, se produce “un orden de relaciones de propiedad³⁸², y, al exterior, se crea una oposición frente a otros grupos

³⁷⁹ *Ibid.*, 95.

³⁸⁰ *Ibid.*, 53.

³⁸¹ *Ibid.*

³⁸² *Ibid.*, 54.

establecidos que están constituidos como un poder sobre su propia tierra. Así, según la intérprete, Schmitt vincula la ley directamente con un orden concreto determinado: “la ley es un orden concreto, una ordenación de las personas en contextos de trabajo y habitabilidad [*inhabitation*]”³⁸³.

Así, la ley se vincula, más bien, con un sentido abstracto que con uno concreto, y ha de ser *decisión* del Estado el establecimiento de una voluntad determinada en un contexto plural (como lo es el orden concreto)³⁸⁴. Escribe Herrero: “La ley en el contexto del *Rechtsstaat* es una esfera de pensamiento abstracto. No puede deducirse de los hechos, ni puede ser inherente a los hechos. Los hechos o acontecimientos sólo pueden ser objeto de la voluntad de aplicación de la ley. La deducción no existe de ninguna manera. El problema que se plantea, pues, es cómo vincular ambos ámbitos. Sólo la voluntad del Estado puede llevar a cabo esta tarea mediante un acto de decisión soberana en el que el propio Estado pasa a depender de la ley que pretende aplicar”³⁸⁵. La ley es, en el sentido político, según Schmitt: “es *voluntad y mandato* concretos, y un *acto* de soberanía (*Gesetz im Sinne des politischen Gesetzbegriffe ist konkreter Wille und Befehl und ein Akt der Souveränität*). Ley en un Estado de principio monárquico es, por eso, la voluntad del rey. Ley, en una democracia, es la voluntad del pueblo. *Lex et quod populus jussit*”³⁸⁶. Vemos aquí, por primera vez, la irrupción de una *decisión soberana* sobre el plano de la pluralidad de instituciones (Jean-François Kervégan llama *institucionalismo* al pensamiento del *orden concreto*), sobre el ámbito de la *Sittlichkeit*. Explica Kervégan: “En efecto, el modo en que se dicta la ley manifiesta concretamente el lugar real del poder: es, como decía Bodin, la marca eminente de la soberanía [...] En realidad el concepto político de ley no se asocia a ninguna forma de organización política particular: expresa la supremacía de lo político, es decir, de la decisión,

³⁸³ *Ibidem*.

³⁸⁴ Villacañas vincula el sentido del *orden concreto* de Schmitt con la *Sittlichkeit* hegeliana: “Órdenes concretos son comunidades dotadas de forma histórica definida, capaces de connotar la vida concreta de forma ética, como por ejemplo, los campesinos, las funciones internas al cosmos familiar; o el ejército, con su sentido del mando, de la autoridad, del honor, o con su capacidad de mandar y de juzgar a los subordinados. Tras el pensamiento del orden concreto está la *Sittlichkeit* de Hegel, las instituciones que vinculan a los seres humanos por la fuerza reunida de la sentimentalidad, del afecto, de la necesidad subjetiva, de la costumbre, de la función. Entonces se dijo que Hegel había expresado este concepto de orden concreto con <<superioridad soberana>> (*TFPD*, 51) y, en el fondo, Schmitt no quería sino recordar las esferas de eticidad en la familia, en la Iglesia, en el ejército y en las corporaciones de la vida económica capaces de regular las necesidades de la producción” Villacañas, *Poder y Conflicto*, 208.

³⁸⁵ *Ibid.*, 56.

³⁸⁶ Carl Schmitt, *Verfassungslehre* (Berlin: Duncker & Humblot, 2010), 146.

sobre los frenos que le oponen las representaciones aferentes al Estado de derecho [...] En esta perspectiva, <<la ley es en esencia una norma, e incluso una norma dotada de ciertas cualidades: es una reglamentación jurídica (justa, racional) de carácter general”³⁸⁷.

Por lo tanto, el pensamiento del orden concreto se opone al normativismo, como el de Hans Kelsen, con el fin de comprender cómo, o más bien *quién*, decide con respecto a la ley: “*el orden concreto* reconoce la fuente de la ley y la idea legal en un *nomos* concreto del cual recibe su contenido”³⁸⁸. Herrero continúa su exposición acerca del orden concreto a partir de la idea de la *situación normal*:

El concepto de normalidad, del que procede la idea de norma, no se crea en un ámbito abstracto o hipotético, sino que nace de la sustancia jurídica de la vida concreta. En una etapa posterior, se expresa en normas generales, pero sólo como explicación de dicha sustancia, como demostración de su particularidad y orden interno. En este contexto, una norma ya no es un ideal sin palabras. Se convierte en la manifestación de un orden, en un medio para la realización de la ley, que depende de un orden concreto y pierde su validez cuando deja de corresponder a él.³⁸⁹

La norma, entonces, no se refiere a un cuerpo de derecho ideal o abstracto, sino que se extrae directamente del contexto histórico determinado por el fundamento del *nomos*. Herrero destaca un elemento importante en la concepción de la ley en Schmitt: “todo jurista tiene, consciente o inconscientemente, un concepto de ley que se convierte en el supuesto a partir del cual practica su ciencia”³⁹⁰. Más adelante, la autora añade:

Sostener un determinado tipo de pensamiento jurídico no es en absoluto arbitrario ni neutral con respecto a la estructura social y política. Por un lado, la presencia de un determinado tipo de pensamiento jurídico depende de la situación, es decir, del tiempo y el lugar concretos en que se desarrolla [...] Por otro lado, el hecho de que se materialice un determinado tipo de pensamiento jurídico u otro depende de las circunstancias históricas. El sistema de referencia del ordenamiento jurídico es, en última instancia, el específico de un pueblo.³⁹¹

Por tanto, la postura de Schmitt es, según Montserrat Herrero, “una posición filosófica sobre la ley”³⁹². Esta postura permite vincular las expresiones vitales de los grupos sociales: “El orden es el *nomos* hecho visible, y el *nomos* es el desarrollo de comunidades de hombres en el espacio gracias a las relaciones naturales entre ellos, al trabajo y a la tradición, y a la forma

³⁸⁷ Kervégan, Jean-François. *Hegel, Carl Schmitt*, 55.

³⁸⁸ Herrero, *The Political Discourse of Carl Schmitt*, 58.

³⁸⁹ *Ibid.*, 61.

³⁹⁰ *Ibid.*

³⁹¹ *Ibid.*, 62.

³⁹² *Ibid.*, 62.

natural de ser del hombre, así como a la de un pueblo concreto. El orden jurídico sustancial es, por tanto, una expresión antropológica”³⁹³. La postura de Schmitt, por tanto, trata de devolverle a la teoría jurídica un vínculo directo con *lo concreto*. A diferencia de una postura puramente normativista, un pensamiento de orden concreto no va de arriba abajo imponiendo *deber* a los modos de vida (*ser*). Luego, Montserrat Herrero escribe que: “La ley es, pues, la expresión positiva de un conjunto de principios, prácticas y actitudes que han cristalizado a lo largo del tiempo en la vida relacional de un pueblo que ocupa un espacio determinado. La ley revela un orden interno a través de una estructura externa y, por ello, Schmitt la describe como el signo público del orden”³⁹⁴. La autora continúa su análisis del ámbito teórico-jurídico de Schmitt aclarando las tres formas en que su concepto de ley se comprende en sentido *concreto*. En primer lugar, es concreto en un ‘sentido lógico’, en tanto que su fundamento se encuentra en el *nomos*, que ya es las prácticas sociales como el trabajo y la producción. En segundo lugar, es concreto en tanto que es la forma instituida de una voluntad particular como derecho positivo (*positives Recht*). Y en último lugar, su concepto de ley se vincula con lo concreto en tanto que, en su formulación general, trata de aplicarse en los casos individuales sobre los que tiene autoridad (*Rechanwendug*)³⁹⁵.

El siguiente elemento que destaca la autora, con el fin de compararlo con el pensamiento jurídico del orden concreto, es el *decisionismo puro*. Según la autora, este decisionismo se expresa en la máxima tan citada por Schmitt y tomada del pensamiento de Hobbes: *autorictas non veritas facit legem* (la autoridad y no la verdad hace ley). Según Herrero, la *auctoritas* no significa una instancia prepolítica, sino *soberanía*, es decir, en sus palabras: “el poder de establecer paz, seguridad y orden”³⁹⁶. Luego añade: “Según Schmitt, el decisionismo parte de ciertos supuestos inaceptables -es decir, la decisión absoluta, tal como la describen los decisionistas, se origina en un vacío racional y tiene una relación desordenada con las situaciones concretas. La decisión instituye tanto la norma como el orden. Ante ella, sólo existe el caótico estado de naturaleza hobbesiano, un estado de infelicidad, desorden, inseguridad y lucha de todos contra todos. La decisión absoluta es el

³⁹³ *Ibid.*, 63.

³⁹⁴ *Ibid.*

³⁹⁵ *Ibid.*, 64.

³⁹⁶ *Ibid.*, 66.

principio absoluto”³⁹⁷. Por otro lado, el pensamiento decisionista también tiene en sus filas a los pensadores contrarrevolucionarios tan conocidos en la obra de Schmitt como Donoso Cortés³⁹⁸. Escribe Herrero: “Un ejemplo extremo de este pensamiento lo encontramos en Donoso Cortés, quien sostenía que existe un desorden inherente a la naturaleza humana que requiere una decisión para restaurar el orden”³⁹⁹. Por tanto, de acuerdo con Herrero, la decisión siempre comienza, por una “demanda de orden desde un desorden inherente”⁴⁰⁰. Luego añade:

En el marco del pensamiento sobre el orden concreto, la decisión depende del orden concreto, que se origina tanto en la necesidad de restaurar el orden como en la necesidad de encontrar un nuevo orden. La decisión debe depender siempre de un orden para que no se separe del marco de la ley, que no se deduce sólo de la fuerza. Desde el punto de vista del orden concreto, tanto la norma como la decisión, si bien son siempre necesarias para la formación de la ley, se entienden de manera diferente al pensamiento normativista o decisionista.⁴⁰¹

Así, comprendemos que la decisión, así como la ley, precisan de una *situación normal* histórica.

Aquí se sitúa la discusión sobre la dictadura de Schmitt. Schmitt presenta a lo largo de su libro *Diktatur* (1921) la evolución del concepto *dictadura* a lo largo del tiempo, de la

³⁹⁷ *Ibíd.*

³⁹⁸ Schmitt menciona el contexto caótico en el que vivió Donoso Cortés en su artículo “Una interpretación paneuropea de Donoso Cortés”. En las primeras líneas de este texto escribe: “La revolución de 1848 fue, de hecho, un acontecimiento europeo. Esto se debe a su entorno geográfico, a la participación de los franceses, los alemanes, los italianos, los checos y los húngaros, a la mezcla de implicación y no implicación de los ingleses y, sobre todo, a la lucha por el significado histórico-espiritual de este trascendental estallido. De un solo golpe -cuando se hicieron visibles los primeros signos de un movimiento proletario-ateo-comunista- se rompieron todos los acuerdos armoniosos que había logrado el liberalismo europeo desde 1830. Apareció una problemática completamente nueva bajo consignas completamente nuevas: socialismo, comunismo, anarquismo, ateísmo y nihilismo. El pánico fue grande, pero el terror pasó rápidamente. En el transcurso de un año y medio, las revueltas armadas fueron pronto reprimidas [...] Donoso Cortés estaba sacudido por los acontecimientos de la época, y estaba decidido a enfrentarlos”. Carl Schmitt. *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation: Vier Aufsätze* (Colonia: Greven Verlag, 1950), 80. En *Teología Política* escribe: “La dictadura es la antítesis de la discusión. El decisionismo típico del espíritu de Donoso le lleva a considerar siempre el caso extremo, a esperar el Juicio Universal. Por eso desprecia a los liberales y respeta, en cambio, al socialismo ateo anarquista como a un enemigo mortal al que atribuye grandeza diabólica. Veía en Proudhon un demonio”. Schmitt, *Teología Política*, 56. Aquí vemos el contexto caótico al que se enfrenta Donoso, en el que advierte un avance continuo de las fuerzas satánicas en el mundo encarnadas en el socialismo y el anarquismo. El liberalismo, como ya vimos anteriormente, es incapaz, para Donoso, de resolver el conflicto tan solo postergando el conflicto mediante prórrogas o discusiones.

³⁹⁹ Herrero, *The Political Discourse of Carl Schmitt*, 66.

⁴⁰⁰ *Ibíd.*

⁴⁰¹ *Ibíd.*

dictadura comisarial a la *dictadura soberana*. Schmitt escribe la siguiente definición preliminar de *dictadura*:

En términos de filosofía del derecho, ésta es la esencia de la dictadura: la posibilidad general de una separación entre las normas de justicia y la aplicación de la ley [*Rechtsverwicklichung*]. Cualquier dictadura que no se haga depender de la persecución de un resultado concreto, aunque éste corresponda a un ideal normativo (y, por tanto, no pretenda hacerse redundante) es un despotismo arbitrario. Para conseguir un resultado concreto, hay que interferir en el orden causal de las cosas utilizando medios cuya justificación viene dada por su grado de adecuación y depende exclusivamente de los contextos reales de este patrón casual.⁴⁰²

Como vemos, uno de los rasgos definitorios de la dictadura es la *persecución de un resultado concreto*, por tanto, supone un orden concreto al cual toda suspensión de derecho debe atenerse. A continuación, añade una consideración importante con respecto a la ley, que hemos venido exponiendo hasta ahora: “Como dice Rudolf Ihering [en *Der Zweck im Recht*] [...] la ley es un medio para un fin, y el fin es el mantenimiento de la sociedad. Si la ley no es capaz de salvar a la sociedad, entonces interviene la fuerza, y por tanto lo que sea necesario”⁴⁰³. Posteriormente, añade una característica más de suma importancia para comprender la dictadura: “La característica formal es la habilitación de una autoridad suprema, legalmente capaz de suspender la ley y de autorizar una dictadura”⁴⁰⁴. Así, es dictador aquel que posee una comisión del soberano para realizar una tarea específica (como cuando la seguridad de una sociedad se encuentra en peligro y el dictador es facultado para actuar de manera policial-represiva o la represión de un levantamiento), y, como escribe George Schwab: “las facultades de un dictador no son ni absolutas ni perpetuas”⁴⁰⁵. Así, como señala Schmitt en otra sección, el dictador como comisario “está facultado para hacer todo lo que sea apropiado en las circunstancias concretas [*nach Lage der Sache*]. Aquí ya no podemos preguntarnos por las consideraciones jurídicas, sino por los medios adecuados que llevarían a un resultado concreto en un caso concreto”⁴⁰⁶. A partir de estas definiciones

⁴⁰² Schmitt, Carl. “Preliminary Remarks to the First edition” en *Dictatorship*, xlii.

⁴⁰³ *Ibid.*

⁴⁰⁴ *Ibid.*, xliii.

⁴⁰⁵ Schwab, *The Challenge of the Exception*, 80. Schwab recupera la distinción entre *oficial* y *comisario*. El primero posee un cargo ordinario (*charge ordinaire*), mientras que el segundo aparece por *decreto*. El primero se encuentra regulado por la ley, mientras que el segundo es asignado en un momento específico para realizar tareas específicas.

⁴⁰⁶ Schmitt, *Dictatorship*, 8.

preliminares podemos comprender la distinción entre la dictadura comisarial y la dictadura soberana. George Schwab resume esta distinción de la siguiente manera:

Entre las diferencias entre una dictadura comisarial y una soberana están, según Schmitt, el hecho de que la primera se basa en que el *pouvoir constitué* [poder constituido o autorizado] nombra al dictador, mientras que en el segundo caso el nombramiento depende del *pouvoir constituant* [poder constituyente] del pueblo. A veces, sin embargo, el *pouvoir constituant* del pueblo. A veces, sin embargo, el *pouvoi constituant* es reconocido únicamente por el propio dictador soberano, como ocurrió entre 1793 y 1795 en Francia y desde 1917 en la Unión Soviética. Otros puntos significativos de una dictadura soberana son el tiempo que puede durar y el conflicto entre el orden jurídico constitucional existente y el futuro.⁴⁰⁷

Posteriormente, Schwab retoma el ejemplo histórico de 1756 en el cual, desde las posturas de Mably y Sieyès, la idea de *revolución* posibilitó una comprensión de la dictadura soberana como capaz de tomar el poder ejecutivo, posibilitando, así, la posibilidad de derrocar una forma establecida de la ley, por ejemplo, la constitución, para fundar una nueva. Schmitt escribe al respecto lo siguiente:

Desde la perspectiva de la dictadura soberana, todo el orden existente es una situación que la dictadura resolverá mediante sus propias acciones. La dictadura no suspende una constitución existente a través de una ley basada en la constitución -una ley constitucional-, sino que busca crear las condiciones en las que una constitución -una constitución que considera la verdadera- sea posible. Por tanto, la dictadura no apela a una constitución existente, sino a una que está por venir. Hay que pensar que tal empresa evade todas las consideraciones jurídicas, porque el Estado sólo puede concebirse en términos jurídicos en su constitución, y la negación total de la constitución existente debería normalmente renunciar a cualquier justificación jurídica -ya que, por definición, una constitución que está por venir no existe todavía.⁴⁰⁸

Más adelante añade la siguiente descripción de este tipo de dictadura: “es una ruptura del sistema legal que está implícita en ese dominio recién establecido”⁴⁰⁹. Por tanto, como escribe Schwab, “la constitución existente no es meramente suspendida, sino que es anulada [abrogated]”⁴¹⁰. Según Schwab, la interpretación de la filosofía marxista de Lenin, Trotsky y Radek es un ejemplo de esta dictadura soberana. Escribe Schwab:

La filosofía marxista de la historia tiene como objetivo lograr una situación en la sociedad en la que las clases económicas dejen de existir. Los "verdaderos" marxianos sostienen, según Schmitt, que ‘la burguesía es una "clase condenada por la historia a morir’. Como el proletariado es históricamente la clase ascendente, tiene derecho a aplicar la fuerza contra la burguesía. El uso de la fuerza por parte de la clase históricamente ascendente puede tener

⁴⁰⁷ Schwab, *The Challenge of Exception*, 33.

⁴⁰⁸ Schmitt, *Dictatorship*, 119.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, 120.

⁴¹⁰ Schwab, *The Challenge of Exception*, 35.

lugar ‘siempre que parezca que va en interés del desarrollo histórico’ en la relación entre la clase históricamente ascendente y la clase históricamente descendente. ‘Quien está del lado de las cosas (*Dinge*) por venir’, observó Schmitt, ‘también puede empujar lo que [ya] está cayendo’. De ello se desprende que la filosofía marxiana de la historia encuentra su *razón de ser* en la misión histórica de la clase obrera -el *pouvoir constituant* se identifica aquí sólo con el proletariado- que es la realización del milenio comunista.⁴¹¹

Como vemos, en la investigación histórica de la *dictadura* advertimos un cambio en la manera en que la historia se vincula con la idea de la soberanía. Podemos observar, en el caso de la dictadura marxista, la condena de un orden de dominación determinado que, mediante el recurso de la filosofía de la historia, anuncia su inminente colapso. Por ello, y como escribe Reinhart Koselleck, esta dictadura producida por sí misma “proporcionó su propia legitimación histórica”⁴¹².

Así, el orden concreto es la referencia necesaria para toda suspensión o abolición del derecho desde la noción de *dictadura*. Por ello, Montserrat Herrero defiende que el decisionismo schmittiano se vincula, más bien, con un *decisionismo relativo* y no a un *decisionismo radical*, metafísico. Un decisionismo radical implica, según la autora, la aparición del orden a partir de un *desorden originario*, como puede ser el *estado de naturaleza*. Por lo anterior, Herrero resume esta vinculación de la excepción al *orden concreto* de manera precisa:

⁴¹¹ *Ibidem*.

⁴¹² Koselleck, Reinhart. *Futures Past. On the Semantics of Historical Time* (New York: Columbia University Press, 2004), 251. Vale la pena citar el párrafo completo de esta cita en la que Koselleck menciona de qué manera la idea de dictadura, como retorno a un orden anterior de orden, se transforma una vez que se da el paso de la dictadura comisarial a una soberana: “El lenguaje correspondiente de dictadura, que también se tomó del lenguaje jurídico romano, efectúa una adaptación similar en el proceso histórico. Lo que caracteriza su significado desde Napoleón no es el plazo jurídico de la dictadura de cara a restablecer otra vez el orden anterior. Es, más bien, el trabajo histórico de transformación que ahora se le exige a la dictadura: ya sea <<dictadura del proletariado>> o la dictadura incluida en el concepto de movimiento del <<cesarismo>> o <<bonapartismo>>. Konstantin Frantz no comprende ya esta dictadura, por ejemplo la de Napoleón III, como en otras repúblicas, sino que *aquí es principal*, porque corresponde a una situación que nunca había existido antes. Desde la dictadura que antes se concebía limitada temporalmente se pasa a una dictadura soberana que se legitima desde el tiempo histórico. La singularidad de la nueva situación se demuestra además porque también el concepto de dictadura -como la <<revolución>> y la <<emancipación>>- han salido del ámbito limitado político-jurídicamente, extendiéndose por el ámbito social. Como decía Lorenz von Stein, ya con Napoleón se trataba de una <<dictadura social>>, porque reaccionaba ante las transformaciones de la sociedad civil que eran a la vez turbulentas y a largo plazo. Esta dictadura *no es una institución, sino una consecuencia histórica. No es una dictadura cuando se establece; sino que tiene que producirse a sí misma*”. *Ibid.*, 251. Como vemos, la transformación de la dictadura comisarial a la dictadura soberana posibilitó una transformación en la comprensión de la acción política en tanto que, con la segunda, la historia, como filosofía de la historia, busca legitimar la construcción de un nuevo orden político, acarreado así una proyección a futuro de un orden existente.

En primer lugar, el soberano no decide por referencia a un orden jurídico, expresado en normas jurídicas generales, sino que decide por referencia al orden concreto de la situación en la que vive. La excepción no es necesariamente el caos y el estado excepcional difiere de la anarquía. La excepción es un acontecimiento en el que subsiste cualquier orden jurídico. Pero incluso en este caso existe algún tipo de orden. En segundo lugar, el soberano ya no puede ser entendido, como se ha entendido en gran parte del pensamiento político hasta la fecha, como un poder supremo, originario y judicialmente independiente. Como afirmaría Schmitt, no hay un poder irreductible que gobierne con la seguridad de la ley natural; un soberano debe definirse en relación con el poder en la esfera jurídica. Y esa conexión proviene de la dependencia del orden concreto.⁴¹³

En una sección posterior de su texto, Herrero analiza la noción de excepción vinculada al orden legal nuevamente. Cuando la sociedad de una situación normal se encuentra en peligro, ¿quién está facultado para retomar el orden? ¿quién, como pregunta Herrero, es responsable cuando el orden legal no es capaz de resolver el problema de la competencia? De acuerdo con la autora, a partir de esta pregunta aparece el soberano: “soberano es quien decide sobre el estado de excepción”⁴¹⁴. Junto con la pregunta por el soberano aparece, a su vez, la pregunta por el *caso excepcional*, “el que no está previsto en el orden jurídico vigente”⁴¹⁵, como aquel que pone en peligro la existencia misma de un estado, pero que, en sentido estricto “no se puede delimitar rigurosamente”⁴¹⁶. La pregunta que se abre a partir de la cuestión del caso excepcional no permite responder simplemente señalando cuál es la competencia autorizada para actuar en caso de excepción, sino de quién es capaz de responder ante una situación excepcional: “No se trata, por consiguiente, de una competencia en el sentido que el término tiene dentro del sistema del Estado de Derecho. La Constitución puede, a lo sumo, señalar quién está autorizado a actuar en tal caso”⁴¹⁷. El soberano será aquel que sea capaz de decidir si una situación es o no de necesidad, y determinará “qué debe suceder para dominar la situación”⁴¹⁸. Luego, añade Schmitt: “cae, pues, fuera del orden jurídico normalmente vigente sin dejar por ello de pertenecer a él, puesto que tiene competencia para decidir si la Constitución puede ser suspendida *in toto*”⁴¹⁹. Como vimos anteriormente, la *decisión* para Schmitt no se separa nunca del todo de su situación concreta. Una respuesta ante una situación excepcional será, por ello, *única*. Herrero enumera tres

⁴¹³ Herrero, *The Political Discourse of Carl Schmitt*, 67.

⁴¹⁴ Schmitt, *Teología Política*, 13.

⁴¹⁵ *Ibid.*, 14.

⁴¹⁶ *Ibid.*

⁴¹⁷ *Ibid.*

⁴¹⁸ *Ibid.*,

⁴¹⁹ *Ibid.*

formas de caracterizar la situación excepcional: “En primer lugar, es un estado de extrema necesidad (*Notfall*); en segundo lugar, amenaza la unidad política y, por tanto, es un caso grave (*Ernstfall*); y, en tercer lugar, es único”⁴²⁰. Así, según la intérprete, el pensamiento de Schmitt revela la profunda preocupación de Schmitt por la longevidad y estabilidad de un orden concreto que, de encontrarse en situación de emergencia, coloca a la sociedad en peligro y aparece la amenaza del caos y, en el peor de los casos, se desata la guerra⁴²¹.

De acuerdo con la autora, toda forma de marco legal posee huecos que no han sido considerados o que la pura ley no puede resolver. “La ley no puede regular todo”⁴²². Y Schmitt considera que es precisamente en la situación excepcional en donde hay que prestar especial atención, en tanto que es ahí en donde cualquier pretensión normativista o legalista no puede dar una respuesta final, en tanto que en esas situaciones excepcional hay un *exceso* que no puede ser refrenado con un sistema de leyes establecido. Escribe Schmitt:

Pero una filosofía de la vida concreta no puede batirse en retirada ante lo excepcional y ante el caso extremo, sino que ha de poner en ambos todo su estudio y su mayor empeño. Más importante puede ser a los ojos de esta filosofía la excepción que la regla, no por la ironía romántica de la paradoja, sino con la seriedad que implica mirar las cosas calando más hondo de lo que acontece en esas claras generalizaciones de lo que ordinariamente se repite. La excepción es más interesante que el caso normal. Lo normal nada prueba; la excepción, todo. En la excepción, la fuerza de la vida efectiva hace saltar la costra de una mecánica anquilosada en repetición.⁴²³

⁴²⁰ Herrero, *The Political Discourse of Carl Schmitt*, 91.

⁴²¹ “[...] la guerra es [...] la situación [de emergencia] extrema *por excelencia*, el caso de máximo peligro”. *Ibíd.*

⁴²² *Ibíd.*, 88.

⁴²³ Schmitt, *Teología Política*, 20. En este sentido, Schmitt converge con uno de los más grandes filósofos judíos del siglo XX, es decir, converge en su consideración de la *vida* con la de Franz Rosenzweig en la estrella de la redención: “La vida pone entre la conservación y la renovación una discordia que parece irreconciliable. La vida no quiere más que cambio. La ley del cambio prohíbe que algo que permanece se modifique, como prohíbe también que en el cambio mismo se conserve algo. La vida no puede ser más que o reposo o movimiento. Y como no cabe negar el tiempo, el movimiento vence [...] Pero entonces llega el estado y planta sobre el cambio su ley. De golpe, existe algo que permanece. Incluso, a primera vista parece que ahora todo consta, todo permanece. Pero pronto el fragor de la vida continúa corriendo sobre esa tabla tan bien planada. La ley sólo se conserva mientras el pueblo la mantiene. Y derecho y vida, lo permanente y lo mudable, parece que van distanciándose. Entonces es cuando el estado revela su verdadero rostro. El derecho no era más que su primera palabra. Esta palabra no puede sostenerse contra el cambio de la vida. Pronuncia ahora su segunda palabra: la palabra de la violencia”. Franz Rosenzweig, *La estrella de la redención* (Salamanca: Sígueme, 2006), 394. Para Rosenzweig, existe una oposición entre el flujo caótico y pujante de la vida y la violencia del Estado como irrupción de una determinación de un tiempo sobre otro tiempo, el tiempo del Estado, como tiempo congelado, sobre el tiempo de la vida, lo fijo sobre lo móvil, el orden sobre el caos. No obstante, en este punto ambos autores consideran que la vida misma empuja a lo firme hacia sus constantes cambios. En este sentido, tanto Rosenzweig como Schmitt son plenamente conscientes de la *finitud* y de la *mutabilidad* del Estado y el derecho. La postura de Schmitt, sin embargo, y como ha señalado en sus estudios tanto Montserrat Herrero y Jens

Así, la situación excepcional vincula a toda forma de derecho *legalista y normativista* necesariamente con la vida al poner en riesgo el orden establecido para el desarrollo de la sociedad. Este “exceso” presente en la teoría jurídica de Schmitt, pero también en su teoría política, lo distinguen de autores “ilustrados” que concibieron la filosofía de la historia a partir de una idea racional cerrada y absolutista: “Las concepciones ilustradas de la filosofía de la historia han fracasado en este punto. Por ser racionalistas han intentado dar cuenta de la realidad contingente con un enfoque cerrado y absoluto, para lo cual dirigieron sus investigaciones al descubrimiento de leyes generales, olvidando por completo lo excepcional. La filosofía y, en última instancia, la teología, se encargan de dar cuenta de la excepción”⁴²⁴. Volveremos en otra sección a cuestionar de qué manera puede interpretarse la concepción de la historia de Schmitt en tanto que se opone a las ideas de la filosofía de la historia de los ilustrados, los hegelianos y marxistas y a los positivistas.

A continuación, abordaremos directamente la cuestión de lo político. Herrero considera que el sentido de *lo político* de Schmitt vincula *El concepto de lo Político* con *Teología Política*. Como mencionamos, la comprensión de lo político implica tanto la idea de la soberanía como la idea de la excepción, ambas inseparables en *Teología Política*, mientras que el tercer elemento central, el conflicto, es tratado con mayor detalle en *El concepto de lo Político*.

En esta sección recurriré constantemente al comentario de Leo Strauss al concepto de lo político. Este comentario se ha convertido en un clásico para acompañar el texto de Schmitt y, en mi opinión, ha sido uno de los textos que permiten aclarar con mayor detalle la concepción de lo político de Schmitt, en tanto que subraya en todo momento el contexto histórico concreto, el orden concreto, a partir del cual se sitúa el polémico texto del jurista. Comenzaré con un análisis de las cuestiones metodológicas del planteamiento schmittiano.

Meierheinrich y Olivier Simons, el orden parece ser el elemento que unifica la teoría política de Schmitt, en tanto que el orden *resiste* los impulsos caóticos que amenazan la vida en comunidad y que orillan hacia la guerra. Vid. “<<A fanatic of order in an epoch of confusing turmoil>>. The Political, legal, and cultural thought of Carl Schmitt”. En *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*. De igual manera, Herrero también comparte esta postura, es decir, considera que el *orden* es el hilo rector de la obra de Schmitt: “[Este libro] pretende no sólo analizar los conceptos fundamentales que conforman el discurso de Schmitt, sino también mostrar el hilo conductor que lo atraviesa y dar un significado específico a estos conceptos. El orden es la primera y la última palabra de Carl Schmitt. Esta es la tesis principal del libro”. *The Political Discourse of Carl Schmitt*, 3.

⁴²⁴ *Ibid.*, 92.

El comentario de Strauss nos permite vincular *El concepto de lo político* con la comprensión del *orden concreto* al que nos referimos anteriormente. Todo jurista, incluyendo al propio Schmitt, articula su pensamiento a partir de su situación concreta. En su texto “La Era de las neutralizaciones”, que acompaña al *Concepto*, encontramos lo siguiente: “Lo primero tiene que ser, pues, la conciencia de la propia situación presente”⁴²⁵. Strauss refuerza esta idea de la siguiente manera: “[...] la proposición <<lo político precede al Estado>> no puede pretender expresar una verdad eterna, sino sólo una verdad presente. Porque <<todo espíritu es solo espíritu del presente>> [...] <<todos los conceptos de la esfera intelectual, comprendido el concepto de espíritu, son por naturaleza pluralistas y pueden ser comprendidos únicamente en relación con la existencia política concreta>>”⁴²⁶. De acuerdo con Strauss, este momento concreto se caracteriza, ante todo, por el hecho en que el periodo de la estatalidad *ha llegado a su fin*: “[El Estado] modelo de unidad política, el Estado como portador del más asombroso de los monopolios, el de la decisión política, esa joya de la forma europea y del racionalismo occidental, queda destronado”⁴²⁷.

Para comprender mejor este ocaso de la estatalidad hay que comprender la noción de *Estado* en *El Nomos de la Tierra*. El *Ius publicum europaeum* como forma de organización del mundo después de la era de la *Respublica Christiana*, precisó de la noción de *Estado soberano* junto con un “equilibrio europeo entre estos Estados”⁴²⁸. La construcción del *Ius publicum europaeum* implicó: 1) una secularización de las argumentaciones escolásticas que produjeron la “filosofía natural” y el derecho natural; 2) la aplicación “positiva” del derecho romano propia del siglo; 3) la aparición de los “Estados” junto con un “equilibrio europeo” entre ellos. El *Ius publicum europaeum* se consideró “esencialmente”, según Schmitt, como: “un Derecho inter-estatal de los soberanos europeos y determinaba el nomos del resto de la tierra a partir de este núcleo europeo”⁴²⁹. A continuación, Schmitt señala algo particular de esta época: “el Estado es el vehículo de la secularización”⁴³⁰. Esta particularidad trae consigo un eje determinante: la noción de *Estado territorial soberano*. Esta nueva noción transforma

⁴²⁵ Schmitt, *El Concepto de lo Político*, 112.

⁴²⁶ Strauss, “Comentario sobre *El concepto de lo político* de Carl Schmitt” en *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes* (Buenos Aires: Katz Editores, 2008), 134.

⁴²⁷ Schmitt, *El Concepto de lo Político*, 42.

⁴²⁸ Schmitt, *El Nomos de la Tierra*, 106.

⁴²⁹ *Ibid.*

⁴³⁰ *Ibid.*

la concepción antigua del mundo (la *Respublica Christiana*), junto con su estructura institucional. Schmitt señala que “la propia iglesia romana se conforma con una <<potestas indirecta>> y ni siquiera habla ya [...] de una <<auctoritas directa>>”⁴³¹. Como vemos, las instituciones clericales no se eliminan en esta época, sino que ahora poseen una potestas indirecta, como señala Schmitt, “se colocan al servicio de la evolución del Estado”⁴³². El rey, dice Schmitt, “se convierte en un jefe de Estado soberano”⁴³³. El jurista alemán afirma, unas líneas más adelante: “es el Estado el que elimina la ordenación espacial de la *Respublica Christiana* medieval y la sustituye por una ordenación del espacio de índole completamente distinta”⁴³⁴. Schmitt añade más adelante: “Su particularidad reside en que su Derecho de Gentes pasa a ser interestatal en sentido específico. Como resultado de la clara delimitación de los espacios cerrados, el *Ius genitum* se convierte rigurosa y evidentemente en un *Ius inter gentes*, o sea *inter gentes europaeas*, si bien aquellas gentes continúan apareciendo en el escenario de la historia europea, en sus trajes aún medievales, como príncipes, casas, coronas y *Länder*”⁴³⁵. Schmitt considera que esta transformación da el sentido específico de la frase *ius inter gentes*, pues ya no se trata de una ordenación territorial que tenía una base “supraterritorial”, es decir, “del vínculo general con la Iglesia supraterritorial”, sino que ahora se toman las “gentes” como la pluralidad de Estados. Considera que esta transformación modifica la manera en que se piensa el conflicto: “La lucha en torno a la toma de la tierra en el Nuevo Mundo y de suelo extraeuropeo que aún es libre se convierte en este momento en una lucha entre tales formaciones europeas de poder que, en este sentido específico, son <<Estados>>”⁴³⁶. Esta nueva ordenación, a partir de la cual la palabra “Estado” adquiere su sentido pleno se sostiene a partir de dos ideas: la ideal del *equilibrio* y la *aequalitas*.

Esta transformación también dotó de un nuevo estatus jurídico al “Nuevo Mundo”, puesto que ya no se pensaba desde el orden antiguo de la concesión cristiana, sino que ahora era visto desde la *occupatio* estatal. Esta *occupatio* consiste en que “el suelo del Nuevo Mundo puede ser ocupado libremente”. Luego añade que “el suelo del Nuevo Mundo sólo es ocupable libremente por Estados europeos y, desde luego, sólo de forma que el suelo colonial

⁴³¹ *Ibid.*

⁴³² *Ibid.*, 107.

⁴³³ *Ibid.*

⁴³⁴ *Ibid.*

⁴³⁵ *Ibid.*, 109.

⁴³⁶ *Ibid.*, 110.

no llegue a ser idéntico, en virtud de la ocupación colonial, al territorio estatal europeo del ocupante, sino que permanezca distinto del mismo, tanto si se trata de colonias como de comercio o de territorio de colonización”⁴³⁷. Esto tuvo como efecto que la *occupatio* fuera considerada como un título legítimo de adquisición basado en el Derecho de Gentes, lo que pudo conseguir “la independencia del Estado europeo individual ocupante frente a sus competidores europeos y de proporcionarle, independientemente de estos competidores, un título jurídico original”⁴³⁸. Por tanto, como podemos ver, esta ordenación era *eminentermente europea*.

Este paso hacia la estatalización produjo los siguientes efectos, especialmente a partir de la noción de *guerra*: El primero es el siguiente: “El primer efecto racionalizador producido por la entidad espacial llamada <<Estado>> consistió, en el campo de la política interior y exterior, en la <<desteologización>> de la vida pública y en la neutralización de las contradicciones de la guerra civil religiosa. Ello significaba que quedaban eliminados los partidos supraterritoriales de las guerras civiles de los siglos XVI y XVII y que cesaban las guerras civiles confesionales”⁴³⁹. Y lo “particular” de este cambio es la “racionalización” y “humanización” de la guerra, que consiste en “la posibilidad de su acotación de acuerdo con el Derecho de Gentes, que consiste, como veremos más adelante, en que el problema de la guerra justa es separado de la causa justa, quedando sujeto a categorías jurídico-formales”⁴⁴⁰. La nueva delimitación de la guerra entre estados europeos soberanos permitió que pudieran ser considerados, los estados mismos, como *iusti hostes*. La configuración resultante de esta concepción del *Ius publicum europaeum* desde la perspectiva de la guerra es resumida de la manera siguiente:

La guerra puede convertirse de esta manera en algo análogo a un desafío, a un duelo entre personas morales territorialmente definidas, que determinan entre ellas el *Ius Publicum europaeum* dividiendo entre sí el suelo de Europa, mientras que el suelo restante, no europeo, del mundo es considerado en esta ordenación global del espacio, centrada aún totalmente en Europa, como libre, es decir libremente ocupable por Estados europeos. El suelo europeo se convierte de modo especial en escenario de guerra, en *theatrum belli*, en espacio acotado en

⁴³⁷ *Ibid.*, 111.

⁴³⁸ *Ibid.*, 112.

⁴³⁹ *Ibid.*, 126.

⁴⁴⁰ *Ibid.*

el que ejércitos estatalmente autorizados y militarmente organizados miden sus fuerzas ante los ojos de todos los soberanos europeos.⁴⁴¹

Esta caracterización de la guerra permitió eliminar, según Schmitt, la “brutalidad de las guerras religiosas y de partidos”, que clasifica de “guerras de destrucción”⁴⁴². Dichas guerras caracterizan al enemigo como “criminal” o “pirata”, suprimiendo toda delimitación de la guerra. También considera que se transforma la guerra colonial pensada como guerra librada contra pueblos “salvajes”. No obstante, solamente los estados europeos soberanos, aquellos que no son considerados de “ultramar”, pueden enfrentarse con “idéntico derecho”⁴⁴³. Esto posibilita una caracterización del enemigo desde una perspectiva jurídica, que evita concebirlo como un mero criminal. De igual forma, posibilita concertar un tratado de paz con el vencido. Por último, para caracterizar este periodo, remarcaré el sentido “formal” de la guerra y la noción de *aequalitas* que mencioné anteriormente. Schmitt analiza en esta sección del *Nomos* a Pufendorf, Bynkerschoek y a Emer de Vattel. Analizaremos únicamente lo que Schmitt extrae de este último.

El jurista alemán considera que la postura de Vattel condensa la idea de la “forma” de la guerra desde la pura estatalidad. Dice Schmitt: “la guerra estatal que se ajusta a la forma siempre ha de ser considerada, en todos sus efectos legales, justa como tal, o sea como relación interestatal, en ambos lados y de igual modo, sin que deban formularse preguntas posteriores acerca de la causa justa”⁴⁴⁴. Schmitt añade: “la *aequalitas* obliga a todos a guardar consideración a todos los demás, a reconocer la posibilidad de una neutralidad y a conseguir que la guerra sea, en lugar de una destrucción mutua a ciegas, un medir en regla de las fuerzas que desembocará en un nuevo equilibrio. Forma parte importante del fundamento espacial de la acotación de la guerra el hecho de que la guerra se mantenga en el margen de la ordenación europea del suelo y de su sistema de equilibrio”⁴⁴⁵.

A partir de aquí, Schmitt presenta la idea de la *aequalitas*, en tanto que, si lo que importa para determinar la “justicia” de una guerra es su ámbito meramente formal, ninguno de los dos puede ser soberano para el otro, por tanto, existe *igualdad* formal entre soberanos.

⁴⁴¹ *Ibid.*, 127.

⁴⁴² *Ibid.*

⁴⁴³ *Ibid.*

⁴⁴⁴ *Ibid.*, 157.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, 158.

En otras palabras, si alguno de los soberanos en conflicto quisiera decidir sobre la “justeza” de la causa de otro soberano, buscaría imponerse como soberano. Schmitt lo expresa con las siguientes palabras: “El principio de igualdad jurídica de los Estados hace imposible la discriminación entre el Estado que libra una guerra estatal y justa y aquel que libra una guerra estatal injusta, pues en otro caso, un soberano se convertiría en juez sobre el otro, lo cual estaría en contradicción a la igualdad jurídica de los soberanos”⁴⁴⁶.

La teoría de Vattel aporta, así, distintos elementos relevantes. Primero, subraya la caracterización de la guerra desde su ámbito meramente “formal” (y también podemos decir “neutral”), en el sentido de que no se busca saber quién posee justa causa, sino que se considera a partir de las determinaciones propias que permiten reconocer a un territorio organizado como Estado. La guerra es justa si se lleva a cabo entre Estados que se encuentren dentro del *Derecho de Gentes europeo*. En segundo lugar, aporta una caracterización de los Estados combatientes bajo la *aequalitas*, es decir, como “neutrales” para decidir sobre la justeza de una causa. Escribe Schmitt: “Todas estas formaciones egoístas de poder coexisten dentro del mismo espacio de una ordenación europea, en el que se reconocen mutuamente como soberanas y en el que todas se encuentran en igualdad de derechos puesto que forman parte, y en tanto así sea, del sistema de equilibrio”⁴⁴⁷. Por lo tanto, añade el jurista: “cualquier guerra importante entre Estados europeos afecta a todos los miembros de la comunidad de Estados europeos. Cada uno de ellos puede permanecer neutral, pero también puede intervenir en todo momento en virtud de su *ius ad bellum* soberano”⁴⁴⁸. Hasta aquí la exposición de la idea de Estado de Schmitt.

La era presente es la era de las *despolitizaciones*. Escribe Strauss: “La despolitización no sólo es el resultado casual o incluso necesario del desarrollo moderno, sino su objetivo original y esencial; el movimiento en el que el espíritu moderno ha ganado su mayor eficacia -el liberalismo- se caracteriza precisamente por la *negación* de lo político (68 y s.). Si a partir de ahora el liberalismo ha perdido su credibilidad, por lo cual hay que oponerle ‘otro sistema’, entonces, en todos los casos la primera palabra contra el liberalismo es: la *afirmación* de lo

⁴⁴⁶ *Ibíd.*

⁴⁴⁷ *Ibíd.*, 159.

⁴⁴⁸ *Ibíd.*

político”⁴⁴⁹. Llegados a este punto quisiera hacer la siguiente afirmación: el pensamiento político de Schmitt se enfrenta de principio a fin con el problema de la *publicidad*. Como vimos anteriormente, al hablar de la representación, la publicidad constituye uno de sus principios fundamentales. Pero la publicidad también se vincula directamente con la reflexión sobre la *soberanía*: la pregunta por el *quién* cuando indagamos acerca del restablecimiento del orden, o cuando se discute sobre la formulación de un nuevo orden de derecho, siempre pregunta por *quién decide sobre el estado de excepción*. Por otro lado, hemos visto que la postura de Schmitt se enfrenta continuamente, desde una perspectiva cristiana muy influenciada por Donoso Cortés, a la cuestión de la visibilización de las fuerzas satánicas. La lucha contra estas potencias no es otra que la *visibilización de las mismas*, puesto que su fuerza radica en su ocultamiento. Tenemos una oposición entre lo visible y lo oculto⁴⁵⁰ en el núcleo de la reflexión de lo político. Strauss continúa su comentario: “Y si con la negación de lo político el liberalismo creyó lograr la fundación del Estado o, más precisamente, provocar el advenimiento de la convivencia acorde con la razón, hoy, tras el fracaso del liberalismo, se toma conciencia de la idea de que el Estado sólo puede ser entendido a partir de la afirmación de lo político”⁴⁵¹. Así, esta doble discusión tanto con el liberalismo como con el fin de la estatalidad constituye la base sobre la cual Schmitt presenta su indagación por *lo político*. Y es, por lo tanto, también un desafío, *eine Herausforderung*.

Schmitt parte, por tanto, de una realidad concreta que también se imprime sobre su pensamiento. Escribe Strauss:

Ya que si es cierto que la <<sistemática del pensamiento liberal>> <<hoy en Europa>> aún no ha sido sustituida por <<ningún otro sistema>>, entonces cabe esperar que al exponer sus

⁴⁴⁹ Strauss, “Comentario”, 134.

⁴⁵⁰ La idea de las “distinciones claras” es especialmente nítida en “Prólogo” de 1963: “Lo clásico [en el modelo de la estatalidad que comenzó en el siglo XVI] es la posibilidad de llevar a cabo distinciones claras, unívocas: entre interior y exterior, entre guerra y paz, y durante la guerra entre militar y civil, entre neutralidad y no neutralidad. Cada término puede reconocerse por separado y no se desdibuja de forma intencionada. Incluso en la guerra todos tienen claro su estatus en cada lado. En la figura de la guerra, tal como ésta se contempla en el Derecho internacional entre Estados, el enemigo es reconocido también al mismo nivel como Estado soberano. En este Derecho internacional el reconocimiento como Estado implica ya, en tanto mantiene algún contenido, el reconocimiento del derecho a la guerra, y con ello el reconocimiento del otro como enemigo conforme a Derecho. También el enemigo tiene su propio estatus, no es un criminal. La guerra puede ser limitada y circunscrita mediante regulaciones del Derecho internacional. De acuerdo con esto la guerra podía ser concluida con un tratado de paz, que normalmente incluía una cláusula de amnistía. Sólo así es posible una clara distinción entre guerra y paz, y sólo así cabe una posición de neutralidad clara y unívoca”. Schmitt, *El Concepto de lo Político*, 44.

⁴⁵¹ *Ibid.*, 135,

opiniones también él se vea impelido a hacer uso de elementos de pensamiento liberal. De ahí resulta el carácter provisorio de las notas de Schmitt. El propio Schmitt lo expresa: no pretende más que <<encuadrar teóricamente un problema de alcances desmesurados>>; las tesis de su texto <<son concebidas como *un punto de partida* para una discusión objetiva”⁴⁵².

Por lo tanto, encontramos aquí una explicación de por qué Schmitt no comprendió su proyecto como un “sistema”. Como hemos visto hasta ahora, el pensamiento “pluralista” de Schmitt, en el que en un mismo periodo histórico pueden encontrarse multiplicidad de épocas, proyectos políticos e identidades nacionales, se resiste de una comprensión de naturaleza sustancialista o con pretensiones de construir una explicación universal-abstracta. Montserrat Herrero también hace algunas precisiones metodológicas importantes con respecto a esta oposición de Schmitt a hacer un sistema.

Herrero comienza su análisis de la idea *lo político* a partir del marco jurídico del pensamiento de Schmitt: “Una situación política real se plantea cuando hay un conflicto en el marco de la ley”⁴⁵³. De acuerdo con ella, el conflicto es planteado a partir del marco legal dado, “el conflicto es la excepción”⁴⁵⁴. Según Herrero, el sentido de *lo político* se comprende con mayor claridad, en primer lugar, desde el derecho internacional: “lo político resuelve el problema del derecho internacional, es decir, la dificultad de instaurar la paz mundial”⁴⁵⁵. Luego, la autora considera que hay dos problemas implicados en esta cuestión: “En primer lugar, no hay uniformidad en los distintos ordenamientos jurídicos correspondientes a las diferentes unidades políticas y, en segundo lugar, no existe un juez imparcial que pueda

⁴⁵² Strauss, “Comentario”, 136.

⁴⁵³ Herrero, *The Political Discourse of Carl Schmitt*, 95.

⁴⁵⁴ *Ibid.*

⁴⁵⁵ *Ibid.* Heinrich Meier subraya en su texto *The Lesson of Carl Schmitt* las modificaciones que sufrió el texto de Schmitt a lo largo de sus distintas ediciones. La primera de ellas apareció como un artículo en 1927 en la popular *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. La siguiente, con numerosos cambios, apareció en 1932. La última apareció en 1963. La versión revisada por Marco Walter en la editorial Duncker & Humblot recupera los tres textos juntos en un mismo libro. Vid. Carl Schmitt. *Der Begriff des Politischen. Synoptische Darstellung der Texte*. Ed. Marco Walter. Berlin: Duncker & Humblot, 2018. Según Meier, este es uno de los aspectos que sufre una transformación en sus distintas variaciones: “Así como Schmitt no mantiene la noción de que lo político es un dominio propio, tampoco persiste la fijación en la política exterior o la supuesta orientación hacia el pueblo como supuesto sujeto de la política. En 1932 aparecen con fuerza las guerras civiles junto a la guerra, el enemigo interno junto al externo, el individuo hostil junto a la colectividad hostil. A su vez, la guerra ya no se define como “conflicto armado entre pueblos”, sino que se atribuye con la mayor generalidad a las “unidades políticas organizadas”, independientemente de su origen y extensión”. Meier, *The Lesson of Carl Schmitt*, 33. Como vemos, hay una revisión de la versión original que destaca que un enemigo no necesariamente es únicamente aquel que se comprende a nivel internacional como *soberano estatal*, sino que la reflexión de la enemistad de Schmitt, hacia 1932, también concibe la guerra civil como un problema al interior de un grupo social.

mediar en caso de que estalle un conflicto entre ellos. El conflicto estalla porque la ley internacional es incapaz de resolver estas cuestiones”⁴⁵⁶. Como vemos, el primer problema refiere a la *pluralidad* de agrupaciones sociales situadas en un mismo periodo histórico. El segundo problema remite a la idea de soberanía pensada como *autonomía nacional*, como instancia suprema decisoria con respecto al derecho. Conforme avancemos hacia la distinción *amigo – enemigo* trataremos de comprender con mayor nitidez la idea de conflicto a través de otras categorías como *intensidad*, la distinción entre *hostis* e *inimicus*, la comprensión de la guerra de Schmitt y la diferenciación que propone Heinrich Meier entre *lo político* y *lo agonal*. Antes de abordar estos conceptos, continuaremos presentando algunas cuestiones metodológicas a las que se enfrenta Schmitt.

Como vimos, Schmitt siempre sitúa su análisis de *lo político* a partir de un momento histórico determinado. La comprensión de un concepto siempre se da desde un momento presente cargado de historicidad, en tanto que ningún concepto político es *unívoco* ni *verdadero* en el sentido más radical de la palabra. Los conceptos usados en el ámbito de *lo político* siempre son *polémicos*: “En primer lugar, todos los conceptos, ideas y palabras políticas tienen un sentido polémico; tienen en mente un antagonismo concreto, están ligados a una situación concreta cuya consecuencia última es una agrupación de enemigos (expresada en la guerra o la revolución), y se convierten en abstracciones vacías y fantasmales cuando se prescinde de esta situación (*Erstens haben alle politischen Begriffe, Vorstellungen und Worte einen polemischen Sinn; sie haben eine konkrete Gegensätzlichkeit im Auge, sind an eine konkrete Situation gebunden, deren letzte Konsequenz eine (in Krieg oder Revolution sich äußernde) Freund Feindgruppierung ist, und werden zu leeren und gespenstischen Abstraktionen, wenn diese Situation entfällt*)”⁴⁵⁷. Por tanto, este texto no tratará de ofrecer la última palabra con respecto a la comprensión de *lo político*, y, también, por ello no se trata aquí de *la política*, sino de *lo político*.

⁴⁵⁶ *Ibíd.*

⁴⁵⁷ Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 31. Sigo la traducción de la versión en español de Rafael Agapito en editorial Alianza para traducir el concepto *Gegensätzlichkeit* por antagonismo. Agradezco al doctor Gustavo Leyva por la advertencia siguiente: esta traducción, por lo menos hasta la reimpresión de 2018, omite la palabra “políticos” al comienzo de la oración, en donde solo dice: “todos los conceptos, ideas y palabras poseen un sentido *polémico*”. Conservaré la idea de *antagonismo* para traducir *Gegensätzlichkeit* a lo largo de esta sección con el fin de distinguir esta cuestión de otras ideas como *agonismo*, *divergencia*, *oposición*, etc.

Montserrat Herrero añade: “este texto no pretende ofrecer un análisis teórico, sino uno práctico que conceptualice la realidad política de forma sencilla y útil para la práctica jurídica. Ahora bien, aunque esta intención es práctica, se aborda teóricamente en la medida en que es formal, a pesar de la resistencia de Schmitt a hacer una teoría general”⁴⁵⁸. Por tanto, este sentido formal, pese a que parte de una situación concreta que ya mencionamos anteriormente (el fin de la época de la estatalidad), “no es un concepto de lo político para circunstancias específicas, sino formar y, por tanto, trata de ser válido para cualquier momento histórico y para cualquier circunstancia”⁴⁵⁹. Esta concepción de lo político tratará de comprender el conflicto, es decir, la distinción *amigo-enemigo* en su desenvolvimiento histórico, por tanto, es una herramienta teórica que permite comprender el conflicto desde su dimensión histórica concreta⁴⁶⁰. Herrero añade, a continuación, la siguiente precisión: “[Schmitt] planteó el problema de reconocer ‘lo político’ tal y como se da en la realidad, dejando de lado otras cuestiones relacionadas con el “deber” (cuestiones “normativas”) que generalmente aparecen en cualquier teoría política, como la cuestión de los fines que debe perseguir la actividad política, cómo llevarlos a cabo, etc.”⁴⁶¹ Posteriormente, Herrero agrega: “En suma, Schmitt quiso saber en qué consistía ‘lo político’, o más específicamente, cuándo y dónde ocurre una situación política específica, en lugar de desarrollar una teoría política general”⁴⁶².

Por lo tanto, Schmitt se preguntará por los conceptos mediante los cuales puede extraer una comprensión de *lo político* que le permita adquirir su propia especificidad. Este criterio lo encuentra en la distinción *amigo-enemigo*. Esta distinción, como sostiene Herrero, “no puede ser reducida a otras distinciones, ni puede ser explicada por ninguna otra distinción fundamental”⁴⁶³. Montserrat Herrero presenta las siguientes dificultades presentes para cualquier intento de formular una definición de *lo político*:

⁴⁵⁸ Herrero, *The Political Discourse of Carl Schmitt*, 96.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, 96 – 97.

⁴⁶⁰ “Este modo de definición [*de lo político*] corresponde al carácter propio de la realidad política, que es una realidad dinámica y cambiante. Una realidad estática no puede ser abordada cognitivamente del mismo modo que una realidad dinámica y, por tanto, histórica”. *Ibid.*, 97.

⁴⁶¹ *Ibid.*

⁴⁶² *Ibid.*

⁴⁶³ *Ibid.*

En primer lugar, el objeto de lo político cambia con las circunstancias históricas. En segundo lugar, hay categorías [*classes*] políticas parasitarias que pueden oscurecer la esencia de los fenómenos políticos. Esto sucede especialmente cuando los intereses privados se mezclan con las decisiones políticas, donde lo político se oculta en un conjunto de trampas, tácticas, habilidades, intrigas y manipulaciones. En tercer lugar, una herencia de definiciones negativas lastra su caracterización. Lo político se ha definido a menudo como lo que no es economía, lo que no es moral, lo que no es ley. Estos contrastes nos permiten indicar algunas de las características de la esfera política, pero no su significado específico. En cuarto lugar, otra dificultad se encuentra en la ocultación de lo político en las definiciones jurídicas y práctico-técnicas del Estado, y, en quinto lugar, en la unión entre lo político y el Estado que ha existido desde la época de Bodin, según han reconocido la teoría y la práctica, estos términos han llegado a ser conceptos prácticamente intercambiables.

En esta explicación de Herrero vemos, nuevamente, de qué manera la situación concreta influye en la definición de lo político de Schmitt, ya que es un rasgo particularmente liberal la confusión y el ocultamiento de las categorías que se refieren a lo político. Como vimos en otra sección, el liberalismo posee, de acuerdo con Schmitt, un antecedente teórico en el romanticismo y, a partir de esta vinculación con la estética “ocasionalista”, es capaz de confundir lo político con múltiples campos, entre ellos el de “cultura”, como subraya Strauss en su texto. Por tanto, “autonomía de lo político” no quiere decir que sea un campo separado radicalmente de todos los demás, que no tenga que ver con ningún otro campo. De hecho, y como veremos más adelante, cualquier organización social es, *potencialmente*, capaz de establecer una distinción *amigo-enemigo* a partir de grados de intensidad con respecto a la hostilidad. Esta “autonomía” tan solo trata de sacar el concepto de lo político del ocultamiento liberal de lo político. Las observaciones de Herrero con respecto a este punto son esclarecedoras: “Para acceder al significado de la distinción amigo-enemigo, hay que tener en cuenta que el criterio anterior no es autónomo en el sentido de que la amistad o la enemistad sean posibles sin "sustancia", es decir, sin razón. No se trata de una enemistad 'puramente' existencial y vacía de esencia, sino que es una enemistad cuya sustancia no es siempre la misma, que varía según las circunstancias”⁴⁶⁴.

Schmitt escribe al comienzo de la cuarta sección de *El Concepto*: “Cualquier antagonismo religioso, moral, económico, étnico o de otro tipo se convierte en un antagonismo político cuando es lo suficientemente fuerte como para agrupar efectivamente a las personas en amigos o enemigos (*Jeder religiöse, moralische, ökonomische, ethnische oder andere Gegensatz verwandelt sich in einen politischen Gegensatz, wenn er stark genug*

⁴⁶⁴ *Ibíd.*, 101.

*ist, die Menschen nach Freund und Feind effektiv zu gruppieren)*⁴⁶⁵. Así, lo político emerge a partir de un punto de partida determinado que, como vemos, puede ser un ámbito religioso, moral, económico, étnico o cualquier otro ámbito que pueda agrupar a las personas bajo la distinción *amigo-enemigo*. Lo político, escribe Schmitt, “puede extraer su fuerza de los más diversos ámbitos de la vida humana, de lo religioso, de lo económico, de lo moral y de otros opuestos; no designa un ámbito temático específico, sino sólo el grado de intensidad de una asociación o disociación de personas cuyos motivos pueden ser religiosos, nacionales (en el sentido étnico o cultural), económicos o de otro tipo (*Das Politische kann seine Kraft aus den verschiedensten Bereichen menschlichen Lebens ziehen, aus religiösen, ökonomischen, moralischen und andern Gegensätzen; es bezeichnet kein eigens Sachgebiet, sondern nur den Intensitätsgrad einer Assoziation oder Dissoziation von Menschen, deren Motive religiöser, nationaler (im ethnischen oder kulturellen Sinne), wirtschaftlicher oder anderer Art sein können und zu verschiedene Verbindungen und Trennungen bewirken)*”⁴⁶⁶. No obstante, y como explica Herrero, *no todos los ámbitos poseen la misma intensidad para formar estas asociaciones y disociaciones*. La noción de *Zentralgebiet* reaparece aquí. Explica Montserrat Herrero: “Es importante tener en cuenta, a la hora de afrontar una situación política, que no todos los ámbitos de la vida son iguales; algunos son más profundos que otros, según se refieran más o menos directamente al núcleo de la existencia humana”⁴⁶⁷. Luego, sostiene que el desarrollo histórico que sigue la ruta *teología, metafísica, moral y economía* muestra de qué forma se va transformando el conflicto a través de estos momentos históricos. La teología es, de acuerdo con Herrero, “más radical, más fundamental”⁴⁶⁸ que los ámbitos subsecuentes. A continuación, añade la siguiente explicación:

Describir algo como más radical denota que la posición adoptada sobre cualquier cuestión en ese ámbito no es indiferente, sino que es extremadamente significativa para la existencia humana y afecta intensamente a otros ámbitos de la vida: en ella, no hay término medio a la hora de determinar cualquier cuestión entre el sí y el no. El conflicto político es, por tanto, más duro en este ámbito que en otros. Para nuestra época eminentemente económica, una época muy superficial, el conflicto político tiende a ser puramente económico y, si las disputas económicas pueden librarse de forma puramente matemática, la propia sociedad se despolitiza.⁴⁶⁹

⁴⁶⁵ Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 37.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, 38 – 39.

⁴⁶⁷ Herrero, *The Political Discourse of Carl Schmitt*, 101.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, 102.

⁴⁶⁹ *Ibid.*

Así, el conflicto surge como una *posibilidad* presente en distintas agrupaciones sociales. El conflicto es, pues, una *posibilidad*, el conflicto no se presenta necesariamente en todas las formas de agrupación social. Y, como vimos, no toda agrupación social posee la misma hostilidad, como disposición al conflicto y a una mayor intensidad en el mismo, que otras. Como veremos en los siguientes apartados, la forma más intensa del conflicto y, a su vez, la forma más radical de la hostilidad es la *guerra*.

Montserrat Herrero presenta un resumen de los elementos relevantes que conforman la distinción *amigo-enemigo*. Estos elementos son los siguientes: 1) Esta distinción es una distinción *específicamente política* hacia la cual se remite toda acción y motivación política. 2) Explicita un tipo de relación social específica dentro de todas las otras formas de relación social que es la forma *específicamente política*. 3) Es una distinción autónoma en tanto que no puede reducirse o deducirse de otro campo. 4) Caracteriza la intensidad de una unión o separación, y denota una “red de antítesis simétricas”, como las formas en las que se designa al *otro* como *enemigo*, por ejemplo, llamarlo como malo, feo, etc. 5) Remarca una situación *posible* y no *necesaria*. Herrero explica este punto de la siguiente manera: “Es decir, no implica que un pueblo tenga que ser amigo o enemigo de otro para siempre y no excluye la posibilidad de que una determinada decisión política neutral o inteligente evite el conflicto en un momento dado. Implica que cualquier grupo humano tiene que comunicar la posibilidad de tal distinción. Dado que la agrupación amigo-enemigo es un rasgo de la no-normalidad, la politización total es imposible. El caso del conflicto se presenta como una excepción y requiere una decisión para ponerle fin”⁴⁷⁰. 6) Esta distinción no es un símbolo o una alegoría, sino que posee, según Herrero, una referencia particular a la realidad, “se miden por la intensidad de la unión o separación entre las personas”⁴⁷¹. 7) Esta distinción de lo político excluye el término *humanidad*, en tanto que este término “niega implícitamente las diferencias entre personas”⁴⁷². No se deja de ser humano en una relación de enemistad. No obstante, y como Schmitt advirtió adecuadamente, una comprensión de la guerra como conflicto entre *humanos-inhumanos* (o no humanos) es una guerra particularmente intensa, en tanto que el no-humano es considerado como un *hors-la-loi*, que pierde toda

⁴⁷⁰ *Ibid.*, 103.

⁴⁷¹ *Ibid.*

⁴⁷² *Ibid.*

caracterización positiva como magnitud política, y, a su vez, pierde todo derecho y protección jurídica vigente. Escribe Schmitt: “La humanidad como tal no puede hacer la guerra, no al menos en este planeta, pues carece de enemigo. El concepto de humanidad excluye el concepto de enemigo, porque incluso el enemigo no deja de ser humano y no hay ninguna distinción específica en él”⁴⁷³. Una “guerra humanitaria” es la apropiación de un término absoluto a partir del cual se caracteriza al otro como un “afuera”, como una negación, en este caso, como un *no-humano*. Así, Schmitt considera que conceptos como “paz”, “humanidad”, “progreso” y “civilización” son conceptos excluyentes y, a su vez, conceptos de particular intensidad en asuntos bélicos. Por tanto, recurrir a estos conceptos erige una falsa pretensión de universalidad en el terreno de lo político con el fin de privar de todo reconocimiento jurídico al enemigo como tal, y, a su vez, también lo priva de un reconocimiento de sus medios como *legítimos* dentro del conflicto. Por ello, Schmitt sostiene que “la peor confusión (*Die schlimmste Verwirrung*) surge cuando términos como justicia y paz se utilizan políticamente de forma que impiden un pensamiento político claro, para legitimar (*legitimieren*) las propias aspiraciones políticas y para descalificar o desmoralizar al adversario (*den Gegner zu disqualifizieren oder zu demoralisieren*)”⁴⁷⁴.

8) El octavo aspecto que destaca Montserrat Herrero es la cuestión “existencial” de lo político. Este ámbito tiene diferentes momentos, como ha señalado con especial cuidado Heinrich Meier. La cuestión no se agota en *El concepto de lo político*, y vuelve a aparecer en la obra de Schmitt muchos años más tarde, a partir de la experiencia de la derrota y desde la autoreflexión en *Ex Captivitate Salus*. Analizaremos, en primer lugar, algunos elementos que destaca Herrero para remarcar el sentido “existencial” de la enemistad, no obstante, esta cuestión se extiende hasta el ámbito de la teología política y, a fin de cuentas, recorre la obra de Schmitt hasta el final de sus días. Veremos, al final de este trabajo, de qué manera esta cuestión retorna al pensamiento de Schmitt una vez que se comprende la enemistad desde la experiencia de la derrota.

Schmitt comienza a presentar el sentido *existencial* de lo político a partir de la sección dos de *El concepto*: “La posibilidad de una correcta cognición y comprensión, y por tanto

⁴⁷³ Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 54 – 55.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, 65.

también la autoridad para hablar y juzgar, se da aquí sólo a través de una participación existencial. El caso extremo del conflicto sólo puede ser decidido por los propios participantes; es decir, cada uno de ellos sólo puede decidir por sí mismo si la alteridad del extraño en el caso concreto del conflicto significa la negación del propio tipo de existencia y, por lo tanto, es rechazada o combatida para preservar la propia, su propio tipo de vida (*Die Möglichkeit richtigen Erkennens und Verstehens und damit auch die Befugnis mitzusprechen und zu urteilen ist hier nämlich nur durch das existenzielle Teilhaben und Teilnehmen gegeben. Den extremen Konfliktfall können nur die Beteiligten selbst unter sich ausmachen; namentlich kann jeder von ihnen nur selbst entscheiden, ob das Anderssein des Fremden in konkret vorliegenden Konfliktfälle die Negation der eigenen Art Existenz bedeutet und deshalb abgewehrt oder bekämpft wird, um die eigene, seinsmässige Art von Leben zu bewahren*)⁴⁷⁵. En primera instancia podemos comprender que el conflicto aparece como una amenaza a la propia vida de un *grupo social*. Hasta aquí no tenemos una comprensión “individual” de la vida; la vida del “individual” solamente se comprende a partir del grupo social al que pertenece y con el que se identifica⁴⁷⁶. Herrero escribe: “Un amigo, dijo una vez [Schmitt], es “la misma forma de ser” [*the same way of being*]. Un enemigo es alguien con otra forma de ser, el otro existencial. Por lo tanto, existencial significa principalmente modo de ser y, en un caso extremo, preservación del ser biológico. Schmitt no dijo más sobre el tema. Sin embargo, el “modo de ser” presupone una pluralidad de modos de ser, es decir, hay muchas formas de desarrollar la vida social humana”⁴⁷⁷. Como vemos, esta distinción remarca, en primer lugar, la amenaza de la pérdida de la propia existencia biológica de una comunidad, es decir, la enemistad marca el punto de partida de la posibilidad de la muerte física de un grupo a partir de la hostilidad. Luego, añade Herrero: “La posibilidad de la diferencia conforma el modo de ser de una sociedad en la historia y, en este sentido, el criterio político está condicionado por la historia. El choque entre dos grupos humanos diferentes no

⁴⁷⁵ Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 27.

⁴⁷⁶ En este sentido, hay que recordar que *enemigo* es, para Schmitt en *El Concepto*, solamente el *enemigo público*, *hostis* y no *inimicus*. Escribe Schmitt en la sección tres de *El Concepto*: “El enemigo no es, pues, el competidor (*Konkurrent*) o el adversario (*Gegner*) en general. Enemigo tampoco es el oponente privado (*private Gegner*) al que se odia por sentimientos de antipatía (*Antipathiegefühlen*). Enemigo es sólo la unidad de hombres (*Gesamtheit von Menschen*) que, siquiera eventualmente, es decir, de acuerdo con una posibilidad real, se enfrentan *combativamente* (*kämpfende*) a otra unidad análoga. Enemigo es sólo el *enemigo público* (*öffentliche Feind*), porque todo lo que se refiere a esa unidad de personas, especialmente a toda una nación, se convierte así en *público*. Enemigo es *hostis*, no *inimicus* en sentido amplio; *πολέμιος* no *ἐχθρός*”. *Ibid.*, 29.

⁴⁷⁷ Herrero, *The Political Discourse of Carl Schmitt*, 103.

es común a todos los grupos humanos, sino que implica lo que es específico y diferente entre ellos, lo que han creado en su propia historia”⁴⁷⁸. Por último, añade la autora: “Ahora bien, un grupo toma conciencia de que es diferente de otro sólo cuando se mide con él -es decir, con el conflicto-. Por lo tanto, la posibilidad de distinción de la que aquí se habla es la posibilidad de una diferencia existencial, no esencial. El otro -es decir, el enemigo- es existencialmente, no esencialmente, otro. Si fuera esencialmente otro, no surgiría el conflicto. La enemistad existencial no es una enemistad sin contenido. Sin él, no habría diferencia existencial ya que no habría medios de diferenciación”⁴⁷⁹. Como vemos, este punto vincula la formación de un grupo social en un momento concreto, a partir del cual se erige la “situación normal”, con la aparición del *enemigo* como una excepción de la situación normal, como una amenaza al orden normal. Esta amenaza es, en un primer momento, una amenaza biológica para la existencia misma. No obstante, la decisión con respecto a la *enemistad* no está dada de manera natural o sustancial, sino, como remarca Herrero, de manera *existencial*, en tanto que amenaza a la comunidad en su existencia más concreta y desde su base material más básica: su existencia biológica. Volveremos al vínculo con la cuestión “excepcional” de la enemistad en el último punto que presenta Herrero con respecto a la enemistad, pero antes analizaremos algunas de las consideraciones de Heinrich Meier con respecto al sentido “existencial” de lo político que son sumamente pertinentes.

De acuerdo con Meier, la noción del “juramento” (*oath*) al que se someten los miembros de una comunidad, para su defensa y como elemento mínimo para garantizar su seguridad al interior de un grupo social, permite una vinculación directa con la idea de lo “existencial” de lo político. Meier comienza remarcando un problema importante presente en el núcleo del pensamiento de Schmitt. Si el conflicto “existencial” se localiza, en principio, en la posibilidad real de perder la vida en el conflicto, lo político parecería ser, eminentemente, la *lucha* entre un grupo y otro. Pero, sorprendentemente, Schmitt escribe que: “Lo político no consiste en la lucha en sí misma (*Das Politische liegt nicht im Kampf selbst*), que a su vez tiene sus propias leyes técnicas, psicológicas y militares, sino, como he dicho, en un comportamiento determinado por esta posibilidad real (*in einem von dieser realen Möglichkeit bestimmten Verhalten*), en el reconocimiento claro de la propia situación,

⁴⁷⁸ *Ibid.*

⁴⁷⁹ *Ibid.*, 104.

que está determinada por ella (*in der klaren Erkenntnis der eigenen, dadurch bestimmen Situation*), y en la tarea de distinguir correctamente al amigo del enemigo (*und in der Aufgabe, Freund und Feind richtig zu unterscheiden*)⁴⁸⁰. Como vemos, pues, la distinción de *lo político* se remite, específicamente, a una cuestión de *reconocimiento*: reconocimiento de la *propia situación* y, a su vez, de la correcta distinción de amigo-enemigo. Según Meier, para conseguir una comprensión correcta de lo político hay que distinguirlo de *lo agonal*.

Meier sitúa su concepción de *lo agonal* a partir de la guerra. Aquí, haremos algunas precisiones más acerca de la noción de “guerra” en Schmitt. Schmitt la define de la siguiente forma: “La guerra es la lucha armada entre unidades políticas organizadas, la guerra civil es la lucha armada dentro de una unidad organizada (que, precisamente por ello, se vuelve problemática) (*Krieg ist bewaffneter Kampf zwischen organisierten politischen Einheiten, Bürgerkrieg bewaffneter Kampf innerhalb einer (dadurch aber problematisch werdenden) organisierten Einheit*)⁴⁸¹. Este es, según Meier, un elemento que varía entre las distintas versiones de *El Concepto*, ya que aquí aparece, a diferencia de la primera versión, una consideración de la *guerra civil*, y, a su vez, aparece su sentido “problemático”. Más adelante añade que: “Los conceptos de amigo, enemigo y lucha adquieren su verdadero significado por el hecho de que se refieren y conservan la posibilidad real de matar físicamente (*sie insbesondere auf die reale Möglichkeit der physischen Tötung Bezug haben und behalten*). La guerra se deriva de la enemistad, pues ésta es la negación óptica de un ser diferente (*denn diese ist seinsmässige Negierung eines anderen Seins*). La guerra es sólo la realización más externa de la enemistad (*Krieg ist nur die äusserste Realisierung der Feindschaft*)⁴⁸². La guerra aparece, así, no como el destino necesario de toda oposición amigo-enemigo, pero toda distinción amigo-enemigo implica la guerra como *posibilidad más extrema*. Schmitt añade lo siguiente para precisar esta distinción y, a su vez, distinguir el sentido *puramente técnico-normalizado* de la guerra con respecto al sentido *existencial-excepcional* de la decisión acerca de la distinción amigo-enemigo:

Por lo tanto, no se trata en absoluto de que la existencia política no sea más que una guerra sangrienta (*als blutiger Krieg*) y que cada acción política sea una acción de combate militar, como si cada nación se enfrentara continuamente a la oposición de amigo o enemigo frente a

⁴⁸⁰ Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 37.

⁴⁸¹ *Ibid.*, 33.

⁴⁸² *Ibid.*

cualquier otra nación, y como si lo políticamente correcto no pudiera estar precisamente en evitar la guerra. La definición de lo político que se da aquí no es ni belicosa ni militarista, ni imperialista, ni pacifista. Tampoco es un intento de presentar la guerra victoriosa o la revolución exitosa como un "ideal social", ya que la guerra o la revolución no son algo "social" ni algo "ideal". La propia lucha militar, considerada en sí misma, no es la "continuación de la política por otros medios", como suele citarse incorrectamente la famosa palabra de Clausewitz, sino que, como guerra, tiene sus propias reglas y puntos de vista estratégicos, tácticos y de otro tipo, todos los cuales, sin embargo, presuponen que la decisión política sobre quién es el enemigo ya se ha tomado. [...] La guerra no es en absoluto el objetivo y la finalidad, ni siquiera el contenido de la política (*nicht Ziel und Zweck oder gar Inhalt der Politik*), sino que es el *presupuesto*, siempre presente como posibilidad real, que determina la acción y el pensamiento humanos de una manera peculiar y, por tanto, da lugar a un comportamiento específicamente político (*wohl aber ist er die als reale Möglichkeit immer vorhandene Voraussetzung, die das menschliche Handeln und Denken in eigenartiger Weise bestimmt und dadurch ein spezifisch politisches Verhalten bewirkt*).⁴⁸³

Como podemos ver, la guerra se encontraría determinada por sus reglas específicas, que, a su vez, dependen del contexto histórico bajo el que se encuentran. No obstante, la guerra no es la decisión misma, sino que es a partir de una decisión sobre la excepción (como decisión acerca de quién es el enemigo) de donde se sigue la posibilidad real de la guerra.

Meier distingue, entonces, entre lo *agonal* y lo *político* a partir de la guerra: “la disputa sobre el sentido de la guerra no debe entenderse como una ‘contienda no política-agonal’, sino, por el contrario, como parte de la lucha por el dominio, el orden y la paz, que distingue a lo político y que es esencialmente la lucha por el dominio justo, por el orden verdadero, por la paz real. Así, tanto la disputa por el sentido de la guerra como la confrontación política en general se basan en la cuestión de lo justo”⁴⁸⁴. Posteriormente, Meier profundiza con respecto a la cuestión de lo justo, elemento diferenciador entre lo *agonal*, como un conflicto armado que no busca la realización de lo correcto, frente a lo eminentemente político: “Sin embargo, la cuestión de lo que es justo es la que se plantea al hombre *en cuanto tal*. Si quiere responderla seriamente, si busca obtener claridad para sí mismo, se ve confrontado con exigencias conflictivas, se somete al *nomos* de la comunidad, al mandamiento de Dios o de los hombres, encuentra respuestas que se afirman con autoridad. La cuestión de lo que es justo le sitúa en la "esfera de lo político”⁴⁸⁵. Por último, añade: “La esfera de lo político se convierte así en el lugar del conocimiento que el hombre tiene de sí

⁴⁸³ *Ibid.*, 33 – 34.

⁴⁸⁴ Meier, *The Lesson of Carl Schmitt*, 40.

⁴⁸⁵ *Ibid.*

mismo, de la comprensión de lo que es y de lo que debe ser, de la decisión sobre lo que quiere ser y lo que no quiere ser, lo que puede llegar a ser y lo que le queda por llegar”⁴⁸⁶.

El análisis de Meier se dirige hacia la comprensión de un verso de Theodor Däubler, uno de los poetas favoritos y de mayor importancia para Schmitt junto con Konrad Weiss, que dice así: “El enemigo es la figura de nuestra propia cuestión (*Der Feind ist unsre eigne Frage als Gestalt*)”⁴⁸⁷. Este mismo texto presenta algunas consideraciones importantes con respecto al *enemigo* para Schmitt. Citaré a continuación las últimas líneas del texto “Sabiduría de la celda (*Weisheit der Zelle*)” que se encuentra al final de *Ex Captivitate Salus*, que comentaremos junto con la interpretación de Meier:

¿Quién es entonces mi enemigo? ¿El que me alimenta aquí en la celda es mi enemigo? Incluso me viste y me aloja. La celda es el vestido que me da. Entonces me pregunto: ¿quién puede ser mi enemigo en absoluto? Ciertamente, lo hago de tal manera que puedo reconocerlo como enemigo y de hecho hay que reconocer que él me reconoce como enemigo. (*Und zwar so, dass ich ihn als Feind anerkenne, und es sogar anerkennen muss, dass er mich als Feind anerkennt*). En este reconocimiento mutuo del reconocimiento reside la grandeza del concepto. Es poco adecuado para una época de masas con mitos enemigos pseudoteológicos. Los teólogos tienden a definir al enemigo como algo que debe ser destruido. Pero yo soy un jurista, no un teólogo. ¿A quién puedo reconocer como mi enemigo? Al parecer, sólo aquel que puede ponerme en cuestión (*Offenbar nur den, der mich in Frage stellen kann*). Al reconocerlo como enemigo, reconozco que puede ponerme en cuestión (*Indem ich ihn als Feind anerkenne, erkenne ich an, dass er mich in Frage stellen kann*). ¿Y quién puede realmente ponerme en cuestión? Sólo yo. O mi hermano. Eso es todo. El otro es mi hermano (*Der Andere ist mein Bruder*). El Otro resulta ser mi hermano, y el hermano resulta ser mi enemigo. Adán y Eva tuvieron dos hijos, Caín y Abel. Así comienza la historia de la humanidad. Este es el aspecto del Padre de todas las cosas (*So sieht der Vater aller Dinge aus*). Esta es la tensión dialéctica (*dialektische Spannung*) que mantiene la historia del mundo en movimiento, y la historia del mundo aún no ha terminado (*die Weltgeschichte ist noch nicht zu Ende*). Cuidado, pues, no hables sin cuidado del enemigo. Uno se autocalifica por su enemigo (*Man klassifiziert sich durch seinen Feind*). Uno se caracteriza por lo que reconoce como enemistad (*Man stuft sich ein durch das, was man als Feindschaft anerkennt*). Por supuesto, los aniquiladores (*die Vernichter*) que se justifican diciendo que hay que aniquilar (*vernichten*) a los aniquiladores son terribles. Pero toda aniquilación es sólo autoaniquilación (*Abe ralle Vernichtung ist nur Selbstvernichtung*). El enemigo, en cambio, es el otro. Recuerda las grandes frases del filósofo: La relación en los demás con uno mismo, eso es lo verdaderamente infinito. La negación de la negación, dice el filósofo, no es la neutralización, sino que lo verdaderamente infinito depende de ella. Pero lo verdaderamente infinito es el concepto básico de su filosofía [...] Ay del que no tiene amigo, porque su enemigo se sentará a juzgarlo. Ay del que no tiene enemigo, porque yo seré su enemigo en el juicio final (*Weh*

⁴⁸⁶ *Ibid.*, 40 – 41.

⁴⁸⁷ Schmitt, *Ex Captivitate Salus. Ehfahrungen der Zeit 1945 / 47* (Köln: Greven Verlag, 1950), 89.

dem, der keinen Freund hat, den sein Feind wird über ihn zu Gericht sitzen. Weh dem, der keinen Feind hat, den ich werde sein Feind sein am jüngsten Tage)⁴⁸⁸.

Este largo fragmento oscila entre una posible comprensión hegeliana de la historia, con un énfasis en la negación como actividad del espíritu a través de la historia, y referencias de corte teológico, así como una referencia a *Πόλεμος* en Heráclito. Este fragmento se vincula particularmente con la filosofía de Hegel, puesto que el propio Schmitt remite a este fragmento cuando interroga a Alexandre Kojève acerca de la enemistad en Hegel. Encontramos lo siguiente en dicha carta: “El enemigo es nuestra propia cuestión en forma. Con respecto a este verso, un dotado joven alemán que estuvo en Harvard por tres años me dijo: EUA no tiene enemigo porque no tiene forma (*Gestalt*). Un problema importante. ¿Podría pedirle leer las páginas 89/90 (en la sección: sabiduría de la celda) atentamente?”. Luego añade: “En general, se trata, como en el caso de la cuestión de la posibilidad de una "dictadura" en el sistema de la filosofía hegeliana, de la cuestión de si puede haber un ‘enemigo’ en Hegel en absoluto. Pues: o bien es sólo un estadio pasajero necesario de la negación, o bien es inválido e insustancial. De las funciones animales quiere decir (p. 168) que serían "algo inválido en sí y para sí"⁴⁸⁹. No me detendré aquí a analizar esta cuestión directamente, pero dejo al lector la respuesta de Alexandre Kojève⁴⁹⁰, y considero que, en

⁴⁸⁸ *Ibid.*, 89 – 90.

⁴⁸⁹ Carl Schmitt y Alexandre Kojève, “Alexandre Kojève – Carl Schmitt Correspondence and Alexandre Kojève, ‘Colonialism from a European Perspective’” en *Interpretation*, Vol. 29, No. 1 (Fall 2001).

⁴⁹⁰ El "enemigo en su forma característica" es ciertamente el diablo, más precisamente el diablo cristiano, que también aparece en las "funciones animales". Para Hegel ("para nosotros" o "en sí mismo") estas funciones son "inválidas" porque el hombre las niega, y sólo es hombre -y no sólo animal- como esta sola negación. Pues, mientras la "conciencia infeliz" (es decir, el hombre religioso, más precisamente Cristo) aparece como esclavo ante la muerte y el riesgo de la vida en la lucha por el reconocimiento (su realidad y honor humanos) y evita la lucha, "para sí" lo animal no es "inválido" sino poderoso, es decir, "diabólico". [...] El verdadero enemigo es el enemigo a muerte: puede matar y ser matado, es pues cuerpo y por tanto, si se quiere, 'forma'. Si se está dispuesto a matarlo (es decir, si se está dispuesto a arriesgar la propia vida), entonces el enemigo es 'inválido' (nichtig) y puede (al menos como enemigo) ser destruido. Si, por el contrario, se tiene miedo del enemigo, éste se convierte en "diabólico" y, por tanto, en "poderoso": es el "amo" y uno es su "esclavo" (al menos en la medida en que no se huye de él hacia "otro mundo"). Si puede haber un enemigo en Hegel en absoluto", preguntas. Como siempre: Sí y No. Sí, en la medida en que, y mientras haya una lucha por el reconocimiento, es decir, la historia. La historia del mundo es la historia de la enemistad entre los pueblos (que no existe en absoluto entre los animales: los animales "luchan" por algo, no por enemistad). No, -en tanto y en cuanto la historia (=lucha por el reconocimiento) ha sido "sublimada" en el Conocimiento Absoluto. Así, la enemistad es, después de todo, sólo un "momento" de la "Lógica", es decir, del discurso humano. La razón cumplida del sabio (del Conocimiento Absoluto) también habla (en el Ph. de S.) de la enemistad (pasada), pero el sabio nunca habla por enemistad, ni a los enemigos. O, expresado de otro modo: la enemistad se sublima, es decir, se destruye, en el reconocimiento mutuo; pero sólo se puede reconocer realmente a un (antiguo) enemigo, de modo que la enemistad también se conserva (se sublima) en el reconocimiento, aunque en forma sublimada (sublimada). -Hegel nos lleva hasta aquí. Ahora uno podría quizás preguntarse, si dentro de unos 500 años el discurso del sabio (Hegel) sobre la enemistad seguirá sin entenderse. [...] Y mientras la enemistad siga existiendo, sigue habiendo una sabiduría en

todo caso, la cuestión de la enemistad de Schmitt remite, en cierta forma, a la cuestión del señor y el siervo de Hegel en la *Fenomenología*. Por otro lado, encontramos el muy popular fragmento de Heráclito que dice: “La guerra de todos es padre, de todos rey; a los unos los designa como dioses, a los otros, como hombres; a los unos los hace esclavos a los otros libres”⁴⁹¹. Por último, este fragmento también presenta algunas consideraciones específicamente teológicas, por ejemplo, la historia bíblica de Caín y Abel. Como vemos, estos distintos elementos dan cuenta de un sentido de la *enemistad* desde una posición *metafísica*, como movimiento y origen de la historia y de la civilización. La lectura de Meier nos permitirá comprender algunos de estos elementos de mejor manera.

Según Meier, solamente uno puede ser puesto en cuestión (*in Frage Stellen*) por lo siguiente:

Para Schmitt la revelación y la historia hacen que el enemigo se convierta en el poder objetivo, que puede reconocer y mediante el cual espera una salida al peligro del autoengaño. El enemigo promete tal salida si vemos en él el instrumento que la autoridad suprema utiliza para situarnos en un acontecimiento objetivo, el que más íntimamente nos une al otro, uno en el que nos enfrentamos a ‘nuestra propia pregunta’ y debemos ‘responder en el hacer’. El enemigo se nos presenta entonces como el garante de nuestra identidad. Se encontrará con nosotros cuando nos busquemos a nosotros mismos. Nos encontraremos a nosotros mismos cuando nos enfrentemos a él.⁴⁹²

Como señalé en las primeras secciones del texto, la interpretación de Meier enfatiza el sentido teológico en la obra de Schmitt. Esta lectura le permite, en esta sección, pensar la enemistad como un llamado, como la pregunta que en cada caso concreto histórica ha de resolver aquel que se decide a partir de una excepción específica. El enemigo, como vimos, tampoco ha de ser aniquilado, puesto que su aniquilación imposibilita toda forma de reconocimiento y, a su

el sentido de Hegel. Porque entonces sólo se habla "a favor" o "en contra", y sólo "sobre" <<algo>>”. *Ibid.*, 107. Así, vemos que en la interpretación de Kojève permanece la lucha a partir de la oposición entre el *siervo* y el *amo*, de la inmediatez animal del primer estadio de la conciencia, hasta el momento de la lucha entre dos conciencias opuestas que desean lo mismo y luchan a muerte por obtener un mismo objeto de deseo. El *otro* aparece como una amenaza que impide la realización del deseo. Así, se enfrentan dos conciencias *que desean*. No es hasta que aparece otra conciencia que el amo puede salir de su puro deseo animal para convertirse en autoconciencia mediante el reconocimiento del otro. Solamente gracias al otro puede hacerse consciente de su libertad. Cuando el amo siente la amenaza de otra autoconciencia, ha de intentar ofrecer incluso su propia vida en el combate con tal de afirmarse. Amo es, así, aquel que puede arriesgar su propia vida con tal de ser reconocido como *libertad*. Por tanto, enemigo es aquel que puede vincular a una conciencia en un estadio inferior del desarrollo del espíritu, desde el terreno puramente animal, por ejemplo, hacia un estadio más elevado de conciencia.

⁴⁹¹ Heráclito, Fr. 29. (Madrid: Alianza, 2012).

⁴⁹² Meier, *The Lesson of Carl Schmitt*, 46.

vez, como un movimiento espiritual que articule *todavía* la historia. Escribe Meier: “Si el hombre ha de ser captado total y existencialmente en una participación política, nuestro enemigo tiene que convertirse en mi enemigo sin calificación, mi propia pregunta tiene que resultar ser una pregunta política, y fundamentalmente tiene que ser respondida políticamente”⁴⁹³. Posteriormente, Meier remarca el sentido del *llamado* que exige una decisión concreta: “Cuando se hace el llamado, todas las distinciones se disuelven. No puede ser circunscrita, prescrita, captada de antemano, porque no tenemos ningún poder sobre ella. Percibir es una cuestión de fe, al igual que la respuesta que vamos a arriesgar sigue siendo una cuestión de fe”⁴⁹⁴. Aquí, comenzamos a entrever los elementos teológicos que analizaremos en la sección siguiente, puesto que parece que la única forma de comprender a este llamado de la fe es, a fin de cuentas, desde una postura teológica que permee la fe que encarna aquel que decide en una situación existencial de emergencia.

¿Qué es, pues, lo que está en juego en el conflicto al interior del mundo de acuerdo con Meier? En principio, es la lucha del bien contra el mal, pensado en el esquema religioso de la lucha de las potencias cristianas contra las satánicas. Así, y como remarca Meier, la historia no es concebida en un sentido puramente hegeliano, sino que la historia es, para Schmitt, una historia de la salvación, una *teología de la historia*. Escribe Meier: “La historia del mundo, que según Schmitt aún no ha llegado a su fin, no es la historia del mundo de Hegel. Para el ‘Epimeteo cristiano’ la historia del hombre comienza con la desobediencia a Dios y termina con el Juicio Final de Dios. *Adán y Eva* y el *Juicio Final* marcan el horizonte de la historia de la salvación, un horizonte en el que se mueve la mediación de Schmitt sobre el enemigo”⁴⁹⁵. La enemistad no existe, pues, *ocasionalmente*, sino que la enemistad toma su modelo del ámbito teológico: la lucha contra Satanás. La enemistad no es el momento de la síntesis a partir del triple movimiento tesis, antítesis, síntesis, puesto que, de acuerdo con Jean-François Kervégan, este triple movimiento no posibilita la comprensión del *o lo uno o lo otro* (*o bien... o bien*) que existe en la comprensión histórica de Schmitt, es decir, la oposición radical entre dos antagonistas, bajo la forma del duelo entre dos unidades diferenciadas: “Lo que Schmitt niega profundamente en el pensamiento mismo de Hegel es

⁴⁹³ *Ibíd.*, 47.

⁴⁹⁴ *Ibíd.*, 48.

⁴⁹⁵ *Ibíd.*, 57.

la idea misma de la dialéctica. Un proceso en el que lo positivo y lo negativo, lo mismo y lo otro, se ven superados en su oposición y elevados a la positividad especulativa; semejante proceso <<no tiene la fuerza de impacto polémica de la antítesis dualista>>. La dialéctica oculta o borra [...] <<el ‘o bien...o bien’>> del <<entendimiento metafísico>>, punto de vista que <<se apoya en el hecho de atenerse fijamente a lo finito>>”⁴⁹⁶.

Según Meier, entonces, “para Schmitt, la defensa de la enemistad posee una fundación teológica, la batalla con el enemigo sigue un destino providencial”⁴⁹⁷. De acuerdo con Meier, la forma paradigmática de la enemistad es la lucha de fe, las guerras religiosas. Escribe Meier: “[Schmitt] sostiene que lo político -hablando en términos de Clausewitz- ‘consigue su forma absoluta’ solo cuando alcanza la intensidad de la lucha de fe”⁴⁹⁸. Luego añade: “La batalla de la fe que la formación del concepto de Schmitt toma como standard es la batalla en la que la fe verdadera se enfrenta a la fe herética. En esta batalla se alcanza el grado más extremo de la intensidad de asociación y disociación”⁴⁹⁹. Así, pues, veremos de qué manera la *teología de la historia* se encuentra de fondo a la cuestión de lo político en el capítulo siguiente.

9) Herrero escribe, por último, que el criterio de lo político “se encuentra de forma inductiva, basándose en la observación histórica y argumentando a partir de ella. Sin embargo, para afirmar su legitimidad, no basta con la comprobación empírica, sino que se requiere alguna justificación en otro nivel, ya sea metafísico o teológico”⁵⁰⁰. Luego añade los siguientes modelos de legitimación: “En los textos de Schmitt encontramos tres modos de esta justificación que son teológicos: 1) el dogma del pecado original, 2) la escatología, el dogma del fin de la historia y la llegada del Anticristo, y 3) la cristología. El segundo modo es quizás el más directamente utilizado en la teoría política de Schmitt. El Anticristo es el enemigo absoluto; su fuerza está siempre presente en la historia y sólo puede ser detenido con la distinción amigo-enemigo”⁵⁰¹. Como vemos, en estos modelos comienza a delinearse la vinculación de lo político como lo teológico y lo metafísico, que exploraremos en la

⁴⁹⁶ Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt*, 322.

⁴⁹⁷ Meier, *The Lesson of Carl Schmitt*, 57.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, 60.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, 63.

⁵⁰⁰ Herrero, *The Political Discourse of Carl Schmitt*, 104.

⁵⁰¹ *Ibid.*

sección siguiente del texto. Como hemos visto, el modelo más nítido de la enemistad es la oposición de la lucha entre el bien y el mal, entre la potencia cristiana y la potencia satánica. Schmitt considera que este modelo *posibilita* la toma de posición a partir de lo que se defiende en una lucha. La oposición de Donoso Cortés a los socialistas y anarquistas se vuelve particularmente nítida una vez que se visibiliza *quién encarna la potencia satánica*.

4. La centralidad del *katechon* en la obra schmittiana

a. Teología política y teología de la historia

En las secciones siguientes trataremos de elaborar una comprensión de los siguientes elementos del pensamiento de Schmitt: 1) sus ideas de la teología de la historia y la teología política; 2) la interpretación de Jacob Taubes de Carl Schmitt como “apocalíptico contrarrevolucionario”; 3) Apuntes sobre la noción de *katechon* de Schmitt. Por la dificultad que supone una interpretación de estos elementos de Schmitt, en tanto que las fuentes que se han de estudiar para esta sección exceden el tiempo destinado a este trabajo, varios elementos de este capítulo no se problematizarán ni tampoco presentaremos todas las interpretaciones que han recibido. Este capítulo recurrirá, sobre todo, al texto que ya hemos mencionado de Montserrat Herrero, pues permite identificar en términos generales de qué manera comprende Schmitt, en primer lugar, la *teología política*. Otra fuente recurrente será la recuperación de Jacob Taubes del pensamiento de Schmitt, pues su perspectiva *apocalíptica* nos permitirá distinguir con mayor nitidez el sentido del *katechon*. De igual manera, recurriremos a las investigaciones de Miguel Vatter con respecto al tema de la teología.

De acuerdo con Montserrat Herrero, la teología política emerge en la obra de Schmitt de la siguiente manera: “surge del reconocimiento de un objeto de estudio: la transferencia conceptual entre las esferas teológica y política”⁵⁰². Como hemos visto a lo largo del texto, los conceptos jurídicos que le interesan a Schmitt en su enfrentamiento con el normativismo abstracto y el liberalismo remiten, a fin de cuentas, como escribe al comienzo del capítulo tres de *Teología Política*, a la teología: “todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados (*Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe*)”⁵⁰³. Como vemos, esta popular máxima schmittiana remite, en primer lugar, a una discusión sobre la *secularización*. Esta cuestión la tratamos brevemente en las primeras secciones del trabajo, a partir de la idea de *Zentralgebiet*, no obstante, aquí trataremos de ofrecer algunas consideraciones más a la noción de *secularización* en el pensamiento de Schmitt. Jean-Claude Monod sostiene que:

⁵⁰² Herrero, *The Political Discourse of Carl Schmitt*, 146.

⁵⁰³ Schmitt, *Politische Theologie*, 43.

“aplicada a la teología política, la noción de secularización reviste una dimensión estratégica y polémica que transgrede políticamente su neutralización sociológica. La categoría permite, por ejemplo, a Schmitt cuestionar la pretensión de <<comienzo>> absoluto de la racionalidad moderna, sacar a la luz sus inadvertidas dependencias respecto de aquello mismo de lo que pretende emanciparse”⁵⁰⁴. Más adelante sostiene que: “Schmitt utiliza el teorema de secularización (o la secularización-transferencia) contra el proceso de secularización (liquidación)”⁵⁰⁵. Así, la concepción de la secularización de Schmitt, como vimos al comienzo de este trabajo, se enfrenta a la idea de que fue posible hacer una separación radical entre el ámbito religioso y el ámbito puramente terrenal. Herrero, por su parte, sostiene que: “La teología política aparece no como un método para hacer política o como un buen modo de legitimar lo político, sino como un método de conocimiento que permite distinguir la estructura profunda de un contexto político”⁵⁰⁶. Luego, añade: “Para Schmitt, por lo tanto, la teología política es un área de conocimiento descubierta inicialmente dentro de la investigación de la jurisprudencia y, por lo tanto, de ninguna manera una propuesta de acción concreta en la esfera de lo político”⁵⁰⁷. Así, el trabajo de Schmitt sobre la *teología política* será de naturaleza polémica con respecto a la supuesta neutralidad de los conceptos modernos del Estado, como muestra en su discusión con la soberanía, como un concepto tomado del campo teológico. La idea de la *teología de la historia* le permitirá a Schmitt, por lo tanto, mostrar que muchos de los conceptos utilizados en las formas políticas de la modernidad parten de la estructura de sentido de la teología. La teología de la historia, como veremos a continuación, posibilitará el desenmascaramiento de las pretensiones de neutralidad de los proyectos políticos ateos y progresistas, al revelar la teología como su punto de referencia de sentido.

El análisis de Montserrat Herrero nos permitirá delinear con mayor nitidez la relación entre la *teología de la historia* con la *teología política*. Comenzaremos analizando su interpretación de la *teología de la historia* de Schmitt. Sostiene lo siguiente: “Si el concepto de lo político depende siempre de las concepciones que se tienen sobre el ser humano y la historia, la teología política debe relacionarse también con una interpretación particular de la

⁵⁰⁴ Monod, *La querrela de la secularización*, 203.

⁵⁰⁵ *Ibíd.*

⁵⁰⁶ Herrero, *The Political Discourse of Carl Schmitt*, 146.

⁵⁰⁷ *Ibíd.*

historia que la contempla desde la perspectiva de los acontecimientos teológicos. Este tipo de historia se ha llamado teología de la historia, y se ha emprendido desde la Ciudad de Dios de Agustín⁵⁰⁸. Herrero considera que la idea de la historia de Schmitt puede identificarse a partir de dos narrativas: la interpretación centrada en la idea de nomos y expuesta en *Tierra y Mar* y la interpretación llamada “teología de la historia”, que, de acuerdo con la autora: “que no es sólo una de las muchas narraciones de la historia que se pueden intentar, sino que proporciona el sentido último de la historia”⁵⁰⁹. De acuerdo con Herrero, la cuestión de la historia solamente puede obtenerse, como vimos en el primer capítulo, a partir de la comprensión desde la originalidad de los fenómenos históricos, en otras palabras, a partir de situaciones únicas e irrepetibles, que, a su vez, *son verdaderas solamente una vez*. Como sostiene Schmitt en sus *Diálogos*: “Los grandes acontecimientos son únicos, irrevocables e irremediables. Una verdad histórica es verdadera solamente una vez”⁵¹⁰. A decir verdad, en este diálogo encontramos algunas de las consideraciones más importantes de la historia para Schmitt quien, en este texto, se representa como un “viejo historiador” (*Altmann*), y no como el jurista Carl Schmitt. Más adelante añade una consideración importante en este sentido:

Mi sentido histórico me impide ceder a las repeticiones. [...] El humano tiene una necesidad casi irresistible de eternizar su última gran experiencia histórica. Precisamente mi sentido histórico me impide caer en esas repeticiones. Mi sentido histórico se demuestra sobre todo en que me recuerda la irremediable singularidad de todos los grandes acontecimientos históricos. Una verdad histórica sólo es verdadera una vez. Pero también la llamada histórica, el desafío que introduce una nueva época sólo es cierto una vez. De ello se desprende también que la respuesta histórica que se da a una llamada única sólo es verdadera una vez y sólo es correcta una vez. [...] Y, sobre todo: el vencedor no comprenderá fácilmente que incluso su victoria sólo es verdadera una vez.⁵¹¹

Como vemos, este fragmento muestra nítidamente el sentido de los eventos *singulares e irrepetibles* que conforman la historia misma, eventos que responden, en todo momento, a llamados específicos, por ejemplo, a las nuevas tomas de espacios antes desocupados. Considero que esta posición es semejante a la que opera en su crítica al normativismo: una reflexión histórica ha de ser capaz de comprender lo singular por encima de las fórmulas vacías que no solo pretendan captar por completo un evento histórico, sino también las fórmulas que pretenden *prever el futuro y acelerar su llegada*. Así, la postura de Schmitt

⁵⁰⁸ *Ibid.*

⁵⁰⁹ *Ibid.*

⁵¹⁰ Schmitt, *Dialogues*, 72.

⁵¹¹ *Ibid.*, 78 – 79.

trata de evitar “caer” en fórmulas que impidan considerar lo singular a partir de un *telos* determinado que obscurezca, precisamente, lo singular de una época. Según Montserrat Herrero, Schmitt opone una *teología de la historia* a la *filosofía de la historia*, especialmente en su fase “ilustrada”: “Schmitt rechazó la filosofía de la historia en el sentido que el término adquirió en la Ilustración. Como conocimiento, surgió en oposición a la teología de la historia. La teología de la historia es una interpretación de la historia como historia de perfección y revelación. Junto a los conceptos ilustrados en la filosofía de la historia, como los de Voltaire, Comte o Hegel, se plantea otra posibilidad: la idea cristiana de la historia”⁵¹². Luego, precisa de qué manera esta concepción de la historia permite una comprensión de la totalidad histórica que, no obstante, también permitirá interpretar los fenómenos a partir de su singularidad: “Sólo a partir de ahí, según Schmitt, es posible lograr una unidad de todos los acontecimientos históricos en la singularidad de cada uno desde la concepción de la Providencia. La era cristiana fue un hito. Hasta entonces, los acontecimientos de la historia eran como los de la naturaleza, un ciclo que se repite continuamente”⁵¹³. Así, la irrupción de Cristo en la historia marca un fenómeno sin parangón en la comprensión de lo histórico, puesto que quiebra el orden cíclico de la consideración antigua de la historia: “el acontecimiento concreto del nacimiento de Cristo es el punto concreto de un comienzo. Su muerte fue el punto concreto de un final. Lo eterno irrumpió en el tiempo. La trascendencia y la historia se unieron en este incidente. [...] La historia encuentra su significado, pues, en referencia a aquellos acontecimientos de la historia cristiana con los que nace propiamente el concepto de historia”⁵¹⁴. Montserrat Herrero remarca un vínculo esencial en la discusión de Schmitt a partir de la distinción entre la filosofía de la historia y la teología política. En la nota 27 de la página 242 escribe:

Para pensar esta oposición entre la filosofía de la historia y la teología de la historia vea Karl Löwith, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History* [...] En el estudio del pensamiento de Schmitt, Armin Adam advierte acerca de cómo [Schmitt] expresa el camino hacia la secularización en la filosofía de la historia, en la que la filosofía de la historia llega a sustituir realmente a la escatología, convirtiéndose en teología ella misma. *Armin Adam, Rekonstruktion des Politischen: Carl Schmitt und die Krise der Staatlichkeit, 1912 – 1933* (Weiheim: V. C. H. Acta Humaniora, 1992), 38. El camino hacia la secularización avanza desde lo escatológico, pasando por la teología de la historia para terminar en la creación de la Ilustración, la filosofía de la historia. Esta es la misma tesis que

⁵¹² Herrero, *The Political Discourse of Carl Schmitt*, 147.

⁵¹³ *Ibid.*

⁵¹⁴ *Ibid.*

expone Löwith en el libro citado. Lo señala en "Drei Stufen Historischer Sinngebung" [...] En este sentido, puede decirse que Carl Schmitt abandonó el "horizonte de la modernidad", dado que reflexionó sobre la historia como teología de la historia.⁵¹⁵

Así, vemos una profunda afinidad entre Schmitt y Löwith. Schmitt escribió un pequeño texto para comentar y, en buena medida, reconocer el trabajo de Löwith para la reflexión histórica. Antes de comentar dicho texto, de suma importancia para este trabajo, quisiera remarcar algunas de las tesis centrales de Löwith en su ya clásico texto. En primer lugar, recordemos que Löwith concibe la filosofía de la historia de la siguiente manera: "En la siguiente discusión, el término 'filosofía de la historia' se utiliza para significar una interpretación sistemática de la historia universal de acuerdo con un principio por el cual los eventos y sucesiones históricas se unifican y se dirigen hacia un significado último"⁵¹⁶. Luego, Löwith escribe que "tomada en este sentido, la filosofía de la historia es, sin embargo, completamente dependiente de la teología de la historia, en particular del concepto teológico de la historia como una historia de cumplimiento y realización"⁵¹⁷. Más adelante escribe que, para los judíos y cristianos, "la historia era primordialmente una historia de salvación y, como tal, el asunto propio de profetas, predicadores y maestros. La existencia misma de una filosofía de la historia y su búsqueda de un sentido se debe a la historia de la salvación; surgió de la fe en un propósito último".⁵¹⁸ Y esta comprensión de la historia en términos escatológicos, tomados desde el modelo del cristianismo, produce la siguiente comprensión histórica: "La importancia de esta visión de un fin último, como *finis* y *telos* a la vez, es que proporciona un esquema de orden y sentido progresivos, un esquema que ha sido capaz de superar el antiguo miedo al destino y a la fortuna"⁵¹⁹. El texto de Löwith tratará de mostrar, entonces, la dependencia de distintas filosofías de la historia a partir de su vinculación con esta comprensión originariamente teológica del *finis* y el *telos*, es decir, de una comprensión escatológica tomada de la teología.

Hay otros elementos que me parecen relevantes remarcar en esta constelación Löwith-Schmitt, que aparecerán en distintos momentos de la obra del jurista berlinés. En primer lugar, es la idea del tiempo en el mundo antiguo: "No pretendían dar sentido al mundo

⁵¹⁵ *Ibid.*, 242 - 243. (Nota 27)

⁵¹⁶ Karl Löwith, *Meaning in History* (Chicago: University of Chicago Press, 1949), 1.

⁵¹⁷ *Ibid.*

⁵¹⁸ *Ibid.*, 5.

⁵¹⁹ *Ibid.*, 18.

ni descubrir su significado último. Les impresionaba el orden y la belleza visibles del cosmos, y la ley cósmica del crecimiento y la decadencia era también la pauta para su comprensión de la historia. Según la visión griega de la vida y del mundo, todo se mueve en recurrencias, como la eterna recurrencia del amanecer y el atardecer, del verano y el invierno, de la generación y la corrupción”⁵²⁰. Por otro lado, aparece la visión cristiana de la historia que ya mencionamos anteriormente. Koselleck resume esta visión de la historia de esta manera: “la historia de la cristiandad es una historia de expectativas, o más exactamente, la constante anticipación, por un lado, del Fin del Mundo, y, por el otro, el continuo aplazamiento del Fin. Pese a que la materialidad de dichas expectativas varió de una situación a otra, la figura básica del fin permaneció constante”⁵²¹. En su texto *Sediments of time*, Koselleck nuevamente menciona esta distinción preliminar entre el tiempo griego cíclico y el tiempo lineal cristiano, que posibilita una comprensión de la historia como progreso:

Como es sabido, los historiadores suelen tratar el tiempo de forma bipolar. El tiempo se presenta como lineal, como una flecha del tiempo que se dirige en una dirección teológica o hacia un futuro abierto, o se concibe como algo recurrente y cíclico. El primer modelo contempla una forma irreversible de despliegue secuencial, mientras que el segundo aborda la recurrencia de lo que es fundamentalmente lo mismo. Este modelo cíclico suele remontarse a los griegos, mientras que se cree que los judíos y los cristianos desarrollaron el modelo lineal.⁵²²

Hay un último aspecto importante a mencionar de *Meaning in History*, que delinea con particular claridad la manera en que comprenderemos, a partir de aquí, el sentido del tiempo desde el cristianismo. Escribe Löwith:

Lo que tiene de particular el cálculo del tiempo cristiano es que cuenta a partir de un *acontecimiento central*, que ocurrió cuando el tiempo se había cumplido. Para los judíos, el acontecimiento central está todavía en el futuro, y la espera del Mesías divide para ellos todo el tiempo en un eón presente y otro futuro. Para el cristiano, la línea divisoria en la historia de la salvación ya no es un mero *futurum*, sino un *perfectum praesens*, el advenimiento consumado de Jesucristo. Con respecto a este acontecimiento central, el tiempo se cuenta tanto *hacia adelante como hacia atrás*. Los años de la historia a.C. disminuyen continuamente, mientras que los años d.C. aumentan hacia un tiempo final. En este esquema

⁵²⁰ *Ibíd.*, 4.

⁵²¹ Koselleck, *Futures Past*, 11.

⁵²² Koselleck, *Sediments of time*, 3. Esta distinción no es radical y, siguiendo a Momigliano, Koselleck tratará de mostrar que esta distinción es meramente analítica, puesto que tanto los griegos como los cristianos poseen, a su vez, tanto una comprensión cíclica como lineal en sus concepciones de la historia. Por otro lado, Koselleck defenderá que la comprensión “lineal” del cristianismo, por lo menos en su forma escatológica, posibilita la articulación histórica de la noción de progreso: “El Progreso es concebible y posible porque el tiempo, en tanto es considerado como una sucesión de singularidades, articula innovaciones que pueden ser interpretadas como progresivas”. *Ibíd.*, 5.

cronológico lineal, aunque de doble cara, la visión bíblica de la historia se delinea como historia de la salvación, que progresa desde la promesa hasta el cumplimiento y se centra en Jesucristo.⁵²³

El texto de Schmitt en el que aborda *Meaning in History* lleva por título “Tres posibilidades de una visión cristiana de la Historia”⁵²⁴. Schmitt comienza su texto señalando que “hoy en día, todo intento de autocomprensión resulta ser, en última instancia, un situarse por medio de la filosofía de la historia o un traslado utópico de sí mismo”⁵²⁵. Schmitt continúa su texto señalando que “hoy, todos los seres humanos que planean e intentan unir a las masas detrás de sus proyectos, se involucran en alguna forma de filosofía de la historia”⁵²⁶. Luego escribe: “Ellos aceptan la existencia de medios de exterminación, que la ciencia moderna ofrece a toda persona en el poder. Pero la cuestión de a qué tipo de personas deben aplicarse razonablemente estos medios no es, evidentemente, una cuestión científica natural. Desde hace tiempo, no es tampoco una cuestión moral o jurídica. Hoy en día, solo se formula y se responde por medio de la filosofía de la historia”⁵²⁷. En la conferencia “La Unidad del Mundo” pronunciada en la Universidad de Murcia y publicada en los *Anales de la Universidad de Murcia* encontramos algunos elementos importantes que se sitúan en la discusión que acabo de mencionar con respecto a la idea de la *filosofía de la historia*.

Dicha conferencia tiene como objetivo comprender la “unidad del mundo” a partir de los años 50. Esta unidad, escribe Schmitt, “se trata de la organización unitaria del poder humano, que tendría por objeto planificar, dirigir y dominar la tierra y la humanidad toda”⁵²⁸. Según Schmitt, esta organización se localiza en la forma técnica-industrial liberada desde la revolución industrial. En este periodo, escribe Schmitt, “el sino del mundo es la técnica más que la política, la técnica como proceso irresistible de centralización absoluta”⁵²⁹. Esta idea de la unidad del mundo se vincula con su concepto del *Grossraum*, como organización unitaria del mundo a partir de potencias hegemónicas guiadas por la economía e impulsada por la técnica. Schmitt considera en esta conferencia que la dualidad aparece, en este

⁵²³ Löwith, *Meaning in History*, 182.

⁵²⁴ Carl Schmitt, “Three Possibilities for a Christian Conception of History” en *Telos 147* (Summer, 2009), 167 – 170 pp.

⁵²⁵ *Ibid.*, 167.

⁵²⁶ *Ibid.*

⁵²⁷ *Ibid.*

⁵²⁸ Carl Schmitt, “La Unidad del Mundo” en *Anales de la Universidad de Murcia Vol. IX*, (1951), 343 – 344.

⁵²⁹ *Ibid.*, 344.

esquema, como una *amenaza*: “La dualidad del mundo actual es efectivamente mala y peligrosa. La tensión es sentida por todos como insoportable, como un estado de transición de suyo insostenible. Lo insoportable de tal tensión dualista urge una decisión”⁵³⁰. Como veremos, esta dualidad del mundo emerge a partir de la oposición entre Occidente y Oriente.

Según Schmitt, la cuestión de la unidad del mundo también refiere a la cuestión de *quién* dirige dicha organización: “Nuestro análisis de la situación actual no sería completo sin la interpretación que los dirigentes se dan a sí mismos de dicha situación”⁵³¹. Luego, y vinculándose directamente con el fragmento que expuse unas líneas más arriba de “Tres posibilidades de una visión cristiana de la Historia”, escribe: “Una época de planificación, como la nuestra, lleva dentro de sí una filosofía de la historia. Las minorías dirigentes como las masas dirigidas quieren estar de acuerdo con las cosas que advendrán. La cuestión no se plantea en términos morales o jurídicos, sino histórico-filosóficos. Todos los que hoy trazan planes e implican grandes masas en su realización, hacen, de una u otra manera, filosofía de la historia”⁵³². Como veremos, esta conferencia permite aclarar el artículo “Tres posibilidades”, precisamente porque busca ofrecer una caracterización que permita comprender la relación de la filosofía política con las formas de organizar lo social a partir de una dimensión técnica. En primer lugar, parte del Este comunista. Schmitt lo caracteriza de la siguiente manera:

El comunismo tiene un fin: la unidad del planeta y su sumisión a un solo dueño. Su Credo es el materialismo histórico, piedra angular del marxismo. Ahora bien, el materialismo histórico no es un sistema de metafísica o moral como otros; es, de una manera específica y exclusivamente, filosofía de la historia. Mantiene la estructura de la filosofía de Hegel, es decir, el único auténtico sistema de filosofía de la Historia. Ciertamente que la filosofía de Hegel es idealista y ve el fin de la humanidad en la unidad del espíritu y de la idea absoluta, y no en la unidad material de un mundo electrificado. Pero su parte esencial, el movimiento dialéctico, puede también emplearse al servicio de una ideología materialista. [...] La teoría marxista, más que una ontología, tiene la certidumbre, de haber construido exactamente el decurso dialéctico de la Historia [...] El marxismo -y con él todo el Credo oficial del comunismo- es filosofía de la Historia en el grado más eminente; lo es en tal grado, que todo adversario se ve obligado a reflexionar sobre su propia situación histórica y su propia visión de la Historia. Así, la conexión entre la unidad del mundo y una determinada filosofía de la Historia es palpable en el Este actual.⁵³³

⁵³⁰ *Ibid.*, 346.

⁵³¹ *Ibid.*, 348.

⁵³² *Ibid.*

⁵³³ *Ibid.*, 348 – 349.

Como vemos, Schmitt encuentra en el marxismo, y en su influencia hegeliana, la forma más nítida de filosofía de la historia. Schmitt regresará a esta cuestión algunas líneas más adelante. Luego, se pregunta por cuál podría ser la concepción ideológica que alienta a Occidente. Según Schmitt, “las grandes masas del Occidente industrializado, y especialmente los Estados Unidos de América tiene una filosofía de la Historia infinitamente más sencilla y compacta. Conservan, de una manera tosca, la fe progresista del siglo diecinueve [...] Estas masas tienen una pseudo-religión de la técnica y todo progreso técnico es a sus ojos un perfeccionamiento del hombre mismo, un paso directo hacia el paraíso terrenal de este mundo”⁵³⁴. Posteriormente añade: “La fe en el progreso y en la infinita perfectibilidad -fe antigua robustecida por la técnica moderna- tuvo su origen en la Ilustración. Entonces, en el siglo dieciocho, no fue más que la convicción filosófica de unos cuantos intelectuales. En el siglo diecinueve fue el credo del positivismo”⁵³⁵. Schmitt considera, entonces, que tanto Occidente como Oriente conservan un mismo terreno para “electrificar la Tierra”.

Schmitt continúa su análisis de la filosofía de la historia que alienta ambos proyectos. Escribe: “Lo que hemos diagnosticado en el Este y en Oeste como filosofía de la Historia, no es una interpretación religiosa de la Historia, sino típicamente filosófica; filosófica en el sentido, que la palabra ‘filosofía’ adquiere en la Ilustración, en contraste principalmente con toda concepción religiosa de la Historia [...] <<Filosofía de la Historia>> se opone aquí a <<Teología de la Historia>>”⁵³⁶. Posteriormente, añade un par de ejemplos a partir de donde podemos comprender de qué manera se da esta oposición: “En este sentido, el primer filósofo de la Historia fue Voltaire. Su filosofía de la Historia destronó a la teología de la Historia de Bossuet. Luego, con la Revolución francesa, comienza un gran desarrollo de esta específica filosofía de la Historia. Entonces, se convierte en dueña de la Historia”⁵³⁷. Este esquema corresponde con el diagnóstico del paso de la teología de la historia a la filosofía de la historia en el esquema de Karl Löwith. Continuaré con el texto “Tres Posibilidades”, y volveré hacia el final hacia la conferencia en Murcia de Schmitt, pues ambos textos deben leerse, a mi parecer, juntos, ya que la conferencia explicita lo que el artículo presenta de manera sucinta.

⁵³⁴ *Ibid.*, 349.

⁵³⁵ *Ibid.*, 350.

⁵³⁶ *Ibid.*, 350 – 351.

⁵³⁷ *Ibid.*, 351.

A continuación, Schmitt formula algunas posturas de la filosofía de la historia. Comienza con la filosofía de la historia marxista. Escribe:

El marxismo, en particular, es una filosofía de la historia de tal grado intensivo que cualquier contacto con él se convierte en una contestación histórico-filosófica. Las élites de planificación y dirección se diseñan a sí mismas y a las masas que dirigen con el respaldo de constructos filosóficos-históricos de sentido (*Sinngebungen*). Toda propaganda de masas busca su justificación en demostrar que está del lado de las cosas porvenir. Cualquier fe en las masas es solo la fe de estar en lo correcto, mientras que el oponente se equivoca, porque el tiempo, el futuro y el progreso operan en su contra. Y hasta la desesperación grita por última vez solo con la amenaza de que la historia del mundo ha perdido su sentido⁵³⁸.

Como vemos, este fragmento corresponde completamente con la conferencia en Murcia de Schmitt. Según Schmitt: “[Löwith] ofrece un análisis crítico que verdaderamente merece este nombre”⁵³⁹. Luego, añade que el análisis de Löwith es: “un camino que va de la filosofía de la historia hacia la teología de la historia y, finalmente, hacia la escatología”⁵⁴⁰.

A continuación, veremos algunas formas de pensar la historia que Schmitt abandona en tanto que no conciben comprender lo histórico de manera efectiva, es decir, que permita comprender lo *singular e irrepitable* de los eventos históricos. La primera cuestión que rescata es el abandono del paganismo como un “pensamiento histórico”: “estamos convencidos de que el paganismo no es de ninguna manera capaz de ningún pensamiento histórico porque es cíclico. Lo histórico pierde su sentido específico dentro de los ciclos de una eterna recurrencia”⁵⁴¹. En su conferencia en Murcia sostiene lo siguiente: “Una antigua forma de este pensamiento [cíclico de la historia] es la idea de que el cambio de la humanidad pasa sucesivamente por los cuatro elementos: tierra, agua, aire y fuego. Esto, referido a nosotros, significaría que hemos entrado en la edad del fuego, de las explosiones y del motor, y que de las cenizas de esta edad renacerá un ave fénix que señalará el comienzo de un nuevo ciclo”⁵⁴². A continuación, Schmitt explicita su oposición a dicha forma de comprender el sentido de lo histórico:

A mi entender, esta periodicidad es un mero recurso, no un verdadero remedio. No contiene ninguna respuesta histórica, sino el hundimiento del hombre en la naturaleza; es decir, la renuncia a la Historia. La fe en la naturaleza es una evasión, una desproblematización, que no está a la altura de la edad de la planificación de la técnica; porque la técnica está en

⁵³⁸ Carl Schmitt, “Three Possibilities for a Christian Conception of History”, 167.

⁵³⁹ *Ibid.*

⁵⁴⁰ *Ibid.*

⁵⁴¹ *Ibid.*, 168.

⁵⁴² Schmitt, “La Unidad del Mundo”, 351.

condiciones de aniquilar la naturaleza y ocupar su puesto. Pero el problema está en el hecho fatal que nadie puede negar y sobre el que continuamente tenemos que llamar la atención: el hecho de que el progreso técnico y el perfeccionamiento moral del hombre se distancian cada día más profundamente⁵⁴³.

Así, vemos que este texto se sitúa ante el problema de la liberación de las potencias técnicas de las que ya hemos hablado en el trabajo. No obstante, aquí emerge un elemento que Schmitt no menciona con tanto énfasis en sus textos: el desarrollo de la técnica como suicidio de la humanidad: “Tal vez sea fantástico, pero no absolutamente impensable, el que la humanidad cometiera este acto con toda premeditación. La unidad técnica del mundo hace también posible la muerte técnica de la humanidad, y esta muerte sería el punto culminante de la Historia universal, un analogón colectivo de la concepción estoica, según la cual el suicidio del individuo representa el punto culminante de su libertad y el único sacramento que el hombre puede administrarse a sí mismo”⁵⁴⁴.

Schmitt considera que, en el momento en que mundo y humanidad, mediante el puro avance de la técnica, se vuelven una sola unidad, en el momento en que se construye un verdadero <<magnus homo>>, que ya no tenga ninguna oposición y que solo tenga como límite su propia potencia, en ese momento el suicidio de la humanidad se vuelve posible. Veremos que, para Schmitt, las potencias históricas cristianas son las *únicas capaces* de enfrentarse a este avance de la técnica. Lo que en “Tres posibilidades” aparece como problema del paralelismo entre formas de comprender la historia que no permiten destacar *lo histórico*, en “La unidad del Mundo” se vuelve la cuestión de la unidad y, a su vez, se vuelve una cuestión *vital*: es preciso comprender de qué manera ha de concebirse la historia con el fin de evitar que la técnica aniquile a la humanidad. En sus *Diálogos* formuló esta emergencia con esta pregunta: “El que consigue frenar la tecnología libre, atarla y conducirla a un orden concreto ha dado más respuesta a la llamada contemporánea que el que, por medio de la tecnología moderna busca aterrizar en la luna o en Marte. La vinculación de la tecnología desencadenada -eso, por ejemplo, sería la labor de un nuevo Hércules. Es desde esta dirección que escucho la nueva llamada, el desafío del presente”⁵⁴⁵. Veremos que Schmitt se identifica,

⁵⁴³ *Ibid.*, 352.

⁵⁴⁴ *Ibid.*

⁵⁴⁵ Schmitt, *Dialogues*, 80.

no tanto con una imagen heroica como la de Hércules, sino con el *Epimeteo cristiano* de Konrad Weiss.

Schmitt continúa su conferencia “La unidad del Mundo” con la siguiente declaración: “Yo creo, y sé por experiencia histórica y por la investigación científica, que hay muchas y grandes posibilidades de una concepción cristiana de la Historia que han dado a los pueblos cristianos fuerzas para superar siglos de trabajos y peligros, pero que en tiempos de bonanza han caído en el olvido. Así han llegado a ser ineficaces, sin que por eso hayan perdido su verdad antigua y su antigua energía”⁵⁴⁶. Schmitt considera que existen fuerzas cristianas ocultas en el avance de la historia de Europa, por tanto, es preciso, ante una situación de emergencia como lo es el avance de la técnica, “recordarlas, y, en la actual situación, comprenderlas de nuevo”⁵⁴⁷. Luego escribe: “Con ello se despertarán energías históricas mucho más grandes que las que surgieron, hace siglo y medio, del recuerdo del arte medieval de la nueva comprensión del gótico y del románico. Entonces, una gran parte de las fuerzas alertadas fue desnaturalizada por el romanticismo, y relativizada por el historicismo. Las espléndidas posibilidades de una imagen cristiana de la historia, a las que ahora nos referimos, harán imposible la desnaturalización a lo romántico, a la vez que la relativización de tipo historicista”⁵⁴⁸.

Por ello, Montserrat Herrero remarca que, en la concepción histórica cristiana, “se trata de un suceso y no de una pura facticidad, es decir, de un acontecimiento histórico que revela el sentido de la historia. No hay un presente que ya no lo es porque ha pasado; es más bien un presente que tiene perfecto sentido en todo momento porque puede ser contemplado desde los acontecimientos centrales de la historia cristiana de manera que nunca es un mero pasar. El presente, pues, no es una voluntad de poder sobre la historia”⁵⁴⁹. Schmitt escribe en “Tres posibilidades”: “El cristianismo no es en su esencia ninguna moral ni ninguna doctrina. No es un sermón penitencial, ni una religión en el sentido de los estudios religiosos comparados, acontecimiento histórico de singularidad infinita, no apropiable, no ocupable. Es la encarnación en la Virgen María. El credo cristiano habla de acontecimientos

⁵⁴⁶ Schmitt, “La unidad del Mundo”, 352 – 353.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, 353.

⁵⁴⁸ *Ibid.*

⁵⁴⁹ Herrero, *The Political Discourse of Carl Schmitt*, 148.

históricos”⁵⁵⁰. Así, pues, la concepción histórica de Schmitt se vincula, en todo momento, con momentos históricos concretos, *singulares e irrepetibles*, a partir de la noción del evento inaugurado por la figura de Cristo en la historia cristiana. Por tanto, sostiene Herrero:

La historia se revela principalmente como un presente, un presente orientado hacia el futuro, no sólo hacia un futuro histórico, sino más bien un futuro más allá del tiempo, es decir, hacia la eternidad. En la historia, las cosas suceden. Es un acontecer en el tiempo que "hace camino", pero éste no es un camino cualquiera. Es un acontecer a lo largo del tiempo que "se abre camino", pero éste no es un camino cualquiera. En la historia los seres humanos han elegido algunas posibilidades y han dejado otras. El hecho de que hayan seguido un camino y no otro hace que cada suceso histórico sea un acontecimiento, es decir, hace que cada suceso sea relevante, significativo en sí mismo, que no sea ocasional y sustituible.⁵⁵¹

Así, la comprensión histórica cristiana permite vincular los eventos históricos singulares con su herencia teológica originaria, es decir, con el suceso de la llegada de Cristo. Escribe Herrero: “Cada acontecimiento está referido a un plan, que es la obra de la persona, Cristo, que tiene el poder de propiciar acontecimientos importantes en la historia”⁵⁵². Por ello, Schmitt defiende que no existe una sola versión de la concepción cristiana de la historia. En su conferencia en Murcia escribe: “Mas, para llegar a conocer estas posibilidades, tenemos que liberarnos antes de los escombros que han amontonado dos siglos de una concepción o cristiana de la Historia, y un siglo de neutralización medio romántica, medio historicista”⁵⁵³. A partir de aquí, Schmitt presenta tres de las múltiples posibilidades de comprender esta concepción cristiana de la Historia. La primera de ellas es el paralelo. Escribe Schmitt: “desde la Revolución francesa comienza la humanidad europea a ponerse a sí misma y su situación presente, en un paralelo histórico con la situación de dos mil años atrás, la época de los Césares romanos y los comienzos del cristianismo. No es un paralelo histórico cualquiera como los hay en todo tiempo. Es la única posibilidad que el siglo diecinueve y el veinte tienen de entenderse a sí mismos históricamente”⁵⁵⁴. Schmitt explica este paralelismo con mayor claridad en “Tres posibilidades”:

Mediante la creación de un paralelo histórico entre su propio tiempo y el de las guerras civiles romanas, así como el del cristianismo primitivo, este siglo emprendió el peculiar intento de comprenderse históricamente a sí mismo mediante la comparación con un tiempo totalmente distinto que se remonta a dos mil años atrás. A pesar de toda la dialéctica hegeliana-marxista-

⁵⁵⁰ Schmitt, “Three Possibilities”, 170.

⁵⁵¹ Herrero, *The Political Discourse of Carl Schmitt*, 148.

⁵⁵² *Ibid.*

⁵⁵³ Schmitt, “La Unidad del Mundo”, 353.

⁵⁵⁴ *Ibid.*

estalinista de la historia, nosotros, en efecto, no poseemos ningún otro medio de autocomprensión histórica. [...] es crucial considerar con qué tipo de resolución este paralelo es utilizado, desde la Revolución Francesa, por autores opuestos que sostienen conclusiones contradictorias, mientras que el paralelo histórico como tal sigue siendo siempre evidente. [...] El socialismo comienza con el "Nuevo Cristianismo" de Saint-Simon, es decir, con la apelación al gran paralelo. En este sentido, Jakob Burckhardt ya estaba fuertemente influenciado por Ernst de Lasaulx. Tanto el pensamiento cíclico como el escatológico pueden recurrir al gran paralelo. Ambos identifican este paralelo como la prueba del fin de un eón, la certeza de una época agotada, de un *tempo esaurito*. El pensamiento cíclico extrae de él la conclusión de un nuevo año mundial; el pensamiento progresista infiere el aumento en espiral de un tiempo cada vez más perfecto; el pensamiento escatológico, sin embargo, infiere de él la expectativa del fin inmediato.

Así, este primer elemento, como un paralelo que puede emerger en distintos momentos de la historia, refiere a la idea cristiana de la *caducidad* y, a su vez, de la aparición de un nuevo eón. Este paralelo se explica, también, en *El Nomos de la Tierra*. Schmitt trata de comprender cuál era el sentido eminentemente histórico de la *Respublica Christiana* a partir de las figuras del Emperador y el Papa como sus portadores visibles. De acuerdo con él, “lo fundamental en este imperio cristiano es el hecho de que no sea un imperio eterno, sino que tenga en cuenta su propio fin y el fin del eón presente, y a pesar de ello sea capaz de poseer fuerza histórica”⁵⁵⁵. Y su verdadera fuerza histórica nos remite, posteriormente, a la segunda cuestión, a la segunda concepción histórica cristiana de la que nos habla Schmitt, y que ha implicado un mayor interés a lo largo de la obra de Schmitt, es decir, a la cuestión del *κατέχων*, sobre la que dedicaremos algunas consideraciones a lo largo de la sección siguiente. Hay un tercer elemento que nos falta aclarar con respecto a las concepciones cristianas de la historia al que volveremos después de la noción del *κατέχων* de Schmitt.

⁵⁵⁵ Schmitt, *El Nomos de la Tierra*, 23.

b. Sobre el significado del κατέχων

La nota 41 de la página 243 del libro de Montserrat Herrero, que hemos trabajado hasta aquí, hace una recolección de la mayor cantidad posible de referencias al *katechon* en la obra de Schmitt. Por tanto, remito al lector a dicha nota para considerar todas las posibles referencias a este complejo concepto. No obstante, aquí mencionaremos únicamente algunas de las formulaciones que considero más relevantes para nuestro tema. La más popular recuperación de la idea de *katechon* se encuentra en *El Nomos de la Tierra*, en el mismo contexto de la *Respublica Christiana* que mencioné arriba: “El concepto decisivo de su continuidad, de gran poder histórico, es el del *Kat-echon*. Imperio significa en este contexto la fuerza histórica que es capaz de *detener* la aparición del anticristo y el fin del eón presente, una fuerza *qui tenet*, según las palabras de San Pablo Apóstol en la segunda carta de los Tesalonicenses, capítulo 2”⁵⁵⁶. Más adelante, Schmitt añade: “No creo que sea posible, para una fe originalmente cristiana, ninguna otra visión histórica que la del *Kat-echon*. La creencia de que una barrera retrasa el fin del mundo constituye el único puente que conduce de la paralización escatológica de todo acontecer humano a una fuerza histórica tan extraordinaria como la del imperio cristiano de los reyes germanos”⁵⁵⁷. Posteriormente, añade: “La autoridad de los Santos Padres y de autores como Tertoliano, Jerónimo y Lactancio Firmiano, y la continuación cristiana de los presagios sibilinos llevan a la convicción de que únicamente el Imperio romano y su prolongación cristiana explican la persistencia del eón y su conservación frente al poder avasallador del mal”⁵⁵⁸.

Pese al sentido particular que posee el *katechon* en la época de la *Respublica Christiana*, Schmitt considera que este concepto se ha encontrado diseminado a lo largo de la historia en contextos muy distintos. Por ejemplo, en *Tierra y Mar* el Imperio Bizantino funciona como un *katechon* que previene la destrucción del cristianismo al prevenir que los árabes conquistaran Italia:

El Imperio Romano de Oriente, gobernado desde Constantinopla hacia fuera, era un imperio costero (*Küstenreich*). Todavía disponía de una fuerte flota y poseía un arma secreta, el llamado fuego griego. No obstante, se vio obligado a defenderse por completo. En cualquier

⁵⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁵⁷ *Ibid.*, 24.

⁵⁵⁸ *Ibid.*

caso, Bizancio pretendía conseguir algo como potencia marítima, cosa que el imperio de Carlomagno -una pura potencia terrestre- no consiguió; Bizancio fue un verdadero "anticipador", un "Katechon", como se dice en griego; "resistió", a pesar de su debilidad, durante muchos siglos contra el islam e impidió así que los árabes conquistaran toda Italia. De lo contrario, tal y como ocurrió en su momento con el norte de África bajo la extinción de la antigua cultura cristiana, Italia se habría incorporado al mundo islámico.⁵⁵⁹

Varias entradas del *Glossarium* de Schmitt hacen referencia al *katechon*⁵⁶⁰, pero considero la siguiente como una de las más destacables:

Al respecto de *κατέχων*: creo en el *κατέχων*; para mí es la única posibilidad, como cristiano, para entender la historia y encontrarle sentido. Las enseñanzas secretas paulinas no son más secretas o igual de secretas que cada existencia cristiana. Quien no sabe en concreto nada del *κατέχων*, no puede interpretar el párrafo .A Adso [...] Los teólogos actuales ya no lo saben y en el fondo tampoco quieren saberlo. Yo quería saber en realidad de usted: ¿quién es hoy *κατέχων*? No se puede pensar en Churchill o John Foster Dulles. La pregunta es más importante que definir quién es el gurú y quienes sus acólitos. Hay que poder nombrar al *κατέχων* de los últimos 1948 años. El puesto nunca estuvo vacante, en caso contrario no estaríamos aquí. Cada gran emperador de la Edad Media cristiana se ha mantenido fiel con toda la fe y conocimiento al *katechon*, y él también lo era. No es posible escribir una historia de la Edad Media sin ver y entender ese *factum* central. A veces hay titulares pasajeros, parciales, de esa tarea. Estoy seguro de que podríamos estar de acuerdo sobre muchos nombres concretos surgidos hasta el día de hoy, una vez que tengamos claro el concepto. Donoso Cortés fracasa teológicamente debido a que le es desconocido el concepto.⁵⁶¹

Por último, mencionemos la noción del *κατέχων* presente en la conferencia que Schmitt dio en Murcia. Escribe Schmitt:

Hay la doctrina del apóstol San Pablo sobre el hombre y la fuerza que reprime el poder del mal y del Anticristo, retardando así el comienzo de la catástrofe definitiva. Es la doctrina de lo que San Pablo llama con una palabra griega el <<Kat-echon>>, es decir: lo que siglos enteros de la Historia medieval cristiana y de su idea del Imperio se basan en la convicción de que el Imperio de un príncipe cristiano tiene el sentido precisamente un tal <<Kat-echon>>. Magnos emperadores medievales, como Otón el Grande y Federico Barbarroja, vieron la esencia histórica de su dignidad imperial en que, en su calidad de <<Katechon>>, luchaban contra el Anticristo y sus aliados, y aplazaban así el fin de los tiempos.⁵⁶²

A continuación, seguiremos las interpretaciones del *κατέχων* con Jean-Claude Monod, Jacob Taubes y Montserrat Herrero. Monod escribe lo siguiente: “El *katékhon* es una potencia negativa que <<retiene>> el fin de los Tiempos y hace posible así una era cristiana que ella

⁵⁵⁹ Schmitt, *Land und Sea*, 17 – 18. También se menciona en este texto al emperador alemán Rodolfo II al contener los treinta años de guerras como un *katechon*.

⁵⁶⁰ Las siguientes entradas refieren a la idea del *katechon*: 1) 13. 3. 48; 2) 16. 6. 48; 3) La iglesia romana como *katechon* en 4. 7. 49; 4) 25. 9. 49; 5) Lutero, Hegel y emperadores alemanes como *Kat-echon*: 27. 10. 55.

⁵⁶¹ Schmitt, *Glossarium*, 79 – 80.

⁵⁶² Schmitt, “La Unidad del Mundo”, 354.

sólo mantiene impidiendo el triunfo de las fuerzas adversas, la llegada del Anticristo”⁵⁶³. A continuación, Monod subraya la conexión que existe entre esta función “que retiene”, por un lado, a las fuerzas adversas del Anticristo y, por el otro, que “aplaza” el Juicio Final:

Pensamiento de un tiempo que <<retiene>> el fin que, no obstante, siempre tiene en vista: la temática paulina de la inminencia escatológica encuentra aquí una traducción política, en la conciencia que la era cristiana tenía, según Schmitt, de ser tan solo un período fundamentalmente <<finito>>, destinado a ser superado por una temporalidad distinta: la conciencia de ese límite distingue precisamente a la era cristiana de la modernidad secularizada, que no concibe nada que esté más allá de su propia historicidad y así, al absolutizarla, la cierra sobre sí misma⁵⁶⁴.

Veamos ahora algunas de las consideraciones de Jacob Taubes con respecto a esta idea. Taubes remarca continuamente en su texto “Carl Schmitt, Apocalíptico de la Contrarrevolución” un vínculo existente entre sus propias consideraciones de la historia, especialmente desde la historia judía, y la postura de la historia de Schmitt, es decir, la conciencia del fin de los tiempos: “Cabe leer y comprender a Carl Schmitt tanto como un jurista cuanto como apocalíptico de la contrarrevolución. Lo que a mí me atraía en Carl Schmitt era el apocalíptico de la contrarrevolución. Como apocalíptico que soy, me sabía y me sé próximo a él. Los temas nos son comunes, aunque extraemos consecuencias de tendencia opuesta”⁵⁶⁵. Más adelante añade: “Carl Schmitt piensa en términos apocalípticos, pero desde arriba, desde las potencias; yo pienso en términos apocalípticos, pero desde abajo. Pero los dos tenemos en común la experiencia del tiempo y la historia como plazo, como plazo perentorio. Y ésta es en su origen una experiencia cristiana de la historia”⁵⁶⁶. Así, los proyectos de Taubes y Schmitt son, según el primero, proyectos que comparten una conciencia de la “historia como plazo”, pero con intenciones distintas, como señala Tomas Borovinsky: “Schmitt quiere contener ese final, detenerlo mientras que Taubes pretende acelerarlo. Schmitt busca defender al hombre y a la historia por medio de la política y Taubes busca, como veremos a continuación, llevar la lógica de la historia a su conclusión revolucionaria. Taubes a favor del descongelamiento de la historia mediante la aceleración y Schmitt, paradójicamente, a favor de la neutralización de la lógica apocalíptica que es

⁵⁶³ Monod, *La querrela de la secularización*, 230.

⁵⁶⁴ *Ibid.*, 231.

⁵⁶⁵ Jacob Taubes, “Carl Schmitt, Apocalíptico de la Contrarrevolución” en *La Teología Política de Pablo* (Madrid: Trotta, 2007), 165.

⁵⁶⁶ *Ibid.*, 169.

justamente de origen (judeo) cristiano”⁵⁶⁷. De acuerdo con la interpretación de Taubes, la idea del *κατέχων* de Schmitt funciona como una legitimación de los órdenes legales con el fin de retrasar la explosión de las fuerzas mesiánicas en su camino hacia la irrupción del Reino al final de la historia: “El *katechon*, el que detiene, y hacia el que se dirige su mirada Carl Schmitt, ya es un primer signo de que la experiencia cristiana del tiempo final está siendo domesticada y pacta con el mundo y sus potencias”⁵⁶⁸. Taubes considera, en su análisis de este concepto schmittiano, la afinidad que guarda con Walter Benjamin. Escribe Taubes: “En la lucha contra el historicismo, Carl Schmitt se sabía del mismo lado que Walter Benjamin o, para ser más exacto, Walter Benjamin se sabía del mismo lado que Carl Schmitt”⁵⁶⁹. En una poco citada entrada de *Glossarium* datada el 15 de agosto de 1955, se encuentran las curiosas palabras siguientes:

Quando pienso en la época de 1928-1932 y me siguen preguntando actualmente los Adolf Caspary, Leo Strauss, Walter Benjamin (y todos los que pertenecen a este asunto) por qué colaboré en 1933 con el otro lado, les contesto: para que vosotros siguierais teniendo un compañero en la parte alemana; un compañero de pensamiento y conversación (como os enseña mi destino desde 1945 hasta hoy), incluso un compañero de destino. Pues sin ese destino no sirve de nada toda esa camaradería de pensamiento y conversación (Pensado y escrito durante la preparación del ensayo sobre Hamlet, bajo la impresión de las palabras <<sacrificio para la vida de la aún nonata comunidad del pueblo>> de Walter Benjamin, *Origen del drama barroco*, 1930, pág. 99).⁵⁷⁰

Así, la consideración de Taubes resuena con particular desconcierto una vez leída esta particular entrada. Es desconcertante en tanto que, a mi parecer, permite comprender una imagen distinta de Carl Schmitt, es decir, como una especie de centinela oculto en las “potencias” estatales, en las formas parasitarias de teocracia. Efectivamente, compartió un destino con ellos como un *derrotado* en la historia, pero su derrota es, y en esto hay que ser graves, muy distinta a la padecida por sus corresponsables judíos. En este punto, Taubes recuerda el fragmento siguiente de Walter Benjamin: “La tradición de los oprimidos nos enseña que el <<estado de excepción >> en el que vivimos es la regla. Debemos llegar a un concepto de historia que se corresponda con esta situación. Nuestra tarea histórica consistirá

⁵⁶⁷ Tomas Borovinsky, “Carl Schmitt y Jacob Taubes: lógica apocalíptica, secularización política” en *Anacronismo e Irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, Vol 4, No. 7 (Noviembre 2014 a Mayo 2015), 70.

⁵⁶⁸ Taubes, *La teología política de Pablo*, 169.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, 171.

⁵⁷⁰ Schmitt, *Glossarium*, 491- 492.

entonces en suscitar la venida del verdadero estado de excepción, mejorando así nuestra posición en la lucha contra el fascismo”⁵⁷¹. Y, posteriormente, añade:

Las palabras fundamentales de Carl Schmitt las introduce aquí Walter Benjamin, las toma y las cambia en su opuesto. El <<estado de excepción>>, que en Carl Schmitt se impone dictatorialmente, se dicta desde arriba, se vuelve en Walter Benjamin la doctrina de una tradición de los oprimidos. El tiempo de ahora, abreviatura formidable del tiempo mesiánico, determina la experiencia de la historia tanto de Walter Benjamin como de Carl Schmitt. Es propia de ambos una concepción mística de la historia, cuya enseñanza esencial concierne a la relación del orden sagrado con el orden de lo profano. Pero el orden de lo profano no se puede edificar sobre la idea del reino de Dios. La teocracia, pues, no tiene para ellos (Walter Benjamin, Carl Schmitt y Ernst Bloch) sentido político, sino exclusivamente sentido religioso. Si es que entiendo algo de lo que aquí construye Walter Benjamin con respecto a las tesis de Carl Schmitt, como visión mística de la historia, ello es que lo que externamente se realiza como proceso de secularización, desacralización y desdivinización de la vida pública, lo que se entiende como un proceso de graduales neutralizaciones hasta llegar a la <<libertad respecto de todo valor>> de la ciencia como índice de la forma técnico-industrial de la vida, tiene también una cara interna, que da testimonio de la libertad de los hijos de Dios, en el sentido paulino, y que es, por tanto, expresión de una reforma que se está cumpliendo⁵⁷².

En este esquema, como vemos, Schmitt formaría parte de una tradición que combate las formas enmascaradas de la teocracia, como formas “satánicas” que se erigen como poder terrenal sobre una usurpación de categorías teológicas. La postura de Taubes guarda afinidad con un proyecto anarquista como lo tiene Benjamin en *Zur Kritik der Gewalt*, y busca despertar energías mesiánicas a partir de la expectativa del fin. Esta interpretación posee una última línea que no exploraré aquí, pero sobre la que Lorenzo Chiuchiú escribió un interesante artículo, es decir, de la caracterización de Schmitt como *El Gran Inquisidor* de Dostoievski. Este texto discute, también, *Zur Kritik der Gewalt* a partir de esta vinculación⁵⁷³.

La interpretación siguiente es la de Montserrat Herrero. Nuevamente, Herrero remite a la *Segunda Carta a los Tesalonicenses*:

Allí San Pablo relató cómo, antes del próximo fin del mundo, un Adversario vendría a intentar quitar a Dios de su Trono. ‘*Et nunc quid detineat scitis, ut revelatur in suo tempore. Nam mysterium iam operatur iniquitatis: tantum ut qui tenet nunc, tenent, donec de medio fiet*’ (*Y ahora vosotros sabéis lo que lo detiene, a fin de que a su debido tiempo se manifieste. Porque ya está en acción el misterio de la iniquidad; solo que hay quien al presente lo detiene, hasta que él a su vez sea quitado de en medio*). La historia, que comenzó como tal con la venida de Cristo, terminará con la venida del Anticristo. San Pablo supuso algo que no nos ha sido

⁵⁷¹ Walter Benjamin, “<<Sobre el Concepto de Historia>>” en Reyes Mate, *Medianoche en la Historia* (Madrid: Trotta, 2009), 143.

⁵⁷² Taubes, *Teología Política de Pablo*, 173.

⁵⁷³ Vid. Lorenzo Chiuchiú, “Si Lex Est, Unde Malum? Between Nomos and Redemption” en *Ivs Fvgit*, 19, (2016), 135 – 149.

revelado cuando dijo: "todos sabéis" lo que le retuvo hasta ahora, impidiendo su venida hasta que sea el momento. El misterio de la iniquidad ya está en marcha; el que retiene al Anticristo sólo tiene que ser quitado de en medio. Esta fuerza que detiene al Anticristo juega un papel histórico en la trascendencia; es decir, es providencial. Es, por tanto, una figura político-teológica que conecta los acontecimientos históricos y políticos con el más allá. Es decir, hace que la trascendencia sea relevante en el curso de la historia.⁵⁷⁴

De acuerdo con Herrero, lo político adquiere legitimidad gracias a su referencia con una *teología de la historia*. En este caso, la teología política permite articular una misión clara en el plano secular desde una enemistad paradigmática: la lucha contra las potencias satánicas que, como ya hemos visto, poseen como rasgo principal su *ocultamiento*. Así, Herrero escribe que “la fuerza que detiene el mal es el verdadero gobernante de la historia”⁵⁷⁵. Por lo tanto, según la autora, el *katechon* sería el concepto histórico-teológico por excelencia, en tanto que vincula un momento particular de establecimiento de poder en el ámbito terrenal con el sentido último de la visión cristiana: la salvación. Esta teología de la historia se vincula, según Herrero, directamente con la cuestión existencial del conflicto por dos vías: la vía espiritual y la mundana. Pero esta vinculación se refiere específicamente a una amenaza a ambos aspectos, ya que la lucha contra las fuerzas satánicas es la lucha contra la condena de los humanos, mientras que la lucha política es la lucha por la subsistencia biológica: “Precisamente porque Dios está de alguna manera en la historia, tanto el ámbito teológico como el político están esencialmente medidos por un pensamiento ontológico-existencial. En relación con estas esferas se puede comprender plenamente la existencia del hombre. Ambas lo sitúan en el caso extremo: la teología ante la posible muerte espiritual, la salvación o la condenación; la política ante la muerte física”⁵⁷⁶. Así, la dimensión del *katechon* trata de vincular ambos planos ante la necesidad de tomar una decisión en el momento de la emergencia. Esto nos vinculará con el tercer sentido cristiano de la historia, a partir de la figura del *Epimeteo cristiano*.

El último elemento importante para la comprensión de la *teología de la historia* es el tercer ámbito destacable en la concepción cristiana de la historia que Schmitt presenta en “Tres posibilidades”, es decir, la figura del *Epimeteo cristiano*. Esta figura ha sido estudiada con mayor interés recientemente. No obstante, y con el objetivo de hacer una exposición

⁵⁷⁴ Herrero, *The Political Discourse of Carl Schmitt*, 149.

⁵⁷⁵ *Ibid.*, 150.

⁵⁷⁶ *Ibid.*

breve sobre esta cuestión, recorro al artículo “A Jurist Confronting Himself” de Giorgio Agamben para presentar de qué manera se concibe lo histórico a partir de esta figura. Agamben remarca una posible reminiscencia del *ángel de la historia que mira hacia atrás* de Benjamin para interpretar al *Epimeteo cristiano* de Schmitt: “Los cristianos miran hacia atrás, a los hechos consumados, y encuentran una razón básica [*Ingrund*] y un arquetipo [*Inbild*]. A través de la contemplación activa de los mismos, el oscuro significado de nuestra historia sigue creciendo”⁵⁷⁷. A partir de esta imagen retrospectiva, Agamben considera que, la historia, para el *Epimeteo cristiano*, “se encuentra en la paradójica posición de tener que responder a algo que siempre había sido predestinado y completado”⁵⁷⁸. Luego, recuerda el fragmento del poema que Schmitt escribe en “Dos tumbas” de *Ex Captivitate Salus*: “*Cuanto más se busca el sentido a sí mismo / tanto más conduce el alma de la oscura prisión al mundo. / Cumple lo que debes cumplir, ya está / desde siempre cumplido y tú no puedes más que responder*”⁵⁷⁹. Hay que recordar un poco el sentido de *Epimeteo* en la historia. Jean-Pierre Vernant lo describe así: “Epimeteo. Hijo de Jápeto y Clímene, y hermano de Prometeo, de quien era la antítesis, pues en vez de adelantarse a las cosas no las entendía hasta que había ocurrido y no tenían remedio. Aceptó que le regalaran a Pandora y se casó con ella, con lo que trajo la desgracia a la humanidad”⁵⁸⁰. Francis Bacon, un autor muy querido por Schmitt, escribió: “Los seguidores de la secta de Epimeteo no son previsores ni se preocupan por el largo plazo y le dan prioridad a las cosas que le resultan agradables en el presente. Por ello, están agobiados por muchas angustias, dificultades y desgracias, y casi siempre están en conflicto con ellas. Sin embargo, mientras tanto apaciguan sus inclinaciones y, sobre todo debido a su desconocimiento de las cosas, giran dentro de su mente muchas esperanzas vacías, con las que se entretienen como con ensueños agradables y con las que endulzan las miserias de su vida”⁵⁸¹. Como vemos, en ambas caracterizaciones el *Epimeteo* aparece con

⁵⁷⁷ Schmitt, “Three Possibilities”, 170.

⁵⁷⁸ Giorgio Agamben, “A Jurist Confronting Himself. Carl Schmitt’s Jurisprudential Thought” en *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, 461.

⁵⁷⁹ Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, 54.

⁵⁸⁰ Jean-Pierre Vernant, *El universo, los dioses, los hombres. El relato de los mitos griegos* (Barcelona: Anagrama, 2000), 214.

⁵⁸¹ ”. Francis Bacon, *La sabiduría de los antiguos* (Madrid: Tecnos, 2014), 674. Bernard Stiegler es uno de los teóricos más importantes en recuperar la imagen del *Epimeteo* en la actualidad, especialmente para la discusión sobre la técnica: “Pero primero hay una ceguera y un olvido constitutivo que son la marca de Epimeteo, es decir, de la diferencia en la tecnologicidad, como reduplicación (diferencia diferida). La epimeteia es esta despreocupación, esta idiotez primordial, fuente de la singularidad y de la libertad finitas a partir de las cuales es posible actuar y que, además, algo suceda ocurra. Tener un pasado es ser desfalleciente: nada puede sucederle

un carácter *no previsorio*, incluso irresponsable. Podríamos interpretar esta cuestión como el atender al llamado histórico. Para Schmitt, la emergencia no se pospone, el estado de excepción no puede permanecer irresuelto: es preciso actuar. La consecuencia de la acción es, para el *Epimeteo*, algo que solamente podrá ser juzgado a la luz del Juicio Final, tal y como escribe hacia el final de *Ex Captivitate Salus*: las acciones y las decisiones tan solo podrán ser juzgadas el día del Juicio Final. Ante la pregunta: “¿Quién eres tú?”, hecha en una entrevista por Eduard Spranger en 1945, Schmitt cierra su reflexión de la siguiente manera: “Así estoy indefenso. Indefenso, pero no aniquilado. A este hombre [...] le dije: mi natural puede ser poco diáfano; pero mi caso se puede designar gracias a un nombre descubierto por un gran poeta. Es el caso desagradable, poco glorioso y, sin embargo, auténtico de un *Epimeteo cristiano*”⁵⁸². Agamben escribe en el artículo que aquí comentamos:

Como Epimeteo, el cristiano de Schmitt debe reaccionar ante una acción que no tiene, de hecho, ninguna posibilidad de afectar a la historia y que siempre se produce, por así decirlo, *post festum*. La imagen de Benjamin de una actividad vuelta hacia el pasado se toma aquí literalmente. Pero mientras que en Benjamin esta posición confiere al gesto su peculiar y real, aunque débil, fuerza mesiánica, en Schmitt la actividad histórica de la humanidad no puede tener valor redentor alguno. En cambio, la visión de Schmitt obliga a la humanidad a responder a aquello que no se hace, sino que se ejecuta. Al igual que la decisión anticipada del ser-hacia-la-muerte heideggeriano, la decisión schmittiana decide algo ineludible; anticipa algo ya decidido. Es decir, en sentido estricto no decide nada (de ahí la apariencia de ocasionalismo y oportunismo que tanto molestaba a Löwith).⁵⁸³

Aquí aparece nuevamente la idea de la falta de responsabilidad ante un teatro providencial en el que todas las piezas se acomodan según un plan determinado. A propósito de esta falta de responsabilidad, Agamben escribe:

La adopción por parte de Schmitt de la figura, del mito, del Epimeteo cristiano descuida un importante legado teológico y se asemeja al estatus de culpa irresponsable (o responsabilidad inocente) que parece definir el tenor ético de nuestro tiempo, y que los oficiales nazis, empezando por Adolf Eichmann (que se declaró culpable ante Dios, pero no ante la ley), invocaron sistemáticamente para justificar sus actos. Una decisión que decide algo ya decidido, un acto histórico que ha perdido su sentido en la historia, sólo puede asumir la

a lo infalible, no puede afectarle ninguna diferencia. La epimeteia es también esta preocupación con retraso que medita sus pasivos, esta reflexividad retrasada en la empiria entrelazada de los errores acumulados. El horizonte de esta preocupación despreocupada es la facticidad siempre ya ahí, que siempre ha precedido a lo mortal, rezagada haga lo que haga, heredera de todos los pecados de sus antecesores desde el pecado originario, o carencia originaria”. Bernard Stiegler, *La técnica y el tiempo 1. El pecado de Epimeteo* (Hondarribia: Hiru, 2002), 292.

⁵⁸² Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, 27.

⁵⁸³ Agamben, “A Jurist Confronting Himself”, 462.

responsabilidad de un error cuyo precio no está obligado a pagar o descontar la importancia del sufrimiento del que es responsable⁵⁸⁴.

La dimensión histórica en la que “actúa” el Epimeteo cristiano es, como lo lleva en el nombre, la teología de la historia de la cristiandad. El Epimeteo cristiano actúa desde el horizonte de la salvación, pero su ámbito de acción es el “entre” del nacimiento de Cristo y el Último Día. Fue necesario, al parecer, construir toda una teoría de la historia que pudiera mostrar que la acción política del régimen nacionalsocialista tan solo respondió al llamado histórico de su tiempo. En este sentido, no extraña que Schmitt jamás haya expresado arrepentimiento por haber formado parte del partido.

b. Teología política II: respuesta de Erik Peterson

⁵⁸⁴ *Ibíd.*,

Conclusiones: *Vae victis*

Vae victis es una expresión latina que se traduce como: ¡Ay de los vencidos! Según esta expresión, el jefe galo Breno pronunció esta frase luego de haber sitiado y vencido a Roma luego de la Batalla de Alia. Suele usarse para dar a entender que los vencidos quedan a merced de los vencedores una vez que han perdido la batalla.

Trataré de elaborar en estas conclusiones una exposición de la manera en que se vincula la historia con lo político en el pensamiento de Carl Schmitt. En primer lugar, trataré de destacar, especialmente, la dependencia de lo político a lo histórico. En segundo lugar, trataré de problematizar la visión de Schmitt como un *vencido* frente a la historia.

A lo largo de este trabajo, tratamos de exponer, en primer lugar, algunas concepciones generales de Schmitt acerca de la historia. La obra posterior a la militancia en el nazismo nos permitió advertir la preeminencia de su *teología de la historia*, en la que su comprensión del “sentido histórico”, que permite advertir lo único e irrepetible de un fenómeno histórico, se vuelve comprensible a partir de tres sentidos cristianos de la historia (que el propio Schmitt no considera únicos, sino que son los tres que él pudo advertir). Así, su teología de la historia se opone a la filosofía de la historia en clave ilustrada, liberal y marxista. Dicha oposición tiene una naturaleza *polémica*, en tanto que busca suprimir la supuesta neutralización del ámbito religioso en favor de un concepto como el de “progreso”. Como vimos, esta crítica schmittiana está apoyada profundamente en *Meaning in History* de Karl Löwith. De igual forma, Schmitt se opone al establecimiento de un fin determinado en la historia a partir del cual todos los demás eventos históricos sean ensombrecidos, incluyendo a los derrotados en la historia. Su postura defiende, más bien, el rescate de energías cristianas a lo largo de la historia con el fin de reincorporar dichas potencias para la acción política, especialmente ante el avance de las fuerzas demoníacas del *ocultamiento de lo político*. La fe cristiana a lo largo de la historia *decide* con respecto a la enemistad, es decir, decide *quién* encarna a la figura de Satán, especialmente a partir de un “llamado” histórico determinado y único.

La historia también es, para Schmitt, *pluralista*. Existen múltiples unidades políticas a lo largo y ancho del mundo, y cada una de ellas es capaz de habitar temporalidades distintas. No existe, entonces, una sola forma de comprender lo político en un mismo tiempo, sino que existen múltiples, y esta multiplicidad de unidades políticas es, a su vez, siempre posibilidad

de conflicto. Vimos, también, que la consideración de la historia de Schmitt trata de rescatar en todo momento lo *único e irrepetible*. Esta idea se extiende a lo largo de su obra y se encuentra tanto en su idea de “revolución espacial”, como con sus ideas del *katechon* y su idea de la enemistad. Una revolución espacial solo se da una vez. Las formas katechónicas pueden aparecer en la historia de formas radicalmente distintas, y aunque conservan su referencia a la escatología cristiana, atienden llamados históricos específicos y concretos. La enemistad solo se da a partir de conflictos históricamente determinados, lo que nos lleva a la siguiente cuestión: la enemistad, y su eventual desarrollo en su intensidad, solo puede comprenderse a partir de las configuraciones históricas. Un *Zentralgebiet* posibilita que un conflicto pueda tener mayor o menor intensidad en favor del terreno sobre el que se lleva a cabo el conflicto.

La idea de *Zentralgebiet* nos permite localizar la idea de la secularización de Schmitt, que también implica su idea de la *teología política* como una forma de enfrentarse a la idea de la secularización como *aniquilación* de lo religioso en favor de lo puramente secular de manera *polémica*. Así, su postura polémica trata de mostrar la herencia teológica de conceptos políticos, morales y jurídicos, con el fin de evitar que las discusiones sean apropiadas por grupos determinados, y evitar, así, que una verdad se convierta en absoluta en favor de una unidad política determinada. La idea del *Zentralgebiet* nos permite identificar de qué manera se realizó el desplazamiento de lo teológico hacia otros ámbitos, hasta llegar a la época de la técnica y la economización.

Posteriormente, analizamos de qué manera la idea del “mito” puede vincular la historia con la política a partir de tres grandes momentos. A partir del mito de Sorel, y especialmente a partir de la idea del mito de la lucha de clases, comprendimos que existe un componente retórico que alienta la acción política de los grupos en pugna. Esta movilización es más intensa cuanto más nítida sea la imagen de *quién* es el enemigo por combatir. De igual forma, esta primera sección nos permitió ver que Schmitt no es un apólogo de las formas “irracionales” de la violencia, sino que advierte de las tendencias irracionalistas del mito y, a su vez, combate múltiples mitos como formas de “politeísmo” que confunden la oposición real entre el bien y el mal, entre las fuerzas cristianas y las satánicas. Nuevamente vimos la idea de la pluralidad de Schmitt en esta idea del mito, puesto que no hay mitos “cerrados” ni

“unívocos”, sino que siempre implican una cierta ambigüedad que les permite retornar en múltiples ocasiones a lo largo de la historia para contextos históricos determinados. En segundo lugar, vimos el mito fallido del Leviatán. Vimos que su efectividad retórica se vio mermada por la situación geopolítica de Inglaterra, ya que la intención de Hobbes, de pensar un Estado soberano de murallas estables, fue superada por la toma del mar, por la necesidad de desarrollar una forma de vida marítima. Su imagen marítima, que iba más allá de lo puramente terrestre, no correspondía con su proyecto político. Por otro lado, este mito también posee, como todos los mitos, una historia propia. Esta historia revela múltiples “fuerzas” o “tendencias” que movilizan afectos en los grupos políticos. Las reminiscencias satánicas del Leviatán tuvieron suma importancia para la comprensión de lo político en la Ilustración como una lucha contra el despotismo. También vimos en esta sección de qué manera se comprende una “revolución espacial” en la toma del mar, como un momento *único e irrepetible* que transforma multidimensionalmente la vida de las comunidades políticas. Por último, vimos el mito de Hamlet, como la vinculación entre el ámbito de la vida y el ámbito de la esfera pública, junto con la discusión sobre la idea de la representación. Aquí hay que remarcar que, para Schmitt, la fuerza de Hamlet es la intrusión de lo histórico, el tabú de la reina y la hamletización del vengador, con el fin de movilizar afectos políticos, como una vinculación de vida y obra, en lugar de comprender Hamlet de manera puramente estética, relacionándose, nuevamente, con la idea de la movilización política a partir de un mito como vimos en la sección del mito de Sorel. Un mito puede tener potencia retórica para la aclamación y la representación solamente mediante una recuperación de reminiscencias históricamente identificables.

En el capítulo siguiente comprendimos de qué manera la idea de *nomos* de Schmitt se opone a formas abstractas de comprender el derecho y, a su vez, pretende mostrar formas aún más primigenias que el puro ordenamiento jurídico de las organizaciones sociales. Estas formas de organización social son las situaciones normales a partir de las cuales puede surgir tanto un órgano gubernamental encargado de monopolizar la violencia y administrar la vida, como a partir de donde es posible comprender la excepción. La excepción es, como vimos, siempre *con referencia a un marco jurídico determinado*, y esta vinculación con un orden concreto es lo que permite identificar cuál es el marco jurídico en emergencia. Esta emergencia posibilita, entonces, la comprensión de qué o a quién hay que combatir cuando

esta unidad política se encuentra en riesgo. Como vimos, el riesgo puede ser tanto puramente biológico, como “ideal”, en tanto que una amenaza puede afectar la religión de un pueblo, su economía, etc. En este sentido, tratamos de comprender el sentido “existencial” de lo político. Este sentido existencial se relaciona con un momento histórico específico a partir del cual lo político extrae su sentido pleno, es decir, la distinción *amigo-enemigo*, cuya posibilidad más extrema es la guerra. Por tanto, la decisión política habrá de decidir en función de cuáles son las amenazas a las que se enfrenta, pero, como vimos, esta idea toma su forma más paradigmática e intensa a partir del ámbito teológico.

Este cuestionamiento del sentido existencial nos llevó a preguntarnos por la manera en que lo religioso se vincula con lo político. Como vimos, para Schmitt, la historia ha de conservar en todo momento su fundamento cristiano, es una historia de la salvación y, a su vez, una historia encaminada hacia el Día del Juicio Final. Es una historia finita, pero que adquiere plenitud de sentido a partir del hecho fundamental del nacimiento de Cristo. Como vimos, Schmitt interpreta la historia desde esta perspectiva cristiana con su noción del *katechon*, como aquello que evita o posterga la llegada del Anticristo, con el fin de evitar que el caos se apodere de las comunidades. En esta sección utilizamos algunas anotaciones de Jacob Taubes al respecto para comprender el sentido de esta postergación. Aquí también estudiamos la manera en que la religión comprende lo político a partir de la lucha contra Satán, que Schmitt dirige, en el espíritu de Donoso Cortés, en su lucha contra el liberalismo y el marxismo. Así, vimos de qué manera Schmitt comprende la historia como *teología de la historia* como oposición a la filosofía de la historia y al historicismo.

La teología de la historia resulta sumamente peligrosa, pues es, también, una mística de la historia, que interpreta un momento histórico dado como un “llamado” que hay que atender, como una crisis que solventar o una patología que hay que curar. Su llamado intenta justificarse, bajo la mirada de Dios, mediante la historia misma, pero no consigue legitimar nunca del todo su acto. Bajo esta clave se ha tratado de interpretar la militancia de Schmitt en el partido nacionalsocialista, como la forma en que él trató de recuperar lo político y evidenciar *quién* era el enemigo. Reinhard Mehring enumera cuarenta y dos razones por las cuales Schmitt militó en el partido nacionalsocialista, y este hecho debe recordarse siempre

que nos encontremos ante el nombre “Carl Schmitt”⁵⁸⁵. De estas razones hay que rescatar algunas que resultan pertinentes en esta sección. En primer lugar, el quinceavo argumento: el argumento “pacificador”. Este argumento, dice Mehring, se expresa como “debo ayudar para evitar lo que sería peor”. Como hemos visto, lo peor sería la falta de orden, la falta de seguridad y la guerra civil, pero también sería la pérdida de lo político y el ocultamiento más radical de lo político en formas de “politeísmo” que pierdan de vista por completo la fe cristiana. Los argumentos veintiséis y veintisiete son también interesantes en este sentido. El veintiséis es el argumento del *kairos*, del momento oportuno: así es la situación y hay que resolverla. El veintisiete, el “argumento Pícaro”, dice: “Soy un ‘aventurero intelectual’, un jugador irónico. El tedio de la vida sólo es soportable si uno lo eleva a la categoría de juego”⁵⁸⁶. El primer argumento justifica una acción según un contexto determinado, una falsa dicotomía entre o lo uno o lo otro, o actuaba de esta forma o pasaría lo peor. La segunda es un argumento vinculado a nuestra idea anteriormente presentada de la idea del mundo: *todo es juego*, juego en el que se toma simplemente un rol, Hércules, Prometeo o Epimeteo, o quizá un Benito Cereno que es obligado a manejar la nave, pero también en tanto que *falta de seriedad*. La vida como juego diluye la muerte en un mero despliegue de cadáveres ante el simple desenvolvimiento de un destino ciego. La falta de seriedad radica, a mi consideración, precisamente en la pérdida de la muerte. La muerte se convierte en una mera representación de la muerte. No hay responsabilidad. En este escenario, en el que todos son víctimas, nadie es responsable. La postura de Schmitt, que en el *Glossarium* quiere asumir con toda la intensidad posible su postura como *derrotado* tan solo da cuenta de la manera en que los que triunfaron en esta obra no paran de *desnudar* a los que perdieron. Esta obra de crímenes sin criminales se convierte, entonces, en la escenificación de las vejaciones del derrotado. Schmitt adquiere conciencia de la derrota tan solo cuando reflexiona en la celda: desnudo de derechos, desnudo de reconocimiento como *humano*, ahora un mero *hors-la-loi*, se ha convertido en un prisionero, en una escoria, según el *Glossarium*: “Como alemanes, somos arrojados *beyond the line*; en un perfecto más allá, arrojados del mundo, a un lugar sin paz, *περιφρημα* [escoria], los desheredados del Leviatán, los excluidos del Leviatán”⁵⁸⁷. Y

⁵⁸⁵ Vid., “The topography of reasons for Schmitt’s decision to back National Socialism” en *Carl Schmitt. A Biography*, 282 – 284.

⁵⁸⁶ *Ibid.*, 283.

⁵⁸⁷ Schmitt, *Glossarium*, 39.

esta experiencia de la pérdida lo vuelve plenamente consciente de la supresión de la identidad del derrotado: “*Vainqueurs, ils traiteront les vaincus de conspirateurs et demanderont, qu’ on punisse leurs complots* [Vencedores, tratarán a los vencidos como conspiradores y exigirán que se castiguen sus confabulaciones]”⁵⁸⁸. En otra parte de este mismo texto denuncia estas vejaciones de la siguiente manera: El más profundo, mortal y corriente de todos los pecados: continuación de la lucha contra el enemigo vencido: lucha contra el enemigo presente del ayer para no tener que enfrentarse al enemigo presente de hoy; esa odiosa forma de continuación de la guerra, a la vez la más cobarde renuncia y el más falaz pacifismo. Recalcar el crimen del vencido, con todas las licencias del vencedor en turno. El vencedor se arroga la impunidad por sus crímenes nombrándose juez de los crímenes del vencido”⁵⁸⁹.

¿Por qué? Podríamos preguntarnos de manera casi infantil. ¿Por qué el vencedor ha de continuar su empresa privando al derrotado de una igualdad como combatiente en esta escenificación del combate? Schmitt se lo pregunta de la mano de Vitoria, uno de sus tantos acompañantes en vida: “Y a continuación me asalta durante días la impaciencia de la justicia. Esa es la forma de desesperación que trae consigo mi profesión de jurista. Pero no quiero morir de ello, como el pobre Max Weber, al que vi morir por tal motivo en 1920. En aquel entonces encontré disparatado dejarse abrasar por aquello y literalmente desvanecerse. Ahora experimento yo mismo esta lección, entretanto convertida en necesaria”⁵⁹⁰. Su reflexión hacia los últimos años parece preguntar por justicia, pero no por ello deja de transpirar un aroma profundamente revanchista, encubierto por un interés en las formas de resistencia todavía capaces de enfrentarse a las potencias, en los partisanos. En este sentido, su destino es bastante parecido a Clausewitz, así como él buscó la forma de enfrentarse al avance napoleónico, y encontró fascinación en los partisanos españoles, Schmitt encontró vio con fascinación las nuevas formas de resistencia a las potencias dominantes. Como un eco distante podríamos escuchar múltiples de las frases de los últimos años de Schmitt, incluyendo su supuesto coqueteo con amistades judías, como la de Jacob Taubes. ¡Estoy aquí, soy su amigo! Y en otra entrada del *Glossarium* encontramos esta necesidad de absolución con particular nitidez:

⁵⁸⁸ *Ibid.*, 296.

⁵⁸⁹ *Ibid.*, 149.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, 216.

Lee la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel como un libro hölderliniano y deséate tanto tiempo, inspiración y espectadores comprensivos como para repetir la maravillosa expresión de Hölderlin: primero, de palabra, después, de pensamiento, en todas sus grandes frases sobre la presencia, sobre el Señor solitario del mundo, sobre el Leteo del mundo superior, que colaboran para la absolución (no de la culpa, sino) del delito. Ese es el contenido de mi quehacer. Soy incapaz para cualquier otro trabajo. Busco para mí y para mi pueblo la absolución del delito y a mi alrededor todo se conjura para construir y organizar nuevos criminales y nuevas criminalizaciones [...] Culpa teníamos nosotros porque actuamos, *eo ipso*. ¿Pero quién nos hizo criminales? Aquellos que nos condenaron en base a la criminalización que ellos mismos crearon en referencia a la guerra de agresión. Un juez, que juzga conforme a una criminalización creada por él, está ya sentenciado. No puede absolver, aunque lo intente, únicamente puede condenar. Con dicho acto exime de la justicia a los verdaderos criminales, y a aquellos que son solamente culpables. Pero no son criminales, les roba ese trago del Leteo del mundo superior. Ha hecho imposible el olvido sin el cual cualquier vida en la tierra es imposible. La absolución del delito, eso es. No importa si tal absolución significa la condena de aquellos que han inventado el nuevo crimen [...] Verdaderamente, están sentados sobre su justicia como sobre un botín.⁵⁹¹

El juez que lo juzga ya conoce de antemano el veredicto. Los derrotados pierden, por tanto, la posibilidad de un juicio justo. Por ello Schmitt necesita de un juez más elevado, un juez más justo que pueda dar absolución a los que combatieron y fueron derrotados. Solo Dios podrá juzgar el Día del Juicio Final, cuando el o la hermana aparezcan ante Dios, si sus acciones fueron justas. Por tanto, importa mucho leer a Schmitt hacia adelante o hacia atrás, así como Löwith intencionalmente recorre la historia de manera retrospectiva. Una lectura retrospectiva leerá la historia como una *historia de la absolución del pueblo alemán*. Esta lectura no puede sino apelar a un juez más alto que determine la culpabilidad de los responsables. Pero Schmitt no se interesó únicamente por ese Juicio Final, sino que, en su papel de jurista expulsado de su propia profesión, se convirtió en un juez sin referencia, un juez sin tribunal. Desde esta nueva trinchera se enfrentó a las formas metafóricas de comprender la vejación del vencido. Considero que su denuncia a la *criminalización de la guerra*, y, a su vez, la criminalización del vencido, es el producto más valioso de la comprensión de Schmitt como vencido. El vencido como *otro*, el vencido como *enemigo*, el vencido como *menos que humano*, como *indigno de ser humano*, de ser tratado como humano. Esta estructura semántica impide toda forma de reconocimiento del *otro*, es anterior a la aparición del otro, ya ni siquiera aparece el otro como *igual*, sino como un ser ontológicamente configurado por una estructura “ficticia” de interpretación. Carl Schmitt no

⁵⁹¹ *Ibid.*, 285 – 286.

fue capaz de llevar esta comprensión hasta esta consideración del otro como ficción, como sí pudo hacerlo Koselleck más tarde⁵⁹². Schmitt todavía concibió al enemigo de manera ontológica, como reconoció Jacob Taubes al saberse enemigo radical de Schmitt en tanto que judío. Pero hay que recordar que esta relación partió de esta enemistad radical *teórica*, para convertirse en un diálogo profundo acerca del significado de Pablo de Tarso. El antisemitismo de Schmitt tiene, por lo menos, múltiples aristas que han sido trabajadas continuamente⁵⁹³, pero hay que recordar que la enemistad no era una estructura semántica ficticia, sino que se vivía con especial nitidez a partir de una concepción teológica de la historia. El judío era el enemigo que combatir a la luz de esta teología de la historia que no solamente vicia toda la obra de Schmitt, sino que ha sido recuperada una y otra vez en el pensamiento occidental.

Pero su postura no arrojó acciones concretas, quizá Schmitt estaba demasiado “viejo y deprimido”⁵⁹⁴, como comienza el último libro del *Glossarium*, para pensar en acciones concretas, no obstante, la historia siempre fue para él el último resquicio de redención en esta tierra para los alemanes. Quizá habría que combatir con los partisanos para obtener absolución, o quizá encontrar amistad con sus enemigos en otro tiempo, con los judíos, para recuperar la vida. O tal vez, habría que pensar en otras alternativas que eviten que los derrotados se conviertan en pedazos de carne sin derechos, que, ante la posibilidad de la guerra, tengan todavía algo de dignidad en el escenario más absurdo. Pero quizá también habría que preguntarnos si la historia no debería tomarse, como lo hará Koselleck años más tarde, ya no desde su posibilidad de dar sentido y, por ende, de *legitimación*, sino más bien desde el absurdo, desde su más radical falta de sentido, puesto que ya sea en defensa de Cristo o del Progreso, la historia como dadora de sentido siempre amenaza con arrastrarnos con sus ruedas. Quizá resta pensar la historia sin Juicio Final, para evitar la supuesta escalada del conflicto absoluto entre el bien y el mal, pero también sin progreso, para no llevarnos con la

⁵⁹² “Se sugieren tres conclusiones mínimas: Precaución ante todos los estereotipos, pues se convierten en jaulas conceptuales que obstruyen el pensamiento e impiden la acción. Precaución ante todo dualismo, pues detrás de él se esconden enemigos ficticios. Y, por último, utilicemos el lenguaje de los demás. Nos impedirá emprender la búsqueda inútil de una identidad alemana. Esto es algo que sólo podemos tener cuando conocemos al otro, un primer paso hacia el reconocimiento mutuo. Y entonces, presumiblemente, el otro no será un enemigo”. Koselleck, *Sediments of time*, 206.

⁵⁹³ *Vid.*, Yves-Charles Zarka, *Un detalle nazi en el pensamiento de Carl Schmitt* (Barcelona: Anthropos Editorial), 2007.

⁵⁹⁴ Schmitt, *Glossarium*, 501.

locomotora de la historia a aquellos que antes oprimieron y que olvidaron a los vencidos...
Ni teología de la historia ni filosofía de la historia o, en todo caso, y como parece enseñarnos
Walter Benjamin, pensar *otra* filosofía de la historia.

Bibliografía

a) De Carl Schmitt

- Schmitt, Carl. *Ex Captivitate Salus*. Madrid: Trotta, 2010.
- _____. “Der unbekannte Donoso Cortés” en *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*. olonia: Greven Verlag, 1950.
- _____. “Three Possibilities for a Christian Conception of History”. En *Telos* 147, Summer, 2009, 167 – 170.
- _____. *Catolicismo Romano y Forma Política*. Madrid: Tecnos, 2011.
- _____. *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*. Berlin: Duncker & Humblot, 1991.
- _____. *Dialogues on Power and Space*. Cambridge: Polity Press, 2015.
- _____. *Dictatorship. From the origin of the modern concept of sovereignty to proletarian class struggle*. Cambridge: Polity Press, 2014.
- _____. *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation: Vier Aufsätze*. Köln: Greven Verlag, 1950.
- _____. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza, 2018.
- _____. *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. Ciudad de México: Fontamara, 2008.
- _____. *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del ‘Ius Publicum Europaeum’*. Granada: Comares, 2002.
- _____. *Ex Captivitate Salus. Experiencias de la época 1945 – 1947*. Madrid: Trotta, 2010.
- _____. *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*. España: El Paseo Editorial, 2021.
- _____. *Hamlet or Hecuba. The Intrusion of Time into the Play*. New York: Telos Press, 2009.
- _____. *Hugo Preuss: Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre*. Tübingen: J.C. B. Mohr, 1930.
- _____. *Land and Sea*. New York: Telos Press, 2015.
- _____. *Legalidad y Legitimidad*. Madrid: Aguilar, 1971.
- _____. *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*. Madrid: Tecnos, 2016.
- _____. *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. München: Duncker & Humblot, 1934.
- _____. *Romanticismo político*. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes Ediciones, 2005.

- _____ . *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*. Madrid: Tecnos, 1996.
- _____ . *Staat, Grossraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916 – 1969*. Berlin: Duncker & Humblot, 1995.
- _____ . *Teología Política*. Madrid: Trotta, 2009.
- _____ . *Teoría de la Constitución*. Madrid: Alianza, 2019.
- _____ . *The Nomos of the Earth*. New York: Telos Press, 2003.
- _____ . *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924 – 1954*. Berlin: Duncker & Humblot, 2003.
- _____ . *Verfassungslehre*. Berlin: Duncker & Humblot, 2010.
- _____ . *Writings on War*. Cambridge: Polity Press, 2011.

b) Secundaria

- Agamben, Giorgio. *The Omnibus Homo Sacer*. Stanford: Stanford University Press, 2017.
- Al-Kahyyam, Omar. *Rubáiyát*. México: Editorial Letras Vivas, 2006.
- Arendt, Hannah. *La condición humana*. México: Paidós, 2016.
- Arendt, Hannah. *On Revolution*. London: Penguin Books, 2006.
- Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace & Co. 1951.
- Balerdi, Carlos y Peri Guedes, Marco (coord.) *Teoría del Estado. Miradas desde el sur del continente americano*. Buenos Aires: Departamento de Publicaciones de la Facultad de Derecho, 2014.
- Benjamin, Walter. *Obras II, Vol. I*, Madrid: Abada, 2016.
- Benjamin, Walter. *The Origin of German Tragic Drama*. Londres: Verso, 1977.
- Benjamin, Walter. *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*- Frankfurt: Suhrkamp, 1965.
- Bernstein, Richard. *Violencia: pensar sin barandillas*. Barcelona: Gedisa, 2013.
- Bourdieu, Pierre. *Sobre el Estado. Cursos en el Collège de France (1989-1992)*. Barcelona: Anagrama, 2014.
- Butler, Alban. *Vida de los santos*. Madrid: Editorial Lipsa, 1750.
- Cassirer, Ernst. *The Myth of the State* (New Haven: Yale University Press, 1946.
- Echeverría, Bolívar. *La modernidad de lo barroco*. Distrito Federal: Ediciones Era, 2000.
- Galli, Carlo. *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Gómez, Roberto. *Ruptura y emergencia. Hacia una política a partir de la violencia de Walter Benjamin* (tesis de licenciatura) (2020).

- Habermas, Jürgen. *The Structural Transformation of the Public Sphere. An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge: The MIT Press, 1991.
- Herrero, Montserrat. *The Political Discourse of Carl Schmitt* (London: Rowman & Littlefield, 2015)
- Hobbes, Thomas. *De Cive*. Madrid: Tecnos, 2014.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. United Kingdom: Penguin Random House, 2017.
- Homero, *Odisea*. Madrid: Gredos, 1993.
- Ihering, Rudolf von. *El fin en el derecho* Vol. I. Madrid: Rodríguez Serra, 1911.
- José Luis Villacañas, *Poder y Conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2008).
- Jünger, Ernst. *Sobre el dolor seguido de La Movilización total y Fuego y Movimiento*. Tusquets: Distrito Federal, 2008.
- Kalyvas, Andreas. *Democracy and the Politics of the Extraordinary. Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Kant, Immanuel. *Hacia la paz perpetua*. México: Fondo de Cultura Económica, 2018.
- Kervégan, Jean-François. *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2015.
- Koselleck, Reinhart. *Critique and Crisis*. Cambridge: MIT Press, 1988.
- Koselleck, Reinhart. *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*. New York: Columbia University Press, 2004.
- Koselleck, Reinhart. *Sediments of time*. Stanford: Stanford University Press, 2018.
- Latour, Bruno. *Facing Gaia. Eight Lectures on the New Climate Regime*. Cambridge: Polity Press, 2017.
- Legg, Stephen. *Spatiality, Sovereignty and Carl Schmitt. Geographies of the Nomos*. London: Routledge, 2011.
- Löwith, Karl. *Meaning in History*. Chicago: University of Chicago press, 1949.
- Locke, John. *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil*. Madrid: Alianza, 2019.
- Mehring, Reinhard. *Carl Schmitt. A Biography*. Cambridge: Polity Press, 2022.
- Meier, Heinrich. *The lesson of Carl Schmitt*, Chicago: Chicago University Press, 2011.
- Meier, Heinrich. *The Lessons of Carl Schmitt. Four chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 2011.
- Meierhenrich, Jens and Simons, Oliver (ed.). *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Minca, Claudio y Rowan, Rory. *On Schmitt and Space*. London: Routledge, 2016.
- Monod, Jean-Claude. *La querrela de la secularización. Teología política y filosofías de la historia de Hegel a Blumenberg*. Trad. Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu, 2015.

- Müller, Jan-Werner. *A Dangerous Mind. Carl Schmitt in Post-War European Thought*. New Haven: Yale University Press, 2003.
- Píndaro, *Odas y fragmentos*. Madrid: Gredos, 1984.
- Polanyi, Karl. *La Gran Transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2017
- Salter, Michael. *Carl Schmitt: Law as Politics, Ideology and Strategic Myth*. New York: Routledge, 2012.
- Schwab, George. *The Challenge of the Exception. An Introduction to the Political Ideas of Carl Schmitt between 1921 and 1936*. New York: Greenwood Press, 1989.
- Sorel, Georges. *Reflexiones sobre la violencia*. Madrid: Alianza, 2016.
- Stuke Horst, Koselleck, Reinhart y Gumbrecht, Hans. *Ilustración, Progreso y Modernidad*. Madrid: Trotta, 2021.
- Taubes, Jacob. *To Carl Schmitt. Letters and reflections*. New York: Columbia University Press, 2013.
- Taubes, Jacob. *La Teología Política de Pablo*. Madrid: Trotta, 2007.
- Vatter, Miguel. *Divine Democracy. Political Theology after Carl Schmitt*. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- Vernant, Jean-Pierre. *El universo, los dioses, los hombres. El relato de los mitos griegos*. Barcelona: Anagrama, 2000.
- Weckmann Luis, *Constantino el Grande y Cristóbal Colón. Estudios de la supremacía Papal sobre islas, 1091-1493*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Zarka, Yves-Charles. *Un detalle nazi en el pensamiento de Carl Schmitt*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2007.
- Zartaloudis, Thanos. *The Birth of Nomos*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019.

c) Artículos

- “Un jurista frente a sí mismo” *Carl-Schmitt-Studien, 1. Jahrgang, Heft 1*. 2017.
- Borovinsky, Tomas. “Carl Schmitt y Jacob Taubes: lógica apocalíptica, secularización política” en *Anacronismo e Irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna, Vol 4, No. 7*. noviembre 2014 a mayo 2015.
- Chiuchiú, Lorenzo. “Si Lex Est, Unde Malum? Between Nomos and Redemption” en *Ivs Fvgit, 19*, 2016, 135 – 149.
- Dessauer, F. E. “Fascism and Romanticism”. En *University of Toronto Quarterly, 15 (1946)*.
- Engström Maria. “Contemporary Russian Messianism and New Russian Foreign Policy”. En *Contemporary Security Policy, 35:3, 356-379*, 2014.

- Kahn, Victoria. “Hamlet or Hecuba: Carl Schmitt’s Decision” en *Representations*, Vol. 83, No. 1, 67 - 96, Summer 2003.
- Lara, María Pía. “Carl Schmitt’s Contribution to a Theory of Political Myth”. En *History and Theory* 56, No. 3, 379 – 388, September 2017.
- Lievens, Matthias. “Singularity and Repetition in Carl Schmitt’s Vision of History”. En *Journal of the Philosophy of History* 5, 105 – 129, 2011.
- Loberbaum, Menachem. “Making Space for Leviathan: On Hobbes’ Political Theory”. En *Hebraic Political Studies*, Vol. 2, No. 1, 78 – 100, Invierno 2007.
- Müller, Jan-Werner. “Myth, law and order: Schmitt and Benjamin read *reflections on violence*”. En *History of European Ideas*, 29:4, 459-473, 2003.
- Sáez, Daniel Martín. “La Edad Moderna a través de la metáfora del *theatrum mundi*: cartografía, astronomía, ópera y filosofía de la historia”. En *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 37, 247-258, 2020.
- Stephanie Frank, “Re-imagining the Public Sphere: Malebranche, Schmitt’s Hamlet, and the Lost Theater of Sovereignty”. En *Telos* 153. 70 – 93, Winter 2010.
- Stillman, Robert. “Hobbes's "Leviathan": Monsters, Metaphors, and Magic”. En *ELH*, Vol. 62, No. 4, 791-819, Winter 1995.



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE EXAMEN DE GRADO

No. 00435

Matrícula: 2203801872

Vae victis: de la historia a la política en la obra de Carl Schmitt

En la Ciudad de México, se presentaron a las 15:00 horas del día 19 del mes de diciembre del año 2022 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DRA. MARIA LARA ZAVALA
DR. GUSTAVO LEYVA MARTINEZ
DR. JESUS RODRIGUEZ ZEPEDA



ROBERTO GOMEZ QUEZADA
ALUMNO

Bajo la Presidencia de la primera y con carácter de Secretario el último, se reunieron para proceder al Examen de Grado cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

MAESTRO EN HUMANIDADES (FILOSOFIA)

DE: ROBERTO GOMEZ QUEZADA

y de acuerdo con el artículo 78 fracción III del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

APROBAR

REVISÓ

MTRA. ROSALIA SERRANO DE LA PAZ
DIRECTORA DE SISTEMAS ESCOLARES

Acto continuo, la presidenta del jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

DIRECTOR DE LA DIVISION DE CSH

MTRO. JOSE REGULO MORALES CALDERON

PRESIDENTA

DRA. MARIA LARA ZAVALA

VOCAL

DR. GUSTAVO LEYVA MARTINEZ

SECRETARIO

DR. JESUS RODRIGUEZ ZEPEDA