

Conferencias {α}

1

Ética del Estado y Estado pluralista¹

Prof. Dr. Carl Schmitt, Berlín

I

La mejor evaluación del Estado, que hoy en día es la más difundida y absolutamente predominante, la proporciona el título de un muy citado artículo norteamericano de Ernst Barker, del año 1915, a saber: «*the discredited state*», el Estado caído en descrédito{β}. Inclusive en Estados muy fuertes, que no ven amenazados ni su condición de potencias en la política internacional ni su orden

1. «Conferencia dada en Halle durante una Jornada de la *Kant-Gesellschaft*, el 22 de mayo de 1929. Una traducción al rumano hecha por Corinna Sombart fue publicada en la revista *Minerva* de Bucarest, 1930, pp. 1-30. Junto con los trabajos numerados como 8, 10, 17 y 21, la conferencia forma parte del conjunto dedicado a la confrontación con el sistema político del pluralismo de partidos, con las observaciones al principio “*pacta sunt servanda*” en la lucha contra la legalidad y legitimidad del *status quo*; al respecto, véase mi *Verfassungslehre*, 1928, pp. 69-71».

[*Nota del traductor*: Schmitt agrega esta nota al pie de la primera página en 1940, en la versión publicada como uno de los textos de *Positionen und Begriffe...* (cf. p. 133 de esta primera edición y p. 151 de la edición de 1994). Desarrollamos algunos aspectos de esta cuestión en la Nota complementaria {α}].

interior, o sea en los Estados Unidos y en Inglaterra, las tradicionales nociones de *Estado* son vivamente criticadas desde la época de la guerra, lo cual conmueve la antigua aspiración del Estado a ser la unidad y totalidad soberana. En Francia, ya en 1907, los teóricos del sindicalismo proclamaron: el Estado está muerto{γ}. Entre nosotros, existe desde hace más de veinte años una literatura jurídica y sociológica que le disputa esa superioridad al Estado y a la ley, sometiendo ambos a la «sociedad». Cabe recordar aquí dos nombres significativos e importantes entre los juristas contemporáneos: los de *Léon Duguit* y *Maxime Leroy*{δ}. En Alemania, la crisis se manifestó recién con el derrumbe del Reich bismarckiano, cuando colapsaron las nociones de Estado y de gobierno, consideradas incommovibles{ε}; desde 1919 ha surgido, en nuestro país, una gran literatura de la crisis, de la cual es suficiente recordar el título de un libro de *Alfred Weber: La crisis del pensamiento estatal europeo*{ζ}. A esto se agrega un conjunto de escritos sobre el Estado y el derecho internacional que busca destruir el concepto de soberanía y, junto con este concepto, la consideración tradicional del Estado como una unidad de rango superior al de todos los grupos sociales²{η}.

La conmoción que sufre el Estado es también una conmoción de la ética del Estado. Es así porque todas las consideraciones tradicionales sobre la ética estatal comparten el destino del Estado concreto que ellas siempre presuponen y caen en descrédito junto a él. Si el «dios terrenal» se desploma de su trono y si el imperio de la razón y de la eticidad objetivas deviene un «*magnum latrocinium*», entonces los partidos [*Parteien*] faenan al poderoso Leviatán y cada uno de ellos le corta //29// un pedazo del cuerpo para sí mismo{θ}. Pero, entonces, ¿qué significado conserva todavía una «ética del Estado»? El golpe afecta no sólo la ética estatal de *Hegel*, que hace del Estado el portador y creador de una ética propia; no sólo la idea del *stato etico* en el sentido de la doctrina fascista; afecta también la ética del Estado de *Kant* y del individualismo liberal. Aun cuando ésta no vea al Estado como sujeto y portador de una ética autónoma, ya que, por el contrario, su ética estatal consiste ante todo en ligar el Estado a normas éticas, sin embargo, esta ética estatal –excepción hecha de algunos anarquistas radicales– ha venido adoptando hasta la fecha, como su punto de partida, que el Estado es una instancia suprema y es el juez que decide sobre el criterio de lo «mío y tuyo» externo, gracias al cual se supera el estado de naturaleza meramente normativo y, en consecuencia, carente de todo juez, o sea, un *status justitia* (más precisamente: *judice*) *vacuus* [una situación carente de justicia (más precisamente: de juez)], donde cada uno es juez en causa propia. Sin la consideración del Estado como una unidad y una magnitud de *rango superior*, todos los resultados prácticos de

2. [N.d.t.: El adjetivo «sociales» desaparece en 1940].

la ética estatal de Kant resultan contradictorios y caducos. Esto vale con toda nitidez para la doctrina del derecho de resistencia. A pesar de toda la relativización iusnaturalista del Estado en clave de racionalismo jurídico, Kant rechazó un derecho de resistencia contra el Estado, precisamente a partir del pensamiento de la *unidad* del Estado mismo{t}.

II

Las más recientes teorías anglosajonas del Estado (nos interesan aquí principalmente G. D. H. *Cole* y Harold I. *Laski*) se llaman a sí mismas «pluralistas». De este modo, pretenden negar no sólo el Estado como una unidad superior [y] abarcadora, sino, especialmente, también su pretensión ética de ser un tipo de nexo social distinto de cualquiera de todas las otras asociaciones –numerosas por cierto– donde viven los seres humanos, y superior a ellas. El Estado se vuelve así un [mero] agrupamiento social o una asociación que, en el mejor de los casos, está *junto a* las otras asociaciones, pero en ningún caso por encima de ellas. En lo concerniente a sus consecuencias éticas, esto conduce al resultado de que todo ser humano en particular vive en una pluralidad [*Mebrheit*] de obligaciones y de nexos de lealtad que coexisten desordenadamente unos junto a otros; a saber, en la comunidad religiosa, en asociaciones económicas como sindicatos, consorcios empresariales u otras organizaciones de este tipo; en un partido político, en clubes, en entidades culturales y recreativas, en la familia y en variados grupos sociales. En todas partes el individuo tiene compromisos de lealtad o fidelidad; en todas partes hay éticas: ética de la iglesia, del estamento, del sindicato, de la familia, de la asociación, de la oficina y del comercio, y otras similares. Para estos conjuntos de obligaciones, para la «*pluralidad de lealtades*» no hay ninguna «jerarquía de obligaciones», ningún principio de jerarquización vertical cuyo criterio sea incondicionado. Particularmente el vínculo ético con el Estado, la obligación de fidelidad y lealtad para con él, aparece tan sólo como un caso más, junto a muchos otros vínculos, //30// junto a la lealtad para con la iglesia, el sindicato o la familia; o sea que la lealtad para con el Estado no tiene preeminencia alguna, y la ética estatal es una ética particular [*Spezialethik*] más, junto a otras éticas particulares. Si todavía existe en general una ética social de tipo total [*eine soziale Total-Ethik*], es algo que no está claro ni en *Cole* ni en *Laski*; uno habla de una «*society*» que aparentemente abarca todo [*anscheinend allesumfassenden*]; *Laski*, de la «humanidad»{κ}.

III

La fuerte impresión que esta teoría [pluralista] no puede dejar de producir hoy en día se explica por muchas buenas razones, las cuales presentan también un interés filosófico. Cuando teóricos sociales pluralistas, como Cole y Laski, ante todo se atienen a lo empírico, lo hacen como pragmatistas y en esta cuestión se mantienen consecuentes con su filosofía pragmática, a la que Laski remite expresamente. Es precisamente por esto que resulta filosóficamente interesante, porque Laski –al menos según su propósito y aparentemente también en el resultado– transfiere al Estado la visión pluralista del mundo de William James y extrae de la disolución de la unidad monista del *universum* en un *multiversum* un argumento para disolver en clave pluralista también la unidad política del Estado. En tanto procede así, su concepción del Estado pertenece a la secuencia histórico-espiritual de los fenómenos que he caracterizado como «Teología política». A lo largo de toda la historia del pensamiento humano es posible constatar la concordancia entre la visión teológica y política del mundo, por un lado, y la imagen del Estado, por otro; sus ejemplos más sencillos son las conexiones ideales entre monarquía y monoteísmo, entre constitucionalismo y deísmo. La conexión no puede ser explicada ni del modo materialista, como mera «supraestructura ideológica», reflejo o «correlación especular» [*Reflex oder "Spiegelung"*], ni, a la inversa, tampoco de la manera idealista o espiritualista, como «infraestructura material»{λ}.

A esto se añade un motivo ulterior, interesante desde la perspectiva histórico-espiritual{μ}, a saber, que los argumentos pluralistas no son novedosos en absoluto, sino que están ligados a antiguas filosofías políticas y, en esta medida, pertenecen a una magna tradición. La ética social de Cole, por cierto, justifica un moderno Estado socialista de sindicatos o de guildas y, asimismo, la doctrina pluralista de Laski se conecta con la meta y el ideal políticos del movimiento sindical; también los críticos franceses de la soberanía estatal tienen ante sus ojos un federalismo sindicalista. En consecuencia, la primera impresión es de encontrarse con teorías muy novedosas, sumamente modernas. Sin embargo, desde la perspectiva histórico-espiritual, lo verdaderamente sorprendente de la situación teórica en cuestión es que argumentos y puntos de vista que otrora servían a la Iglesia católica romana, o a otras Iglesias o también a sectas //31// religiosas para relativizar al Estado frente a la Iglesia, son traídos nuevamente a colación, pero ahora a favor del socialismo de las *trade-unions* o de los sindicatos. Uno de los argumentos preferidos de Laski consiste en remitir al *Kulturkampf* de Bismarck, durante el cual el Imperio alemán, por entonces tan poderoso, no podía vencer a la Iglesia romana. Uno de los libros más importantes, entre aquellos que confor-

man el punto de partida de la teoría pluralista anglosajona, es (junto a los de Gierke y a los de Maitland) el de John Neville Figgis: *Churches in the Modern State* (1913); y Laski llega inclusive a invocar un nombre que, entre nosotros en Alemania y gracias al conocido escrito de Görres, se ha vuelto un símbolo de la lucha de la Iglesia universal contra el Estado: el de San Atanasio, y conjura para su socialismo de la Segunda Internacional la sombra de este padre de la Iglesia y su máximo militante{v}.

Pero, en primer lugar, la concepción pluralista guarda correspondencia con la situación real y concreta, tal como es dable observarla en la mayoría de los Estados industriales. En este sentido, la teoría pluralista es muy moderna y actual. El Estado aparece, de hecho, como dependiendo en amplia medida de los distintos grupos sociales, sea como una víctima, sea como el resultado de las componendas entre ellos, digamos, como objeto del compromiso entre grupos de poderes sociales y económicos, que forman un conglomerado de factores heterogéneos, como partidos, asociaciones de intereses, uniones empresariales, sindicatos, Iglesias, y similares, que llegan a acuerdos entre ellos. Al establecer los poderes sociales sus compromisos, el Estado resulta debilitado y relativizado, inclusive se ha vuelto un problema, porque es difícil reconocer qué significado independiente puede seguir correspondiéndole. Y aunque no aparenta haberse convertido directamente en el servidor o el instrumento de una clase o de un partido dominante, sin embargo parece haberse vuelto, eso sí, un simple producto del equilibrio de múltiples grupos en lucha; en el mejor de los casos, un *pouvoir neutre et intermédiaire*, un mediador neutral, una instancia de equilibrio entre los grupos que luchan entre sí, una suerte de *clearing office*, un componedor amigable que se cuida de no tomar decisiones autoritarias, que renuncia completamente a dominar las contraposiciones sociales, económicas, religiosas, que inclusive las ignora y que oficialmente no tiene autoridad para tomar conocimiento de las mismas. Se vuelve un Estado «agnóstico», el *stato agnostico* del que se burla la crítica fascista{ξ}. La cuestión ética de la fidelidad y lealtad frente a una formación de este tipo no se encara de modo similar a como cabe hacerlo cuando se trata de una unidad unívoca, de rango superior y abarcadora. Es por esto que en muchos Estados el individuo se siente hoy, de hecho, inserto en una pluralidad de ligámenes éticos y tiene obligaciones impuestas por comunidades religiosas, asociaciones económicas, grupos culturales y partidos, sin que se reconozca una instancia de decisión sobre el orden de prioridades entre las muchas obligaciones cuando estalla un conflicto.

La discusión filosófica no puede pasar por alto semejante situación de la realidad empírica de la vida //32// social. Pues ante un objeto como el Estado, hacer referencia a la situación de la realidad empírica es un argumento filosófico y

moral a título pleno. Para toda consideración filosófica acerca de la estatalidad, el valor del Estado –independientemente de si la dirección que sigue es individualista o colectivista– reside, en todos los casos, en su realidad concreta; y un Estado carente de realidad concreta no puede ser el portador ni el destinatario de exigencias, deberes y sentimientos propios de una ética estatal concreta. Relaciones éticas como la fidelidad y la lealtad son posibles, en la realidad de la vida concreta, sólo respecto de seres humanos o de formaciones concretamente existentes, y de construcciones ficticias [*Konstruktionen und Fiktionen*]. Por este motivo, para la perspectiva de una filosofía y una ética del Estado no es indiferente el hecho de que colapse la pretensión inicial del Estado de prevalecer por encima de todos los grupos sociales en caso de conflicto. También para una teoría estatal individualista la prestación del Estado consiste en determinar la *situación concreta*, que es la única donde pueden valer, en general, las normas morales y jurídicas. Esto es, toda *norma* presupone una situación *normal*. Ninguna norma vale en el vacío; ninguna en una situación *anormal* (respecto de la norma). Que el Estado instaure las «condiciones exteriores de la eticidad» significa que crea la situación de normalidad. Exclusivamente por esto es el juez supremo (tanto según Locke, como según Kant){o}. Si ya no es el Estado, sino tal o cual grupo social por sí mismo quien determina esta normalidad concreta de la situación del individuo, el *orden* concreto dentro del cual vive el individuo, entonces colapsa también la aspiración ética del Estado a la fidelidad y la lealtad.

IV

No obstante su concordancia con las percepciones empíricas y a pesar de lo atendible que es, filosóficamente, un pluralismo de este tipo, no puede ser él la última palabra del problema actual de la ética estatal. Considerados desde la perspectiva histórico-espiritual, aquellos argumentos pluralistas dirigidos contra el Estado como unidad en sí mismo no son tan extraordinariamente novedosos y modernos, como aparentan serlo a primera vista, si es que, bajo la fuerte impresión de los rápidos reagrupamientos de la actual vida social, uno recuerda de manera sumaria que, durante siglos, todos los filósofos del Estado, desde Platón a Hegel, entendieron que la unidad estatal era el valor más alto. A decir verdad, en todos estos filósofos se dan muchas gradaciones, una dura crítica a las exaltaciones extremas, propias del monismo, y numerosas reservas a favor de grupos sociales autónomos de variado tipo. Son conocidas las objeciones aristotélicas a la exageración del monismo político por parte de Platón: la *πόλις* –entiende Aristóteles– tiene que ser una unidad, *μίαν εἶναι*, como también //33// la *οἰκία* [lo

doméstico y la hacienda], pero no de un modo total, ἄλλ'οὐ πάντως (*Politica*, II 2, 19 y en muchos otros lugares del libro II). Tomás de Aquino, cuyo monismo adquiere fuerte relevancia precisamente a causa de su monoteísmo, y que visualiza el valor del Estado en la unidad, igualándola a la paz (*et ideo id ad quod tendit intentio multitudinem gubernantis est unitas sive pax*, *Summa Theol.* Ia. Q. 103, Art. 3 [y por esto, aquello hacia lo cual tiende la intención de quien gobierna la multitud es la unidad, o sea la paz]), dice sin embargo, siguiendo a Aristóteles, que la unidad llevada al extremo destruye el Estado (*maxima unitas destruit civitatem*){⊞}. Pero además, en él como en todos los filósofos del catolicismo, la Iglesia como *societas perfecta* autosuficiente se halla junto al Estado, el cual también debe ser *societas perfecta*. He aquí un dualismo que, al igual que cualquier renuncia a la unidad simple, ofrece muchos argumentos que facilitan el camino hacia el pluralismo. Es a partir de esta peculiar actitud ante el Estado que se vuelve comprensible aquella alianza de tipo histórico-espiritual, y a primera vista algo inusual, entre la Iglesia católica romana y el federalismo individualista que aparece en Laski. Pero con esto queda simultáneamente demostrado que el pluralismo de la teoría estatal de Laski requiere una considerable profundización filosófica, si es que ha de permanecer incólume ante la objeción evidente, a saber, la de que se vale de argumentos de la filosofía católica del Estado que provienen de un universalismo particularmente decidido. La Iglesia católica romana no es una formación pluralista y en su lucha contra el Estado el pluralismo está del lado de los Estados nacionales, al menos desde el siglo XVI. Una teoría social pluralista se contradice a sí misma si seculariza el monismo y el universalismo de la Iglesia católica romana en términos del universalismo propio de la Segunda o de la Tercera Internacional, si hace jugar este universalismo en contra del Estado y si, pese a esto, pretende seguir siendo pluralista.

Ya en la ambigüedad de semejante coalición histórico-espiritual se muestra que el pluralismo de esta teoría social moderna es confuso y en sí mismo problemático. Está dirigido polémicamente contra la unidad estatal existente y busca relativizarla. Al mismo tiempo, cuando se trata de los puntos decisivos de su argumentación, los teóricos del pluralismo hablan mayoritariamente una lengua extremadamente individualista. En especial, ante la cuestión evidente y decisiva de quién decide el *conflicto* inevitable de las numerosas relaciones de fidelidad y lealtad, se alega como respuesta que quien decide es el individuo mismo. Esto conlleva una doble contradicción. En primer lugar, se trata de una situación *social* que aferra al individuo, pero que él mismo no puede cambiar según su gusto; se trata de una cuestión propia de la ética social y no de la autonomía interior del individuo. Ciertamente, es muy propio de una convicción anglosajona responder de esta manera individualista //34// y cederle al individuo la decisión última; sin

embargo, de este modo una ética social pluralista vuelve a abandonar precisamente lo que en ella es interesante y valioso, esto es, la atención que se presta al poder empírico concreto de los grupos sociales y a la situación empírica, tal como resulta determinada por la pertenencia del individuo a varios de tales grupos sociales. Además de esto, es empíricamente incorrecto afirmar que quien decide es el individuo y no un grupo social. Quizás existan algunos individuos que, con su agilidad y dinamismo, logran realizar esa obra de arte consistente en mantenerse libres entre los numerosos y poderosos grupos sociales, como si saltaran de un témpano a otro. Mas este tipo de libertad de equilibrista no puede exigírsele, como si fuera un deber ético normal, a la masa de ciudadanos normales. Por lo demás, semejante libertad es lo contrario de una decisión ante conflictos sociales. Probablemente, en las condiciones empíricas donde haya colapsado la unidad del Estado, la decisión la tomarán los distintos grupos sociales en cuanto tales y a partir de sí mismos, es decir, en función de sus intereses de grupo. Pero, si nos atenemos a la experiencia, el único margen de maniobra que le queda al individuo empírico para su libertad es el que le puede garantizar un Estado fuerte. El pluralismo social como lo opuesto a la unidad estatal no tiene otro significado más que el de dejar la decisión ante el conflicto entre obligaciones sociales a los grupos individuales. Esto significa, entonces, soberanía de los grupos sociales, pero no la libertad y autonomía del individuo en su singularidad. La segunda contradicción consiste en que el individualismo ético tiene su correlato en el concepto de *humanidad*. El individuo concreto no puede bastarse a sí mismo ni puede, partiendo de su individualidad singular, decidir sobre los conflictos de la vida social. Para una ética individual, el individuo singular tiene su valor sólo como ser humano; en consecuencia, el concepto decisivo es el de *humanidad*. Efectivamente, en Laski aparece la humanidad como instancia suprema, y, en verdad, la humanidad como un todo; con el término «*society*», Cole está pensando –si bien de manera confusa– en algo similar a humanidad. Pero todo esto es el universalismo y monismo más amplio y más vasto que es dable pensar, algo bien distinto de una teoría pluralista.

Tan confuso como el pluralismo que le es propio permanece el *adversario* de aquella teoría, a saber, el Estado en cuanto unidad que debe quedar englobada por el pluralismo. Ya desde las precedentes indicaciones de corte histórico-filosófico es posible inferir que la unidad política nunca puede entenderse ni ha sido entendida del modo tan absolutamente monista y destructivo de todos los otros grupos sociales, como la plantean, a veces, los «pluralistas» por razones polémicas, y como también a veces cabe inferir de las formulaciones [*Formen*] simplificadoras propias de ciertos juristas. Cuando algunos juristas hablan de la «omnipotencia» del soberano, del rey o del //35// Parlamento, hay que entender sus

Ilustración n° 10

fórmulas, exageradas a la manera barroca, en el sentido de que para el Estado de los siglos XVI a XVII la cuestión era superar el caos pluralista de Iglesias y estamentos. Seguir utilizando semejantes giros es un modo excesivo de facilitarse la tarea. También el príncipe absolutista de los siglos XVII y XVIII estaba obligado a respetar el derecho divino y el derecho natural, o, para decirlo desde la sociología, a la Iglesia y a la familia, y a tomar los más variados recaudos respecto de las instituciones tradicionales y el derecho bien adquirido. La unidad del Estado ha sido siempre una unidad de múltiples instancias sociales [*sozialen Vielheiten*]. Ha sido muy distinta según las distintas épocas y los distintos Estados; pero siempre una unidad compleja y, en un cierto sentido, en sí misma pluralista. Con la referencia a esta complejidad de por sí evidente se refuta, quizás, un monismo exagerado, pero no queda resuelto el problema de la unidad política. Pero además de esto, y también prescindiendo de aquella complejidad, existen, por cierto, muchas y diversas configuraciones de la unidad política. Está la unidad *desde arriba* (a través del mando y el poder) y unidad *desde abajo* (a partir de la homogeneidad sustancial de un pueblo); unidad por medio de *acuerdos* durables y compromisos de grupos sociales o por medio de algunos otros tipos de equilibrios entre estos grupos, efectivizados del modo que fuere; una unidad desde el *interior* y otra que se basa sólo en la presión desde *afuera*; una unidad más *estática* y una *dinámica*, que se va integrando constantemente de manera funcional; y finalmente hay unidad mediante el poder y *unidad mediante el consenso*. Esta última y simple oposición domina la ética estatal del pluralismo, cuyo sentido ético consiste abiertamente en que sólo confiere validez ética a la unidad mediante el consenso. Y con razón. Pero esto apenas si constituye el comienzo del actual problema. Pues todo consenso, inclusive el «libre», está motivado y generado de algún modo. El poder promueve consenso, y a menudo un consenso racional y justificado éticamente; y viceversa, el consenso promueve poder, y a menudo un poder irracional y –a pesar del consenso– éticamente reprochable. Desde una perspectiva pragmática y empírica surge la pregunta sobre quién dispone de los medios para generar el consenso «libre» de las masas, o sea, de los medios económicos, pedagógicos, psicotécnicos, del más variado tipo, con ayuda de los cuales, y ateniéndose a la experiencia, puede ser generado un consenso. Si los medios están en manos de grupos sociales o de individuos y se sustraen al control del Estado, entonces ciertamente llega a su fin aquello que oficialmente sigue todavía llamándose «Estado»; el poder político se ha vuelto invisible e irresponsable, pero el problema ético-social no se resuelve con esta constatación.

La razón última y más profunda de todas estas confusiones e inclusive contradicciones reside en que no es clara la noción de *Estado* que tienen //36// los teóricos pluralistas del Estado. La mayoría piensa de un modo puramente polémico

en los restos del Estado «absoluto» de los siglos XVII y XVIII. *Estado* significa, entonces, aparato de gobierno, máquina administrativa; para decirlo brevemente: cosas que, evidentemente, sólo pueden ser valoradas en términos instrumentales; que en ningún caso pueden ser objeto de fidelidad y lealtad, y de las cuales los distintos grupos sociales se apoderan con derecho, en la medida en que se reparten entre ellos esos restos. Pero además de ello, el Estado pasa a ser nuevamente –inclusive entre aquellos pluralistas– la unidad política que está integrándose continuamente y, a decir verdad, también gracias a los compromisos de los distintos grupos sociales, los cuales –por ser tales– pueden plantear ciertas exigencias éticas, aunque más no fuera la de que se respeten los acuerdos y compromisos. Aunque problemática en alto grado, ésta sería igualmente una ética del «*pacta sunt servanda* [los acuerdos deben ser respetados]»(p). Naturalmente, es posible limitar el término «Estado» al Estado absoluto de los siglos XVII y XVIII. Entonces resulta fácil combatirlo, hoy, desde la ética. Pero no se trata del término, que tiene su historia y que hoy en día puede resultar inactual [*unmodern*], sino de la cuestión misma en juego, es decir, el problema de la *unidad política de un pueblo*. Ahora bien, aquí, como casi por doquier, predomina también entre los teóricos pluralistas de lo social el error –que en la mayoría de los casos persiste en una inconciencia inmune a toda crítica– de que lo político tendría el significado de una sustancia peculiar junto a otras sustancias «de las asociaciones sociales»; o sea, que lo político representaría un determinado contenido junto a la religión, la economía, la lengua, la cultura y el derecho, y que, como consecuencia de ello, el agrupamiento [*Gruppe*] político podría ser coordinado con los otros agrupamientos, es decir, junto a la Iglesia, la empresa, el sindicato, la nación, las comunidades culturales y jurídicas de los más variados tipos. En este caso, la unidad política se vuelve, entonces, una nueva unidad sustancial, que se suma a otras unidades. Todas las explicaciones y discusiones sobre la esencia del Estado y de lo político quedan forzosamente sumidos en una confusión, en la medida en que prevalezca la opinión de que existe una esfera política propia, junto a otras esferas. Resulta fácil, así, reducir *ad absurdum* al Estado como unidad política y refutarlo de cabo a rabo. Pues, ¿qué resta del Estado como unidad política una vez que se lo priva de todos los otros contenidos, como lo religioso, lo económico, lo cultural, etc.? Si lo político no es nada más que el resultado de semejante sustracción, entonces equivale de hecho a una nada. Pero aquí donde reside el equívoco. *Más correctamente, lo político indica sólo el grado de intensidad de una unidad*. Se sigue que la unidad política puede tener distintos contenidos y abarcarlos dentro de sí misma. Pero indica siempre el grado más intenso de unidad, a partir del cual, consecuentemente, se determina también la distinción más intensa, el agrupamiento según amigo y enemigo. La unidad política es //37// unidad suprema no porque manda

[*dikiert*] de manera omnímoda ni porque nivela todas las otras unidades, sino porque decide y porque en su interior puede impedir que todos los otros agrupamientos contrapuestos entren en un grado de disociación tal, que lleve a la enemistad extrema (es decir, a la guerra civil). Allí donde hay unidad política, se pueden decidir los conflictos sociales de los individuos o de los grupos sociales, de modo que exista un orden, esto es, una situación normal. La unidad más intensa está presente o bien no lo está; puede disolverse, y en este caso colapsa el orden normal. Pero, ineluctablemente, es siempre una unidad, pues no hay una pluralidad de situaciones normales, y, en la medida en que exista, es inevitablemente de ella que proviene la decisión. Cada grupo social –no importa de qué tipo es y qué contenido lo caracteriza– se politiza en la medida en que participa en la decisión o directamente la concentra en sí mismo. Dado que lo político no tiene una sustancia propia, al ápice de lo político se puede llegar desde cualquier ámbito, y cada grupo social –Iglesia, sindicato, empresa, nación– se vuelve político y, con ello, estatal, cuando se aproxima a este ápice de la intensidad suprema. Ésta nutre con sus contenidos concretos y valores a la unidad política, la cual vive de los distintos ámbitos de la vida y del pensamiento humanos y extrae sus energías de la ciencia, la cultura, el derecho y la lengua. Toda vida humana, también la de las esferas espirituales más elevadas, tiene en su realización histórica –al menos, tiene en potencia– un Estado por encima de ella, que se fortalece y se vuelve poderoso a partir de tales instancias y sustancias, tal como la mítica águila de Zeus, que se nutre de las entrañas de Prometeo.

V

Las oscuridades y contradicciones que es posible relevar en las teorías sociales pluralistas no tienen su fundamento en el pluralismo, sino sólo en la incorrecta aplicación que se hace de un pluralismo en sí mismo correcto e ineludible en todos los problemas del Espíritu objetivo. Pues el mundo del Espíritu objetivo es un mundo pluralista: pluralismo de las razas y de los pueblos, de las religiones y las culturas, de las lenguas y de los sistemas jurídicos. No se trata de negar este pluralismo y de violentarlo con nociones universalistas y monistas, sino, más bien, de ubicar el *pluralismo* en el lugar correcto.

También el mundo político es esencialmente pluralista. Sin embargo, los portadores de este pluralismo son las unidades políticas en cuanto tales, es decir, los Estados. Particularmente los Estados europeos modernos han surgido, en los siglos XVI y XVII, de la disolución de un universalismo, y el concepto de soberanía de los mismos apunta polémicamente tanto contra la pretensión universal de una

monarquía mundial del Imperio, como //38// contra las pretensiones políticas igualmente universales del Papado. Es un sorprendente malentendido histórico-espiritual querer disolver estas unidades políticas plurales invocando nociones universales y monistas y sosteniendo que se trata de pluralismo, más aún si se invoca a William James, como hace Laski. En el sistema de la «Teología política», el momento que se corresponde con el pluralismo de la visión del mundo propia de James es la época de los actuales Estados nacionales democráticos, con su pluralismo de pueblos que asientan en un fundamento nacional su talante estatal. De acuerdo a su tendencia ideal y a su argumentación, la monarquía es más bien universalista, porque tiene que deber su existencia a *Dios*, si es que no se justifica democráticamente a través de la voluntad popular. La democracia, por el contrario, conduce al reconocimiento de cada uno de los numerosos pueblos como una unidad política. Tiene razón, entonces, un filósofo del pluralismo, al expresarse así: «Así como en la vida social, ahora y para siempre, el $\delta\eta\mu\omicron\varsigma$ ha pasado a primer plano y, por ende, ya no puede haber reyes en el mundo civilizado que no sean servidores del pueblo, así también en el ámbito de la filosofía el ente mismo en su totalidad y en toda su multiplicidad [*das Seiende selbst in seinem Ganzen und in aller seiner Mannigfaltigkeit*], esto es, el $\beta\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ [hondura] de la experiencia, ocupa un lugar privilegiado en su capacidad legislativa, y la época de sus diferentes esquematizaciones y achatamientos ha quedado irrevocablemente atrás» (Boris Jakowenko, *Vom Wesen des Pluralismus* [*La esencia del pluralismo*], Bonn, 1928){ς}.

En consecuencia, la pluralidad de Estados, esto es, de unidades políticas de los distintos pueblos, es la expresión auténtica de un pluralismo correctamente entendido. Conceptos universales y monistas como *Dios*, *mundo* y *humanidad* son conceptos supremos y ocupan un trono sito por encima, muy por encima de aquella pluralidad [característica] de la realidad concreta. Conservan su dignidad como conceptos supremos sólo si permanecen en su sitio superior. Mutan inmediatamente su esencia, en cambio, y equivocan su sentido y su tarea cuando se mezclan en la refriega de la vida política, recibiendo de este modo un poder falso y una falsa proximidad. No quisiera ir tan lejos como para establecer un paralelo con la concepción del espíritu en Max Scheler, y decir de esos conceptos que, respecto de la vida concreta de los pueblos y los grupos sociales, son tan importantes como lo es el espíritu frente a la vida y a los impulsos{τ}. Antes bien, no son más que *ideas regulativas* sin ningún poder, directo o indirecto. En esto reside el valor y el carácter imprescindible de las mismas. Ciertamente no existe ninguna vida humana ni tampoco ninguna vida política sin la idea de humanidad. Pero esta idea *no constituye nada*; en todo caso, no una comunidad con su diferencia distintiva. Todos los pueblos, todas las clases, todos los fieles de todas las

religiones, cristianos y sarracenos, capitalistas y proletarios, buenos y malos, justos e injustos, delincuente y juez son seres humanos, y recurriendo a semejante //39// concepto universal es posible negar toda distinción y hacer explotar toda comunidad concreta. Semejantes ideas supremas pueden y deben atemperar y modificar. Pero apenas determinados pueblos y grupos sociales o también individuos las utilizan para identificarse con ellas, la idea regulativa se transforma e un terrible instrumento del afán humano de dominación. Inclusive dentro del estrecho marco de un Estado, por mucho tiempo visible al menos para los miembros del pueblo, resulta igualmente un engaño peligroso que grupos sociales individuales [*einzelne*] persigan sus intereses particulares en nombre de la totalidad y que se identifiquen con el Estado injustificadamente. Pues en este caso el nombre del Estado sirve sólo a la opresión política y a la privación de derechos. Y es peor aún cuando conceptos supremos y universales, como el de *humanidad*, son utilizados políticamente para que un pueblo particular o una determinada organización social se identifique con tales nociones, pues entonces surge la posibilidad del expansionismo más temible y de un imperialismo homicida. Aquí se abusa del nombre de humanidad como del nombre de Dios, y bien pudiera ser que en muchas naciones y en grandes masas de gente se extienda un sentimiento, cuya expresión auténtica está contenida en la modificación de una dura frase de Proudhon: «Quien dice *humanidad*, quiere engañar»{v}.

Ante el abuso político propio de tales totalidades expansivas, es menos pretencioso aceptar y reconocer la pluralidad de los pueblos que, uniéndose, conformaron Estados. En comparación con esos universalismos que abarcan al mundo y a la humanidad, esto es algo modesto, pero se justifica por la dimensión acotada que es *inmanente* a las magnitudes sociales [*immanente Mass der sozialen Gröszen*]. Por cierto, cada una de las muchas unidades políticas es, en la totalidad del mundo y de la humanidad, solamente una *porción de orden*, un fragmento. Pero es la porción *accesible* a la acción y a la comunidad de los hombres. Aunque el engaño y la mentira son posibles también en el Estado, al igual que en todo lo humano, sin embargo las dimensiones fantásticas de un engaño universal, abarcador del mundo y de la humanidad, ya no son posibles aquí. En un mundo espiritual dominado por la ley del pluralismo, una porción de orden concreto es más valioso que las vacuas universalidades de una falsa totalidad. Porque es un orden real, no una abstracción artificial y ficticia, [es decir,] una situación de conjunto de la vida normal, donde hombres concretos y grupos sociales pudieran llevar una existencia concreta. Poner en liza totalidades que abarcan el mundo entero contra la realidad concreta de tales órdenes plurales sería un pluralismo falso; lo sensato y racional, en cambio, es hacer valer la continuidad y la contigüidad de pueblos y Estados, que representan el contenido de la historia humana.

Estados y pueblos nacen y perecen, y hay pueblos fuertes y otros débiles; hay Estados sanos y otros enfermos, unos majestuosos y otros míseros //40//. Con la alusión a lo débil, enfermo y miserable no se refuta lo fuerte y lo vigoroso. Vale aquí la sentencia de Aristóteles que Rousseau antepuso como epígrafe a su ensayo sobre la desigualdad entre los seres humanos: *Non in depravatis sed in his quae bene secundum naturam se habent considerandum est quid sit naturale* [No es en los seres animados que se han corrompido, sino en los que se encuentran bien según su naturaleza, que debe ser examinado qué es natural]{φ}. Pero con esto también queda claro en qué medida la unidad política es, precisamente, acción y tarea humana, porque es la unidad determinante, a implantar en el marco del pluralismo universal; es la porción de orden concreto, la situación normal. Para esto se necesita un esfuerzo y una actividad espiritual mayores que las requeridas para otras instancias comunitarias y unidades sociales. En particular, es más fácil realizar una «asociación» económica que una unidad política, y es comprensible, e inclusive comprensible de suyo que los hombres pierdan el interés en tales esfuerzos en épocas de agotamiento y extenuación. Cuanto más elevada e intensa es la comunidad, tanto más elevada es la conciencia y la acción por medio de las cuales esa comunidad se realiza. Y tanto más grande, también, el riesgo del fracaso. En consecuencia, tan magno es el Estado bien constituido y pleno, como –moral y estéticamente– repugnante y miserable es el Estado fallido. Fácil es referirse a los numerosos intentos fracasados y a las miserables caricaturas de Estado existentes hoy en día. Pero esto, manifiestamente, no es un argumento teórico, ni ético, ni siquiera empírico, ni constituye solución alguna de la tarea planteada.

*

Esta conferencia debía ofrecer solamente una visión sucinta de una situación histórico-espiritual. Quisiera concluirla con un breve resumen de mis ideas, planteándolas como tesis.

La ética del Estado se da en una variedad de sentidos diversos y hasta contradictorios. Ética del Estado puede significar *sometimiento* del Estado a normas éticas y fundamenta, ante todo, *obligaciones del Estado*. Tal como se lo puede reconocer especialmente en las variadas exposiciones que hace Kant de una ética estatal, esto presupone un Estado existente, el «legislador ahora existente» (como se expresa Kant), cuya existencia es aceptada como no problemática y evidente{χ}. Desde la perspectiva sociológica concreta, el sometimiento del Estado a normas éticas no significa naturalmente nada más que el ejercicio del control y del dominio por parte de aquellos hombres y grupos sociales que se presentan en la rea-

lidad concreta y frente al Estado concreto en nombre de aquellas normas éticas y como las instancias que les confieren eficacia [*zur Geltung bringen*]. Además de esto, una ética estatal puede significar una ética planteada por el Estado como sujeto autónomo, del cual ella procede y por la cual se fundan *deberes para con el Estado* que van más allá de //41// la *non-résistance*. Esto también presupone un Estado existente. Ahora bien, si el Estado se vuelve un Estado pluralista de partidos, entonces existe una unidad estatal sólo durante el tiempo durante el cual dos o más partidos se unen en el reconocimiento de las premisas compartidas [*gemeinsam*]. La unidad, entonces, se basa especialmente en la *constitución* reconocida por todos los partidos y que tiene que ser respetada incondicionalmente, por ser el fundamento común. La ética del Estado se vuelve, entonces, una *ética de la constitución*. Que en ella pueda sustentarse una unidad bien efectiva depende de la sustancialidad, la univocidad y la autoridad de la constitución. Pero también puede ser que la constitución se evapore en mera regla de juego y su ética en mera ética del *fair play*; y que, finalmente, en la disolución pluralista de la unidad de la totalidad [*Ganzen*] política se llegue a que la unidad no sea más que un conglomerado de acuerdos mutables entre grupos heterogéneos. La ética de la constitución se sigue evaporando, hasta ser, en verdad, la ética del principio *pacta sunt servanda*. En todos los casos de ética estatal que hemos mencionado, el Estado sigue siendo una unidad, ya sea un unidad presupuesta como existente de manera concreta (como en los dos primeros casos, esto es, como sometimiento del Estado a la ética o como elevación del Estado como sujeto ético *superior*), ya sea una unidad contenida en el reconocimiento común del fundamento constitucional o de la regla de juego, pero también una unidad presupuesta. Sólo que no es posible fundar ninguna unidad del Estado sobre la base del principio *pacta sunt servanda*, pues los grupos sociales individuales [*einzel*], en tanto sujetos que pactan, son entonces las magnitudes decisivas que se sirven del pacto y que están recíprocamente ligadas por un nexo tan sólo contractual. Estos grupos sociales están uno frente al otro como magnitudes políticas autónomas, y lo que hay de unidad es solamente el resultado de una alianza revocable, como lo son todas las alianzas y todos los pactos. El pacto tiene, entonces, sólo el sentido de un acuerdo de paz entre los grupos pactantes, y un acuerdo de paz tiene siempre –quieranlo o no los partidos– relación con la posibilidad de una guerra, por lejana que ésta fuere. Por consiguiente, en el trasfondo de esta ética pactista se halla siempre una ética de la guerra civil; en primer plano está la manifiesta insuficiencia del *pacta sunt servanda*, el cual –para decirlo concretamente– no puede ser mucho más que una legitimación del *status quo* correspondiente, de manera similar a como tal principio hace posible, en la vida privada, una eximia ética de usurero. Si la ética del Estado se vuelve problemática en la realidad de la vida

social, entonces resulta de esto una situación insoportable para cada ciudadano, pues de este modo colapsa la situación normal y, con ella, la premisa de toda norma ética y jurídica. El concepto de ética estatal, entonces, recibe un nuevo contenido y surge una nueva tarea, la del trabajo en la generación consciente de aquella unidad, el deber de colaborar para que se realice una porción del orden concreto y real, y para que la situación se normalice nuevamente. Es entonces que, además del *deber del Estado*, consistente en su sometimiento a normas éticas, y también de los *deberes frente al Estado*, entra en escena un ulterior deber ético-estatal, a saber, el *deber en pro del Estado*.