

## {a}

Para una detallada información sobre estas Jornadas, véase Christian Hermann, «Generalversammlung (Jubiläumsveranstaltung) der Kant-Gesellschaft in Halle a. S. [Asamblea general en conmemoración del aniversario de la *Kant-Gesellschaft* en Halle sobre el Saale]», *Kant-Studien* xxxiv, H. 3/4, 1929, pp. 532-539.

El motivo de este encuentro, además de mantener la continuidad bianual de los congresos, fue el festejo de los primeros 25 años de la *Sociedad-Kant* y tuvo lugar entre el 21 y el 24 de mayo de 1929. Las jornadas estuvieron dedicadas fundamentalmente a la filosofía práctica. En esta primera sesión, el día 22, además de Schmitt los otros dos disertantes de la mañana fueron juristas: Edgar Tatarin-Tarnheyden (1882-1966), quien se ocupó de un tema cercano al de Schmitt, el nexo entre estatalidad y ética, y Leo Polak (1880-1941), cuyo tema fue sobre qué ética se sostiene la idea de *pena* (pp. 536 y 537).

El conjunto de participantes y los temas (que de algún modo giran todos en torno a la relación entre derecho, política y legitimación ética y/o teológica), con la paginación de sus trabajos en el indicado volumen de los *Kant-Studien*, es el siguiente: Carl Schmitt, «Staatsethik und pluralistischer Staat», pp. 28-42; E. Tatarin-Tarnheyden, «Staat und Sittlichkeit», pp. 42-59; L. Polak, «Zur sittlichen Rechtfertigung der Strafe», pp. 59-76; Willy Hellpach, «Partei und Weltanschauung», pp. 76-99; Hans Freyer, «Ethische Normen und Politik», pp. 99-114, Paul Althaus, «Staat und Reich Gottes», pp. 114-118.

En un escrito contemporáneo, dedicado a Hugo Preuss, Schmitt, tras citar su propio artículo sobre ética estatal y pluralismo, remite exclusivamente al trabajo de Hans Freyer (1887-1969) entre todos los que componen este dossier en la revista kantiana (cf. *infra*, nuestra nota ζ, punto b).

## {β}

Se trata de Ernst Barker (1874-1960), «The Discredited State», originariamente en *Political Quarterly*, vol. 5, February 1915, pp. 101-121; luego en su colección de ensayos: *Church, State and Study*, Methuen & Co., London, 1930, que es publicado –con un nuevo Prefacio– como *Church, State and Education*, Ann Arbor Paperbacks, The University of Michigan Press, 1957, pp. 151-170.

Son varios los motivos de este artículo cercanos a la problemática que Schmitt desarrolla durante los años veinte; y quizás la cuestión central presente en ambos intelectuales sea la de la *governabilidad de una sociedad de masas*, pese a que el jurista privilegia la decisión soberana a partir de su aceptación de la gravedad extrema de la situación crítica aguda, el estado de excepción, mientras que el académico inglés parece no asumir la gravedad de la cuestión con la intensidad con que la plantea Schmitt, para quien es el problema en torno al cual gira la gobernabilidad sin más.

El aspecto inicial e hilo conductor del trabajo barkeriano es el del (recurrente) carácter refractario a la *estatalidad* en sentido continental, como propio de los anglosajones, fruto de las costumbres y normas específicamente británicas desde tiempos pretéritos (un tema hartamente recurrente en la publicística sobre el tema); o sea, el desacople entre las categorías *específicas* que dan cuenta de la realidad política insular y nociones como *imperium* o *majestas*, y su consecuente heredera: la *sovereignty*, inadecuadas para Gran Bretaña, si se atiende –como es de rigor– a las peculiaridades de su historia y a las expresiones teóricas de la visión política y jurídica prevaleciente. Como bien observa Schmitt, el pensador anómalo es Hobbes, porque su modelo de Estado es continental. Lo cual –entendemos siguiendo esta línea– es una paradoja interesante, porque Hobbes, un isleño, piensa la soberanía desde una lógica de la *insularidad*, que sin embargo opera como vertebradora de la estatalidad imperante en la Europa *continental* y no en las *British Isles*. Esto es, el Estado que se constituye a partir de una clara distinción adentro/afuera, donde la dimensión intra-estatal (pacificada por haber expulsado la guerra fuera de los fronteras nacionales) se acoraza frente a la amenaza de una exterioridad que rodea el territorio en los 360 grados. En las relaciones internacionales –proseguimos exponiendo a Schmitt– esto significa que los nexos

interestatales se guían por el principio de la utilidad nacional y del no cuestionamiento de la legitimidad del sistema político del adversario cuando es un miembro de la *respublica christiana*, cuyo espacio es el europeo occidental y no los océanos libres ni el Nuevo Mundo (esto es, paz o guerra según la propia conveniencia; guerra *en forme* en Europa, sin criminalización del enemigo, guerra sin contención alguna *más allá de la línea*).

La conclusión, que explica el título del artículo, es coherente: en este contexto histórico-cultural, ¿qué otro motivo profundo que no sea el *descrédito* del Estado puede animar el espíritu del pueblo británico? En suma, la noción de «derechos naturales» como instancias prioritarias y legitimantes del poder del Estado, es constitutiva de «la manera de pensar y de los prejuicios del inglés común», nítidamente anti-estatalista (p. 155).

Ilustraciones de pasos clave del proceso que a esto conduce son la Magna Carta (un «derecho a la huelga contra el Estado» escribe Barker), la Revolución de 1688 y la teoría de la propiedad de John Locke, que alimentó la rebeldía del propietario privado contra lo que su conciencia le indicaba que eran abusos del Estado «durante los últimos dos siglos». No obstante este reconocimiento, Barker no condivide sin más los argumentos del apologeta de la *Glorious Revolution*, pues le reprocha caer en una contradicción: «Lo peor del derecho natural a la propiedad es su carencia de lógica. Mientras reclama inmunidad frente al Estado, solamente puede existir bajo la protección del Estado». La expresión de su idea es concisa, pero nos parece querer decir que, para que tenga sentido postular y traducir en conductas el sometimiento de la soberanía a la propiedad privada, es necesaria la prioridad conceptual de la soberanía como categoría jurídica y del poder estatal como *factum*, o sea, la precedencia conceptual e histórica del Estado respecto del desarrollo de la sociabilidad protegida y pacífica. Mantener la visión lockeana o la del pluralismo lleva a afirmar la prioridad de la instancia subordinada (lo social) respecto de lo que la hace posible (lo político), y esta dimensión política es presentada en las doctrinas liberales y pluralistas como dependiente de aquélla. Lo que Locke ficcionaliza respecto del hombre natural, los pluralistas lo hacen respecto de las asociaciones y corporaciones societales.

Más allá de nuestra interpretación hegeliana de la escueta observación de Barker, éste entiende que los herederos contemporáneos de este planteo liberal son los sindicatos («trade unions»): le reclaman al Estado que respete sus derechos, o sea, que se someta a sus pretensiones; con lo cual desnaturalizan la condición distintiva del poder político, que es la de ser la condición de posibilidad y sentido de tales derechos particulares. Paradojas de la historia, el mundo del trabajo en su figura masiva y clasista se vale del *contrato* para tomar su venganza del individualismo capitalista lockeano (pp. 152 y 153).

Por encima de esta distinción, y después de aludir al elemento aristocrático y al elemento laboral (tanto individualista como clasista), el tercer y último ejemplo son las Iglesias. Fenómeno típico de democracia eclesiástica es el *congregacionismo* anglosajón, que, a partir de la inexistencia de un derecho estatal a intervenir en el alma del creyente (sólo Cristo lo tiene por ser Dios encarnado), infiere la misma imposibilidad que tiene la comunidad religiosa de «alienar [en el Estado] su propia e inherente, si bien limitada, soberanía» (p. 154).

En lo relativo a los actores del pluralismo, la identidad colectiva y la personalidad epocal de los nuevos impugnadores de la soberanía prolongan y rejuvenecen la prioridad del momento comunitario que, siempre en nombre de la libertad, recorre la historia del espíritu religioso, político y social de Albión. «Inglaterra es un país propenso a la formación de asociaciones [*a clubable country*]», tanto políticas como societales («cuerpos no conformistas, sindicatos, grandes compañías semi-soberanas, [...] partidos políticos») que han recelado de las intromisiones del poder político, han buscado trabarlas cuando mellaba viejos fueros o lo que era asumido como tal, y, más contemporáneamente, han intentado someter al Estado a sus propios designios e intereses particularistas y privados (pp. 157 y 158).

La propuesta alternativa que Barker ensaya tiene como comprensible primer paso descartar falsas soluciones y precisar qué está en juego, cuando se considera el momento presente (las críticas contemporáneas al Estado y su conexión con una actitud inveterada entre los ingleses) a la luz de un problema ontológico tradicional (el de cuál es *la ontología de lo ideal*). El propósito de este ensayo barkeriano es propedeúico: determinar la identidad de género que comparten los grupos o asociaciones anti-estatalistas que pueblan el paisaje de la sociedad actual; es decir, ¿qué elemento que los acomuna, porque lo comparten como marca distintiva? La respuesta de Barker es sencilla pero algo oscura: lo llama «lo Idéntico», aclarando que «no es ni una persona real ni una ficción nominalista», sino una «idea» (p. 161).

Alcanzada la marca genérica, el segundo paso consiste en un esfuerzo de actualización filosófica de lo que podríamos considerar como una *exigencia platónica*: la *participación de lo ideal en lo real*; en este caso, adaptándola a una época, en la cual pululan metafísicas diversas de la de Platón. Barker entiende que un agrupamiento de personas concretas tiene comportamientos y desarrolla actividades que las acomunan como grupo o asociación, en la medida en que sus conductas responden a una «idea organizativa», la cual es la expresión universal de la *personalidad* de ese grupo a lo largo del tiempo. La idea formula la identidad que mantienen quienes pertenecen a la instancia colectiva; al operar en ésta como su pauta de orden y organización, la idea le imprime a los miembros del colectivo una marca identitaria. De aquí que las comunidades pervivan más allá del hecho

obvio de que los seres humanos concretos que las componen cambian según un ritmo biológico inevitable. Los portadores de la idiosincracia funcionalista se suceden, pero la personalidad del colectivo permanece y, aun con sus alteraciones, se transmite, pues su idea define el sentido y, a la vez, la estructura institucional básica y concreta de la agrupación. Obviamente, esto no significa que la idea insufla eternidad, pues las instituciones van cambiando de sentido, de funciones, de aspiraciones, y pueden devenir completamente otras de las originarias, respondiendo a un *eidós* diverso, a otro género o especie. Se trata de «esquemas donde personas y voluntades reales e individuales se relacionan entre sí» de acuerdo al principio compartido, que la idea en cuestión expresa. Una de estas estructuras eidéticas de organización es la *ley*, y la función social/socializante que cumple es –insiste– aportar «estas ideas organizativas y permanentes, que unen personas en esquemas duraderos, o sea, bajo alguna rúbrica o título, como fondo fiduciario, contrato, *persona ficta* o persona real». El Estado, por su parte, es simplemente uno de los tantos modos de asociarse (pp. 161 y 162).

Reafirmada su posición general, comienza hora un desplazamiento (hacia posiciones afines a las schmittianas) que busca equilibrar la descripción que ha hecho hasta ahora de la convivencia, ya que reconoce que hay exigencias frente a las cuales los grupos y asociaciones plurales no pueden dar respuesta, y que en estos casos sólo el Estado puede hacerlo, en virtud de sus prerrogativas que, de este modo, quedan justificadas; fundamentalmente la idea de *ley* como función estructurante dotada de la coacción necesaria para recomponer el orden cuando no se lo respeta. Sería absurdo ignorar las numerosas situaciones donde las entidades menores entran en conflicto y que esto acarrea un dilema no sencillo a quienes son miembros de varias, más allá de la legitimidad o de la sinrazón del enfrentamiento (verbigracia, entre grupos religiosos, identidades nacionales, pertenencias clasistas). Es ahora que se diseña la importancia de la soberanía. Sólo la legalidad estatal es capaz de ofrecer una seguridad a sus miembros cuando los sostenes habituales, asentados en la pertenencia a los grupos autónomos, se tambalean o directamente se derrumban. Sólo el orden estatal puede proteger cuando ninguna otra asociación puede satisfacer esta necesidad humana ineludible:

De la ansiedad y la incertidumbre [*suspense*], de la condición de equilibrio inestable nos libramos por el sendero obvio y pálido que lleva a los más verdes valles de la ley y el orden. *Quod principi placuit legis habet vigorem*. Podemos consolarnos con que ninguna idea asociativa puede tener validez absoluta o inherente salvo una. Los seres humanos que conviven en una comunidad tienen que tener una fuente última para regular sus relaciones. Esa última fuerza reguladora, en sí misma no regulada, concede todos los derechos, excepto el propio; en consecuencia, todos los derechos son derivados, ninguno es inherente. [...] Después de todo, la idea de Estado es la idea *par excellence*, que abarca todo, que subsume todo a sí misma, que todo regula. Las otras ideas son parciales; necesitan someterse a crítica y a la regulación (p. 167).

Su argumentación se desplaza hacia el otro referente del contexto que está considerando y que hasta este momento era objeto de críticas.

El Estado es condición de posibilidad y primer garante del orden, pero es el último que interviene, pues lo hace cuando las normativas internas a las agrupaciones y sociedades revelan su insuficiencia. Esto significa que la legislación estatal es hontanar de los derechos particulares de todos los grupos internos al espacio estatal, porque es en este espacio donde encuentran la garantía –llamémosla *trascendental*– para desarrollar sus propias actividades. Hasta tal punto llega esta sorpresiva apertura de su argumentación hacia el otro referente del contexto que está considerando, y que hasta este momento era objeto de críticas, que Barker hace observaciones, sensatas sin duda, porque complementan y le imprimen una politicidad realista a su planteo, pero antes inesperadas:

pero la tiranía de la asociación sobre sus miembros puede ser mayor que cualquier coerción ejercida por el Estado sobre las asociaciones; y el Estado puede ser y será un órgano de la libertad de las personas, que es la única libertad, si restringe la libertad de las asociaciones, que es tan sólo una libertad de papel (p. 167).

La verdad de la tensa relación entre Estado y actores pluralistas radica, entonces, en que la actividad, las conductas y acciones humanas, que se conforman existencialmente a las reglas asociativas en su realidad extra-estatal, priman por encima de la cristalización jurídica de tales pautas de orden reales en forma de ley o norma imperativa soberana.

El pluralismo federalista, entonces, es fiel reflejo de la realidad existencial de la convivencia. Simultáneamente, y con un espíritu que presenta afinidades con el planteo schmittiano, Barker sabe reconocer que *en determinados momentos, la soberanía da la única respuesta posible a las crisis que inevitablemente surgen en el panorama pluralista y que son irresolubles en términos de la normatividad intrínseca a las mismas*.

{γ}

Sobre esta cuestión del fenecimiento del orden estatal, recordemos *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien* [El concepto de lo político], Duncker u. Humblot, Berlin, 1963. Schmitt ofrece acá indicaciones más precisas que las que encontramos en el artículo de los *Kant-Studien*.

En el §4 de las ediciones de 1927 y de 1932, luego de aludir a la conciencia de que la ley estatal resulta impotente frente a la huelga general, y a que esto llevó a proclamar, «algo apresuradamente, la muerte y el fin del Estado», Schmitt remite

a la nota a pie de página, o sea: la número 11 en la edición de 1932, en la p. 40 (que reproduce, con breves agregados, la nota 5 de 1927, *i.e.* la publicada en el *Archiv f. Sozialwissenschaft u. Sozialpolitik*, LVIII, p. 12). Allí, Schmitt escribe:

«Cette chose énorme [...] la mort de cet être fantastique, prodigieux, qui a tenu dans l'histoire une place si colossale: l'État est mort»: E. Berth, cuyas ideas provienen de Georges Sorel, en *Le Mouvement socialiste*, Octubre 1907, p. 314. Léon Duguit cita este paso en sus conferencias *Le droit sociale, le droit individuel et la transformation de l'État*, 1. edición 1908; se conforma con decir que el Estado soberano, que es pensado como persona, está muerto o a punto de morir (p. 150: L'État personnel et souverain est mort ou sur le point de mourir). En el libro de Duguit, *L'État*, Paris, 1901, todavía no figuran frases semejantes, si bien la crítica al concepto de soberanía es, en verdad, la misma. Ulteriores ejemplos del mismo tipo de diagnóstico sindicalista del Estado actual se encuentran en Esmein, *Droit constitutionnel* (7. edición de Nézard), 1921, I, p. 55 ss., y sobre todo en el libro, particularmente interesante de Maxime Leroy, *Les transformations de la puissance publique*, de 1907. En lo relativo a su diagnóstico del Estado, la doctrina sindicalista debe ser diferenciada también de la construcción marxista. Para los marxistas, el Estado no está muerto ni a punto de morir; más bien resulta necesario como medio para dar origen a la sociedad sin clases y sólo de este modo sin Estado; provisoriamente, el Estado sigue siendo efectivo; ha recibido nuevas energías y nueva vida en el Estado soviético, precisamente con la ayuda de la doctrina marxista (p. 40).

Dos observaciones sobre este paso.

1ª) El texto que sigue luego de la indicación de la página donde aparece la frase de Berth en su artículo de 1907 (es decir, el paso que comienza con el nombre de «Léon Duguit», hasta el final) *desaparece* en la edición de *Der Begriff...* que publicó en 1933 la Hanseatische Verlagsanstalt de Hamburgo (cf. su p. 23). O sea, en esta tercera edición se eliminan todas las alusiones a juristas franceses y a la diferencia entre sorelianos y marxistas. El texto completo de la nota de 1927 y 1932 reaparece en las reediciones posteriores, hasta la actualidad.

2ª) Las notas de la primera y de la segunda edición no son exactamente iguales. La elogiosa alusión de Schmitt a Leroy no está en la versión de 1927 y fue agregada en 1932 (luego de la indicación de páginas «55 ss.» del libro de Esmein), con lo cual Schmitt establece una conexión más completa con su artículo de 1930. Esto quizás obedece a que el jurista alemán puede haber leído a Leroy; de hecho, en su biblioteca personal figura otro texto que Duguit menciona elogiosamente (cf. *infra*).

[Dado que haremos varias indicaciones de cuáles libros de los mencionados en estas notas formaban parte de la biblioteca personal de Schmitt, indicamos ya cuáles son nuestras fuentes: *Nachlass Carl Schmitt. Verzeichnis des Bestandes im Nordrhein-Westfälischen Hauptstaatsarchiv*. Bearbeitet von Dirk Van Laark und Ingeborg Villinger, Respublica-Verlag, Siegburg, 1993; Martin Tielke, «Die Bibliothek Carl

Schmitt (Monographien)», Stand: 7.4.2011, en Martin.Tielke@t-online.de; también se puede acceder a esta última a través de *Carl-Schmitt-Gesellschaft*: www.carl-schmitt.de (en este caso, el trabajo no tiene paginación propia, pero indicamos el apellido del autor, y la lista los presenta alfabéticamente, como es lógico].

En suma, pensadores de la política y del derecho, junto a las obras aquí mencionadas, conforman un panorama altamente sugestivo de aquellos intelectuales que, ya sea de posiciones sorelianas, ya sea en el terreno iusfilosófico y constitucionalista, sostienen posiciones críticas e impugnadoras del Estado en aras de los respectivos pluralismos societales que defienden. Retomemos, entonces la nota de *Der Begriff des Politischen...*, para atender a los nombres que Schmitt destaca en el panorama pluralista.

Los primeros aludidos son los «teóricos del sindicalismo». Estos doctrinarios son, en primer lugar, Georges Sorel (1847-1922), la figura clave y hontanar fundamental de las posiciones más combativas dentro del panorama revolucionario en Francia y en Italia durante el fin de siglo y los primeros años del siglo veinte. En segundo lugar, Édouard Berth (1875-1939), a quien Schmitt menciona por haber dictaminado la muerte del Estado.

a)

Sorel postula la acción violenta de las masas trabajadoras contra el sistema estatal-capitalista, sobre la base de su renovación del marxismo en clave de praxis revolucionaria que los obreros deben desarrollar en *primera persona*, esto es, participando *directamente* tanto en la administración de las unidades productivas, como en las acciones de lucha que encuentran su eclosión en la huelga general.

Los sorelianos toman posición contra toda *representación* y todo sistema institucional erigido sobre su base, ante todo la *démocratie* y el Parlamento; consecuentemente, cuestionan con la máxima dureza a los partidos políticos en general, pero sobre todo a los partidos socialistas, a quienes acusan de promover un reformismo claudicante, aburguesado y funcional al dominio capitalista, aletargando a las masas trabajadoras. Se trata, entonces, de activar en ellas el *élan* natural a la lucha de clases. Sorel es el teórico de máximo relieve de esta corriente que tuvo fuerte resonancia antes de la guerra de 1914-1918. Berth es su principal discípulo y amigo, a la vez que un pensador original, cuyas (bien expresadas) consideraciones sobre el sindicalismo y la revolución merecen una atención no superficial.

Sin profundizar ahora nuestra interpretación de las ideas en juego, simplemente indiquemos que el primer trabajo donde Schmitt se ocupa de Sorel es su libro sobre la dictadura (véase *infra*) y que luego hará alusiones en *Römischer*

*Katholizismus und politische Form*, J. Hegner, Hellerau, 1923; con una segunda edición –algo reelaborada– en 1925, publicada por Theatiner, München. En este libro, menciona que Sorel atribuye la crisis de la Iglesia Católica a la conexión entre catolicismo y el nuevo «irracionalismo», sin ver la racionalidad de impronta jurídica propia del credo romano y de su organización eclesiástica; una crítica que establece un paralelismo con la que le hace a los pluralistas anglosajones. Asimismo, Schmitt considera que Sorel no es justo con los católicos cuando les atribuye haber abandonado la creencia en la escatología cristiana del Juicio Final, ya que Sorel encuentra aquí el motivo que los habría llevado a perder esa vitalidad que a los movimientos de masa solamente pueden insuflarle los mitos (cf. la edición más reciente, que sigue la segunda: Carl Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1984, pp. 20-21 y 25). El libro que presenta el tratamiento más extenso de las ideas sorelianas por parte de Schmitt es *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Duncker u. Humblot, Berlin, 1926. Zweite Auflage (la 1ª edición es de 1923, del mismo año que *Catolicismo romano...*). De Sorel se ocupa en el cuarto párrafo, a saber: «IV. Irrationalistische Theorien unmittelbarer Gewaltanwendung [Teorías irracionales de la aplicación inmediata de la violencia]», en pp. 77-90. Schmitt aclara que «[l]a exposición siguiente se atiene a *Réflexions sur la violence* de Georges Sorel»; y en la nota correspondiente precisa: «Citado según la 4ª edición de 1919; la primera publicación fue en 1906, en *Le mouvement Socialiste*» (p. 78 y nota). Recordemos que esta edición fue publicada por la Librairie des sciences politiques & sociales Marcel Rivière, de París, el mismo editor que dio a conocer la primera en forma de libro, en 1908, y también las siguientes (trabajamos con la 10ª de 1946). La cuarta es famosa porque Sorel incorpora, como apéndice, su «Pour Lenin», escrito en «septiembre de 1919», como él mismo informa en la primera nota de este texto.

No debe descartarse que Schmitt haya conocido las ideas sorelianas en su primera presentación, o sea en la revista que menciona, pues era lector de *Le mouvement socialiste* (así lo confirma un profundo conocedor de la vida y obra de Schmitt como Piet Tommissen, en su *In Sachen Carl Schmitt*, Karolinger V., Wien, 1997, p. 90). Por entregas periódicas, las *Réflexions...* aparecieron en los siguientes números de esa revista en 1906 (aunque los títulos de cada entrega no coinciden con los que tendrán los capítulos de la versión en libro), a saber: «*Réflexions sur la violence*» (Nº 170, pp. 1-55); «*Les préjugés contre la violence*» (Nº 171, pp. 140-161); «*La grève générale prolétarienne*» (Nº 172, pp. 256-293; Nº 173, pp. 390-427)); «*La moralité de la violence. La morale des producteurs*» (Nº 175, pp. 33-124). Asimismo, en el vasto material intelectual –en sentido amplio– que constituía su biblioteca y los papeles personales de Schmitt, y que

ahora conforma el legado dejado por el jurista (publicaciones de diverso tipo, epistolario, notas personales, etc.), entre los libros de su biblioteca figura precisamente: «*Réflexions sur la violence*, Paris 1919 (mit Anmerkungen)», o sea el volumen citado, enriquecido con las anotaciones personales de Schmitt en los márgenes. Cf. *Nachlass ...*, p. 500. y «Die Bibliothek...»).

No hemos encontrado que, salvo sus remisiones a las *Reflexiones...*, Schmitt aluda específicamente a otros textos de Sorel (prudentemente, nuestro juicio está abierto a rectificaciones). En un caso, sin embargo, y pese a no mencionar de qué obra se trata, Schmitt hace indicaciones que no dejan dudas sobre su fuente. El trabajo en cuestión es un artículo posterior a «*Staatsethik...*», a saber, «Die Formung des französischen Geistes durch den Legisten [La formación del espíritu francés por obra de los legistas]», publicado en *Deutschland-Frankreich. Vierteljahresschrift des Deutschen Instituts*, Paris, 1º J., 1942, H. 2, pp. 1-30. La referencia a Sorel (en p. 4) no indica de qué obra se trata, pero el pensador de la huelga general expuso su pensamiento y su actitud ante el affaire Dreyfus en Georges Sorel, *La révolution dreyfusienne*, Rivière, Paris, 1909. Para una versión reciente del trabajo schmittiano remitimos a Carl Schmitt, *Staat, Grossraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969 [Estado, gran espacio, nomos. Trabajos de los años 1916-1969]*. Herausgegeben, mit einem Vorwort und mit Anmerkungen versehen von Günter Maschke, Duncker & Humblot, Berlin, 1995, p. 186. En su nota aclaratoria de p. 211, Maschke (un estudioso del jurista alemán que, además de sus ensayos, ha reeditado con notable cuidado e información numerosas obras de Schmitt) indica la segunda edición del libro de Sorel, de 1911.

b)

Entre los escritos de Sorel no mencionados por Schmitt, pero que no es aventurado suponer que también conoce, debemos incluir justificadamente las dos traducciones alemanas de entonces.

Ante todo, la de *La décomposition du marxisme*, (Rivière, Paris, 1908). La priorizamos porque nuestra suposición se basa en el hecho de que, el 27 febrero de 1930, su amigo Ernst H. Posse le regala a Schmitt su traducción de esta obra (con una dedicatoria: «Al señor Prof. Dr. Carl Schmitt, con la máxima estima y los mejores saludos»: cf. «Die Bibliothek...»), esto es, G. Sorel, *Die Auflösung des Marxismus (La décomposition du marxisme) [sic en el orig.]*, Fischer, Jena, 1930 (cf. Carl Schmitt, *Tagebücher 1930 bis 1934 [Diarios 1930 a 1934]*. Herausgegeben von Wolfgang Schuller in Zusammenarbeit mit Gerd Giesler, Akademie V., Berlin, 2010, pp. 25-26). Posse escribió la «Introducción» a esta traducción, su ensayo «Der antidemokratische Denker und der moderne Sozialismus» (*id.*, pp. 1-19). El año anterior, Posse ha publicado tres trabajos sobre estos te-

mas: «Georges Sorel (1847-1922)», *Zeitschrift zur Politik*, XVIII, 11-12, 1929, pp. 742-761; «Sorel», *i 10 International Revue*, vol. 20, 1929 (se trata de una revista vanguardista holandesa, editada por A. Müller Lehning y L. Moholy-Nagy), artículos de los que cabría suponer que tienen el mismo texto o que son muy similares; y «Bemerkungen zur Einführung in Georges Sorels Werk: *Über die Gewalt*», *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*, CXXXI, 6, 1929, pp. 841-860. Al año siguiente, Posse publica su estudio *Der Marxismus in Frankreich 1871-1905. Die proletarische Klassenkampflehre des Marxismus und die parteipolitische Arbeiterbewegung bis zur Gründung der Parti Socialiste*, Prager V., Berlin, 1930.

La otra traducción es la de la obra más famosa de Sorel, las *Réflexions...*, es decir, *Über die Gewalt [Sobre la violencia]* Wagner, Innsbruck, 1928, traducido por Ludwig Oppenheimer. Pero, para llegar a los trabajos que introducen y cierran el texto soreliano (de G. Salomon y el ya mencionado E. Berth respectivamente), el camino a seguir nos hace retomar la exposición schmittiana de las ideas principales de Sorel en el capítulo sobre el irracionalismo de *Die geistesgeschichtliche Lage...*, pero en la publicación del mismo como trabajo independiente que hace Schmitt en 1940, en el conjunto de escritos reunidos en *Positionen und Begriffe...*, *op. cit.* Este libro comienza precisamente con ese capítulo dedicado a Sorel, pero ahora rebautizado como «Die politische Theorie des Mythos» (pp. 11-21 de la edición de 1988 que utilizamos). Schmitt introduce aquí algunos cambios menores, retóricos, pero también elimina ciertos pasos breves. Al igual que en todos estos trabajos, agrega una primera nota a pie de la página inicial, centrada fundamentalmente en señalar la fuente; en este caso indica que el libro sobre la condición contemporánea de la institución parlamentaria constituye originariamente su participación en un homenaje a un colega; y que de este escrito, aclara que ahora está publicando una sección (precisamente, la dedicada a Sorel). Así leemos:

El artículo es una parte de mi colaboración en el volumen de homenaje a Ernst Zitelmann, a quien, en su condición de jubilado, [la Facultad de Derecho de la Universidad] le presenta el 1º de agosto de 1923 para el cincuentenario de su doctorado, y que apareció como *Bonner Festgabe für Ernst Zitelmann*, publicado por Duncker & Humblot de München y Berlin, en 1923. La contribución [en su totalidad, a saber] «La situación histórico-espiritual del parlamentarismo actual» apareció como publicación independiente, en 1923 la primera edición y, en 1926, la segunda (véase también el texto número 7).

Interrumpimos la cita para destacar que en la parentética final, Schmitt está remitiendo a otra parte de *Die geistesgeschichtliche Lage...* también publicada en *Positionen und Begriffe...* (en pp. 60-74). Se trata de la «Introducción» de 1926 a la segunda edición; este introito –explica en la nota correspondiente– también fue publicado en *Hochland*, 23. J., junio de 1926, pp. 257-270 (cf. p. 60 nota). Completamos ahora esta nota inicial de «Die politische Theorie des Mythos»:

Estas afirmaciones sobre «La teoría política del mito» han sido caracterizadas a menudo como la primera introducción de Georges Sorel en Alemania. Esto no es del todo cierto, en tanto la primera referencia a Sorel, en términos de teoría constitucional [*verfassungstheoretische Hinweis*], se encuentra en mi libro *La dictadura* de 1921, en la nota de p. 147 (*Positionen und Begriffe...*, *op. cit.*, p. 11).

La obra para la cual Schmitt reclama la prioridad en la recepción de Sorel en Alemania es su importante trabajo de comienzos de los años veinte: *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Duncker & Humblot, Berlin, 1978, que reproduce la segunda edición de 1928. La primera –aludida en este paso schmittiano que estamos reproduciendo– es de 1921; pero la paginación coincide en los tres casos. Se trata de la nota en pp. 147-148, aunque cabe agregar que también menciona a Sorel en la nota 1 de p. 149. En ninguno de los dos casos se mencionan obras sorelianas.

Tampoco aparecen indicaciones sobre textos de Sorel en las otras publicaciones donde el pensador francés es mencionado con relación a temas no siempre coincidentes; v.g. en *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922), *Römischer Katholizismus und politische Form* (1923); y ya con posterioridad al artículo para los *Kant-Studien*, en «Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes» (1937), *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* (1938), «Nehmen – Teilen – Weiden. Ein Versuch, die Grundlagen jeder Sozial- und Wirtschaftsordnung von Nomos her richtig zu stellen [Apropiarse, repartir, apacentar. Ensayo para plantear correctamente los fundamentos de todo orden social y económico a partir del *nomos*]» (1953). Prescindimos acá de considerar estas otras referencias, como también las que hace en su epistolario y en sus anotaciones personales.

Ahora bien, ¿está en lo cierto Schmitt cuando afirma que él ha sido el actor de «la primera introducción de Georges Sorel en Alemania»? La respuesta depende de qué entendamos por «en términos de teoría constitucional». Desde la perspectiva iusconstitucionalista *en sentido estricto* posiblemente tal prioridad le quepa a Schmitt exclusivamente, pues no cabe encajar en esta disciplina la «Kritik der Gewalt [Crítica de la violencia]» de Benjamin, también publicada en 1921, ya que este ensayo –por cierto significativo, (aunque entendemos que ha sido sobreevaluado por la mayoría de sus lectores, fascinados por su desarrollo enrevesado)– revela estro literario para presentar una crítica poliédrica a lo jurídico, como es evidente ya desde su título mismo, a partir de un juego entre retórico y conceptual con la ambigüedad del término *violencia*: la del derecho y el Estado con su vulgar legalidad es criticada en aras de la violencia mesiánica, auténticamente liberadora.

Ahora bien, si atendemos a las dimensiones que Schmitt hace converger en la temática del *derecho constitucional*; esto es, si ampliamos la perspectiva jurídica como el mismo jurista lo hace, entonces tenemos que señalar que ni él ni Benja-

min suben al escalón más alto del podio de la *recepción alemana de Sorel*, porque con anterioridad a *Die Diktatur* y a la «Kritik» benjaminiana se publican en Alemania algunos trabajos (y es bien probable que haya habido otros que nos son desconocidos), que van conformando un contexto de recepción, dentro del cual se inscriben las consideraciones schmittianas (y benjaminianas).

Cronológicamente, el primer pensador y militante que –a nuestro saber– se ocupa por escrito de Sorel en Alemania es el teórico del revisionismo segundo-internacionalista Eduard Bernstein (1850-1932), quien reconoce que su visión del socialismo ha recibido el influjo de Croce y Sorel, con el cual, además, mantiene contactos en la segunda mitad de los años noventa. Para esa época, Bernstein publica en el periódico de la Socialdemocracia alemana un comentario a un texto soreliano: «Sorel – *L’Avenir socialiste des syndicats*», *Die Neue Zeit*, xvi, Bd. 16, II, Juli 1897/1898, pp. 572-573. En la misma publicación, una década después, es el marxista holandés Anton Pannekoek (1873-1960) quien se ocupa del doctrinario de la huelga general como mito revolucionario. Si bien el comunismo de consejos que postula Pannekoek lo acercaría al espíritu de las ideas sorelianas, igualmente las critica por considerarlas confusas y *antipolíticas*, alentadoras de una praxis que no alcanza la dimensión necesaria para que pueda realizarse una revolución. En suma, se trata de su breve comentario a un libro de Sorel que acababa de ser publicado y que se suma a las discusiones en el arco teórico-práctico de la izquierda europea sobre el camino a seguir, si el del reformismo o el de la revolución. El escrito en cuestión es: A. Pannekoek, «Sorel – *Die Décomposition du marxisme*», *Die Neue Zeit*, xxvii, 1908-1909, I, p. 555.

Coetáneo a los textos mencionados es un libro donde el sindicalismo revolucionario es objeto de un aceptablemente extenso tratamiento, desde una perspectiva histórica, sociológica y política: *Socialismo y movimiento social*, en su edición de 1908.

El autor es Werner Sombart (1863-1941), académico de renombre, con numerosos trabajos sobre la modernidad, el capitalismo, el socialismo, donde hace entrar en juego para la comprensión de los fenómenos estudiados no solamente lo estrictamente económico, sino también factores culturales de diverso tipo, que son ineludibles para la comprensión histórica, como las doctrinas filosófico-religiosas, el arte, las costumbres, la guerra y manifestaciones similares (*Der moderne Kapitalismus*, 1902-1916, 4 vol.; *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, 1911; *Der Bourgeois, Luxus und Kapitalismus* y *Krieg und Kapitalismus*, de 1913; *Händler und Helden*, 1915; pero también un ensayo de sugestivo título: *Warum gibt es in den Vereinigten Staaten keinen Sozialismus?* [¿Por qué no hay socialismo en Estados Unidos?]). Discípulo de «socialistas de cátedra» como Gustav Schmoller y Adolph Wagner, Sombart pertenece a esta corriente reformista de

izquierda, desde la cual analiza el socialismo en un panorama donde le concede mucha atención al sindicalismo revolucionario.

Se trata, entonces, de su obra *Sozialismus und soziale Bewegung*, 6. vermehrte und bis in die Gegenwart vorgeführte Auflage [6ª edición aumentada y extendida hasta la actualidad], G. Fischer, Jena, 1908. La primera edición, mucho más reducida, es de 1896 (el título se completaba con un *im 19. Jahrhundert [en el siglo XIX]*), y si bien fue ampliada en las tres siguientes, los cambios no fueron tan importantes como en la 5ª de 1905 (con 329 pp. frente a las 130 iniciales), hasta alcanzar –en la que utilizamos– las 395 pp. (en 1924, bajo el título *Der proletarische Sozialismus*, Sombart reformula sus consideraciones anteriores desde perspectivas no ya socialistas reformistas, sino estatistas trazadas desde las posiciones que lo ubican en el arco doctrinario de la llamada *Konservative Revolution*). Precisamente uno de los puntos importantes de la actualización de 1905 y 1908, sino directamente *el de mayor actualidad y significación*, es precisamente el sindicalismo revolucionario, y de los sorelianos franceses e italianos se ocupa atentamente en pp. 109-142. Además de indicar la consideración que le ha prestado a muchas otras obras de Sorel, en esta edición Sombart cita especialmente las *Réflexions sur la violence, L'avenir socialiste des syndicats* (Librairie de l'Art Social, Paris, 1897) y *Degenerazione capitalista e degenerazione socialista: insegnamenti sociali dell'economia contemporanea* (Sandron, Milano-Palermo, 1907), por entonces muy reciente (cf. *Sozialismus...*, p. 110). Asimismo, Sombart cita a menudo textos de sorelianos como Berth, Griffuelhes, Lagardelle, Labriola, Enrico Leone, y presenta como soreliano alemán a Robert Michels.

A lo largo de más de una treintena de páginas, Sombart destaca como puntos principales de la doctrina soreliana el activismo en primera persona del trabajador, a quien sus funciones productivas lo transforman en el único actor de la revolución auténtica y constructor del nuevo régimen, de cuya justicia se beneficiará legítimamente en el futuro. Coherentemente, muestra la importancia de la «voluntad revolucionaria del proletariado» en la organización de la «*révolte*», la huelga general que marcará la transición a la nueva forma de convivencia (p. 111 ss., 116-119). Sombart observa que la utilización de la legalidad estatal para abitar al Estado proviene de Engels, no de Marx, y esto lo lleva a preguntarse cuánta fidelidad al marxismo demuestra el sindicalismo revolucionario cuando proclama la necesidad imperiosa de la violencia clasista para evitar la trampa del parlamentarismo, en la que han caído todos los socialismos reformistas (pp. 121 ss.). Su conclusión es que el momento proletario responde a la tradición, pero la reivindicación de la acción directa en contra de toda integración al sistema burgués marca una novedad; a la cual se suman otros elementos provenientes de fuentes no marxistas, como el anarquismo federalista (destacando, en este punto,

el aporte de Berth). Al aludir a la acogida y desarrollo del sorelismo en Italia, Sombart observa la explica por la idiosincrasia específicamente latina del sindicalismo revolucionario, esto es, su carácter intelectualista como corresponde a elaboraciones intelectuales propias de una elite culta (como lo es la del socialismo en Francia e Italia: «quienes han creado el sindicalismo como sistema de pensamiento son *gourmets* de la teoría social», p. 124), a lo cual puede sumarse el elemento pasional, la propensión a la emotividad de los latinos, la cual se refleja tanto en la filosofía bergsoniana del *élan* vital, como en la incitación de los sindicalistas a la acción violenta para destruir el orden burgués. De aquí el catastrofismo que alcanza cumplimiento en la batalla final, la huelga general revolucionaria. Al mismo rol decisivo del voluntarismo corresponde, según Sombart, el gesto sindicalista de haber hecho suya la denuncia jacobina de la traición a la revolución por parte de los enemigos del *peuple*, especificado ahora como *obrero* en lucha contra la burguesía. Sólo que en los países latinos no puede circunscribirse a la mano de obra fabril y debe abarcar también a masas populares más amplias que la constituida por el proletariado en sentido estricto, como mano de obra de la industria capitalista desarrollada (pp. 124-129).

Pero las objeciones de nuestro autor a Sorel y seguidores se concentran en el componente fuertemente *utópico* con el que —a juicio de Sombart— los sorelianos construyen teóricamente un socialismo revolucionario radical, que pretende ser la exposición *científica* de la realidad. Este utopismo se transfiere a la estrategia y tácticas de la praxis revolucionaria que postulan, lo cual no alcanza a ocultar, o directamente lleva a primer plano la ingenuidad con que consideran la construcción y organización de la sociedad futura. Para Sombart, detrás de la retórica novedosa se cela una actitud que se ha desentendido de la manera efectiva en que deben organizarse las unidades productivas de la envergadura que lo exigen las masas modernas; del mismo modo, pasan por alto las dificultades reales que plantean las grandes obras públicas reclamadas por la complejidad de la vida moderna y a la que sólo la técnica altamente desarrollada puede dar respuesta. Todo lo cual exige una educación y capacitación sumamente elevadas, a la par que una estructura de mando vertical para poder llevar a cabo estas tareas con eficacia; cuestiones, éstas y otras similares, que no parecen ser fácilmente resolubles en términos de los esquemas ingenuos de los sindicalistas revolucionarios. Los sorelianos simplemente invocan la «efectividad pedagógica de los sindicatos», es decir, la función instructiva de las unidades sindicales donde los obreros aprenderán todo lo necesario para administrar la producción en sus diversos niveles, movilizador por un fuerte voluntarismo del «sacrificio» por lo colectivo, por la renuncia al egoísmo. Este temple no sólo moverá al actor revolucionario sino que también caracterizará al hombre nuevo surgido de la revolución, una

personalidad que habrá dejado atrás las recompensas egoístas por el trabajo ofrecido a la comunidad (pp.130-133). Sombart ve aquí un grave error de los sindicalistas. El gigantismo y la complejidad de la producción y la distribución de las sociedades donde impera el progreso requieren en quienes la dirigen y en quienes cumplen las diversas tareas necesarias para mantener vivo su dinamismo una idoneidad y capacidades varias que exceden las que le puede proporcionar a los obreros su práctica fabril y el nivel de instrucción y capacitación que pueden obtener en sus organizaciones gremiales. De aquí el utopismo y el voluntarismo que debería conducir al anhelado abandono del egoísmo y a la polifuncionalidad de los miembros de una sociedad igualitaria en los términos que la plantean los sorelianos. Para Sombart, la insuficiencia de este planteo es evidente. Dentro del mismo panorama, atendiendo ya al espíritu belicoso que los sindicalistas necesitan despertar en las masas trabajadoras, Sombart entiende que este esquema termina identificando obreros revolucionarios y de la *grande révolution* contra el antiguo régimen. El enfrentamiento es ahora con la burguesía, pero la tropa revolucionaria urbana se enfrentará a la burguesía con un heroísmo similar o mayor y derrotará al «enemigo», al que le atribuyen la condición de ser el único y último obstáculo que separa la condición de injusticia y sufrimiento del «reino de la libertad y de la felicidad que les ha prometido la revolución». Los sorelianos buscan insuflar a la masa obrera el convencimiento de que aniquilan al burgués y a los políticos aburguesados (culpa que ensucia a los socialistas reformistas más que a ninguno) ingresarán en el «reino de la lecha y la miel».

Más allá de la retórica, al llegar a este punto Sombart insiste en su cuestionamiento: simplemente se pregunta qué pasará «*au lendemain*», o sea, cómo harán los revolucionarios para gestionar la nueva sociedad en vista de las exigencias y reclamos propios de la moderna sociedad de masas y, sobre todo, respetando el ideal de *progreso* que los sorelianos han hecho suyo, pese a que constituye la columna de la visión burguesa del mundo. La respuesta que es dable encontrar en los escritos analizados es –insiste Sombart– la apelación a ese espíritu de «sacrificio» que, en el grado de absolutez e incondicionalidad que la revolución impone, se revela incompatible con lo que la realidad muestra, sobre todo en la sociedad más desarrollada en este sentido, que es la de los Estados Unidos; a saber: el motivo real que moviliza al trabajador es la mejora en sus ingresos personales y consecuente elevación del nivel de vida (pp. 133-136). Esto que enseña la experiencia es «lo contrario de lo que ve Sorel», quien simultáneamente tiene «*un désir insatiable de réalité*» (pp. 135 y 141).

Que Schmitt conoce estas consideraciones sombartianas, que atañen a algunos de sus intereses más esenciales, está fuera de duda, ya que en su biblioteca figura *Sozialismus und soziale Bewegung* (en la edición que citamos) y, además, ha

mantenido relaciones amistosas con Sombart en Berlín. En todo caso, podríamos preguntarnos si ya lo ha leído cuando comienza a escribir sobre Sorel hacia fines de la década del diez; pero podría descontarse que lo ha hecho para 1930. Al respecto, otros trabajos de Sombart que el jurista poseía son: a) *Das Proletariat. Bilder und Studien*, Rütten u. Loening, Frankfurt a.M., 1906, que es el primer volumen de la colección dirigida por Martin Buber: *Die Gesellschaft* (compuesta por una serie de ensayos significativos, donde participan G. Simmel, F. Mauthner, E. Bernstein, G. Landauer, F. Oppenheimer, F. Tönnies, entre los autores temáticamente cercanos); b) *Liebe, Luxus und Kapitalismus* (DTV, München, 1967, que es la reedición de *Luxus und Kapitalismus*, pero con el título que el mismo Sombart proponía en el Prefacio a la primera edición); c) *Vom Menschen. Versuch einer geistesgeschichtliche Anthropologie*, Buchholz & Weisswange, Berlin-Charlottenburg 2, 1938; *Die dreie Nationalökonomien. Geschichte und System der Lehre von der Wirtschaft*, 1950 (la primera edición es también de Duncker & Humblot, München-Leipzig, 1930; que ésta reproduce).

Por último, en el texto antropológico-filosófico de 1938, Sombart demuestra su contraposición a las ideas del racismo nacionalsocialista. De esta manera, corta de un modo indudable con el régimen, al que había intentado una aproximación en la primerísima etapa del mismo, en el sentido de ver en el nazismo una suerte de concretización de sus propias posiciones revolucionario-conservadoras, tal como éstas se manifiestan en *Deutscher Sozialismus* (Buchholz & Weisswange, Berlin-Charlottenburg 2, 1934; el Prólogo está fechado en julio de este año). En este libro, además de someter a una revisión crítica las doctrinas socialistas (sintomáticamente, no menciona a Sorel ni al sindicalismo revolucionario en general), Sombart expresa su coincidencia con Schmitt en lo relativo a lo político y el Estado, y en el esfuerzo de demostrar la estatalidad del régimen recién instaurado. Véase, en este sentido, el capítulo sobre «Der Staat», donde alude a la distinción amigo-enemigo (p. 171), sin citar *El concepto de lo político*, y donde –invocando el concepto hegeliano de Estado– remite a *Staat, Bewegung, Volk* de Schmitt (pp. 211, 212 y 215), aparecido el año anterior.

En este punto incorporamos a este contexto de la recepción alemana de Sorel un trabajo sumamente interesante y que –no arriesgamos demasiado al proponerlo– influyó sobre Schmitt, por el tipo de mirada que éste encuentra en el autor del que nos ocupamos ahora. Se trata de un artículo de Oscar H. A. Schmitz (1873-1931), un publicista que abarcó varios campos en su escritura ensayística y en su literatura: temas políticos, sociológicos, eróticos, psicológicos (en la línea de Jung y Adler), astrológicos, la experimentación de drogas (como en *Haschich*, Berlin, 1902), literarios (estuvo ligado a círculos y cenáculos como los de Stefan Georg y de L. Klages), que concretó en una producción novelística y teatral, li-

bros de viaje y otras cuestiones. Trabajó una fuerte amistad con su cuñado Alfred Kubin (quien ilustró algunos de sus libros, como *Märchen aus dem Unbewusstsein* [*Cuentos desde la inconciencia*] de 1932, prologado por Jung); fue viajero y observador sutil de las costumbres. A su modo, Schmitz es un paradigmático miembro de la *Schwabinger Bohème*.

El artículo en cuestión forma parte de una serie de trabajos suyos sobre la cultura y la política en Francia, reunidos en su libro *Das Land der Wirklichkeit der Französischen Gesellschaftsprobleme* [El país de la realidad de los problemas sociales franceses], Dritte vermehrte Auflage, G. Müller, München, 1914 (pero el prólogo está fechado el año anterior). La primera edición es de 1907 (publicado como *Französische Gesellschaftsprobleme*, Wedekind, Berlin), pero alcanza una considerable difusión en sus varias ediciones poco antes de la Primera Guerra. El ensayo que nos interesa pertenece a los indicados en la tercera edición (la que hemos utilizado) como agregados en 1913 y se titula «Demokratie und Syndikalismus in Frankreich» (pp. 302-313). El contexto del libro en su conjunto es adecuado para ocuparse de Sorel, pues Schmitz tematiza con lucidez diversos aspectos de la cultura francesa de la *belle époque* antes de su derrumbe y marca comparaciones con la «irreal Alemania».

Encontramos en este ensayo el rasgo que –proponemos– ha atraído a Schmitt, hasta el punto de que podría haber sido el disparador de su interés por una figura de intelectual e *idéologue* de dirigentes obreros, que elaboró y difundió una doctrina revolucionaria movilizadora de una praxis radical en sindicatos y campos de lucha laborales. Asimismo, Sorel influyó en el desplazamiento ideológico y concreto de parte de los militantes sindicalistas revolucionarios al fascismo; y por último, a estos aspectos significativos se suma el recurso que Sorel hace, en sus argumentaciones, a una pauta de comprensión política a partir de la historia, a la que también Schmitt recurre en su producción, a saber: el trazado de grandes paralelismos entre momentos históricos con sugerentes analogías –quizás, inclusive similitudes– en su sentido teológico-político. El paralelismo más importante concierne a cambios radicales y Sorel (en las huellas de Proudhon, agreguemos) lo traza entre la época del triunfo del cristianismo sobre el paganismo y la actual era revolucionaria, que llevará al triunfo de los trabajadores sobre el parasitismo burgués y el reformismo socialista. Veamos los aspectos principales del ensayo de Oscar Schmitz.

El motivo general de estas páginas es presentar la nueva literatura política francesa, en sus rasgos polémicos con las teorías democráticas del «gobierno popular puro» (p. 302), para destacar que esta crítica no se limita a posiciones de derecha o antirrevolucionarias (como las de un Émile Faguet, a quien dedica algunas consideraciones), pues éstas no aportan nada nuevo respecto de la «carta de

Burke sobre la Revolución Francesa», sino que tiene sus expresiones más vitales y revulsivas en una nueva izquierda, fuertemente antiparlamentaria, cuya cabeza más importante es, precisamente, George Sorel con su doctrina del sindicalismo revolucionario. Schmitz comparte la idea de que la democracia francesa (el «dominio del pueblo») lleva a que gobiernen quienes no están capacitados para ellos y a que se expulse «de la política y la administración a los espíritus significativos», pero se sorprende por el radicalismo extremo, la fuerza de ruptura antisistema y la coherencia de las propuestas que caracterizan a Sorel y a sus seguidores. Para Schmitz, lo único verdaderamente novedoso en el panorama galo es «la filosofía del sindicalismo, que combate a la democracia desde la izquierda»; un pensamiento no conocido en Alemania (pp. 305-306).

Asimismo, el ensayista alemán entiende que el soporte filosófico de Sorel es el mismo que el de los «neocatólicos»: Henri Bergson, y destaca que –sobre esta base que le permite sacarse de encima las pautas del racionalismo clásico– Sorel es vehemente en elevar duros reproches a los intelectuales y a los políticos que invocan al *peuple*, pero que son incapaces de captar «la esencia del pueblo», la realidad esencial y concreta del productor verdadero: el trabajador, sin las distorsiones y engaños de las nociones y teorías abstractas de las que hacen gala los liberales y –a Sorel esto lo indigna– los socialistas reformistas. Correlativamente, el aporte constructivo de Sorel es el de una «nueva forma y cultura del pueblo trabajador», capaz de hacer tabla rasa con los elementos del pasado y de edificar una nueva sociedad justa. Tarea que le cabe sólo al único actor creativo, el trabajador, en virtud de su presencia inmediata y activa en los lugares productivos donde se determinan las fuerzas que rigen la marcha de una sociedad. Así acontece en la época cuando el imperio de la técnica crece de modo incontenible y la «fuerza movilizadora» de las masas trabajadoras es la «de la intuición popular, del mito» (pp. 306 y 307). En este terreno de una metafísica no racionalista y un espíritu revolucionario, «la filosofía de Sorel se eleva directamente hasta una locura sublime» que lo lleva a desechar tanto visiones intelectualistas que reducen el futuro a resultado rigurosamente previsible de un proyecto racionalista, como también las utopías, en las que el sindicalista revolucionarios ve una suerte de equivalente (digamos) poético-onírico del mismo constructivismo racionalista. En suma, al oponerse a quienes desconocen la fuerza propulsora proveniente de la «intuición» y reivindicar el mito, Sorel da una respuesta similar a la que dan las «religiones» (p. 307).

Al hacerse fuerte en el «mito de la intuición popular», Sorel ha dejado atrás «la superficialidad de todas las doctrinas democráticas y socialistas habidas hasta el presente» y, en este sentido, Schmitz destaca la importancia que en la elaboración del pensamiento de Sorel tuvo su estudio del quiebre del mundo pagano por obra

del cristianismo. Impugnador de las presuntas capacidades y éxitos que el racionalismo atribuye a lo que él mismo arbitrariamente dictamina que es racional y *por ende justo*, el credo soreliano se asienta en la fuerza del mito y en el activismo espontáneo de los productores, es decir, es una suerte de fe religiosa en la praxis laboral concreta y en la agitación revolucionaria, tal como lo exigen las condiciones contemporáneas para la regeneración y redención de los explotados.

Para los propósitos de nuestras notas complementarias del texto schmittiano, lo importante es menos el contenido de lo que Schmitz enuncia (porque está parafraseando o directamente repitiendo las palabras sorelianas) que el hecho de que sea *este motivo teológico-político* lo que opta por destacar: «El mito de la revolución cumple para el trabajador actual el mismo rol que la resurrección para los primeros cristianos. Sorel quiere la lucha, la guerra y prefiere a los duros capitanes de industria en vez que a los sensibles amigos de la humanidad [*Menschenfreunde*]» (p. 309). Esto ha de haber atraído a Schmitt.

Schmitz insiste en lo de la «sublime locura» que mueve a los sindicalistas revolucionarios, pues en ella «reside el poder monstruoso y el peligro de la nueva doctrina». Consciente de que el materialismo, sostén filosófico del socialismo previo, es incapaz de devenir una fuerza movilizadora de grandes gestas revolucionarias, Sorel ha reunido en su doctrina los elementos en los que encuentra la fuerza efectiva para movilizar «el corazón humano», esto es, «audacia, impulso vital, mística religiosa y la promesa de la redención liberadora de la cotidianidad opresiva» (p. 309). Lo cual no significa irracionalismo, sino un tipo de racionalidad diversa, superadora de la clásica. Asimismo, como intelectual antirrevolucionario, Schmitz se sorprende con la dureza, la inflexibilidad y la convicción férrea de los sorelianos, una actitud teórico-práctica incompatible con el ánimo sosegado, no exento de cierta «compasión», que es propio de las teorías socialdemócratas, como la de los «derechos humanos» (p. 310). Esta observación explica el motivo psicologista que nuestro autor introduce en su evaluación de la teoría que critica por su radicalismo: «la doctrina de Sorel resulta embriagadora para todos los que no hayan alcanzado un equilibrio interno y que, por este motivo, lo que anhelan más apasionadamente es ser arrastrados por un impulso vital extraño» (pp. 310-311). Con Sorel, la justicia verdadera es la revolucionaria, y –observa un Schmitz atemorizado– la Confederación General del Trabajo la enuncia y pone en práctica, adoptando como máxima la de «*À la guerre comme à la guerre*» (pp. 311-312). En consecuencia –ahora propone– el gobierno (alude al francés, pero el referente es también el alemán y los europeos en general) debe afrontar estos peligros con la misma dureza y vigor que caracterizan a los revolucionarios, pues se enfrenta con «un enemigo que no quiere realizar mejoras, sino destruir». Con los fautores de la revolución, o sea, del caos primero y del terror después,

no tiene sentido la disputa parlamentaria. Para proteger la ciudadanía, no resta otro medio más que «la horca; si no, nos ahorcan a nosotros» (p. 312).

Algo menos drásticamente, Schmitz abre una rendija para una posibilidad menos intimidante. Admite, así, la posibilidad de que «mañana [... el] impulso vital» tome otras formas, aunque esto no disipa sus dudas sobre si la «anquilosada democracia francesa» tendrá la maleabilidad virtuosa de «la constitución inglesa» para adaptarse exitosamente a las variadas circunstancias del futuro (p. 313). Finalmente, a los alemanes les aconseja combinar «la mayor adaptabilidad de la forma [... con el] coraje implacable y combativo» para enfrentarse con quien «quiere destruir todas las formas, bajo el supuesto de que esto dará lugar a algo mejor». Pero nuestro autor no da pronósticos y deja abierta la pregunta de si el sindicalismo soreliano es el «futuro» o una mera «ola espumosa» para todo Estado –insiste– «que sepa enfrentarlo con coraje» (*ib.*).

Afirmamos que Schmitt leyó el libro de Schmitz, pues nos respaldamos en los datos que tomamos de sus diarios personales de esos años. En las anotaciones correspondientes a los días 23, 24 y 25 de septiembre de 1914, escribe –el primero de estos días– que había estado leyendo a «O. A. H. Schmitz sobre Inglaterra y Francia». Los dos días siguientes la observación se repite; en el último, además agrega que esa lectura lo había «alegrado»: cf. Carl Schmitt, *Tagebücher. Oktober 1912 bis Februar 1915*. Herausgegeben von Ernst Hüsmert, Akademie V., Berlin, 2003, pp. 206 a 208. En nota y luego de proporcionar datos biográficos mínimos sobre Schmitz, el editor informa que los libros leídos por Schmitt son, precisamente, «*Das Land der Wirklichkeit. Französische Gesellschaftsprobleme*, 3. vermehrte Aufl., Georg Müller, München 1914 [*sic*, pero en el ejemplar de esta misma edición que utilizamos, el título lleva un artículo demostrativo plural en genitivo que enlaza las dos partes componentes, mientras que en su primera edición, el título era *Französische Gesellschaftsprobleme*, Wedekind, Berlin 1907], y el otro libro es *Das Land ohne Musik. Englische Gesellschaftsprobleme* [El país sin música. Problemas sociales ingleses], Wedeking, Berlin 1907» (p. 206 nota). Asimismo, también en la *Bibliografía* final con los libros mencionados en estos *Diarios*, Hüsmert indica estas dos obras (p. 418).

Remitimos también a otra fuente del conocimiento que Schmitt tiene del escritor, aunque en este caso el testimonio no es suyo, sino de su amigo, el poeta Franz Blei. En una carta que Blei le escribe el 24 de julio de 1922, le comenta a Schmitt (que por entonces publica en la misma editorial que Schmitz, la de G. Müller de Munich) acerca de su carácter melancólico y sus aficiones astrológicas: «nací en Aries, bajo Saturno. Mercurio no está en ninguna de estas moradas zodiacales y Venus suaviza lo saturnino; lo hace bien. Adquirí esta ciencia del libro *Astrología* del señor Schmitz, un libro interesante». Como informa el editor luego, se trata

de *Der Geist der Astrologie* [agreguemos: publicada por G. Müller, München, 1922] (cf. Franz Blei, *Briefe an Carl Schmitt 1917-1933*. Im Zusammenarbeit mit Wilhelm Kühlmann herausgegeben und erläutert von Angela Reinthal, Mauritius, Heidelberg, 1995, pp. 54 y 140). El dato que le proporciona a Schmitt un amigo admirado como poeta puede haber sido la primera motivación para leer a Schmitz.

Finalmente, que Schmitz no le resultara a Schmitt una figura totalmente indiferente podría inferirse de otro paso de su *Diario*, de una fecha bastante posterior. En la anotación del 11 de marzo de 1931, Schmitt escribe que asistió junto con Jünger a una exposición o charla del publicista. Ciertamente es que esta experiencia no permite inferir que Schmitt lo consideraba sutil y ágil en sus ideas (o en la exposición oral de la misma, poco antes de su muerte, a los sesenta años), pues confiesa que «oyeron una conferencia tonta, aburrida», que para peor lo había dejado con un «cansancio mortal» (cf. Carl Schmitt, *Tagebücher 1930 bis 1934...*, *op. cit.*, p. 96).

Estamos delineando un panorama que aporta elementos para evaluar el sentido que tiene la atribución que Schmitt se hace a sí mismo de haber sido, en *La dictadura* de 1921, el pionero de la *Sorel-Rezeption* en términos de una lectura rigurosa. De aquí que hayamos traído a colación un texto al cual se le podría atribuir haber iniciado un conocimiento más motivador de Sorel en Alemania, que alcanzó una resonancia de la cual carecieron los artículos de Bernstein y de Pannekoek, pues el libro de Schmitz tuvo muchas reediciones. De todos modos, por sugerente que pueda haber sido el acento sobre aspectos sorelianos que Schmitz pone en su lectura, cierto es que lejos está de realizar una contextualización y un relevamiento de continuidades y rupturas teóricas (con su incidencia en la práctica), que son propias de un estudio detallado del pensamiento soreliano.

Quien, sí, comienza a llevar esto a cabo es Robert Michels (1876-1936), en su luego muy famoso y leído *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens* [Sociología del partido político en la democracia moderna. Investigaciones sobre las tendencias oligárquicas de la convivencia en agrupaciones], Klinkhardt, Leipzig, 1911. Las alusiones a Sorel y a sus seguidores, como E. Berth, H. Lagardelle, V. Griffuelhes, son numerosas e inclusive las incrementa en la segunda edición de 1925 (que es la que Schmitt maneja, pues la tiene en su biblioteca), publicada por la editorial Kroner de Leipzig. El tratamiento que le da Michels al sindicalismo revolucionario prueba la importancia que le despierta, una cuestión también ligada al apoyo que Michels le dará al primer fascismo italiano. Algún tiempo después de la primera edición, también publicará un comentario a otro libro de Sorel que aparece en 1919, a saber: R. Michels, «Matériaux d'une théorie du prolétariat», *Archiv f. Sozialwissenschaft u. Sozialpolitik*, XLVII, 1920-1921, pp. 560-56.

Cabe observar, de paso, que el *Archiv* es una revista de los weberianos, o sea, sensible a las ideas de Weber y de su círculo, al que por cierto tiempo perteneció Schmitt, uno de sus numerosos lectores. También recordemos que en el mismo volumen donde aparece la opinión de Michels sobre los *Matériaux...* sorelianos se publica el ensayo de Walter Benjamin –lector atento de las *Réflexions sur la violence* y amigo del editor del *Archiv*, Emile Lederer– con el título de «Zur Kritik der Gewalt» (en pp. 809-832), un trabajo importante, altamente deudor de Sorel, a la par que revulsivo de sus ideas, al someterlas –con pleno derecho hermenéutico a hacerlo, pero también con discutible claridad– a las aspiraciones de su mesianismo revolucionario. Nada de esto habla a favor o en contra de que Schmitt le haya prestado atención al ensayo benjaminiano, de retórica y argumentación anómalas en esa publicación.

A la luz de lo precedente, si al hecho verosímil de que Schmitt no ha de haber sido *lector frecuente* –digamos así– del órgano de difusión del socialismo alemán, el periódico *Die Neue Zeit*, le sumamos que puede no haberle prestado demasiada atención (si es que lo leyó...) al ensayo benjaminiano, por tratarse de un escrito de cadencia escritural y argumentativa embrollada para un pensador claro y propenso a definir las cuestiones esenciales con la nitidez de un jurista romano; y más aún, si también tenemos en cuenta que Schmitt bien puede no haber conocido la primera edición del libro de Michels (en 1911), entonces no resulta excesiva su afirmación en la nota de *Positionen und Begriffe* donde asume de manera expresa que en *Die Diktatur* de 1921 ha sido el iniciador de una recepción *conceptualmente rigurosa* de Sorel en su país. En todo caso, su lectura del autor de las *Reflexiones...* puede haber encontrado fuerte respaldo y sugerencias más cercanas a sus propios esquemas en algunas consideraciones de Schmitz, en lo concerniente a la simbiosis soreliana de religiosidad cristiana y revolución socialista, esa nueva idea de redención en Sorel, al presentarlo a los lectores alemanes. Pero es Schmitt quien le da a estos motivos (y a otros que encuentra en el francés porque los mismos descienden directamente del decisionismo teológico-político-jurídico) un desarrollo orgánico que fundamentaría la auto-atribución del rol de iniciador de la recepción de Sorel en Alemania.

Dejamos de lado en esta ocasión (comprometiéndonos a un desarrollo futuro) la presencia de Sorel en pensadores y ensayistas que, por distintos motivos y de diversas maneras, están ligados a Schmitt, sin que esto signifique necesariamente compartir sus ideas. De hecho, algunos de sus seguidores antes de 1933, que fueron sensibles al influjo de sus ideas, se enemistaron después con el jurista, al sentirse defraudados o inclusive traicionados por la adhesión schmittiana al régimen. Así, por ejemplo, Waldemar Gurian, Otto Kirchheimer o Hermann Heller. Por supuesto, entre aquellos de quienes no nos ocupamos intensamente (aunque

hacemos referencias a ellos) están también quienes mantienen buenas relaciones con el jurista, como Ernst H. Posse, Erwin von Beckerath, Michael Freund, y hasta Karl Korsch, desde posiciones marxistas.

Para concluir, insertemos en este panorama un trabajo breve que tiene como figura central a Sorel, ya que también puede haber interesado a Schmitt.

Se trata del artículo de un publicista prolífico, cuya principal actividad intelectual estuvo ligada estrechamente al cine, como crítico y guionista: Willy Haas (1891-1973). En él encontramos un análisis de la *teología política de la revolución en el siglo XX*, que encuentra como harto evidente en la doctrina soreliana del mito y de la revolución cual gesto purificador, *redentor* de la humanidad. Para Haas, quien no hace más que seguir a Sorel en este punto, esta redención guarda paralelismo con la que representó en su tiempo el cristianismo frente al mundo pagano; una comparación que Sorel legitima con un planteo que se considera liberado de las elaboraciones intelectualistas del fenómeno revolucionario.

Bajo el título de «Die Jungnationale Bewegung und ihre Gegenspieler [El movimiento juvenil nacionalista y sus adversarios]», Haas pone en juego una serie de conceptos y conexiones espirituales (ante todo, con el fascismo, sin dejar de hacerlo con el bolchevismo), en clara clave teológico-política, o sea, con nociones que forman parte del campo temático que siempre ha sido un imán para Schmitt. Véase, entonces, W. Haas, *Gestalten der Zeit*, Kiepenheuer, Berlin, 1930, pp. 209-218. Recordemos también que Haas escribirá dos años después un breve y duro artículo contra *El concepto de lo político*: «Eine neue politische Lehre [Una nueva doctrina política]», *Die literarische Welt*, 8. Jg., N° 21, 20.V.1932, pp. 1-2, que Schmitt recordará en sus diarios personales de la segunda posguerra (cf. *Glossarium...*, *op. cit.*, p. 4), además de poseer una copia –con observaciones manuscritas– en su biblioteca. Schmitt también tenía otro artículo de Haas: «Die grossen Gegensätze unserer Zeit. Artikel und Interviews in antithetischer Ordnung. 1. Die Diktatur», *Die literarische Welt*, 8. Jg., N° 37, 1927 (cf. *Nachlass...*, p. 571).

c)

En lo que concierne a Berth, en su *Les méfaits des intellectuels [Las vilezas de los intelectuales]*, M. Rivière, Paris, 1914, presenta sus artículos de 1907 publicados en *Le mouvement socialiste*, que es la publicación que Schmitt recuerda en la nota de *Der Begriff...* (recordemos: en *El concepto de lo político*, es la nota 5 en la versión de 1927, en p. 12; y es la nota 11 en la de 1932, en p. 40), porque la conoce y lee, si bien es de Duguit que toma la cita de Berth, reponso del fallecido Estado.

En su libro de 1914, entonces, Berth reúne trabajos publicados la década anterior: además de uno de 1905, los otros aparecieron en el volumen xxii de *Le mouvement socialiste*, entre julio de 1907 y marzo de 1908, precisamente bajo el

## Ilustración n° 11

título colectivo de «Marchands, intellectuels et politiciens», es decir, las tres figuras o tipos sociales que el pensador soreliano critica duramente.

De este libro de Berth, cuyo título culpabiliza a los intelectuales serviciales al orden burgués por sus «vilezas», felonías o maldades cometidas a los trabajadores y sus sindicatos, hay una valiosa edición reciente: *Les méfaits des intellectuels*, Krisis, Paris, 2007, con una excelente presentación de Alain de Benoist: «Édouard Berth ou le socialisme héroïque» (pp. 13-147). A ella sumamos, como no menos imprescindible para estas cuestiones, el ensayo del mismo de Benoist: «Le Cercle Proudhon entre Édouard Berth et Georges Valois», que es su «Préface» a la reedición a su cuidado de una fuente clave para entender el contexto del que nos estamos ocupando y que el intelectual francés contemporáneo publica con el mismo nombre: «*Cahiers*» du Cercle Proudhon, Avatar Éditions, Paris, 2007 (para el Prefacio, cf. pp. 11-109).

Escribe Berth en *Les méfaits...* (citamos según la edición de 1914) «Cuando, en 1907, escribía mis “Marchands, intellectuels et politiciens”, todavía fiel a ese punto de vista, invocaba con todas mis ansias, como desemboque natural del movimiento obrero moderno, *la muerte del Estado*, ese ser místico, esa Providencia laica, a quien los sindicatos obreros debían ir progresivamente vaciando de contenido hasta dejar que, al final, se desplome como un tegumento vacío» (*Les méfaits...*, p. 21). Y más adelante leemos que «para una parte creciente de la clase obrera francesa, *el Estado ha muerto*; ha tenido lugar esta cosa enorme, este acontecimiento de un alcance incalculable, la muerte de este ser fantástico, prodigioso, que ha mantenido un lugar tan colosal en la historia; se ha producido un vacío semejante a un agujero, el Estado ha muerto» (pp. 180-181), o sea, la frase que Schmitt recuerda. Frase que reaparece sobre el final, cuando Berth alude a que su ideal es que la actividad productiva la ejerza «la fuerza colectiva popular, finalmente dueña de sí misma», que ha conformado «un organismo libre, autónomo y verdaderamente espiritual, es decir, social»; y aclara entonces que esta meta era la que expresaba años antes, o sea, «dicho de otro modo, lo que hemos llamado “*la muerte del Estado*”» (p. 256,  *curs. n.*).

Que la alusión schmittiana a Berth esté mediada por el texto del constitucionalista Duguit (cf. *infra* δ, I) no resuelve la duda de si ya había accedido a los artículos del pensador soreliano en su edición original, pues –lo hemos señalado– el jurista alemán conocía *Le mouvement socialiste*. Además, Schmitt trabaja las *Réflexions sur la violence* en la edición de 1919, como ya indicamos, con lo cual la cuestión de las fechas no es vital para evaluar la actitud schmittiana ante Sorel y sus discípulos, evaluación que debe atender a las ideas en juego en textos de la década del veinte. Por último, en su biblioteca Schmitt tenía otro libro de Berth: *La fin d'une culture*. Études sur le devenir social 21, Libraire des Sciences politi-

ques et sociaux M. Rivière, Paris, 1927 (en el «Avant-propos aclara que se trata de escritos publicados en *Clarté* en 1923 y 1924, junto con uno inédito, sobre Paul Bourget, de 1925).

De todos modos, cabe mencionar otro escrito de Berth que Schmitt no puede haber dejado de prestarle atención. En 1928 aparece la edición alemana de las *Réflexions sur la violence* (a la cual ya hemos aludido), esto es, G. Sorel, *Über die Gewalt*, Wagner, Innsbruck, 1928, traducido por Ludwig Oppenheimer y con una introducción está a cargo de un intelectual destacable, Gottfried Salomon (1892-1964; durante su exilio neoyorquino agrega el apellido Delatour). El epílogo lo escribe, precisamente Édouard Berth (cf. pp. 363-386), titulándolo «Von Kapital zu den Reflexionen über die Gewalt», tema atractivo para Schmitt. Berth lo publica con posterioridad a la edición alemana en *La révolution prolétarienne*, v, 76, 15.3.1929, pp. 83-87; y 77, 1.4.1929, pp. 169-204), y lo vuelve a publicar en una colección de sus escritos, a la que da el mismo título que dio a su «Nachwort» en la edición alemana del año anterior, a saber, *Du «Capital» aux «Réflexions sur la violence»*, M. Rivière, Paris, 1932. En este libro Berth reúne todos sus trabajos publicados en *La révolution prolétarienne*.

Si atendemos a la introducción a *Über die Gewalt...*, también Salomon se ocupa del sindicalismo revolucionario e imaginamos que a Schmitt no debería haberle pasado desapercibido este introito a un libro de Sorel, porque Salomon –un eximio conocedor del pensamiento político y social francés del siglo XIX y comienzos del XX– ha editado una obra de un autor muy apreciado por el jurista, a la par que escribió el «Prólogo» a la misma. Este libro, entonces, al que Schmitt recurre en varias oportunidades es el de Lorenz von Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*, 3 Bde. Herausgegeben von G. Salomon, Drei Masken V., München, 1921 (para el «Vorwort» de Salomon, cf. vol. I, pp. v-xliii). Acotemos que Schmitt poseía en su biblioteca al menos este libro de Salomon: *Allgemeine Staatslehre*, Spaeth u. Linde, Berlin-Wien, 1931. Podemos decir de Salomon, entonces, que además de mantener contactos con Schmitt (del epistolario, se conservan una carta y tres postales que Salomon le envió), también ha sido, a su modo, un mediador entre el jurista y Benjamin, de quien Salomon fue un interlocutor importante durante la elaboración de *Ursprung des deutschen Trauerspiels* [Origen del drama luctuoso alemán], publicado por Rowohlt, de Berlin, en 1928. Sobre conexiones entre Gottfried Salomon y Schmitt, cf. *infra* nuestra nota {λ}, punto g).

Éste es el escrito benjaminiano más abierto al influjo de Schmitt, como su autor mismo reconoce en la carta al *Jurist* del 9 de diciembre de 1930. En ella, Benjamin le expresa a Schmitt que le escribe por sugerencia de Albert Salomon (propuesta que, junto al hecho de haber podido expedirle el *Ursprung...*, le produce «ale-

gría») y con el objeto de «no solamente informarle» el envío del libro, sino sobre todo de expresarle su agradecimiento al jurista, por algo que éste «notará muy rápidamente», a saber, por «cuánto le debe [*verdankt*] la exposición de la doctrina de la soberanía en el siglo XVII en el libro» (que la editorial le está enviando por sugerencia de Benjamin). Asimismo, Benjamin acrecienta su reconocimiento de la deuda intelectual que tiene con Schmitt con estas expresiones: «he obtenido [*entnommen*] de sus obras posteriores, sobre todo de *La dictadura*, una confirmación del modo filosófico-artístico que sigo en mis investigaciones, atendiendo a [*durch*] cómo procede usted en las suyas, filosófico-estatales». Y concluye: «Si en su lectura esta sensación se le vuelve comprensiblemente palmaria, entonces mi envío habrá cumplido su propósito. Con la expresión de mi elevado aprecio, lo saluda respetuosamente Walter Benjamin».

d)

Caben algunas acotaciones a este texto, que hemos traducido con giros que buscan reproducir el espíritu que encontramos en la carta. A saber:

–La primera es que la deuda intelectual palmariamente reconocida no es hipócrita ni tampoco significa que Benjamin se mantenga dentro del esquema schmittiano. Más bien, lo contrario. El sincero reconocimiento del rol fundamental que Schmitt cumple en su desarrollo intelectual es absolutamente coherente con la utilización que, al mismo tiempo, Benjamin hace de las ideas que encuentra en la *Politische Theologie*. Sólo que, con inteligencia y honestidad, a la par que en conformidad a su formación e intereses, las reformula en sentido antitético al schmittiano. Es decir que, mediante un reflejo en espejo o deformación por inversión de las tesis del católico Schmitt, Benjamin propone una suerte de mesianismo de ascendencia judía, en el sentido de que la humanidad sigue a la espera del verdadero Mesías, pero con el agregado no baladí de que el momento es el *ahora* y de que el advenimiento es un gesto radicalmente revolucionario, en el sentido más contemporáneo del término, esto es, que no excluye las acciones que la idea misma de cambio purificador drástico connota en una sociedad como la capitalista contemporánea. Violencia mediante (aunque entendemos que esta violencia queda –¿hábilmente?– sumida en cierta vaguedad o abierta a variadas hermeneusis, lo cual amplía el número de lectores que puedan entusiasmarse con ella) la redención y purificación revolucionaria que opera la compensación terrenal de todos los sufrimientos padecidos en la historia *ya* es posible, además de necesaria, porque la temporalidad que le es propia es la de un ahora infinito. Benjamin esboza conceptual y retóricamente su visión con la suficiente pericia como para suscitar una sensación de afinidad con el espíritu de la propuesta por Marx. A un imaginario colectivo, que tiene en intelectuales y militantes su miem-

bros de élite, pero que comprende también masas de variada estratificación social, sobre todo en los obreros industriales, Benjamin le sugiere un ¡*Redímase ya!*

–Albert Salomon (1891-1966) fue un intelectual de alta cultura filosófica, histórica, artística, religiosa y sociológica, para quien la caracterización habitual de *sociólogo* es harto estrecha. Favoreció a los por entonces jóvenes Arendt, Benjamin, Marcuse, con quienes mantuvo relaciones amistosas e intelectuales en Alemania y, luego de 1933, en Estados Unidos, donde se desempeñó como profesor de la New School neoyorquina.

–La alusión a obras de Schmitt posteriores al *Ursprung...* que confirmaron el modo de proceder benjaminiano, tiene sentido si el trabajo schmittiano sobre la dictadura es la segunda edición ampliada, publicada en 1928, porque la primera es de 1921, un año anterior a la *Teología política*, también aludida en esta carta, y siete anterior al *Origen del drama luctuoso alemán*.

–Esta carta de Benjamin a Schmitt devino famosa y polemógena cuando su destinatario la da a conocer, dado que Adorno tiene el gesto reprochable de *olvidarse intencionalmente* (después invocará razones político-culturales para justificar su medida stalinoide) de incluirla en las obras y cartas que publica en Walter Benjamin, *Schriften*. Hrsg. Von Th. Adorno und Gretel Adorno, Suhrkamp, Frankfurt, 1955, o en Walter Benjamin, *Briefe*. 2 Bde.. Herausgegeben von Gershom Scholem u. Theodor W. Adorno, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1966. Pero Schmitt la hace conocer a Hans Dietrich Sander (1928-), un intelectual marxista en su juventud, quien por entonces la da a conocer en su tesis, luego publicada como libro: *Marxistische Ideologie und allgemeine Kunsttheorie [Ideología marxista y teoría general del arte]*, Kyklos, Basel, 1970; cf. la 2ª ed., Tübingen, 1975, p. 173. Además, en *Hamlet und Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel [Hamlet y Hécuba. La irrupción del tiempo en la obra teatral]*, Diederichs, Düsseldorf-Köln, 1956, Schmitt escribe el Apéndice II, que titula «Über den barbarischen Charakter des Shakespeareschen Dramas: Zu Walter Benjamins *Ursprung des deutschen Trauerspiels* [Sobre el carácter bárbaro del drama shakespearano: acerca de *Origen del drama luctuoso alemán* de Walter Benjamin], Rowohlt Verlag, Berlin 1928» (cf. *Hamlet oder Hekuba...*, *op. cit.*, pp. 62-67).

Para la correspondencia de y a Benjamin, en relación con el tema Schmitt, cf. Walter Benjamin, *Gesammelte Briefe. Band II 1919-1924*. Herausgegeben von Christoph Gödde und Henri Lonitz, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1996: 1) carta a R. Weissbach del 23. 3. 1923, p. 327-328 (donde expresa la importancia de la Teología política –entendemos que mienta el saber, y no directamente el libro– para sus estudios sobre el drama luctuoso); carta a G. Salomon-Delattour del 21. 12. 1923, pp. 399-401 (donde comenta estar estudiando algo sobre la teoría barroca del Estado y del «soberano», es decir, el libro de Schmitt del año anterior,

la *Politische Theologie*). Para la carta de Benjamin a Schmitt del 9.12.1930, cf. *idem*, *Band III 1925-1930*, (volumen publicado en 1997), pp. 558-559. El original de la misma se encuentra en el Archivo Schmitt, que pertenece al Nordrhein-westfälische Hauptstaatsarchiv bajo la sigla RW 265-125; Brief 5/I, B/Masch.

{δ}

Sigamos considerando la nota en *Der Begriff...* de 1927 y 1932 (ver *supra*), porque ofrece indicaciones más detalladas sobre los referentes franceses a los que alude Schmitt en «Staatsethik...», en conexión con el tema del fenecimiento del Estado.

En las versión de 1927 sobre el concepto de lo político, luego de mencionar a Berth, Schmitt se refiere a Léon Duguit. La novedad en 1930 es que, en este punto de «Staatsethik...», Schmitt agrega el nombre de Maxime Leroy, y así queda en 1932 (aunque luego fue eliminado –cabe recordarlo– en 1933, junto con todo el paso posterior a «octubre 1907, p. 314»). Ocupémonos de estos juristas franceses, que Schmitt lee con atención y a los cuales hace remisiones en varias de sus obras (en especial *El concepto de lo político*, «Ética estatal...», *Hugo Preuss*, la *Teoría de la constitución*).

a)

La primera obra de Léon Duguit (1859-1928, un nombre de peso en la notable ciencia jurídica y política francesa de esa época) que menciona Schmitt es *Le droit social, le droit individuel et la transformation de l'État. Conférences à l'École des Hautes Études Sociales*, F. Alcan, Paris, 1908. La segunda es un importante trabajo publicado con anterioridad, que Schmitt recuerda para observar que en él, aun cuando Duguit critica duramente la soberanía, no llega al extremo de declarar la defunción de la estatalidad, como hará después.

Este trabajo duguiteano, más antiguo que el otro, es: *L'État. Le droit objective et la loi positive*, que Duguit presenta como *Études de droit public I*, A. Fontemoing Éditeur, Paris, 1901 (agreguemos que el segundo de estos estudios de derecho público es *L'État. Les gouvernants et les agents*, publicado por el mismo editor en 1903). Algunos años después, sistematiza todos estos elementos en su famoso *Traité de droit constitutionnel*, E. de Boccard, Paris, 1911 (que luego fue varias veces reeditado, formando a partir de 1921 un conjunto de 5 volúmenes).

En segundo lugar, Duguit desarrolla elementos ulteriores para profundizar estos aspectos en el segundo volumen de su trabajo dedicado a lo estatal, ya mencionado: *L'État. Les gouvernants et les agents*, y que lo presenta, en correlación con la obra de 1901, como *Études de Droit Publique II*, Fontemoing, Paris,

1903. El aspecto más cercano al sindicalismo es el análisis que el gran jurista galo hace de las principales cuestiones ligadas a los funcionarios públicos (elegidos y de alto rango) y a los agentes o empleados estatales, que forma el grueso de la burocracia, que debe sindicalizarse (en los tres últimos capítulos del segundo volumen de su obra dedicada a lo estatal: pp. 362-770).

Ahora bien, Duguit desarrollará estas ideas, adaptando al nuevo planteo algunas de sus posiciones fundamentales de 1901, en la versión de sus conferencias públicas que publica en 1908, el ya indicado *Le droit social...* Es en relación con su crítica al socialismo estatalizante, sostenido por «la escuela colectivista», cuyo «sistema implica el mantenimiento del Estado personal y soberano», que Duguit declara que «este Estado está muerto o al punto de morir» (p. 149 ss.), *que es el paso recordado por Schmitt*.

Para concluir, digamos que la manera como influyen en Duguit los sucesos de la Revolución Rusa se hace evidente en la sucinta y clara exposición de las líneas principales de su pensamiento que ofrece en las *Lectures* que dio en la Columbia University de New York entre diciembre de 1920 y febrero de 1921. Estas lecciones/conferencias fueron publicadas como *Souveraineté et liberté. Leçons faites à l'Université Columbia (New York) 1920-1921*, F. Alcan, Paris, 1922. Recordemos que en 1911 Duguit también expuso su pensamiento en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

b)

En este panorama, hemos visto que, entre las no pocas referencias que hace Duguit a otros juristas, hay dos nombres que Schmitt recoge en su alusión al tema, tanto en 1927 (y en las ediciones de 1963 y siguientes de *El concepto de lo político*), como en 1930.

Entre los adversarios a su planteo, Duguit recuerda a A. Esmein, defensor de la soberanía moderna que excluye toda representación de intereses, base conceptual de la lógica del sindicalismo. Maxime Leroy es el otro adversario, a quien, sin embargo, Duguit respeta y elogia como «valeroso abogado encargado habitualmente de [defender a] los funcionarios [contra] el abuso del poder» de los gobernantes (p. 143). En la nota correspondiente, Duguit recuerda los trabajos breves de Leroy sobre «Les droits des fonctionnaires» de 1906, el «Rapport à la Ligue des droits de l'homme sur les droits des fonctionnaires» de 1907 y el artículo «La crise des services publics» (en *Pages libres*, 22.02.1908), pero sobre todo «los dos libros importantes de Maxime Leroy, *Les transformations de la puissance publique, le syndicat de fonctionnaires*, 1907; *La loi, essai sur la théorie de l'autorité dans la démocratie*, 1908 (publicado durante la impresión de estas conferencias)» (cf. *Le droit social...*, p. 143, nota 1).

El primero de estos «dos libros importantes» de Maxime Leroy (1873-1957) otro jurista que Schmitt, siguiendo las referencias que hace Duguit, también menciona en «Staatsethik...» y en la nota de *Der Begriff...* de 1932 (la que hemos citado por ser el antecedente de las consideraciones iniciales del artículo en *Kant-Studien*). El libro de Leroy así señalado elogiosamente es *Les Transformations de la puissance publique. Les syndicats de fonctionnaires*, V. Giard et E. Brière, Paris, 1907, contemporáneo a los trabajos más combativos de Sorel y Berth. Respecto del segundo libro de Leroy elogiado por Duguit, indiquemos que Schmitt poseía un ejemplar en su biblioteca, pero no lo menciona en el artículo. Se trata –completamos los datos– de *La loi. Essai sur la théorie de l'autorité dans la démocratie*, Giard et Brière, Paris, 1908. Por último, un trabajo ligado a esta temática, algo posterior a los anteriores, es su *La coutume ouvrière*, Giard et Brière, Paris, 1913. A modo de anticipo de este libro, Leroy publica su Introducción como un artículo, con el título «Le droit prolétarien», en *Le mouvement socialiste*, mars-avril 1913, pp. 180-194.

c)

Para finalizar, recordemos que en la nota de *El concepto de lo político*, que es una versión ampliada de las consideraciones iniciales de «Ética del Estado...» (donde las indicaciones de 1932 están tácitamente presupuestas), Schmitt recuerda un texto de otro constitucionalista, que rechaza la muerte del Estado y postula su defensa: Adhèmar Esmein (1848-1913).

El texto clave en este sentido es su notable *Éléments de droit constitutionnel français et comparé*, 7ème. Édition, revue par Henry Nézard, Librairie de la Société du Recueil Sirey–Tenin, Paris, 1921 (la 1ª edición es de 1896). Los títulos de los dos tomos de esta obra son *I. La liberté moderne. Principes et institutions*, y *II. Le droit constitutionnel de la République française*. En su biblioteca, Schmitt poseía los *Éléments de droit constitutionnel français et comparé*, 5. éd., rev. et augm., Paris 1909, y una edición posterior del mismo que señalamos al comienzo de este párrafo: el *Cours élémentaire d'histoire du droit français à l'usage des étudiants de première année*, 15. éd. mise a jour par R. Génestal. Nouveau tirage, Paris, 1930 (cf. «Bibliothek...», *op. cit.*).

{ε}

Sobre este tema, Schmitt escribe un trabajo especial, que publica en la Hanseatische Verlag en 1934, en la colección que él mismo dirige (*Der deutsche Staat der Gegenwart* [El Estado alemán contemporáneo]). Hay una muy reciente edición a cargo de G. Maschke, realizado con los detalles y análisis habituales en sus edi-

ciones de trabajos schmittianos. Se trata de Carl Schmitt, *Staatsgefüge und Zusammenbruch des zweiten Reiches. Der Sieg des Bürgers über den Soldaten* [Estructura estatal y derrumbe del Segundo Imperio. El triunfo del burgués sobre el soldado]. Herausgegeben, mit einem Vorwort und mit Anmerkungen versehen von Günter Maschke. In Anhang: *Die Logik der geistigen Unterwerfung* [En Apéndice: La lógica del sometimiento espiritual], Duncker u. Humblot, Berlin, 2011. De esta obra de Schmitt también hay una edición española: *Estructura del Estado y derumbamiento del Segundo Reich – La lógica de la sumisión espiritual*. Traducción de Gabriel Guillén Kalle. Notas y bibliografía de G. Maschke, Reus, Madrid, 2006.

Con anterioridad al artículo para los *Kant-Studien*, algunas ideas están esbozadas en Carl Schmitt, «Der Völkerbund und Europa [La Liga de las Naciones y Europa]», *Hochland*, 1, 1928, pp. 345-354 (el texto original es una conferencia de 1927). La edición más reciente es la publicada en Carl Schmitt, *Frieden oder Pazifismus? Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik 1924-1978* [¿Paz o pacifismo? Trabajos sobre derecho internacional y política internacional 1924-1978]. Herausgegeben, mit einem Vorwort und mit Anmerkungen von Günter Maschke, Duncker u. Humblot, Berlin, 2005, pp. 240-254.

{5}

Respecto de lo expresado en este párrafo, podemos realizar algunas precisiones y conexiones internas al *corpus* schmittiano.

a)

El título preciso del libro de Alfred Weber (1868-1958) es *Die Krise des modernen Staatsgedankens in Europa* [La crisis del pensamiento estatal moderno en Europa], Deutsche V.-A. Stuttgart, Berlin u. Leipzig, 1925. Está dedicado a Lujo Brentano, que fuera profesor de Weber, en su octogésimo aniversario. Los aspectos internacionales de sus consideraciones se conectan con uno de sus precedentes: *Deutschland und die europäische Kulturkrise* [Alemania y la crisis cultural europea], Fischer, Berlin, 1924.

En un trabajo contemporáneo al artículo para la revista kantiana, a saber: *Hugo Preuss. Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre* [Hugo Preuss. Su concepto de Estado y su posición en la doctrina alemana del Estado] (Mohr [Siebeck], Tübingen, 1930), Schmitt remite a este ensayo de Alfred Weber, con relación a la importancia de un espíritu nacional suprapartidario, para que la constitución weimariana no sea letra muerta (cf. *Hugo Preuss...*, nota 25, p. 34, que corresponde a la p. 22 del cuerpo central).

b)

En rigor, son numerosas las correlaciones entre «Staatsethik...» y este trabajo del mismo año, donde Schmitt expresa su reconocimiento de la valía intelectual y personal del diseñador de elementos esenciales de la *Reichsverfassung* de 1919, el jurista Hugo Preuss (1860-1925).

De origen judío y de ideas liberal-democráticas, atento a ciertas demandas sociales y a la necesidad de una espiritualidad ética asentada en la cultura nacional como soporte de la estructura del Estado, Preuss fue un defensor de la integración de Austria y Alemania después de la Primera Guerra y estuvo siempre preocupado por dotar a la nueva Carta alemana de los elementos de autodefensa imprescindibles para afianzar el orden republicano. El nazismo lo vituperará duramente, al punto de que Preuss aparece expresamente mencionado en el film antisemita *El judío eterno* de 1940 (cuyo propósito fue oponerse a los homónimos, pero –digamos– filosemitas, filmados en USA en 1933 –hablado en idish– y en Inglaterra en 1934). Caben estas aclaraciones para una evaluación ponderada y completa del *caso Schmitt*, como suele indicarse la cuestión de sus relaciones con el nacionalsocialismo. Estas opiniones schmittianas, que reconocen positivamente el aporte de Preuss serán *tenidas en cuenta* por las SS y por los servicios de seguridad alemanes en 1936.

Las vinculaciones temáticas entre los dos escritos de 1930 no se agotan en lo señalado. En *Hugo Preuss...* también hay varias remisiones a «Ética del Estado...»: i) la nota 1 en p. 26, que corresponde a la p. 5 del cuerpo central. En ella, y luego de haber remitido a la primera versión de *El concepto de lo político* (la de 1927, en el *Archiv für Sozialwissenschaft*, que ya hemos citado, y la aparecida en «la publicación de la Deutsche Hochschule für Politik: *Probleme der Demokratie*, Berlin, 1928»), se refiere así a su colaboración en el congreso kantiano y al posterior artículo: «además, véase la conferencia “Staatsethik und pluralistischer Staat”, en las 25. Jornadas de la *Deutsche Kant-Gesellschaft*, el 22 de mayo de 1929, que debe aparecer próximamente en los *Kant-Studien*; véase también la conferencia de Hans Freyer»; ii) en la segunda remisión, la nota 8 en pp. 28-29 *in fine* (que se refiere a lo afirmado en p. 12), son mencionados los pluralistas Laski, Figgis, Maitland, Gierke, también tematizados en el artículo que nos motiva. Iremos señalando oportunamente otras coincidencias.

{1}

Referentes tácitos son intelectuales que Schmitt menciona expresamente después, como H. Laski, G. D. H. Cole en primer lugar, y los consideraremos *infra*.

Ciertamente, no se alude a Hans Kelsen (1881-1973) expresamente en este artículo, por un lado; por otro, su nombre no puede faltar en la polémica schmittiana contra el *socavamiento* liberal de la soberanía estatal. Ahora bien, pese a esto último, no estaríamos seguros de que esté mentado en este contexto específico. De todos modos, y dado que la mayor cercanía de Kelsen con los pluralistas en los que piensa Schmitt en este paso de «Staatsethik...» está en la dimensión internacional (esto es particularmente evidente en el caso de Laski), señalamos los principales textos sobre derecho internacional que el jurista austríaco (praguense) publica por esos años previos a 1930. Se trata de *Das Problem der Souveranität und die Theorie des Völkerrechts*, Mohr, Tübingen, 1920; *Allgemeine Staatslehre*, Springer, Berlin, 1925; «Völkerrechtliche Souveranität», en Julius Hatschek u. Karl Strupp (Hsg.), *Wörterbuch des Völkerrechts und der Diplomatie*, 2 Bände, de Gruyter, Maas-Utschiali, Bd. 2, pp. 554-559; «Staat und Völkerrecht», *Zeitschrift für öffentliches Recht*, 4, 1925, pp. 207-222; «Souveranität», *Die neue Rundschau*, XL, 1929, pp. 433-446.

## {0}

Hegel es un referente cuya significación para Schmitt se incrementa a partir de finales de la década del veinte, sin que después disminuya su importancia (creemos que sucede lo contrario).

Por eso mismo, el hecho de que, para el *Jurist*, el Estado aparezca hegelianamente revestido con el pesado manto de la divinidad no debería suscitar interpretaciones simplistas y/o forzadas, como la de un Hegel protototalitario o la de los dos Hegel (*i.e.* la de una presunta duplicidad de su filosofía, escindida en un componente reaccionario y otro revolucionario; una lectura, ésta, que –diversamente modulada– durante décadas alimentó gran parte de la hermenéutica hegeliano-marxista en sus variantes tanto vulgares (*Diamat* y semejantes), como cultas (*verbigratia* Lukács), todas muy difundidas otrora.

### a)

Al mencionar una *ética estatal*, cuya suerte está atada a la de las realidades históricas calificadas como Estados, Schmitt alude tácita pero claramente a Hegel, pues es su filosofía la que permite entender que el destino de crisis terminal claramente diseñada en el horizonte histórico del Estado afecta por igual la *idea* y la *realización* fenoménica de la institución misma. En juego está la institución en su racionalidad plena, de la cual es constitutiva su apariencia, la figura concreta en la cual la configuración estatal tiene su realización en la historia (dicho de otro modo:

considerar el Estado como idea equivale también a considerarlo en su realidad concreta y no como un concepto levitando en la atmósfera sin fuerza de gravedad teórico-práctica). Si se quiere, digamos que Schmitt se recuesta en la comprensión hegeliana del Estado como *configuración espiritual*. En Hegel, esta *Gestalt* constituye el estadio de plenitud final en la secuencia fenomenológica del Espíritu objetivo; en cambio Schmitt la capta ahora en su estadio terminal, cuando su vitalidad política agoniza y su esencia ética es corroída por las fuerzas del pluralismo y de la revolución. El planteo schmittiano se desentiende tanto de las filosofías del progreso como de las de la decadencia. Basta con el advenimiento del Mesías: Cristo marca un antes y un después en la historia, sin que esto determine ningún destino establecido férreamente para la humanidad; las acciones humanas, simplemente, obedecen o violentan las enseñanzas cristianas, entre las cuales está incluido el respeto a la dimensión ética de la estatalidad (como en Hobbes y en Hegel): el Estado no es primaria ni, menos aún, exclusivamente un *instrumento*.

Entrando en el detalle, observemos que de impronta palmariamente hegeliana (y también hobbesiana, por la cercanía conceptual con la figura del «*deus mortalis*») son la idea general del «imperio de la razón y de la eticidad» y la fórmula del «dios terrenal [*irdische Gott*]». Aunque ninguna de los dos motivos son citas exactas, ambos expresan adecuadamente el aspecto central a la filosofía político-jurídica de Hegel: la mediación entre lo universal y lo particular; y sobre esta base ontológica se sigue la legitimación del Estado como realización plena de la idea de soberanía, en virtud del movimiento de lo universal mismo presente en el mundo, es decir, repetimos, el Espíritu objetivo. El texto fuente de estas consideraciones de Schmitt es el tratado hegeliano sobre filosofía del derecho publicado en 1821, comunmente mentado como *Filosofía del derecho*, que citamos de G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden, 7. Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1970 (edición a cargo de Eva Moldenhauer y K. M. Michel).

La fórmula de Schmitt modifica levemente la que encontramos en un texto no escrito por Hegel, pero fiel a su enseñanza; esto es, aparece en uno de los *Agregados* que incorpora E. Gans en su edición de 1833 (en el tomo VIII en el marco de las *Werke* hegelianas publicadas entre 1832-1845), a partir de apuntes de notas de Hegel y de apuntes de sus alumnos y discípulos. En el *Agregado* al § 272 de los *Lineamientos fundamentales de la Filosofía del derecho* (1821) encontramos un paso que cabe citar por entero:

En el Estado no se debe pretender alcanzar nada más que lo que es una expresión de la racionalidad. El Estado es el mundo que el Espíritu se ha hecho para sí mismo, el cual, en consecuencia, tiene una determinada andadura, que existe en y para sí. Cuán frecuentemente se deja de hablar de la sabiduría

de Dios en la naturaleza; más no hay que creer que el mundo físico de la naturaleza sea algo superior al mundo del Espíritu, pues tan alto como por encima de la naturaleza se halla el Espíritu, así lo está el Estado por encima de la vida física. Se tiene que honrar, pues, al Estado como algo *terrenal-divino* [*ein Irdisch-Göttliches*] y comprender que, si es difícil conocer conceptualmente la naturaleza, cuán infinitamente más áspero es captar el Estado» (*Werke...*, p. 434; las cursivas son nuestras)

No es el único texto que no concuerda literalmente con los términos utilizados por Schmitt, pero sí con el sentido filosófico al que apunta la expresión schmittiana. Así, en el *Agregado* al § 258 leemos un paso muy conocido, pero que igualmente recordamos en su totalidad:

En lo concerniente a la libertad no se tiene que partir de la particularidad, de la autoconciencia individual, pues, lo sepa o no el hombre, esta esencia se realiza como potencia [*Gewalt*] autónoma, donde los individuos aislados [*einzelnen Individuen*] son sólo momentos: la andadura de Dios en el mundo es que exista el Estado; su fundamento es la potencia de la razón que se realiza a sí misma como voluntad. En lo relativo a la idea de Estado, no hay que posar la vista en los Estados particulares, ni tampoco considerar las instituciones particulares, sino más bien la idea, este *Dios real*, por sí misma» (p. 403; las cursivas son nuestras).

Como también la *Observación* al § 270 (éste, sí, un texto escrito por Hegel):

[...] pero el Estado es el Espíritu que está en el mundo [...]. El Estado es la voluntad divina como espíritu que está presente y se despliega como una configuración real y como *organización de un mundo*. [...] y] no es un mecanismo, sino la vida racional de la libertad autoconsciente, que es sistema del mundo ético [...]» (pp. 416; 417-418; 422-423).

Tanto en lo que resta de la *Observación*, como en el *Agregado* a este § 270 son numerosas las frases equivalentes que revelan la identidad ética y supra-individualista de la estatalidad hegeliana, sin que la primacía ontológica, ética y jurídica de lo universal –en este caso, realizado como Estado– conlleve la anulación del interés particular de los individuos. Muy por el contrario, Hegel insiste en que el interés individual es un ineliminable momento interno al Espíritu que se presentifica como Estado; pero por eso mismo está *superado* por éste, o sea, reconocido en su diferencia y a la vez integrado a la verdad y realidad que le da un sentido superior.

Cerremos estas citas con sus palabras (término preciso, porque se trata de lecciones de Hegel) conservadas en las anotaciones del filósofo y en los cuadernos de apuntes de oyentes, que su hijo Karl Hegel (1813-1901, profesor de historia en Rostock) utilizó para publicar en 1840 los cursos de filosofía de la historia, en el volumen IX de las *Hegels Werke* editadas por discípulos y «amigos del difunto», ya indicadas. «El Estado es la idea divina, tal como está presente en el mundo [*Erde*]», y, como «patria, constituye una comunidad en su existencia [*des Daseins*]»; en él «se concilian la voluntad objetiva y la subjetiva, formando una clara totalidad [*Ganze*]. Porque la eticidad del Estado no es moral reflejada,

donde impera el convencimiento personal», sino un espiritualidad ética que, en analogía con la eticidad antigua, es «el deber, el derecho sustancial, la segunda naturaleza [...]» (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Band 12 de la edición Moldenhauer-Michels citada; cf. p. 57, donde se refiere a la polis pero con proyecciones al Estado moderno). Sobre la «segunda naturaleza» ética, cf. *Grundlinien...*, op. cit., § 151, p. 301 (y, para la correlación con el paso que acabamos de citar, ver §§ 152 a 156). Retomamos estas cuestiones en la nota {1}, *infra*.

b)

Schmitt no aporta el referente del «*magnum latrocinium*», el robo gigantesco, la enorme banda de ladrones (las dos acepciones del sustantivo latino), porque da por sentado que sus lectores conocen la fuente.

Se trata de San Agustín, *De civitate Dei*, IV, 4, y 6, donde encontramos la bien conocida opinión organicista, típicamente clásica y medieval (y en general reivindicada por quienes cuestionan el atomismo moderno y la *invisible hand*), de que el soporte de todo orden político digno de tal calificativo se apoya en la justicia y que ésta como principio rector, aun cuando concierna inmediatamente a la estructura institucional de dicho orden, remite a una dimensión metafísica trascendente como a su fundamento. En última instancia, es mentada la *δικαιοσύνη* platónica, la armonía, el equilibrio y la concordia entre las partes componentes de la unidad político-jurídica en sus relaciones verticales y horizontales, de poder y de intercambio.

La cita schmittiana unifica en una única fórmula lo que son dos diversas en el Hiponate, mezclando el adjetivo de una con el sustantivo de la otra. En *De civitate Dei* leemos: «*Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia? Quia et latrocinia quid sunt nisi parva regna* [Y si así se anula la justicia, ¿qué son los reinos sino enormes bandas dedicadas al pillaje? Porque, ¿qué son estas bandas delictivas sino reinos pequeños?]» (§ 4); y más adelante: «*Inferre autem bella finitimis et in cetera inde procedere ac populus sibi non molestos sola regni cupiditate contere et subdere, quid alium quam grande latrocinium nominandum est?* [Pues si se emprenden guerras contra los pueblos vecinos y se procede de la misma manera en las restantes cuestiones, derrotando e imponiendo un yugo a pueblos que no generan molestia alguna, sin otro motivo que la ambición de reinar, ¿qué puede ser esto sino lo que debe ser llamado un enorme pillaje?]» (*De civ. Dei*, § 6). A modo de paráfrasis, digamos que, si se ha cancelado la justicia como principio rector de las acciones humanas, entonces éstas carecen de la base ético-política sobre la que se conforma y sostiene una convivencia en el sentido existencial más pleno, racional y prudente, donde prevalecen la sabiduría y la equidad, en términos de relaciones verticales (de mando y obediencia) y horizontales (de solidaridad, complementación, intercambios variados). La conducta de los poderosos que rigen sus naciones

recurriendo a la violencia más irrestricta y/o, según las ocasiones, a la utilidad más descarnada, tanto en el orden interno como cuando se enfrentan con otras *gentes*, procediendo injustamente porque se agrede a pueblos vecinos y a otros que no representan ninguna preocupación ni peligro alguno, sino simplemente para someterlos y apropiarse de sus riquezas y territorios, en suma: esta conducta irracional e injusta no se distingue del modo de obrar propio de delincuentes, ladrones y piratas. En ambos casos está ausente el principio ético que marca la diferencia específica de lo político. Esta idea se completa más abajo con el razonamiento en sentido contrario (lo indicamos *infra*), a saber, es tan fuerte la necesidad de respetar la justicia, que ella de algún modo subsiste inclusive en los grupos de malvivientes, cuando entre ellos mantienen los compromisos recibidos (por ejemplo, al repartir el botín). Si no hay justicia, la mismísima república no merece ser denominada de otro modo que como *pillaje* en gran escala y sus actores forman una enorme *banda delictiva* (recordemos la doble acepción de *latrocinium*). Agustín reposa en Cicerón (*De Republica*, II, 43, 70 y 44, 71; III, 5, 8, 14, 24;) y por supuesto está desarrollando la enseñanza básica de *Ad romanos*, 13, 1-2 y 5.

Ahora bien, en condiciones radicalmente *adikelógicas*, de total inoperancia de la justicia, por mucho que se cumpla con las reglas formales del orden e inclusive con los acuerdos establecidos y por mucho que desde una perspectiva funcionalista y utilitaria se respeten los requisitos que aseguran logros pragmáticos, allí no hay política ni derecho sino violencia momentáneamente contenida, recelo aletargado, la inseguridad inherente a lo provisorio y al arbitrio caprichoso, egoísmo irrestricto restringido por la utilidad momentánea; *i.e.* injusticia. Esta enseñanza concierne a *todo* orden político-jurídico, más allá de que la relación entre cristianismo e Imperio romano configure la composición superior entre justicia y derecho. El final del § 4 de *De civitate Dei* es ilustrativo, porque recuerda el diálogo entre Alejandro y el jefe pirata prisionero, tal como lo reporta Cicerón (*De Republica*, III, 8, si bien Agustín cambia algunos términos). Cuando el discípulo de Aristóteles, el conquistador en quien se concentran las presuntas legitimidad y legalidad máximas, le pregunta al enemigo del género humano qué lo ha llevado a obrar de manera delictiva, diríamos: a adoptar el delito como forma de vida, el pirata le contesta en estos términos: «Lo mismo que a ti, cuando lo haces con el mundo entero; mas como yo lo hago con un mísero bajel, me llaman ladrón, mientras que a ti, que lo haces con una enorme flota, te llaman emperador [*Quod tibi –inquit– orbem terrarum, sed quia [id] ego exiguo navigio facio, latro vocor; quia tu magna classe, imperator*]».

Por cierto, Schmitt conoce otro paso de Cicerón al que ya hemos aludido, pues mantiene estrecha conexión con el tema que estamos considerando. El autor de *De officiis* afirma que inclusive entre ladrones debe regir la justicia para que su

misma asociación delictiva tenga sentido (*De off.* II, II, 40, donde se pone de manifiesto de que ni siquiera los «malvados y criminales [*qui maleficio et scelere pascuntur*]», como un «gran jefe pirata [*archipirata*]», pueden prescindir de aunque más no fuera un «mínimo de justicia [*particula iustitiae*]» en el manejo de sus bandas, lo cual se hace evidente en el «reparto equitativo del botín [*propter aequabilem praedae partitionem*]»).

El motivo agustiniano es casi un lugar común para quien se ha formado en la tradición católica; pero si nos atenemos a los nombres que aparecen en este artículo, los pensadores y estudiosos que Schmitt tiene *in mente* al escribirlo, bien podría haberle llamado la atención sobre San Agustín y la cuestión política el libro de John Neville Figgis, *The Political Aspects of S. Augustine's «City of God»*, Longmann, Green & Co., London, 1921; sobretodo pp. 51-67 (en pp. 53 alude al latrocinio, limitándose a IV, 6).

Por último, la reivindicación de la dimensión *ético-política*, la «justicia» como soporte y fuente de sentido de todo ordenamiento *jurídico* de la convivencia, forma parte de la polémica contra Kelsen y sus seguidores, si bien Schmitt tampoco se alinea con el iusnaturalismo católico, porque en general rechaza la multifuncionalidad de las enunciaciones abstractas (quien tiene poder hermenéutico sobre ellas puede justificar cualquier cosa) y en particular porque el iusnaturalismo tiene una tradición de legitimaciones de la rebelión contra quien Roma y el pueblo *opinen* que es *tirano*. Contra esta doctrina —perfeccionada en clave contrarreformista, pero también activa en el protestantismo inglés y sobre todo en la ideología de los sectores republicanos más radicales en la guerra civil— teoriza Hobbes, *maestro* de Schmitt.

c)

Que Schmitt recuerde a Hobbes sin solución de continuidad después de haber remitido a San Agustín no es un salto imprevisible; menos aún al vacío.

Sin analizar ahora si la necesidad de la ley natural cumple en el pensamiento hobbesiano una función argumentativa análoga a la de la justicia en la visión agustiniana (en nuestra lectura es así, a grandes rasgos), destaquemos que Hobbes fundamenta la *representación* como nexa político fundacional del Estado en términos teológico-políticos; digamos, de cristología secularizada, pero *no neutralizada en clave de contractualismo liberal*.

En este sentido, la imagen de cómo los partidos y facciones componentes del espectro pluralista sacrifican al leviatán moderno es una flexión moderadamente antijudía, pues por mor de la linearidad argumentativa, en «Ética del Estado...» Schmitt adapta a la situación contemporánea lo que es una figura del judaísmo medieval: el festín que los hijos de Israel hacen con el Leviatán muerto, símbolo

del desmembramiento de la *Respublica Christiana*. La imagen, retomada por Schmitt en los años treinta a la luz de su crítica a la incapacidad del pluralismo específicamente contemporáneo, para responder a la pregunta tan actual como en la época de Hobbes (cuando estalla la crisis, *¿quis indicabit?*, ¿cómo se protege y recompone el orden jurídico?), simboliza así el asalto al Estado que llevan a cabo en el siglo veinte los actores societales de *este determinado* pluralismo, movidos por sus afanes utilitarios y/o revolucionarios.

Pocos años después, Schmitt se ocupa de esta iconografía en el primer trabajo que dedica especialmente a Hobbes, su artículo «Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes», originariamente una conferencia en la celebración del tricentenario del *Discurso del método*, publicada como artículo en C. A. Emge (Hg.), *Dem Gedächtnis an René Descartes (330 Jahre «Discours de la méthode»*. Erinnerungsgabe der Internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie/Association for Philosophy of Law and Social Philosophy. Sonderteil der Zeitschrift Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, xxx, 4, Berlin, 1936/37, pp. 622-632; cf. p. 626. Con mayor detalle, desarrolla la cuestión en su *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* [El Leviatán en la doctrina del Estado de Tomás Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político], Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg, 1938; cf. pp. 16-18, donde se refiere al festín con la carne del Leviatán como imagen de la tradición judía medieval.

{u}

Hegel es el referente que abre y Kant el que cierra el párrafo que motiva esta nueva nota complementaria, y esto demuestra la importancia que el idealismo alemán, en general, y, particularmente, el pensamiento hegeliano tienen para el planteo de Schmitt y para sus tomas de posición en la situación alemana en los últimos años de la república weimariana. Las fórmulas casi textuales o formadas con nociones idiosincrásicas de la *Filosofía del derecho* hegeliana proporcionan la evidencia de ello.

a)

La atribución al Estado de ser el «portador y creador», o (como se refiere unos renglones más abajo) el «sujeto y portador» de una dignidad ética que le es inherente, porque la mediación entre lo trascendente y lo inmanente que acontece en la persona soberana y en las instituciones estatales es la configuración superior de las «fuerzas éticas», indica que el referente es Hegel.

Con mayor o menor fidelidad terminológica, Schmitt se inscribe en una visión que concede la preeminencia política, jurídica y existencial a la estatalidad, a la manera como Hegel –reiteramos– presenta la identidad del Estado a partir de su condición de ser el cumplimiento, el coronamiento o la finalización en plenitud (*Voll-endung*) de la *Fenomenología* del Espíritu objetivo, de la historia y la cultura como proceso de creciente maduración de la racionalidad moderna. En cada uno de sus momentos epocales o «configuraciones [*Gestalten*]», este dinamismo está caracterizado por un simultáneo grado de autoconciencia o comprensión filosófica que siempre se conforma al sentido fenomenológico-ontológico de cada estadio de tal desarrollo. *Desde la perspectiva de la libertad*, la conclusión del proceso del devenir real de lo racional y, por ende, de la constante e irrevocable presencia de racionalidad en las diversas configuraciones tiene su figura antonomásica en el Estado. Archiconocido es el apotegma del «Prefacio» a la *Filosofía del derecho*: «lo que es racional es real [*wirklich*], y lo que es real es racional» (*op. cit.*, p. 24).

En términos metafísico-ontológicos, lo real no es sino lo racional mismo que se realiza, que tiene en su existencia *histórico-espiritual* su momento de autoefectivización. De aquí que para Hegel la racionalidad plena –la mediación entre lo universal y lo particular que caracteriza a Occidente– conlleva necesariamente el momento de concretización o particularización de esa racionalidad, que el filósofo califica consecuentemente como lo *universal concreto*, actor de la mediación entre sí mismo en su idealidad y sí mismo en su realidad. Lo verdadero es lo-que-es, el dinamismo intrínseco a lo *racional* consistente en devenir lo otro de sí, en ponerse a sí mismo (*sich setzen*) como la alteridad de sí mismo y, de este modo, gracias al acto de dualizarse para *realizarse* en plenitud o *efectivizarse* en la realidad, se comprende, toma conciencia de sí (de su *en-sí*) en su mismo dinamismo de realizarse (de presentarse *para-sí*). Correlativamente, lo *real* tiene su verdad en su condición de ser *puesto*, de ser el momento resultante de la auto-posición de lo racional, o sea de su aparecer o *fenomenizarse*, re-presentarse como su propia negación y así confirmar su identidad como unidad-diferencia. Por último, es propio de la filosofía llevar a cabo la toma de conciencia, de comprensión conceptual de la verdad, o sea, de la unidad de lo en-sí y para-sí.

En suma, si la mediación entre lo universal y lo particular es la realización de la libertad, la figura conclusiva y plenificante de esta mediación es el Estado en su eticidad superior a la de todas las formaciones políticas precedentes. Ontológicamente, entonces, la estatalidad hegeliana como configuración específicamente moderna es la conclusión del devenir real de lo racional, del efectivizarse de lo auténticamente racional. La visión de Hegel y –diríamos– su compromiso mismo como pensador político también, conllevan que todo estadio fenome-

lógico tenga como expresión espiritual un grado de conciencia filosófica, la expresión más alta de su autoconciencia, de cómo cada figura se piensa a sí misma, que se corresponde con el sentido del estadio del Espíritu objetivo a la que la filosofía en cuestión pertenece, a lo largo de la secuencia de configuraciones políticas y jurídicas que van realizando la Idea de libertad y *por ende* de derecho; o sea, las figuras en las cuales el Espíritu se realiza a sí mismo. Hegel entiende que su exposición filosófica de la verdad —o sea, de *lo que es*— es posible por ser la conciencia filosófica distintiva del estadio final del camino fenomenológico.

Ahora bien, si el Estado como momento conclusivo de este decurso es la realización integral de la voluntad libre (todo lo que ella es en su concepto o *en sí* se re-presenta en la realidad o deviene *para sí*, en conformidad a su esencia ideal), entonces el significado que esta legitimación de la estatalidad tiene desde la dimensión metafísica es que el Estado es el principio y fundamento de todas las instituciones político-jurídicas que *existen* con anterioridad al aparecer la estatalidad en la historia, pues lleva sus potencialidades a actualizarse sin limitaciones, pues la estatalidad cierra tal decurso fenomenológico. Esta aprioridad de lo que aparece al final da sentido a lo que precede en la historia; la conciencia filosófica del estadio final, el de la estatalidad, comprende el recorrido una vez que se llega al final del mismo. Ontológicamente, entonces, el Estado es el *prius* que, desde el comienzo mismo, marca el sentido de todo el proceso histórico o secuencia fenomenológica de configuraciones que desemboca teleológicamente en la plenitud como orden estatal. El *prius* es lo universal verdadero (no formal y abstracto), esto es, lo *ideal-racional* que se representa o se *pone* a sí mismo a lo largo de los estadios históricos, a lo largo de un decurso que concluye cuando el Estado existe en su realidad concreta como instituciones éticas: el espacio familiar, el societal y, precisamente, el específicamente estatal.

Esta lógica de que lo primero y fundante se realiza plenamente al final del ciclo, como fundamento de todo lo precedente, sostiene el sentido esencial del Estado como poder soberano capaz de contener y encauzar racionalmente las presiones y pretensiones que provienen, sobre todo de la sociedad civil. Repitamos lo expresado, para intentar iluminarlo: la prioridad ética de la estatalidad aparece en su fuerza ontológica y existencial plenitud una vez que el Espíritu recorrió la secuencia de sus apariciones o configuraciones (la historia, la cultura); y un elemento constitutivo de la realización del Estado es que, desde su prioridad, reconozca, proteja y respete la verdad del interés particular del individuo que busca satisfacerlo. De aquí la preeminencia de lo político respecto de las presiones particularistas, o, si se quiere, la *teleología* de las decisiones soberanas (leyes, normas de ejecución, fallos judiciales, etc.). El hegelianismo schmittiano, por lato que fuere, se evidencia en este punto y focaliza su polémica con los pluralismos en «*Staatsethik...*».

Ahora bien, trazada esta continuidad, tenemos que señalar que la visión que los referentes con quienes Schmitt polemiza en este artículo tienen sobre la condición epocal o –insistamos– *histórico-espiritual* que cubre las últimas décadas del siglo XIX hasta los treinta del XX, confirma que el Estado es el cierre del proceso. Sólo que lo hace en un sentido contrario al hegeliano: ese *État* es una figura conclusiva no por su plenitud sino por sus insuficiencias y falencias. Simplemente está *mort* porque los actores pluralistas lo han liquidado.

Lejos está Schmitt de desconocer ingenuamente el pulso del momento, de ignorar la corrosión teórica y el desmontaje existencial del armazón hegeliano que la fórmula de la defunción del Estado expresa de modo conciso y claro. Sin embargo, y ya desde el título mismo de su artículo (¡«*Staatsethik*»!), reivindica la dimensión ético-política como vitalidad del orden soberano, en expresa continuidad con el filósofo de Stuttgart. Si Schmitt resemantiza la eticidad idealista es porque entiende que todavía podría ser una fuerza ideológico-práctica susceptible de contribuir a elaborar alguna alternativa fiel al concepto de lo político en la sociedad de las masas y de la técnica, en pleno imperio del inmanentismo. El jurista, entonces, lee a Hegel destacando lo que el filósofo le ofrece, a saber, una reivindicación de la soberanía clásica susceptible de ser actualizada a partir de la reformulación de los rasgos que ya destaca Hobbes, manteniendo la fidelidad a ellos. En este sentido, el Hegel de Schmitt o el Schmitt hegeliano pone/n en primer plano dos aspectos clave:

1°. ante todo, la soberanía sigue siendo legítima como poder absoluto, pero en su condición de poder *neutral*, no legislativo ni ejecutor-judicial en la cotidianeidad normal de la vida estatal. Entendemos que *Schmitt recepta y actualiza este motivo como operatividad presidencial directa sólo en el estado de excepción y no en la normal administración*. Éste es el punto donde, en tanto garante de la constitución en el caso extremo, el *Reichspräsident* decide políticamente por fuera de la normatividad ordinaria, pero en conformidad a las normas extraordinarias y en pro de la defensa y/o restauración del orden constitucional. Al igual que el monarca de Hegel, el Presidente weimariano se limita a poner «el punto sobre la “i”» en los asuntos de normal administración, pero es poder sumo ante lo excepcional.

2°. en segundo lugar, Hegel legitima también la ampliación de la participación representativa de los trabajadores urbanos en el Poder Legislativo, en las figuras de los representantes de las corporaciones; pero es un duro crítico de la soberanía popular. En este punto la cuestión es compleja, porque Schmitt sabe que no puede mantener la crítica hegeliana a la soberanía popular y debe encontrar un ensamble entre momento democrático y decisividad ante la urgencia extrema.

El motivo corporativista le genera a Schmitt dificultades teóricas y, por ende, prácticas muy significativas, porque es bien consciente de que conceder espacio político excesivo a la lógica del sindicalismo en la era de la totalización es uno de los peligros que provienen desde abajo, desde la sociedad, y amenazan la soberanía en lo alto. Si Schmitt desplazara lo político a algún elemento societal, y en especial a instituciones como las organizaciones laborales (el modelo de la Italia mussoliniana), ofrecería el flanco a particularismos de difícil composición y perjudicaría o directamente anularía la superioridad política del soberano (acotemos que su actitud ante el fascismo está regida por las incertidumbres al respecto, y su criterio frente al régimen mussoliniano será el de la capacidad o no de mantener el Estado sin desviaciones soviéticas ni predominios totalitarios). Frente a este problema, Schmitt da en 1930 el primer paso que traza la dirección de las respuestas a los desafíos epocales: reivindica una ética *estatal* que, si la tomara en la articulación institucional hegeliana de primeras décadas del siglo XIX resultaría extemporánea, pero que constituye un principio de convivencia política básico y prioritario, precisamente por la importancia que concede al espíritu ético que debe solidificar una convivencia. A la vez, en tanto afirmación de la diferencia entre el espacio estatal y el social y de la primacía de lo político por sobre los intereses de los grupos societales cerrados sobre sí mismos, que buscan instrumentalizar el poder estatal en aras de sus utilidades corporativas, el hegelianismo y su distinción entre lo estatal y lo societal provee al planteo schmittiano una inspiración para criticar la disolución de este dualismo que caracteriza crecientemente ese momento histórico. Hegel ofrece un punto de partida para poner barreras a la identificación de Estado y sociedad y la consiguiente reducción del primero a *auto-organización* de la segunda, como se expresa en *El custodio de la constitución*, un trabajo contemporáneo y conceptualmente ligado a «*Staatsethik...*».

En suma, lo que este artículo de 1930 revela es que Schmitt defiende la eticidad hegeliana para reforzar el criterio de lo político como principio presente en la constitución weimariana, en ese aspecto clave de la *Reichsverfassung* de 1919, que es el de las atribuciones de la autoridad presidencial. Al invocar al último gran pensador en la era del liberalismo clásico e imprimirle una vuelta de tuerca semántica a su filosofía, Schmitt intenta contrarrestar el mentís que la contemporaneidad le está dando al *Staat* hegeliano como plenitud final del Espíritu objetivo y, de este modo, entiende que incorpora una legitimación sólida a su esfuerzo por justificar la prioridad de la soberanía respecto de las lógicas societales pluralistas, capitalistas, marxistas; con la del fascismo –repetimos– Schmitt tiene dudas sobre cómo articula las relaciones entre sindicatos y poder político. Un punto importante es que Schmitt no hace concesiones al populismo que, de diversas maneras, subyace como un denominador común al *societalismo* que todas

estas variantes comparten. Para el jurista alemán, la columna portante es el derecho y el verticalismo de la soberanía estatal, por inevitable que sea el momento de la aclamación o algo parecido.

El desafío, entonces, que Schmitt asume a fines de los años veinte es el de indagar la posibilidad conceptual y real de revitalizar una ética del Estado de clara impronta hegeliana, pero adecuada a las condiciones de la sociedad de masas y capaz de pautar y contener la *totalización* en curso, un *factum* innegable en 1930 y cuyos efectos negativos son visibles o previsibles. *En la posibilidad de receptor la eticidad en el mundo contemporáneo radica el carácter modélico que el planteo hegeliano tiene para das Politische.*

Discutir y evaluar si las expresiones de Schmitt son adecuadas para describir esta identidad metafísico-ontológica y ético-histórica del Estado, cuya fuente para el jurista es sobre todo Hegel sería someter a Schmitt a un examen de idoneidad profesional en filosofía que carece de sentido. Lo importante es que entiende que la discusión en torno a la filosofía hegeliana concentra los esfuerzos doctrinarios más importantes en la lucha teórica y práctica por el destino de la época. A fines de los veinte y desde la filosofía política y jurídica, Schmitt comienza a plantear la pregunta medular, que lo acompañará incansablemente, con las adaptaciones circunstanciales. Como todas las cuestiones medulares en Schmitt, su formulación es concisa: ¿dónde se halla vivo el espíritu de Hegel? ¿En Moscú, Roma o Berlín? El esfuerzo en 1930 por esbozar una ética estatal de tonos hegelianos para combatir a las posiciones que destruyen la estatalidad, en todos los frentes abiertos desde 1917 y agudizados a comienzos de los treinta (los esquemas y realidades liberales, marxistas, populistas, fascistas, socialistas, en sus modulaciones capitalistas, socialistas, estado-benefactoristas, corporativo-sindicalistas y las variantes que cada realidad presenta), realza la búsqueda schmittiana de una respuesta acorde a los dilemas epocales. También explica su desilusión y quizás arroja una luz sobre su aceptación de lo que consideró un mal menor en 1933, el nuevo régimen que Schmitt intentó encuadrar dentro de esquemas jurídicos, o sea, intentando que responda a una lógica constitucionalista. Así entendemos los elementos teóricos presentes en los escritos que peor fama le han dado, a lo cual se suma el hecho de que no participó como activista político ni tuvo tareas de gobierno.

La actitud constitucionalizante de Schmitt para con el nuevo gobierno nacionalsocialista demuestra –aventuramos– una combinación de ceguera, ingenuidad, pedantería y ciertamente aceptación de algunos motivos ideológicos del nacionalsocialismo, lo que lleva a que su antijudaísmo quede obviamente mimetizado con el antisemitismo nazi. Al igual que cuanto sucede con los conceptos clave de cualquier religión y/o patrón cultural, los puntos principales de la crí-

tica schmittiana al judaísmo son atendibles y pueden ser discutidos seriamente (como, por ejemplo, su impugnación teológico-política a la idea judía de *ley*, a la visión utilitarista de todo orden político que no cuente con una legitimación expresa de Yahvé, o al mesianismo). En rigor, el *racismo biologicista* es una forma de dotar a planteos ideológicos de un respaldo en clave positivista (¿cientificista o científica?) que es ajeno a los planteos schmittianos, a la par que configura un motivo cultural compartido por antisemitas, filosemitas, sionistas, antisionistas, judíos y no judíos. Schmitt bien puede haber buscado *aprovechar* este mimetismo; pero por poco tiempo y sin lograrlo. Por el contrario, fue objeto de sospechas, denuncias e investigaciones por parte de temibles organizaciones y figuras nazis (las SS, Rosenberg y su Departamento, el Servicio Secreto), *que tenían razón en sus acusaciones*.

b)

Para decirlo brevemente: en estas líneas del artículo de *Kant-Studien*, Schmitt está ampliando el espectro de las posiciones filo-estatales que conforman el panorama de la crítica a la estatalidad por parte de los diversos pluralismos.

De aquí la alusión al «Estado ético» del fascismo, donde la similitud terminológica con el concepto hegeliano oculta las diferencias que imposibilitan asimilar sin más una visión de orden como la de Hegel a la que está en curso en Italia. Por un lado, el proyecto hegeliano, en la forma de monarquía constitucional (el rey como *pouvoir neutre*), aspira a cerrar el ciclo revolucionario abierto en 1789 y, para ello, confía en la virtud, idoneidad y prudencia de una élite aristocrática e intelectual que, liberada de aspiraciones restauracionistas e inmune a la fascinación de las abstracciones revolucionarias, pueda estructurar una nueva relación orgánica entre Estado y sociedad, antitética a la mera suma de átomos y al vétero-estamentalismo. Por otro lado, una fórmula de sonoridad hegeliana enunciada por un gobierno dictatorial populista con aspiraciones a ejercer un dominio totalizante, *i.e.* a hacer valer sus decisiones (asentadas en una institucionalidad antitética a la del modelo liberal-republicano, pero también al monárquico hegeliano) en *todos* los ámbitos de una sociabilidad caracterizada por la masificación y la tecnologización a marcha forzada en la era del nihilismo. En suma, un régimen que, como el fascista en Italia, da pruebas de que su visión de la convivencia y las variadas normas que la regulan disuelven las distinciones y parcelaciones de la modernidad clásica entre lo privado-personal, íntimo; lo público-societal, privatista, y lo público-estatal (en Hegel: la familia, la sociedad civil y el Estado). No hay correlaciones que faciliten la traducción de 1820-21 a 1930-31. Pero el intento no peca de absurdo ni mucho menos; por el contrario, revela lucidez sobre las cuestiones en disputa.

Ahora bien, esta mención del «*stato etico*» tiene un referente personal bien preciso, que no se agota en el contexto del fascismo sin más, aunque está incluido en el mismo, y que es la filosofía de Giovanni Gentile (1875-1944), el «*attualismo*».

Schmitt no lo menciona expresamente, pero el pensador siciliano es quien ha elaborado a partir de Hegel una metafísica del ser, o sea de la verdad (y viceversa) como dinamismo onto-gnoseo-lógico absoluto, total, eterno. Lo que es, lo verdadero, es *acto* en constante actualización y toda conceptualización categorial, de cualquier tipo que fuere, es derivativa de esta certeza. El filósofo del neo-idealismo (diríamos con más precisión: neohegelianismo) propone una filosofía de la acción continua e infinita como única verdad que, por ser tal, es simultáneamente la realidad, y, viceversa, de la realidad como verdad; o sea, un dinamismo que se realiza eternamente como pensamiento-acción / acción-pensamiento. Lo verdadero consiste, entonces, en el eterno movimiento del acto de pensar y actuar, en la autoproducción sintética de lo real y verdadero, en el puro movimiento realizándose en pensamientos y acciones, lado objetivo resultante del lado dinámico o subjetivo propio de *lo-que-es en acto* o lo *actual*.

A partir de la identidad de ser y pensamiento como actividad continua del *ser-pensar*, cuyas realizaciones, cuando se las considerada intelectualmente como lo sido y pensado, son las categorías y nociones abstractas, los universales vacuos que resultan de paralizar, objetivar, coagular el pensamiento y la acción; sobre esta base filosófica, entonces, Gentile ha justificado el desarrollo de la acción en la forma de instituciones estatales legitimadas en el sustancialismo ético que resulta de su verdad metafísica, la superioridad del espíritu ético de *lo-que-es en acto* frente a los esquemas que reposan sobre lo trascendente inalcanzable o se inmanentizan en clave utilitaria, haciéndose fuertes en el pragmatismo individualista.

Gentile formula lo esencial de su teoría con anterioridad a la existencia misma del fascismo (y su fuerte presencia en el primer *novecento* italiano perdura hasta pasada la mitad del siglo). Sus obras principales desde el punto de vista filosófico son «Una crítica del materialismo storico» (*Studi storici*, VI, 1987, pp. 379-423); *La filosofía de Marx* (Spoerri, Pisa, 1899); «L'atto del pensare come atto puro» (*Annuario della Biblioteca Filosofica* di Palermo, I, 1912, pp. 27-42); *La riforma della dialettica hegeliana* (Principato, Messina, 1913); *Teoria generale dello Spirito come atto puro* (Mariotti, Pisa, 1916); *I fondamenti della filosofia del diritto* (Mariotti, Pisa, 1916); *Sistema di Logica come teoria del conoscere* (vol. I, Sporerri, Pisa, 1917, vol. II, Bari, Laterza, 1923).

Cuando el movimiento de Mussolini inicia su *marcha* ascendente, Gentile encuentra que el fascismo constituye la concreción política de su *attualismo* filosófico. Militante y colaborador, entonces, desde el comienzo, además de funcionario de alto rango en diversos cargos (Ministro de Educación y artífice de la

Reforma Educativa; presidente de la comisión para reformar la constitución; director de instituciones oficiales de cultura para el ámbito interno e italianas en el extranjero; fundador y presidente del *Istituto Fascista di Cultura*, promotor de la *Grande Enciclopedia Italiana*; director de revistas y editor de obras fundamentales de la filosofía), Gentile fue la figura más significativa en el campo de lo que llamaríamos la legitimación doctrinaria del fascismo con una elaboración filosófica *alta*, la de su filosofía de la inmanencia, que –cabe insistir– hace converger en la *praxis* la plenitud de la verdad y del ser. Gentile juzgaba su propio pensamiento como la profundización coherente y plena del aporte fundamental en la historia de la cultura constituido por la filosofía de Hegel, sobre la cual opera lo que podríamos llamar una *absolutización de impronta fichteana de la Fenomenología del Espíritu hegeliana*. De acuerdo con esta tónica, la toma de conciencia es a la vez acción (la de pensarse como espíritu en acto, en la forma de conocimiento y *praxis*) y el saber es el acto espiritual de autocomprensión que supera de este modo todo dualismo, en un proceso infinito más acabado de cómo lo habría planteado Hegel, tal como lo lee el filósofo italiano, que busca continuarlo y profundizarlo.

No deja de ser llamativo, pero es coherente, que Lenín elogiara la comprensión que Gentile tiene del marxismo (cf. V. Lénine, *Oeuvres. Tome 21: Août 1914 – Décembre 1915*, Éditions sociales, Paris-Moscú, 1960, pp. 37-87, cf. p. 83). Como también es significativo que Rodolfo Mondolfo (1877-1976), cuya importancia en la teorización de un marxismo antideterminista no es suficientemente valorada como merece en el ambiente cultural de nuestro país, donde enseñó y publicó a lo largo de casi cuarenta años, hasta su fallecimiento, haya compartido con Gentile –sin desdibujar sus diferencias– la valorización de la «*filosofía della prassi*» como el gran aporte del marxismo, a partir de la común lectura de Antonio Labriola (1843-1904), el primero en proponer esta manera de interpretar el pensamiento de Marx.

El elemento metafísico común y la no menos compartida impronta anticientificista y antipositivista de las filosofías gentileana y mondolfiana obedece a que ambos entienden que el núcleo de sentido de la realidad radica en el activismo de una subjetividad plural consciente de sí misma. Esto no anula, más bien acrecienta, la diferencia en las actitudes de uno y otro para con el marxismo y las consecuentes divergencias en el desarrollo filosófico respectivo (el actualismo y el fascismo en Gentile; un marxismo anti-determinista y un socialismo libertario en Mondolfo), y ofrece abundante material a las polémicas en las interpretaciones divergentes que cada uno propone respecto de temas histórico-filosóficos ligados a las cuestiones contemporáneas. Presumimos que, además, mantuvieron relaciones que deberían considerarse como cordiales, teniendo en cuenta que Gentile invita a Mondolfo a participar en la *Enciclopedia Italiana* que aquél dirige (cono-

cida por el nombre de la editorial: *Treccani*, y que es quizás el emprendimiento de mayor importancia cultural en la producción escritural del fascismo), y que Mondolfo colabora con artículos sobre *Giordano Bruno* y otros temas renacentistas; sobre el *comunismo*; *Helvétius*; *Filón de Alejandría*. Más aún, cuando Italia entra en la locura de las leyes raciales de 1938, Gentile intercede inútilmente ante Mussolini a favor de Mondolfo, de origen judío, y ante el fracaso escribe la carta de recomendación –para nuestro Coriolano Alberini– con la cual Mondolfo, obligado a exiliarse, se presenta en Argentina en 1939. Por último, tampoco puede sorprender la atención y receptividad que Antonio Gramsci (1891-1937) le presta al actualismo gentileano, como fuente de su comprensión del marxismo (coetánea a la de Mondolfo, pero independiente y en aspectos clave opuesta a ella), sobre la base de una afinidad en la inspiración *activista*.

Retomemos este esbozo de la filosofía gentileana, en lo relativo a la dimensión específicamente *práctica*. La voluntad es la subjetividad en acto, autoproduciéndose no sólo como pensante, sino también –y simultáneamente– como *queriente*, esto es, como la actividad de querer el bien; éste, lo *querido*, resulta del acto objetivante que lleva a cabo aquélla. Las normas son precisamente las restricciones que la subjetividad se impone en conformidad con su propio dinamismo, que de este modo muestra su especificidad, la libertad, porque al obligarse la voluntad rompe la sujeción respecto de otro tipo de objetividad (la material-natural, es decir, la de los instintos, pulsiones, etc.). Al someterse a una obligación, el querer supera hegelianamente el deseo y desarrolla su autonomía. El derecho es precisamente la expresión más alta de esta dialéctica de la voluntad, es decir, la *posición* sintética de sí misma en la forma de objetivaciones espirituales de carácter político-social en la historia, la cual no es sino el continuo presente del acto autoproductivo. Correlativamente, el Estado es la institucionalización superior resultante de este proceso, el espacio de orden comunitario donde lo individual y lo universal se corresponden y correlacionan en virtud de la fuerza ética de la voluntad. En su praxis, la subjetividad absoluta es una constante producción sintética de sí misma como identidad dialéctica (ni sumatoria contractualista, ni absorción totalitaria) de lo individual y lo universal en el Estado, la configuración institucional superior, animada por su función ético-pedagógica.

El fundamento más detallado de la eticidad del Estado lo ofrece Gentile en el capítulo VII, precisamente «Lo Stato», de su *I fondamenti della Filosofia del Diritto* (en *Opere complete IV*, Sansoni, Firenze, 1961, pp. 102-120), texto que, según aclara en la «Advertencia» preliminar, «fue materia de mi conferencia en el Congreso hegeliano de Berlín el 21 de octubre de 1931». En ella desarrolla sistemáticamente ideas presentes en sus escritos anteriores, incluyendo naturalmente los publicados desde el comienzo del régimen fascista. El eje de las mismas per-

dura inclusive o sobre todo en su último escrito, *Genesi e struttura della società*, terminado poco antes de ser asesinado a la salida de su casa por militantes comunistas en 1944 y publicado dos años más tarde.

A modo de ejemplo de la concretización del actualismo en las palabras de Mussolini, cabe recordar dos textos de esa fuente imprescindible que son los discursos del *Duce*:

La idea central de nuestro movimiento es el Estado; el Estado es la organización política y jurídica de las sociedades nacionales y se exterioriza en una serie de instituciones de variado orden. Nuestra fórmula es ésta: todo en el Estado, nada fuera del Estado, nada contra el Estado. [...] Entonces, os dáis cuenta cómo, hoy, Italia realiza el prodigio de ver, después de un siglo de tentativas, de guerras, de sacrificios, de mártires, al pueblo italiano que entra en el escenario de la historia y concede a sí mismo ser consciente de sus destinos. Ya no es la población dividida en siete Estados, como hace un siglo; esa población devino pueblo; después el pueblo, a través del sacrificio de la guerra, devino Nación. Hoy la Nación se da su estructura jurídica, política y más aún moral, y deviene Estado. Ya estamos en la cima perfecta.

(Discurso «Per il terzo anniversario della Marcia su Roma – 28 ottobre [1925]», en *Scritti e Discorsi di Benito Mussolini. Edizione definitiva, V. Scritti e Discorsi. Dal 1925-III al 1926-IV-V E.F.*, Hoepli, Milano, 1934, pp. 162 y 163). [Se lo conoce también como el «Discorso alla Scala di Milano»]

Mérito indiscutible del Fascismo es haber dado a los italianos el sentido del Estado. Todo lo que hemos hecho, y que les he resumido, desaparece frente a lo que hemos hecho creando el Estado. Para el Fascismo, el Estado no es el «guardián nocturno» que se ocupa solamente de la seguridad personal de los ciudadanos; tampoco es una organización con una finalidad puramente material, como la de garantizar un cierto bienestar y una convivencia social relativamente pacífica; en cuyo caso, para realizarla, bastaría un consejo de administración; no es tampoco una creación de política pura, sin adherencia a la realidad cambiante y compleja de la vida de los individuos y de los pueblos. El Estado, tal como el Fascismo lo concibe y lo actúa, es un hecho espiritual y moral, porque concreta la organización política, jurídica, económica de la Nación; y tal organización, en su surgimiento y en su desarrollo, es una manifestación del espíritu, pero también el custodio y transmisor del espíritu del pueblo, tal como los siglos lo fueron elaborando en la lengua, las costumbres, la fe.

(Discurso en la Asamblea quinquenal del Régimen, 10 de marzo de 1929, en *Scritti e Discorsi...*, VII. *Scritti e Discorsi. Dal 1929-VII-VIII E.F. al 1931-IX-X E.F.*, Hoepli, Milano, 1934, pp. 26-27)

Por último, cabe notar que en la literatura fascista de los años treinta, la noción de *espiritualidad ética* es desplazada por la de *totalidad*, sin que ésta, empero, altere profundamente el sentido más íntimo de aquélla.

c)

Una lectura actual de las ideas en juego en el artículo de Schmitt arroja resultados hermenéuticos que son siempre inevitablemente contemporáneos. Pero esto mismo conlleva atender al contexto en que se plantearon. En este caso, se trata de focalizar la relación teórico-conceptual entre Schmitt y Gentile en la situación en que ella se enmarca. Esta tarea, por último, exige considerar elementos ligados a la dimensión personal –si se quiere: *biográfica*– de las personalidades en cues-

tión (una dimensión que, por lo demás, está ligada a la temática teórica). Presentamos algunos elementos desde esta perspectiva, pero renunciamos a ampliar este panorama ahora.

Acerca del conocimiento de las ideas gentileanas que Schmitt pueda haber tenido antes de 1930, no conocemos datos del acceso directo del jurista a obras del filósofo, más allá de que pueda haber leído alguna en idioma original o traducciones. De acuerdo a Tommissen, es a mediados de los años veinte aproximadamente que Schmitt se interesa por el fascismo y se entusiasma con la figura de Mussolini (cf. P. Tommissen, «Bausteine zu einer wissenschaftlichen Biographie (1888-1933)» y «Aussprache zu dem Referat von Piet Tommissen», en *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt. Vorträge und Diskussionsbeiträge des 28. Sonderseminars 1986 der Hochschule für Verwaltungswissenschaften Speyer herausgegeben von Helmut Quaritsch*, Duncker & Humblot, Berlin, 1988, pp. 69-100 y 101-106; cf. pp. 91-92 y 106). No es osado, en consecuencia, suponer que Schmitt conoce la significación que ha alcanzado la figura de Gentile desde el comienzo del régimen fascista. Por lo demás, en el conjunto de obras sobre el fascismo que aparecen en Alemania (por no decir en otros países, a las que el jurista puede haber accedido), hay algunas que Schmitt ha leído atentamente. Uno de estos trabajos es el libro de Erwin von Beckerath, *Wesen und Werden des fascistischen Staates*, Springer, Berlin, 1927 (quien alude a Gentile en pp. 28; 67-69 y notas; 91-93).

Schmitt escribe una reseña del libro de Beckerath, al que le dedica juicios positivos y algunas observaciones más críticas (entre la cuales, las más destacables son que el autor analizado ha identificado impropriamente democracia y liberalismo y que plantea el futuro en términos demasiado ideológicos). Se trata de un escrito que se publica bajo el título de la obra comentada: cf. C. Schmitt, «Wesen und Werden des fascistischen Staates [El Estado fascista en su esencia y en su devenir]», *Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reiche*, J. 53, H. 1, Februar 1929, pp. 107-113 (que Schmitt le concediera importancia es evidente por el hecho de que la incluye en *Positionen und Begriffe...*, *op. cit.*, pp. 124-130). Particularmente interesantes son las consideraciones schmittianas sobre el carácter popular del Estado fascista, que pondrá su fuerza a favor de los menos favorecidos socialmente, y sobre la ética de ese mismo orden estatal (precisamente, el «*stato etico*»), antitética a la moral abstracta del racionalismo liberal, en la que reseñado y reseñador coinciden en ver un engaño ideológico. Asimismo, Schmitt insiste en el tema que atraviesa –como hilo conductor– «*Staatsethik...*», o sea, que en juego está qué tipo de orden estatal puede por entonces operar políticamente como un tercero por encima de las partes; una pregunta que –a su entender– se desdibuja en el libro comentado.

Schmitt conoce otros textos de Beckerath, previos y posteriores a 1930, pues los tenía en su biblioteca; pero los que son atinentes al tema y de esa época –no mencionamos los de los años cincuenta– son los siguientes: «Fascismus», en A. Vierkandt (Hrsg.), *Handwörterbuch der Soziologie*, Stuttgart, 1931, pp. 131-136 (Schmitt tenía una separata con la dedicatoria del autor), que también aparece como «Fascism» en *Encyclopedia of the Social Science*, vol. 6, New York, 1931, pp. 133-139; «Moderner Absolutismus», *Weltwirtschaftliches Archiv*, 25, 1, 1927, pp. 245-259 (separata); «Buchsprechung [reseña de]»: C. Arena et alii, *La Camera dei Fasci e delle Corporazioni*, en *Schmollers Jahrbuch*, 62. Jg., H. 1, 1938 (una separata con dedicatoria); «Il Fascismo e la Germania», *Gerarchia*, octubre 1932; «L'Allemagne dans la crise», Société Belge d'Études et d'Expansion (Hrsg.), *Bulletin Périodique*, Nr. 86, Oktober 1932 (separata con dedicatoria); «Moderner Absolutismus», *Weltwirtschaftliches Archiv*, 25. Bd., H. 2, April 1927 (separata); «Zur Frage der Voraussetzungen einer Solidarität Europas auf politischem Gebiet», *Atti del II Convegno della Fondazione Alessandro Volta*, Roma, 1933 (dos separatas con dedicatoria). Hemos tomado estos datos de *Nachlass Carl Schmitt...*, *op. cit.*, pp. 530-531. Sin saber si Schmitt conocía los escritos siguientes de Beckerath, cabe igualmente mencionarlos: «Idee und Wirklichkeit im Fascismus», *Schmollers Jahrbuch*, 52, 1, 1928, pp. 201-218; «Besprechung: G. Landauer u. H. Honegger (Hrsg.), Internationaler fascismus, Schmollers Jahrbuch, 53, 1, 1928, p. 156; «Fascismus und Bolschewismus», B. Harms (Hrsg.), *Volk und Reich der Deutschen. Vorlesungen gehalten in der Deutschen Vereinigung für Staatswissenschaftliche Fortbildung*, Bd. 3, Berlin, 1929, pp. 134-153. Pocos años después, Beckerath publica «Wirtschaftsverfassung des Fascismus», *Schmollers Jahrbuch*, 56, 1932, pp. 347-362. Mención especial en este contexto merece su participación en Benito Mussolini, *Vom Kapitalismus zum korporativen Staat. Reden und Gesetze. Eingeleitet, übertragen und erläutert von E. v. Beckerath, E. Röhrbein, E. Ed. Berger*, Stuttgart, 1936 (Veröffentlichung des Petrarca-Hauses, Dritte Reihe, Übersetzung, Band 1). Descontamos que Schmitt lo conocía.

[Además de los trabajos sobre la biblioteca de Schmitt ya indicados, en estas últimas informaciones también tomamos datos de Wolfgang Schieder, «Fascismo per la Germania. Erwin von Beckerath e l'Italia di Mussolini», *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 1996, 1, pp. 47 – 70, que es la versión italiana de un ensayo originalmente publicado en Ch. Jensen-L. Niethammer-B. Weisbrod (Hrsg.), *Von der Aufgabe der Freiheit. Politische Verantwortung und bürgerliche Gesellschaft im 19. und 20. Jahrhundert. Festschrift für Hans Mommsen zum 5. November 1995*, Berlin, 1995, pp. 267-283].

Volvamos al artículo de Schmitt sobre el libro de Beckerath, *Wesen und Werden...* En su comentario, el jurista alemán alude a otro texto sobre el fascismo

que ha leído con interés, a saber, el de Gerhard Leibholz, *Zu den Problemen des fascistischen Verfassungsrechts. Akademische Antrittsvorlesung*, de Gruyter, Berlin und Leipzig, 1928 (cuaderno 11 de los *Beiträge zum ausländischen öffentlichen Recht und Völkerrecht*, editados por V. Bruns). Gentile es mencionado en varias oportunidades: en p. 10, Leibholz entiende que el «idealismo actualista-espiritualista de Gentile» justifica esa característica del fascismo que es su continua adaptación a las exigencias de las circunstancias. La gentileana metafísica de la *acción constante* imprime su impronta a la «actual situación histórico-espiritual en Italia» y guarda plena conformidad con ese carácter cambiante que es «la esencia de los italianos»; Leibholz liga luego el *attualismo* al vitalismo de Sorel. Las otras alusiones a Gentile, numerosas, encuentran su lugar en las notas (las que, en su conjunto, ocupan tantas páginas como el texto principal) de pp. 42, n. 1; 44, n. 9; 45-47, nn. 20, 21, 21<sup>a</sup>, 24, 25, 26; 48, nn. 35, 37 (donde cita, de Gentile, la frase: «Su [del Estado] eticidad es espiritualidad: personalidad, que es conciencia; sistema, que es voluntad»), y n. 39. Todas ellas tienen como referencia el texto de pp. 11 y 12 sobre la naturaleza «ético-espiritual» del Estado según el Fascismo. También en p. 50, n. 49, donde Gentile es mencionado, pero no es el referente en el cuerpo principal; pp. 56-57, nn. 80, 82, 83, 85, 88; y p. 61, nn. 108 y 112.

A lo largo de estas notas, Leibholz menciona varios trabajos de Gentile que podrían haber despertado el interés de Schmitt: «L'essenza del Fascismo», de 1928, luego publicado en la colección de ensayos de 1926 a 1931 en *idem, Origini e dottrina del Fascismo*, Librería del Littorio [perteneciente al Istituto Nazionale Fascista di Cultura], Roma, 1934; *Sistema di Logica come teoria del conoscere II*, Laterza, Bari, 1923; *La riforma della dialettica hegeliana*, Principato, Messina, 1913, 2<sup>a</sup>: 1923; *Che cosa è il Fascismo. Discorsi e polemiche*, Vallecchi, Firenze, 1925; «The Philosophical Basis of Fascism», *Foreign Affairs*, VI, 2, 1928, pp. 290-304, traducción de una versión reducida de «L'essenza...»; *La filosofia della guerra* de 1914, luego en *idem, Guerra e fede*, Ricciardi, Napoli, 1919. En p. 48, Leibholz también hace referencia a un extenso artículo que analiza el actualismo gentileano: Carlo Sganzi, «Giovanni Gentiles aktualistischer Idealismus», *Logos*, J. 14, 1925, pp. 163-269, un trabajo que sirve como buena introducción a la «*Staatsmetaphysik*» gentileana, como la califica Leibholz, y al cual Schmitt habría tenido fácil acceso, si le hubiera preocupado adentrarse en la filosofía del pensador italiano.

Es oportuno informar qué textos sobre el fascismo tenía Schmitt en su biblioteca, además de los trabajos ya indicados (e incluyendo algunos posteriores al primer lustro de los treinta). Son los siguientes:

i) de italianos: Carlo Costamagna, *Storia e dottrina del fascismo*, Unione tipografica editrice, Torino, 1938; Giorgio del Vecchio, *Stato fascista e vecchi regimi* –

*Contro il medievalismo giuridico*, Leonardo da Vinci, Città del Castello, 1932, 2ª ediz. (1ª: 1929, sin el agregado sobre el medievalismo jurídico); *idem*, *Die Krise des Staates*, V. f. Staatswissenschaft und Geschichte, Berlin, 1934; *idem*, *Die Krise der Rechtswissenschaft*, V. f. Staatswissenschaft und Geschichte, Berlin, 1935 (de la época fascista del académico italiano, Schmitt no poseía *Lo Stato*, Studium, Roma, 1933); Giuseppe La Ferla, *Ritratto di Georges Sorel*, Milano, 1933 (un texto que marca continuidades entre el sindicalismo revolucionario y el fascismo, que motivaron en Schmitt muchas anotaciones); Francesco Orestano, *Il sistema ginevrino e il diritto internazionale. Conferenza tenuta al circolo giuridico di Milano il 28 marzo 1936*, Lucini, Milano, XIV E. F. -1936; Ugo Spirito, *Il liberalismo*, Roma, 1933 [*sic* en «Die Bibliothek...», pero no lo hemos podido encontrar bajo este título; podría tratarse de *Critica dell'economia liberale*, Treves, Milano, 1930 y el ejemplar –fuera el que fuere– contiene anotaciones de Schmitt]; Giovanni Salemi, *Il Partito Nazionale Fascista e il suo diritto*, Ed. Diritto del Lavoro, Roma 1930, e *idem*, *Corso di diritto corporativo*, Cedam, Padova 1935; Santi Romano, *Corso di Diritto Internazionale*, 4ª ed. riv., Cedam, Padova, 1933 (del mismo jurista, también poseía una edición posterior a la época que nos interesa, pero con textos precedentes: *Die Rechtsordnung*. Vorw., biograph. u. bibliograph. Notizen hrsg. von Roman Schnur. Übers. aus d. Italien. von W. Daum, Duncker u. Humblot, Berlin, 1975); Gioacchino Volpi, *Geschichte der faschistischen Bewegung*, Soc. An. Poligrafica, Roma, 1935; Arnaldo Volpicelli e Federico Barbieri, *Il problema della rappresentanza nello stato corporativo*, Sansoni, Firenze, 1935; Julius Evola, *Imperialismo pagano. Il fascismo dinnanzi al pericolo euro-cristiano*, Atanòr, Todi-Roma, 1928 (Schmitt tenía la primera edición italiana, pero también se publicó en Alemania: *Heidnischer Imperialismus*, Armanen V., Leipzig, 1933); G. Ferrero, *Le dittature in Italia. Depretis, Crispi, Giolitti, Mussolini* (Piccola Biblioteca di Studi Politici 1), Corbaccio, Milano, 1924.

ii) de alemanes: Ludwig Bernhard, *Das System Mussolini*, Berlin, 1924, e *idem*, *Der Staatsgedanke des Faschismus*, Berlin, 1931; R. Diener u. H. Horstmann, «Staatsorganisation und Rechtslehre im faschistischen Staat», separata (72 pp.) del original, publicado en R. Höhn (Hrsg.), *Das ausländische Verwaltungsrecht. Wesen, Aufgabe und Stellung der Verwaltung in Italien, Frankreich, Großbritannien und USA*, Decker, Berlin, 1940; E. W. Eschmann, *Der faschistische Staat in Italien*, Breslau, 1930, e *idem*, *Die Aussenpolitik des Faschismus*. 2º neubearb. Auflage von *Der Faschismus in Europa* [1930], Junker u. Dünnhaupt, Berlin, 1934 (de Eschmann, Schmitt también puede haber leído sus «Zur Theorie des Faschismus», *Ethos*, 1927, 2, pp. 50-64 y «Der Faschismus und die Mittelschichten», *Die Tat*, 1929, 21, H. 11, pp. 847-859); Fritz Ermarth, *Theorie und Praxis des faschistisch-korporativen Staates*, Winter, Heidelberg, 1932; Ferdinand

Güterboch, *Mussolini und der Faschismus*, Wieland V., München, 1923; Walter Keim, *Die Nationale Faschistische Partei*, Leipzig, 1935.

Retomemos la relación entre Schmitt y Gentile. Se conocieron personalmente, pero esto no permite inferir qué grado de entendimiento amistoso o bien meramente formal puede haber existido entre ellos (pero inclusive si fuera en estos últimos términos, no ha sido tensa ni mucho menos). En la época que nos interesa, el jurista alemán transcorre en Italia la Semana Santa de los años 1929 y 1932, hospedándose en Roma y en Ravenna. En ambos casos tiene contactos con colegas de las Universidades de Padua y de Roma, y visita a Gaetano Mosca (1858-1941), el conocido teórico de las élites, con quien mantiene relaciones cordiales (tomamos los datos de Christian Tilitzky, «Die Vortragsreisen Carl Schmitts während des Zweiten Weltkrieges [Los viajes con conferencias de Carl Schmitt durante la Segunda Guerra Mundial]», *Schmittiana VI*, 1998, pp. 191-270; cf. p. 258). Además de estos encuentros documentados, ¿tiene contactos directos con Gentile? Pensamos que sí (como indicamos poco *infra*); pero además podemos sumar otra pregunta, la de qué textos del pensador italiano puede haber leído Schmitt. Finalmente, cabe otro interrogante: el de la importancia del epistolario que puede haber existido entre ellos. Según el *Nachlass...*, en el Archivo Schmitt de Düsseldorf no figura ninguna carta, pero P. Tommissen ha dado a conocer una (enseguida aludimos a ella); queda abierta la duda de si han existido otras.

Un hecho firme, tal como se desprende del *Diario* de Schmitt, es que el «joven Gentile», no el filósofo sino uno de sus hijos, lo visita el 26 de enero de 1930; pero no hay comentarios sobre qué temas versó la conversación. Siempre en el mismo *Tagebuch*, anota que «Gentile» repite la visita algunos días después, el 9 de febrero, y presumimos que Schmitt alude al mismo miembro de la familia que fuera a su casa quince días antes. En esta segunda ocasión, Schmitt invita al visitante italiano a compartir la cena junto a Erwin von Beckerath (a quien Schmitt le entrega el manuscrito de una conferencia que acababa de dar en Halle) y al poeta Franz Blei (1871-1942), amigo del anfitrión y una de las figuras de relieve en el universo cultural schmittiano (cf. Carl Schmitt, *Tagebücher 1930 bis 1934...*, *op. cit.*, pp. 9 y nota, y 16). El editor de estos *Diarios*, W. Schuller, duda sobre cuál de los hijos de Gentile es: si Federico (1904-1996), por entonces con un cargo significativo en la de los editores Fratelli Treves de Milán y dos años después director de la casa editorial Sansoni en Florencia; o si es Benedetto (1908-1998), estudiante de abogacía, que recién entrará en la empresa Sansoni años después. Creemos que es el primero, por dos motivos: por su edad y su profesión editorial y porque en 1926 ya había sido representante de su padre en París, para la fundación de la institución que un año después, y en Lausanne, será constituida como el *Centre International d'Études sur le Fascisme*; mientras que su hermano es demasiado

## Ilustración n° 12

joven. Asimismo, porque ligado a esto último disponemos de un aporte documental, una carta de Hugo Fischer a Schmitt en 1931, que enseguida veremos.

Antes, cabe destacar que los dos pensadores se han conocido personalmente en ocasión de una visita de Gentile a Berlín, pues, con fecha 27 de noviembre de 1930, éste le dirige desde allí una carta a Schmitt, donde se disculpa por no haber podido despedirse personalmente y le agradece todas las «gentilezas» que el anfitrión tuvo para con él. Gentile se despide de Schmitt renovándole los deseos de volver a encontrarse «en Roma o en Berlín» (cf. P. Tommissen, «Briefe an Carl Schmitt. Eine erste Auswahl», *Schmittiana III*, pp. 117-171; v. pp. 125-126). Es dable pensar que la primera ocasión para cumplir con este deseo haya sido la participación de Gentile en el *Segundo Congreso Internacional Hegel*, que tuvo lugar en Berlín, del 18 al 21 de octubre de 1931, donde leyó el trabajo sobre el Estado hegeliano, que –como vimos– luego incorpora a su *I fondamenti della Filosofia del Diritto*. Un encuentro ulterior –proponemos– puede haber acontecido en el ya indicado viaje del jurista a Roma en 1932.

A estas circunstancias puede ligarse el interés de la editorial Treves en publicar trabajos de Schmitt en Italia. Sobre este propósito informa a Schmitt un intelectual significativo, Ernst Hugo Fischer (1897-1975), un filósofo y sociólogo de ideología originariamente nacionalista, con posiciones conservador-revolucionarias y relaciones muy cercanas a Jünger, a la par que mantiene contactos también con Schmitt, con quien rompe sus relaciones amistosas en 1937, pues Fischer se opone al nazismo. Autor de importantes libros de filosofía sobre Hegel, Marx, Lenin, Nietzsche, después de ejercer la docencia académica en Alemania y dirigir los *Blätter für deutsche Philosophie* aprovecha en 1938 un viaje profesional a Noruega para ausentarse por razones políticas y culturales, no raciales, y enseña en Inglaterra y la India, para volver a Alemania después de la guerra y terminar su carrera en la Universidad de Munich). Con fecha 27 de noviembre de 1931 (un año exacto después de la misiva de Gentile) le escribe a Schmitt que un representante de «una de las (dos) empresas editoriales italianas Fratelli Treves me preguntó qué publicaciones político-sociológicas de la ensayística [*Schriftum*] alemana eran adecuadas para una traducción en italiano», a lo cual Fischer –sigue comentando– le propuso *El concepto de lo político*. A partir de esto, también le sugiere a Schmitt alguna modificación en el título, para que pudieran ser incluidas «distintas cosas breves; podría ser *El concepto de lo político y el Estado del siglo XIX*, o algo similar. Entonces también podrían encontrar su lugar allí artículos más breves como «Die neutralen Grössen im heutigen Verfassungsstaat [Las entidades neutrales en el actual Estado constitucional]» (esto es, un trabajo publicado por Schmitt en *Politische Wirklichkeit*. Schriftenreihe der Deutschen Hochschule für Politik und des Instituts für Auswärtige Politik in Hamburg, N. 10, Rothschild V., Berlin-Grü-

newald, 1931, pp. 48-56; una publicación donde también aparecen artículos de R. Schmidt, W. Schwarz, H. Heller y A. Salomon). La misiva concluye líneas después en estos términos: «Italia tiene que ser un ámbito propicio para sus escritos, como lo infiero de distintas circunstancias, por ejemplo, de charlas con el joven Gentile. Hágame saber algo, por favor» (cf. P. Tommissen, «Unbekante Briefe von Hugo Fischer an Carl Schmitt», *Schmittiana* 1, 1988, pp. 88-107; cf. p. 93-94).

No será la editorial Fratelli Treves, pero sí Sansoni (dirigida por Federico Gentile) que publicará obras de Schmitt, si bien con otro título y no precisamente en una compilación similar a la sugerida por Fischer. Se trata de Carl Schmitt, *Principi politici del nazionalsocialismo*. Scritti scelti e tradotti da D. Cantimori. Prefazione di A. Volpicelli, Sansoni Editore, Firenze, 1935 E.F. Pubblicazioni a cura della *Scuola di Scienze Corporative della R. Università di Pisa* II. Si bien prescindimos de entrar en los contenidos respectivos de los textos que introducen los escritos schmittianos, señalamos que en el «Prefacio» (pp. v-x), Volpicelli presenta a Schmitt como «uno de los teóricos oficiales del nazionalsocialismo». Por su parte, el traductor, Cantimori, escribe a modo de introito unas «Note sul nazionalsocialismo» (pp. 1-42), donde presenta a Schmitt en conexión con von Papen, realizando solamente pocos señalamientos (p. 24-25 y notas 3 y 4 con indicación de escritos schmittianos y, como bibliografía sobre el jurista alemán, Cantimori se limita a señalar «V. Leemans, *Carl Schmitt* [De Sikkel, Antwerpen's Gravenhage, 1933]», un texto en flamenco; en p. 26 n. 1, Cantimori proporciona datos biográficos, ayudado por la enciclopedia Brockhaus; la última alusión a Schmitt concierne a la *Reichstatthaltergesetz*, que anula el federalismo weimariano, en pp. 40-41 y nota). El libro publicado por Sansoni contiene: *Sul concetto della politica* (pp. 43-107); *Compagine statale e crollo del Secondo Impero tedesco. La vittoria del borghese sopra il soldato* (pp. 109-171); y *Stato, movimento, popolo* (pp. 173-231). O sea: *El concepto de lo político*, en la versión de la segunda edición de 1933; *Estructura estatal y derrumbe del Segundo Imperio alemán. La victoria del burgués sobre el soldado*, de 1934; *Estado, movimiento, pueblo*, de 1933. Cabe acotar ahora que Schmitt tenía en su biblioteca el siguiente texto de Cantimori (una separata con dedicatoria): «La politica di Carl Schmitt», *Studi Germanici*, 1, 4, julio-agosto 1935, pp. 471-489 (cf. *Nachlass...*, p. 546).

En 1936, como ya indicamos, Schmitt realiza la tercera visita a Italia en esos años, y lo hace para la misma época que las dos anteriores, Semana Santa. Esta vez, da dos conferencias invitado oficialmente por instituciones italianas. La primera tiene lugar el 16 de abril en el *Istituto Italiano di Studi Germanici* de Roma, presidido por quien había logrado que esta institución fuera fundada en 1931, precisamente Giovanni Gentile. La invitación indica que el título de la conferencia era «Las actuales teorías de lo político», pero el resumen de ella que se publica en

la revista *Lo Stato. Rivista di Scienze politiche, giuridiche ed economiche* (abril 1936, pp. 191-196) la titula «L'era della politica integrale», y la integralidad en cuestión es la cuestión de lo total, en el sentido de que el nuevo Estado de masas y con un partido único se guía sus acciones teniendo en cuenta la posibilidad de una guerra total y asume conscientemente que la distinción entre amigo y enemigo marca, como nunca antes, una oposición no menos total, ante la cual se disuelve la diferencia entre lo interno y lo externo, lo nacional y lo internacional, propia de la estatalidad clásica de los siglos XVII y XVIII. (Tomamos los datos sobre esta conferencia de la excelente edición que ha hecho Günter Maschke, con una introducción y notas, y también con la traducción de la transcripción resumida aparecida en *Lo Stato*: cf. Carl Schmitt, «Die Ära der integralen Politik. Aus dem italienischen übersetzt von Günter Maschke», en *Schmittiana III*, 1991, pp. 11-16).

Sobre esta conferencia, y en general sobre las actividades del Instituto ítalo-germano y sus invitados, cabe conocer las opiniones (que tomamos con prudencia) de Karl Löwith en sus recuerdos autobiográficos, escritos en 1940, esto es: *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933* [Mi vida en Alemania antes y después de 1933]). Asimismo, un jurista y político fascista –de quien nos ocupamos enseguida– tiene la siguiente opinión sobre el planteo schmittiano: «Schmitt habla de una “era de la politicidad integral”, una conclusión mediante la cual pone de relieve la necesidad de que las diversas ciencias morales, en la nueva reconstrucción, se sometan al control de un concepto político. Cuando lleguemos al lugar correspondiente, veremos que tal concepto debe ser expresado con mayor propiedad con el de la “estatalidad”, ya que el bien común “tiene un carácter sintético, complejo, y no puede reducirse al elemento político»» (cf. Carlo Costamagna, *Dottrina del fascismo*. Seconda edizione riveduta e ampliata. Unione Tipografica-Ed. Torinese, Torino, 1940-xviii, p. 45; en nota remite a «Carl Schmitt, “L'era della politicità integrale”, in riv. *Lo Stato*, 1937, n° iv», lo cual no coincide con la información que da Maschke, pero no hemos podido consultar la revista en cuestión). La primera edición del libro de Costamagna fue publicada en Alemania con el título *Fascismus (Entwicklung und Lehre)*, A. Limbach, Berlin-Wien, 1939, o sea, con posterioridad a los contactos de Schmitt con el autor.

Durante este viaje en 1936, Schmitt da la segunda conferencia el 19 de abril en el *Circolo Giuridico* de Milán, disertando en italiano sobre «La constitución de los Estados con un único partido».

Por cierto, en este ocasión vuelve a visitar a colegas, entre los cuales no es improbable que se contara Gentile. Tal vez a Giuseppe Bottai (1895-1985). Uno de los líderes fascistas de primera hora, Bottai era fautor de un corporativismo radical, afín a su idea de profundizar la revolución fascista desde posiciones institucionales; gobernador de Roma, Ministro de la corporaciones –en 1929-32– y

Ministro de educación; antisemita de probable origen judío; profesor universitario de Derecho corporativo; fundador y director de las revistas de vanguardia política y cultural *Critica fascista* y *Primato*, donde colaboraron muchos jóvenes intelectuales, inclusive algunos que luego adoptaran posiciones antifascistas e ingresaron en el Partido Comunista. Junto con Dino Grandi y Galeazzo Ciano, Bottai impulsó la destitución de Mussolini en julio de 1943; se enroló luego en la Legión Extranjera y por su comportamiento en la lucha contra los alemanes fue amnistiado de la condena a prisión perpetua en 1947. Un encuentro con Bottai no habría sido extraño, porque Schmitt lo conoció personalmente cuando ambos formaron parte del mismo panel en el Sexto Congreso de la *Internationaler Verband für kulturelle Zusammenarbeit/Fédération Internationale des Unions Intellectuelles*, que se realizó en Barcelona entre el 16 y el 19 de octubre de 1929, sobre el tema *La cultura como un problema social*. Recordemos que en tal ocasión el jurista alemán leyó –tal vez en francés– su «Die europäische Kultur im Zwischenstadium der Neutralisierung/L'état actuel de la culture européenne [La cultura europea en el estadio intermedio de la neutralización/El estado actual de la cultura europea]», mientras que Bottai se ocupó de «Cultura y masa» (cf. Piet Tommissen, «Neue Bausteine zu einer wissenschaftlichen Biographie Carl Schmitts», en *Schmittiana* V, 1996, pp. 151-223, cf. el párrafo VII: «C.S.s Vortrag in Barcelona», secciones vii.1 a vii.5, pp. 190-196). Acotemos que en Alemania se había publicado pocos años antes esta traducción: G. Bottai, *Grundzüge des korporativen Aufbaus in Italien* [libremente lo traducimos *Rasgos fundamentales de la construcción del corporativismo en Italia*, pero nótese que «Aufbau» es el término del léxico marxista para «supraestructura»], Veröffentlichungen d. Petrarca-Hauses. Deutsch-italienisches Kulturinstitut, Köln, 1933.

Con quien sin dudas se encuentra (cf. Tilitsky, «Die Vortragsreisen...», *op. cit.*) es con su colega Carlo Costamagna (1881-1965), un jurista importante durante el fascismo, y director de la revista *Lo Stato*, donde se publican trabajos schmittianos. Su visión anti-idealista y el carácter más disciplinario que pedagógico que le atribuye al Estado marcan diferencias con Gentile, de quien fue duro adversario durante *il regime*; sin embargo, los acomuna la prioridad que uno y otro le conceden al Estado en el esquema del orden que debe imperar en Italia, en contra de las posiciones más corporativistas y revolucionarias en el plexo fascista. En esta visita, Schmitt y Costamagna planean la creación de un Instituto –también binacional– dedicado al Derecho Internacional, proyecto que finalmente no se concreta (tomamos el dato de la introducción de G. Maschke a su edición de «Die Ära...», *op. cit.*, p. 12; y de su *Der Tod des Carl Schmitts*, Karoliner, Wien, 1987, p. 105 n. 188). En el mismo libro (cf. p. 51 n. 74), Maschke da testimonio del conocimiento que Schmitt tenía de la literatura antiparlamentaria italiana (sindica-

lismo revolucionario, fascismo, ciertas posiciones de izquierda). A lo cual podemos sumar la información que proporciona Tommissen sobre el interés schmittiano por la figura de Mussolini: nace tempranamente, en torno a 1924 (cf. *Complexio Oppositorum über Carl Schmitt. Vorträge und Diskussionsbeiträge des 28. Seminars 1986 des Hochschule für Verwaltungswissenschaften Speyer*. Herausgegeben von Helmut Quaritsch, Duncker & Humblot, Berlin, 1988, p. 106).

Una confirmación del interés destacado por Tommissen la provee el hecho más significativo de esta visita de Schmitt a Roma: la conversación que el jurista mantuvo con Mussolini y que giró fundamentalmente en torno al tema de la estatalidad, eje del texto que estamos analizando. Se han planteado dudas en torno al hecho de que la charla con *il Duce* fuera a solas o si tuvo lugar durante una visita de varios académicos. Optamos por aceptar el testimonio schmittiano. De acuerdo al mismo, entonces, el encuentro se desarrolló en el despacho de Mussolini en Palazzo Venezia, «a cuatro ojos y sin conocimiento previo de la misma por parte de las instituciones alemanas, gracias a la mediación del profesor Costamagna» (así informa C. Tilitzki, «Die Vortragsreisen...», *op. cit.*, p. 258). Pero Schmitt mismo recuerda esta experiencia en una carta del 22 de octubre de 1977 dirigida a Armin Mohler (1920-2003, que fue secretario de Ernst Jünger durante un lustro y también estuvo ligado espiritualmente a Schmitt). Como ensayista, Mohler sigue ideas básicas del movimiento que él mismo categorizó como *revolucionario-conservador* al realizar una investigación doctoral sobre este pensamiento de la preguerra en Alemania, destacando sus diferencias con el nacionalsocialismo.

En esta misiva, el jurista le comenta a Mohler –entre otros temas ligados al mundo francés– su indignación por la «lastimosamente miserable» traducción de un libro de Faye al alemán, esto es, *Theorie der Erzählung. Einführung in die «totalitären» Sprachen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1977, versión alemana de su *Théorie du récit. Introduction aux langages totalitaires*, Hermann, Paris, 1972. Sobre el mismo tema, Faye publica simultáneamente *Langages totalitaires*, Hermann, Paris, 1972; libros que Mohler le ha enviado a Schmitt para que pueda compararlos con la versión alemana. El antecedente de la relación con Faye es el contacto que éste establece con Schmitt durante la elaboración de su doctorado, cuyo contenido publica luego en los dos libros de 1972 recién indicados. Y precisamente en la mencionada carta a Mohler de octubre de 1977, Schmitt adjunta una copia de la que le había enviado a Faye desde Plettenberg muchos años antes, el 5 de septiembre de 1960, escrita en francés al comienzo y en alemán cuando trata las cuestiones teóricas. En esta comunicación epistolar con Faye, Schmitt le responde las tres preguntas que el intelectual francés le había planteado en torno al «Estado total», y estas respuestas llevan a los conceptos de «guerra total» y de «partido total». Esta última noción despierta en Schmitt el recuerdo de su encuentro con Mussolini:

Por la tarde del miércoles de Pascua, el 15 de abril de 1936, tuve una conversación más prolongada con Mussolini, los dos a solas, en el Palazzo Venezia. La conversación concernió a la relación entre el Partido y el Estado. Mussolini me dijo, con orgullo y con una clara alusión en contra de la Alemania nacionalsocialista: «El Estado es eterno; el Partido, pasajero; ¡soy un hegeliano!». Mi observación fue: «También Lenin era hegeliano, de modo que tengo que permitirme la pregunta: ¿dónde está hoy la residencia histórico-universal del espíritu de Hegel? ¿En Roma, en Moscú, o quizás todavía en Berlín?». Me respondió con risa cautivante: «Le devuelvo esta pregunta a usted». A lo cual, contesté así: «Pero entonces, naturalmente tengo que decir: ¡en Roma!»; lo cual obtuvo como respuesta sólo un gesto encantador, respetuoso y a la vez irónico. La charla con él me produjo un gran placer intelectual y permanece en mi memoria en todos sus detalles. Su propósito en esta conversación era mandarle una advertencia a Hitler, que yo debía hacerle llegar; ciertamente lo hice, con suma prudencia, y esto me produjo muchos males.

(cf. Carl Schmitt, *Briefwechsel mit einem Schüler*. Herausgegeben von Arnim Mohler in Zusammenarbeit mit Irmgard Huhn und Piet Tommissen, Akademie V., Berlin, 1995, pp. 415-418; especialmente 417 y 418. En cuanto al libro de Faye, el problema es tratado en el primer capítulo, «El Estado total», de la IIª parte: «Introducción a los lenguajes totalitarios»).

Poco después de haber leído los libros del intelectual francés, Schmitt se expresa duramente sobre la incapacidad de Faye para captar los significados y el estilo propios de la lengua alemana (su «ductus» y su «aura», su «palabra» y su «mundo», su «semántica»), y sobre cómo aprovecha de los datos que él le ha proporcionado, sin más apoyo que simplemente su «espíritu-antifa [*Antifa-Geist*]», es decir, su antifascismo (cf. *Briefwechsel mit einem Schüler...*, *op. cit.*, pp. 419-421).

Finalmente, Schmitt hace referencias a estas circunstancias en su «Faschistische und nationalsozialistische Rechtswissenschaft», *Deutsche Juristen-Zeitung*, 41. Jahrgang, H. 10, 1936, pp. 619-620. La idea general es que en la producción jurídica italiana hay elementos importantes para las condiciones alemanas, y elogia los trabajos de Costamagna y también otros publicados en *Lo Stato*, la revista dirigida por el jurista italiano. Hace referencias también a sus encuentros con «colegas juristas, de las tendencias más variadas, a menudo opuestas (Ranelletti, Costamagna, Ugo Spirito, Volvipecelli y muchos otros)». Y si bien no menciona su encuentro con Mussolini, expone las mismas cuestiones planteadas en la charla que mantuvieron: «La lucha por Hegel, la pregunta de si aún vive o si ya está muerto, si el Hegel viviente reside en Roma, en Berlín o en Moscú, han sido decididas para la Italia fascista a favor de Roma» (p. 620).

d)

De la amenaza pluralista a la estatalidad, porque disolutoria de su fundamento ético, no escapa siquiera Kant, como tampoco se salva la legitimidad individualista utilitaria del liberalismo (diagnóstico significativo para quienes escuchan la conferencia de Schmitt y para los lectores del artículo en los *Kant-Studien*). Ergo, como fuera que se entienda la doctrina jurídica kantiana, en clave liberal o en

continuidad con la soberanía hobbesiana y en anticipación de la eticidad hegeliana, las nociones kantianas de justicia y de Estado corren peligro de colapsar, inclusive si se las considera del modo más afín al pluralismo.

En lo relativo a Kant y dicho muy brevemente, su idea de *justicia* no es innovadora respecto de otras formulaciones del racionalismo; si se quiere, no lo es demasiado respecto de ciertos enunciados clásicos tampoco, pues, en última instancia, la cuestión en Kant también es la calificación (justo/injusto) que le cabe a ciertas conductas según el grado de armonía y coherencia que pueden establecer entre sí. Ciertamente es, sin embargo, que en su argumentación ocupa un lugar clave el –digamos– momento hobbesiano (cabe exclusivamente al soberano-legislador, sea éste la razón práctica como poder legislativo *a priori*, sea el soberano estatal) definir qué es justo, estos es, definir la ley que permite, a su vez, definir como «*justo (iustum)*» el modo de actuar, las acciones que responden a la obligación impuesta por el imperativo práctico racional, en virtud del cual determinadas acciones pasan a ser necesarias, pero a partir de la libertad del sujeto actuante. «El imperativo categórico, en la medida en que expresa una obligatoriedad respecto de determinadas acciones, es una ley moral-práctica» (véase el punto IV de la «Introducción a la Metafísica de las costumbres», en I. Kant, *Metaphysik der Sitten*. Herausgegeben von Karl Vorländer, Meiner, Hamburg, 1922, pp. 24 y 25, 25-26). Antes, Kant ha desarrollado la legitimación de la legalidad práctica en general, en términos análogos a los de la moral en particular, o sea, a partir de la determinación del arbitrio (*Willkür*) por parte de la voluntad, en conformidad a máximas aptas para valer como leyes universales. Consecuentemente, Kant distingue entre la moralidad de las leyes de la libertad frente a las leyes naturales, y para especificar –sobre esta base– como leyes jurídicas aquellas que obligan a acciones externas exclusivamente; a lo cual le sigue la aclaración de que cuando tales leyes «deben ser principios de la determinación de las acciones», ellas son «éticas». De esta manera, Kant puede diferenciar entre la «legalidad» de las acciones conformes a las primeras y la «moralidad» de las libremente determinadas por las segundas. En suma, las «leyes de las costumbres» valen como leyes solamente en la medida en que «pueden ser *comprendidas* [eingesehen] como fundamentadas *a priori*» (pp. 13 a 16).

Para nuestro interés, cabe indicar la enunciación del «criterio universal» que permite «reconocer tanto lo justo como lo injusto [*Recht sowohl als Unrecht (iustum et iniustum)*». A la luz de este principio de la justicia, entonces, Kant establece una definición clara, donde la diversidad en la terminología latina nos obliga a señalar la identidad semántica, asentada en la noción de justicia (*Gerechtigkeit*): «Correcto o incorrecto [*legalmente*] [*Recht oder unrecht*] (*rectum aut minus rectum*) en general es un acto [*Tat*], en tanto sea conforme o bien contrario

a la obligación (*factum licitum aut illicitum*)», sin que importe si la obligación o deber depende del contenido y/o del origen (p. 27). Todo lo cual confluye en la definición racional, trascendental o apriorística y no empírica –o *natural* en el sentido de superior a toda norma positiva– de derecho (*Recht*) como «el conjunto de las condiciones, bajo las cuales el arbitrio de uno [*scilicet*: de una *persona* o actor libre] puede ser unido junto al arbitrio de otro según una ley universal de la libertad» (§B, ver *in fine*). Consecuentemente, Kant enuncia a continuación el «§C. Principio universal del derecho», a saber: «Una acción es *justa* [recht] cuando ella o su máxima hacen posible que la libertad del arbitrio de uno sea consistente con la libertad de todos según una ley universal» (p. 35).

Desde la perspectiva de la racionalidad *a priori* del derecho, o sea, desde el «Derecho natural», la justicia se articula como justicia *conmutativa*, que regula el «comercio recíproco de las personas entre sí», esto es, lo que diríamos la corrección en los nexos horizontales de intercambio; y como justicia *distributiva*, cuyo principio, que también pertenece al derecho natural (es decir, se legitima en la idea pura de derecho), es que se fallen sentencias (p. 116). Más adelante, Kant enriquece estas categorías (o complejiza la cuestión) al atender a una noción medular del derecho como normativización de la convivencia: la posesión racional de algo, la figura de *lo mío y lo tuyo*, entendida en este punto como posesión nouménica, o sea, a la luz de la racionalidad de la persona *qua* sujeto con derecho a ser propietario. Tenemos, entonces, la «justicia pública» como condición trascendental de que toda persona participe de su derecho, articulada a la luz de las categorías de la modalidad (un ejemplo más de la simetría que Kant establece continuamente entre razón teórica y razón práctica). El aspecto por el cual esta justicia es *posible* concierne a la función de proteger el derecho, esto es, a su condición de «justicia tuteladora (*iustitia tutatrix*)»; si se la considera como *real*, entonces es «justicia de la adquisición recíproca (*iustitia commutativa*)». Pero la dimensión dialéctica más importante es la que guarda correlación con la categoría de la necesidad: la «justicia distributiva (*iustitia distributiva*)».

La argumentación es muy significativa porque Kant atribuye el rol principal a esta última, por ser la que confiere la marca clave de dar eficacia al derecho, sin la cual se derrumba la función esencial de regulación de conductas. Por eso Kant aclara que la primera determina lo que es «justo [recht] (*lex iusti*) según su forma»; y que la segunda indica que la «situación posesiva [*Besitzstand*]» es «exteriormente susceptible de ser legalizada», o sea, «jurídica (*lex inridica*)». Por último, la necesidad de la justicia significa que la sentencia de un tribunal en caso de litigio es conforme a la legislación, o sea, que es «de derecho [Rechtens] (*lex iustitiae*)», punto conclusivo, entonces, al que le cabe la distinción de ser el núcleo de la justicia. Hasta tal punto, que opera como la condición *a priori* de «la

justicia de un país», como la condición de posibilidad de la existencia de una instancia judicial estatal o Poder judicial. Aquí radica –entiende Kant– «*la más importante de todas las cuestiones jurídicas*» (p. 127; cursivas nuestras).

De este modo se explica por qué el rasgo que diferencia al estado de naturaleza del estado civil o «*status civilis*» es la inexistencia de justicia distributiva (pp. 127-128). Esto hace que una situación de sociabilidad sin «legislación externa con poder» para aplicar las leyes sea insegura, peligrosa porque siempre está oscilando entre agresiones y conflictos potenciales y las mismas amenazas en acto, devenidas reales. Esto es inevitable, porque al no haber juez común, cada uno actúa en conformidad a lo que entiende que es «su propio derecho», esto es, según «lo que le parece bueno y justo [*was ihm gut und recht dünkt*]». De aquí el principio racional que impone la obligación de abandonar el estado de naturaleza y someterse a un poder externo a todos, que determinará qué debe ser reconocido a cada uno como lo suyo (p. 134). Por todo esto, Kant califica la situación prepolítica, natural, donde no hay justicia distributiva –o sea, ningún juez competente para sentenciar– como un «estado *carente de justicia* [*Zustand der Rechtlosigkeit*] (*status iustitia vacuus*)». En él, por ser tal, toda adquisición es «provisoria», ya que lo que la vuelve estable, lo que la transforma en propiedad reconocida y protegida legalmente, es «la sanción de una ley pública» (p. 135). La soberanía como efectivización jurídica del derecho natural a poseer, *i.e.* como la instancia posibilitante de que se conforme una sociabilidad horizontal, donde impera el intercambio de opiniones, ideas y productos (p.135).

Coherentemente, Kant niega toda dignidad jurídica a la *resistencia*. Un grupo de seres humanos que coexisten es *pueblo* gracias al vínculo político que dignifica lo que de otro modo sería una mera asociación o reunión de individuos; por ende, la identidad política del pueblo presupone la soberanía, la «voluntad universalmente legisladora». A partir de esta premisa, problematizar el origen de la soberanía, poner en duda la autoridad y su ley, «en vista de la práctica» (lo que significa: con propósitos subversivos del orden estatal), es directamente un crimen que carece de toda legitimidad, porque conlleva la absurdidad de una duplicación de la soberanía, que así anula la idea misma de autoridad. Quien emprende tales acciones rebeldes comete «*alta traición (proditio eminens)*» y cabe entonces ajusticiarlo como quien «intenta matar a su patria (*parricida*)». Finalmente, en caso de que la desobediencia y rebeldía del pueblo frente a su soberano tuviera identidad jurídica, ¿quién sería el juez para determinar la justicia o no de tal conducta? (cf. pp. 142 a 145).

A su modo, Kant desarrolla la lógica del *protego ergo obligo* y del carácter meramente natural, extralegal, de la resistencia (o sea, de mera guerra, propia de la situación antitética a la civil) enunciada por la filosofía hobessiana. *Sin em-*

*bargo, en las habituales referencias que Schmitt hace a Kant no da muestras de percibir el componente hobbesiano de la filosofía político-jurídica del regiomontano; menos aún demuestra querer trazar (como podría hacerse a partir de esta familiaridad entre el filósofo inglés y el estatalismo kantiano) la continuidad con Hegel. Digamos que las consideraciones schmittianas no disipan las diferencias evidentes entre ambos pensadores del Staat, pero tampoco conceden espacio a los motivos de sus respectivas filosofías que reforzarían cierta familiaridad entre kantismo y hegelianismo, que Schmitt está indicando al encarar la cuestión de una eticidad estatal.*

Cualquiera fuere la interpretación que se dé a estos temas, entendemos que no corresponde desdibujar el hecho de que, en lo que concierne al tema de la resistencia, el planteo kantiano no puede ser identificado lisa y llanamente con el de Locke (referente tácito en este párrafo; explícito, varios después), en la medida en que para Kant la condición natural no opera argumentativamente tal como lo hace en el esquema lockeano. Si partimos del iusnaturalismo kantiano, la racionalidad trascendental de la noción de obligación jurídica recuerda que en el autor del *Tratado sobre el gobierno civil* existe ley y justicia antes del Estado, como un *a priori* natural del mismo; pero si atendemos a la legitimación de la obediencia y al carácter delictivo de la desobediencia, podríamos decir que, en su doctrina del derecho y de la política, Kant *prusianiza* a Locke, lo *hobbesianiza* en lo relativo a la obediencia al soberano y en la identidad exclusivamente *natural*, no jurídica del (¿mal llamado?) *derecho* de resistencia, el cual tiene el sentido preciso del *ius naturale* de Hobbes, antitético a la *lex naturalis-civilis* teorizada por este pensador del Estado de derecho con su legitimidad y legalidad leviatánicas.

A la luz de lo que antecede, inferimos que el planteo kantiano trasluce el anhelo de equidistancia, de alejamiento de los extremos, que caracteriza la filosofía práctica de Kant. De aquí el –también sosegado– panegírico de las reformas: los cambios graduales tienen como único actor legítimo al soberano; deben tener lugar, entonces, desde lo alto hacia lo bajo en conformidad al «espíritu del pacto originario [*anima pacti originarii*]» (pp. 169-170).

Este temple prudente de la filosofía práctica del criticismo se hace evidente en este punto, donde la posición kantiana fluctúa entre la justificación jurídica coherente de la obediencia a la luz de la idea de soberanía, y una modera simpatía por las acciones de resistencia a las cuales le sienta –en su opinión– la idea de ser justas. En nuestra lectura, y no obstante esta oscilación, el «razonad cuánto queráis y sobre lo que queráis,» está subordinado al «pero obedeced» (*Respuesta a la pregunta: ¿qué es el Iluminismo?*). Lo cual significa que el núcleo de la actitud kantiana es no concederle identidad jurídica a la desobediencia. En todo caso, no ignoramos que la típica búsqueda kantiana del *juste milieu* (y cuya regla de oro

enunciaríamos como la de argumentar con un *sí, pero no; no, pero sí*, que percibimos en tantos momentos clave de las argumentaciones del regiomontano) se muestra en que enuncia una justificación del incumplimiento de la ley, la única admisible, pero la misma no es otra que el bruto hecho empírico del peligro máximo ante la desprotección natural y civil: el «*derecho de necesidad (casus necessitatis)*», la situación de gravedad extrema como condicionante racionalmente comprensible de la desobediencia activa y pasiva al soberano (p. 145). Sólo que –al igual que acontece en los esquemas hobbesiano y hegeliano– esta situación no pertenece al orden civil; este *factum* escapa a la *ratio* del Estado en el interior de sus fronteras.

Schmitt la desarrolla en términos de la dialéctica decisionista, cuyo nervio es que, llegado el caso extremo, se debe suspender la norma *para salvar el derecho*. Kant, por su parte, está cerca de esta posición, si no directamente dentro de la misma, pues muchas páginas antes ha presentado el *ius necessitatis* como un derecho que no es auténticamente tal, sino un principio directamente ligado a la justicia sin pasar por la mediación de la ley. Kant alude a una situación límite (un *sauf qui peut* perentorio) donde, para defender la propia vida, se cumple una acción violenta antijurídica (como la de ultimar a un prójimo), pero que puede ser considerada subjetivamente justa, aunque nunca pueda ser objetivamente legal (p. 41). Cierta analogía mantiene –proponemos– con la *revolución* como conducta extrema en defensa de la propia vida en su existencialidad misma, amenazada por el tirano (viejo argumento escolástico, potenciado por el liberalismo y su remisión al foro interno del rebelde en vez que a la opinión del Papa), porque se trataría de una conducta extrema. Sólo que ella no sobrepasa la dimensión de lo fáctico sin alcanzar la dimensión *legal*, pues esto sería contradictorio: ningún sistema normativo puede legalizar la desobediencia a sí mismo. De aquí que el espíritu de oscilación y equilibrio tan propio de la filosofía kantiana (que no aminora su rol de liquidadora del *ancien régime philosophique*) se haga más patente en su tratamiento del *regicidio*, que puede ser considerado como análogo con el caso de necesidad extrema.

Motivado fundamentalmente por los sucesos franceses, Kant califica el aguijotinamiento de Luis XVI (aunque también menciona a Carlos I de Inglaterra) como «asesinato» atroz, «crimen que permanece eternamente y que no puede ser expiado (*crimen immortale, inexpiabile*)», cuyo horror intrínseco está superado sólo por la apariencia de juricidad con que se pretendió revestir el pretendido *juicio* al monarca. El significado real de este hecho –prosigue Kant– es la inversión total de los principios racionales que regulan las relaciones entre el *pueblo*, conjunto de súbditos-ciudadanos que conviven civilmente gracias a la soberanía, y el *soberano*, instancia posibilitante de la existencia misma de la ciudadanía. Sólo

que, a su manera, y como hecho ajeno al derecho, se esboza también una suerte de justificación de la revolución y del regicidio, pues Kant propone que se entienda la «ejecución» no sólo como condena pseudo-legal (un mero *factum* al que se le dio una «mano de pintura para que luciera como procedimiento jurídico»), sino también –y siempre con prudencia– como una «excepción» motivada por una necesidad extrema (el «*casus necessitatis*» señalado), una alteración extrema de la regla de obediencia motivada por el miedo a la posible venganza de los derrocados, ante la posibilidad de que en el futuro la monarquía pueda recomponer su gobierno (siempre en *Metaphysik der Sitten...*, *op. cit.*, cf. la nota de Kant en pp. 145 a 147; asimismo, pp. 206 a 208).

En esta línea, particularmente alambicado nos resulta el esfuerzo por separar los hechos revolucionarios de los espectadores *entusiasmados* y *simpatéticos* con estos hechos, los cuales concretamente son los alemanes interesados en los acontecimientos franceses, como Kant mismo, quien de este modo busca deslindar a estos espectadores de todo activismo revolucionario. Así, para conceder a la Revolución Francesa una identidad menos reprochable que la de crimen inexpiable, esta argumentación recurre a lo sublime, diluyendo la lectura político-jurídica del hecho (sobre todos estos aspectos, cf. *El conflicto de las Facultades*, segunda sección, «6. Acerca de un acontecimiento de nuestra época que demuestra esta tendencia moral del género humano»; y *Por la paz perpetua*, Apéndice II: «Acerca de la armonización entre política y moral en conformidad al concepto trascendental de Derecho público», punto 1).

e)

Al hacer referencia a la ética estatal amenazada por el pluralismo, además de aludir a Kant, Schmitt involucra al «individualismo liberal». El principal referente en este contexto es John Locke (a quien menciona expresamente luego, al final del párrafo III, respecto de otro aspecto de este mismo tema). Atendamos brevemente, entonces, a algunos pasos de la fuente de rigor: *The Second Treatise of Government. An Essay Concerning the True Original, Extent, and End of Civil Government* (que utilizamos en la Critical Edition with an Introduction and Apparatus Criticus by Peter Laslett. Revised Edition, Mentor B., New York – Scarborough Ontario, 1963, la cual sigue la de Cambridge U. P. de 1960 (para la cuestión del título, cf. pp. 63 y 306; para los temas mencionados, el cogollo de la argumentación es el famoso capítulo V, sobre la propiedad, pp. 327-344).

El punto central es la independencia conceptual que adquiere el estado de naturaleza lockeano en términos de autolegitimación, o sea, de la justificación de las categorías naturales y racionales que componen esta ficción, sin depender teóricamente de la idea de soberanía, o sea, la manera como Locke presenta la convi-

vencia de los seres humanos sin autoridad política, *libres*, capacitados por su razón y sus pasiones positivas a vivir en sociedad buscando sus beneficios particulares y a la vez contribuyendo al bienestar general y al progreso del género humano. La idea de soberanía no cumple ningún función legitimante; la justicia es una verdad eterna que todo *homo* descubre espontáneamente en su «corazón», *i.e.* en su alma, espiritualidad o, mejor, en el foro interno o conciencia que lo hace *persona*. Todas estas nociones del *ius naturale* lockeano, que sostienen la *libertad* de la persona, convergen en la relación social que es racional y natural por excelencia, connotada por la libre personalidad del individuo, que es la relación entre propietarios, asentada en la justificación lockeana de la *propiedad privada*. Paradójicamente, lo que respalda la sociabilidad es un nexo entre la personalidad invisible de cada uno y un objeto físico visible, empírico, sobre el cual el individuo despliega su actividad laborativa como vehículo de transmisión de su personalidad íntima a la cosa trabajada. Lo que no diferenciaría a un mono de un ser humano, como es el movimiento físico propio de la *conducta* consistente en arrancar una fruta de un árbol y comérsela, en el primer caso no genera juridicidad alguna, mientras que el mismo movimiento, en el segundo caso (el del actor humano), da origen al derecho de propiedad, en virtud del cual esa fruta pase a tener una esencia jurídica como representante de la persona con cuya acción personalizó el objeto físico, como propiedad del mismo, y de este modo goza de la marca invisible, metafísica, que lo distingue de todos aquellos objetos similares en su condición física, pero que no fueron arrancados del árbol o que lo fueron, pero por otro ser humano, también persona libre. El objeto físico trabajado pasa a ser propiedad privada del trabajador, concretización de su libertad, representación objetiva de su *sí-mismo* más íntimo, de su –insistimos– libre personalidad. El trabajo cumplido para hacer esto tiene la propiedad mágica de objetivar en la cosa física la personalidad libre del actor-trabajador. (Prescindimos de observar que durante siglos, miles y miles de empiristas y materialistas han considerado absurdo e irracional el misterio religioso de la transustanciación cristiana, pero han confiado en la *racionalidad* de la teoría de la propiedad de Locke).

Más aún: es recién a partir de esta actividad ejercida por el individuo sobre la naturaleza física que se entablan nexos sociales racionales entre los humanos, relaciones que constituyen el cumplimiento de lo que la razón natural (confirmando a la razón revelada, en Locke) enseña a todo aquel que no se enceguezca por las pasiones negativas, egoístas y asociales. De este modo queda plenamente legitimado el dinamismo socio-económico e intelectual de la convivencia entre propietarios, sin que en ningún momento entre en causa la dimensión necesariamente social de la vida humana ni sea necesario suponer la idea de autoridad para que tenga sentido ser propietario. Robinson es hombre civilizado en acto antes

de encontrarse con Viernes, que es hombre civilizado en potencia, porque no es aún productor-propietario racional.

Toda la teoría política de Locke (con exclusión de la «prerrogativa», pero no cabe referirnos a este aspecto ahora) se apoya en que la metafísica del orden *natural* no necesita de las categorías del orden *civil* para tener sentido y, por ende, en que el orden natural puede operar como criterio para controlar y determinar si el orden civil es justo o injusto y para obedecer o desobedecer según lo que dictamine el foro interno. Locke fundamenta de este modo los *límites* a la soberanía estatal, los cuales se traducen en la atribución de la soberanía al Poder Legislativo, respecto del cual el Poder Ejecutivo es un órgano cuya legitimidad pende de la confianza que le tenga el soberano parlamentario, la cual se manifiesta en cómo juzguen los legisladores el *modus operandi* del órgano a cargo de la aplicación de las leyes (capítulos XII y XIII, pp. 409-412 y 412-420, aunque lo central de este aspecto, previo al de la resistencia, llega hasta el § 153, pp. 415-416)

La lógica de la ley natural es condición de posibilidad necesaria y suficiente para elevar la convivencia originariamente *extra-* o *a-*política a fundamento de convivencia entre ciudadanos sometidos a la legalidad civil. Lo que la instauración del Estado aporta es simplemente un complemento *instrumental* al sistema de relaciones sociales del estado de naturaleza; las cuales adquieren así una estabilidad y seguridad que, de no disponer de este *mecanismo útil*, no podrían tener. Que en juego esté la normatividad civil presupone que lo natural es también *pre-político*, en el sentido de ser el *a-priori*, la condición de posibilidad de lo político. No es que esta condición natural sea perfecta en su desarrollo mismo; más bien lo contrario: las fallas en el respeto de la ley natural (cuyo apotegma inicial es *respetar al prójimo porque tu no lo has creado, no es tu propiedad*), las violaciones del deber en los comportamientos humanos injustos, movidos por las pasiones egoístas y los impulsos irracionales, vuelve conveniente o, sin más, imprescindible que se construya un dispositivo protector de la racionalidad social y, al mismo tiempo, que quienes lo instituyan tengan siempre bajo control a quienes tienen la tarea de manejar tal dispositivo instrumental.

Dicho de otro modo: esta mácula de la irracionalidad en acto, fruto de pulsiones pasionales que los humanos no pueden dominar y mantener siempre en potencia, es una marca indeleble y consustancial a lo humano. La noción misma de *ley* supone la infracción que ella debe prevenir y castigar. El *abc* de la teología política de Locke es que Dios es el primer trabajador, el primer productor (de *todo* a partir de la *nada*) y, por ende, el primer propietario. Asimismo, la premisa siguiente es que, tal como el pecado del hombre es conceptualmente *anterior* al mandato divino, el delito del ciudadano lo es respecto de la ley civil. El *prius* teológico-político de la política y el derecho es esta *maldad*, que a menudo prevalece sobre la

bondad natural, esto es, sobre la capacidad de regular la vida personal y colectiva según una razón utilitaria y la moral del respeto a los otros *homines*. No habría una cuestión práctica (menos aún religiosa) si así no fuera, pues en tal caso, la convivencia se desarrollaría tan naturalmente armónica como la de las abejas. Mentamos la metáfora del panal, que en el mundo moderno y antes de Mandeville, los jesuitas elevan a modelo pedagógico de la comunidad de cristianos, pero que Hobbes desacredita, puesto que los humanos, al no ser abejas (ni anarco-altruistas por naturaleza), sino seres dotados de una conciencia que nos hace creer que somos libres e iguales y que nuestra opinión es el tribunal infalible de lo justo y lo injusto, tienen que doblegar y erradicar esa naturaleza y la vanagloria que la acompaña mediante la institución de orden estatal, soberanía, que es la conformación específicamente moderna de la eterna «relación mutua entre protección y obediencia» (*Leviathan*, «A Review and Conclusion», último párrafo).

En términos de la discusión de entreguerras en torno a la estatalidad, en la cual se inserta «Staatsethik...», lo importante es en qué medida el aporte lockeano (el derecho natural del individuo a evaluar si la autoridad y sus medidas son justas o injustas, y el conexo derecho a actuar en consecuencia, obedeciendo o desobedeciendo) conforma un antecedente no sólo de la embestida pluralista contra la estatalidad, sino también contribuye, volente o nolente, al revolucionarismo extremo. La resistencia justa, además de ser la de los partidarios de Guillermo de Orange o la de los colonos norteamericanos o la de sus epígonos y radicalizadores en los siglos XVIII y XIX, se ha resemantizado en las impugnaciones al Estado en el XX, por ende en las amenazas a la república weimariana (aunque no en la de los extremismos). En este sentido, cabe incluir a Locke en el panorama de aquellos grandes pensadores que Schmitt tiene en mayor o menor medida presente cuando diseña su reivindicación decisionista de una ética del Estado.

El jurista alemán, entonces, encara poco después el motivo de la decisión a obedecer o a rebelarse. Pero ahora, al aludir al «individualismo liberal» y al incluir a Kant en esta corriente, busca acentuar y dejar claro que en las versiones paradigmáticas del liberalismo clásico (que reducen el dispositivo estatal a instrumento coactivo que complementa útilmente el dinamismo societal legítimo por sí mismo) se articulan entre sí pero se mantienen diferenciados el espacio público estatal, el espacio público societal y el privado o íntimo. Esto significa que tampoco los liberales Locke y Kant escapan a la uniformización impulsada por las diversas visiones pluralistas, sea que unifiquen desde abajo hacia arriba, en el caso de impulsos sociales de todo tipo, que subordinan los poderes estatales a sus exigencias particularistas, sea que lo hagan desde arriba hacia abajo, como en el caso de los regímenes populistas relativamente moderados o de los directamente totalitarios, donde el pluralismo ineliminable adopta los rasgos de autonomiza-

ción caótica de distintas unidades, bajo la apariencia de una férrea unidad bajo un liderazgo mesiánico.

{κ}

Los referentes que Schmitt menciona en este § II son George Douglas Howard Cole (1889-1959) y a Harold Joseph Laski (1893-1950), que luego siguen siendo objeto de consideraciones a lo largo del resto de este trabajo.

Ahora bien, tal como acontece en la cuestión de los pluralistas (sindicalistas revolucionarios y constitucionalistas), también en el aspecto que nos ocupa ahora, una mejor indicación de quienes son estos referentes la da Schmitt en el § 4 de *El concepto de lo político*, precisamente en la nota a pie de página que viene inmediatamente después de la referida a la sentencia «*L'État est mort*», enunciada por Berth y recordada por Duguit, y donde están los otros nombres del contexto ya analizado. En la versión de 1927, esta nota sobre los pluralistas británicos es la nº 6 (p. 12). En ella, Schmitt se limita a indicar un artículo de Cole no por su título, sino por la publicación periódica donde aparece; y a mencionar los títulos de cuatro obras de Laski. En la edición de *Der Begriff...* de 1932, se trata de la nota 12, *considerablemente ampliada* respecto de la de cinco años antes. Por último, observemos que en la edición de 1933, mientras que las nota 5 y 11 (referidas a la *defunción* de la forma estatal, ya analizada) subsisten aunque muy reducidas en sus respectivos textos (p. 23), esta otra, en cambio, sobre los pluralistas anglosajones Cole y Laski, *desaparece totalmente*.

Tenemos, entonces, que en 1927 Schmitt simplemente menciona algunos libros de Laski; que en 1933 no hay nota alguna; y que en 1932 (y en todas las siguientes, que la toman como base), en la correspondiente nota a pie de página (*Der Begriff...*, p. 41), leemos lo siguiente:

Una recopilación clara y plausible de las tesis de Cole (tal como él mismo las formula) está en las *Publicaciones de la Sociedad Aristotélica* [en alemán en el original] (vol. xvi, 1916, pp. 310-325). La tesis central reza también aquí lo siguiente: los Estados tienen una idéntica naturaleza a la de otros tipos de uniones entre seres humanos. De los escritos de Laski, cabe nombrar: *Studies in the Problem of Sovereignty*, 1917; *Authority in the Modern State*, 1919; *Foundations of Sovereignty*, 1921; *A Grammar of Politics*, 1925; «Das Recht und der Staat», *Zeitschrift für öffentliches Recht*, X (1930), pp. 1-25. Literatura ulterior en Kung Chuan Hsiao, *Political Pluralism*, London, 1927; para una crítica a este pluralismo, W. Y. Elliott en *The American Political Science Review*, xviii, 1924, pp. 251 ss., y *The Pragmatic Revolt in Politics*, New York, 1928; Carl Schmitt, «Staatsethik und pluralistischer Staat», *Kant-Studien* xxxv, 1930, pp. 28-42. Sobre la fragmentación pluralista del Estado alemán actual y el desarrollo que lleva al Parlamento a ser el escenario de un sistema pluralista, cf. Carl Schmitt, *Der Hüter der Verfassung*, Tübingen, 1931, pp. 37 ss.

También un trabajo de 1928, reproducido en su *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlin, 1958, p. 76 nota, Schmitt hace referencias a Laski como a quien

es hoy el más conocido representante de la teoría pluralista del Estado, cuyos argumentos, no siempre sistemáticos ni homogéneos, se remontan a Gierke y Duguit en lo concerniente a la historia y a la teoría del derecho; en la dimensión filosófica se basan en el pragmatismo de James y su imagen pluralista del mundo, cuyo valor específico para la ciencia del derecho radica en una exposición fenomenológica correcta de la estatalidad actual [...]

(cf. «Das Reichsgericht als Hüter der Verfassung (1929)», en *Verfassungsrechtliche Aufsätze...*, pp. 64-100, e importantes consideraciones ulteriores en pp. 100-109. Finiquitado en 1928, este trabajo apareció originariamente en *Die Reichsgerichtspraxis im deutschen Rechtsleben. Festgabe der Juristischen Fakultäten zum 50jährigen Bestehen des Reichsgerichts (1. Oktober 1929)*, Bd. 1, De Gruyter, Berlin-Leipzig, 1929, pp. 154-178).

A continuación, Schmitt menciona los mismos libros que en la nota de *El concepto de lo político*, pero dejando afuera el artículo de Laski sobre el derecho y el Estado: «Das Recht und der Staat», *Zeitschrift für öffentliches Recht*, Bd. X, 1930-1931, pp. 1-27, luego publicado como el capítulo 11, «Law and State», de su libro *Studies in Law and Politics*, Yale U. P., New Haven, 1932.

a)

Invirtiendo el orden de presentación schmittiano, comenzamos con las referencias a Laski, para luego ocuparnos de Cole.

Respecto del artículo recién mencionado, cabe observar que Laski cita la misma obra de W. Y. Elliott mencionada por Schmitt en la nota de *Der Begriff...*, p. 41 (recién reproducida), a saber, *The Pragmatic Revolt in Politics. Syndicalism, Fascism, and the Constitutional State*, Macmillan, New York, 1928 (cf. «Das Recht und der Staat...», pp. 10-11 nota). El dato es interesante no sólo por la personalidad del autor, William Yandell Elliott (1896-1979, académico de alto nivel, que como docente en Harvard y/o consejero presidencial ha influido en personajes históricos como Roosevelt, Kennedy, Johnson, Nixon, Trudeau, entre otros), sino también porque Laski, al citar a Elliot, remite a un libro donde el profesor de Harvard lo somete a una dura crítica, esbozada con fino trazo desde una posición que, en algunos aspectos centrales, presenta similitudes con la de Schmitt, tanto en lo conceptual (objetando a los pluralistas anti-Estado que están teórica y existencialmente necesitados del Estado que critican para que puedan existir las asociaciones, corporaciones y entidades de variado tipo, que defienden como alternativa radical al orden soberano), como también en el escabroso terreno en que se adentra con su juicio negativo sobre la solidez y coherencia de los razonamientos laskianos (*The Pragmatic Revolt...*, pp. 142-176).

En este último aspecto, Elliot tiene una opinión que coincide con la de Schmitt, quien califica los argumentos de Laski –repetimos la cita reciente– como «no siempre sistemáticos ni homogéneos». En la retórica de la *politesse académique*, esta opinión schmittiana equivale abiertamente a desmerecerlos por erráticos y eclécticos. Aportamos un ejemplo, no de contradicción, pero, sí, de la movilidad hermenéutica que presentan los textos laskianos; en este caso, sobre el antecesor y causante de los desvaríos metafísicos de las doctrinas políticas (y de algunas conductas discutibles, como las de su discípulo macedónico):

Todo estudiante de la política [*politics*] tiene que comenzar sus investigaciones con una humilde obediencia a las obras de Aristóteles. [...] Nada nos ha alejado más del sendero correcto que los simples términos teológicos con los cuales Aristóteles expuso sus conclusiones. [...] Le resulta suficientemente fácil a Aristóteles trazar una división fundamental entre amos y seres humanos, y adaptar su técnica a las exigencias de los primeros; pero lo que tenía en mente era un Estado menos amplio que una ciudad de moderado tamaño (*The Foundations of Sovereignty*, pp. 232, 237, 247 de la primera edición, sobre la cual cf. *infra* punto b).

Volvamos al planteo de Elliott. Considerado de un modo general, el mismo colmuga con el schmittiano sobre la base de un acercamiento o familiaridad –no identidad– en la defensa de la soberanía estatal y de la ley. De hecho, Elliott muestra el interés y aprecio –aunque no la coincidencia plena– que le despiertan *Politische Romantik*, *Die Diktatur* y *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (a las que remite en pp. 97 n.; 111 n.; 122 n.; 314 n.; 329 n.).

Schmitt también menciona otro ensayo sobre la cuestión, el libro de Kung-Chuan Hsiao (1897-1981), académico chino, literato (y calígrafo de estilo), profesor de historia y de teorías políticas en distintas universidades chinas y, a partir de 1949, también de literatura y sinología en general en la University of Washington (Seattle). La obra, entonces, es K.-C. Hsiao, *Political Pluralism. A Study in Contemporary Political Thought*, Regan Paul-Trench-Trubner & Co. Ltd., London, 1927 [1926]. En el § C del capítulo V, se ocupa de «Pluralism: The Guild Socialist Solution» (pp. 115-125). En estas páginas, el planteo moderadamente reivindicativo del pluralismo como alternativa sensata (liberal y de izquierda moderada) al monismo estatalista en general no elimina algunas observaciones críticas que –también como las de Elliot– mantienen alguna conexión conceptual con las schmittianas. En la opinión del intelectual chino, los pluralistas entienden que la fuerza pública debe simplemente desarrollar funciones de cooperación con el movimiento propio del universo socio-económico de la vida colectiva, para así mantener con esta esfera un nexo de coordinación, que incluye el de *representación* en términos más tradicionales. En este sentido, Hsiao reconoce que un orden libre y justo resulta de esta armonía entre los dos ámbitos (cf. pp. 116-118, 121). Sólo que esto no agota la cuestión, pues sabe también llamar

la atención sobre cierto exceso economicista de los pluralistas. Observemos que no se ocupa de Laski en este párrafo (sino más adelante, con relación al tema del pluralismo y la soberanía política), sino de Cole –con su «utopismo científico»– y de Hobson, Taylor, Penty y los Webb. Nuestro autor observa que cuanto más se someten las funciones del Estado a un reduccionismo economicista, más se disuelve el pluralismo y su ética, y la convivencia se va sometiendo a una unificación monista, aunque no política, pero antipluralista al fin. Y de hecho terminan reconociendo la necesidad de un poder superior, sólo que lo entienden desde una perspectiva unilateralmente socio-económicas (p. 137). De todos modos, la idea no es que el pluralismo societalista termina anulándose a sí mismo, sino que, aun con sus dificultades, realiza un aporte positivo que puede atenuar este peligro: el hecho de que denuncien el reduccionismo legalista y politicista, que deja de lado la vitalidad de lo social en sus dimensiones económicas y culturales en general, puede ayudar a no caer en el mismo error pero invertido. El poder soberano por encima de las partes es imprescindible; de lo que se trata es de que represente y articule esta realidad extrapolítica, respetándola y colaborando funcionalmente con el movimiento productivo-distributivo que le es propio. Si así lo hace, podrá la soberanía ser monista, pero su legitimación razonable es que se armoniza con el dinamismo pluralista de la dimensión social básica (pp. 141 ss.). Esta apología moderada del pluralismo puede haber llamado la atención de Schmitt; asimismo, notemos que Hsiao maneja la misma bibliografía que el *Jurist*.

b)

Retornemos a Laski y a sus libros mencionados en *El concepto de lo político*, al polemizar con el pluralismo de izquierda reformista. Recordémoslos, entonces, sumándoles los datos completos de estas publicaciones: *Studies in the Problem of Sovereignty*, Yale U.P., New Haven, 1917; H. Milford, London, 1917; Oxford U.P., Oxford, 1917; *Authority in the Modern State*, Yale U. P., New Haven, 1919; *The Foundations of Sovereignty, and Other Essays*, Harcourt-Brace, New York, 1921; *A Grammar of Politics*, New Haven, Yale U. P., 1925; y G. Allen & Unwin, London, 1925. Otros textos de Laski que aparecen en esos años, pero a los que el jurista alemán no alude, pese a que sus temas forman parte de este contexto, son: *Political Thought in England. From Locke to Bentham*, H. Holt, New York and Williams & Norgate, London, 1920; *Karl Marx, an Essay*, The Fabian Society and Allen & Unwin, London, 1922; *Communism*, Butterworth, London, 1927; y, más improbable de que Schmitt lo haya leído antes de «Staatsethik...», por la fecha de su publicación, es *Liberty in the Modern State*, Harper & Bros., New York-London, 1930.

Laski fue una figura muy importante en el panorama de la izquierda reformista británica (llegó a ser presidente del Labour Party, además de pertenecer con distintos cargos a diversas entidades, entre las cuales la Sociedad Fabiana) y europea en general, durante tres décadas, tanto en la dimensión cultural (en las problemáticas filosófico-políticas y las económicas especialmente), como en la política activa, ámbito donde mantuvo contactos y ejerció influjos significativos (como en la política de Nehru en la India, o en los intelectuales de la Escuela de Frankfurt, años antes). Su apología ultrancista del pluralismo en contra del Estado no le impidió defender la nacionalización de empresas y el acrecentamiento del intervencionismo; su crítica a la metafísica teologizante de la soberanía estatal corría paralela a su idea de que en el poder del Estado se depositaba y operaba como fuerza vivificante la voluntad social; su libertarismo radical se canalizaba en sus intenciones comunistas (aunque paulatinamente enervadas por la experiencia del soviétismo ruso) de anular la propiedad privada de los medios de producción y de acrecentar la presencia determinante del Estado en el sistema distributivo; su marxismo (adoptado a partir de 1927) reforzaba su crítica a la dictadura del proletariado *como idea* y –sobre todo– a la Unión Soviética como *realidad*.

c)

Por su parte, George D. H. Cole desarrolló sus actividades intelectuales, docentes y de militancia en los mismos ámbitos ideológicos y prácticos (v.g. la Sociedad Fabiana y el movimiento laborista) que Laski, y también alcanzó un lugar significativo en el espectro cultural y político común.

Su socialismo reformista y libertario nunca fue marxista, más allá de la eventual presencia de alguna idea vaga, común al pensamiento socialista en general, sino que su posición es favorable al utopismo (alimentado en su juventud por el libro *News from Nowhere* de William Morris). Desde esta posición moderada, Cole edificó su propuesta alternativa a la soberanía estatal a partir de una modernización –con coloratura izquierdista– de las guildas de medieval memoria, al punto de que su propuesta se la conoce como *Guild Socialism*. Con un claro influjo de von Gierke, Cole teoriza bajo este rubro nominalmente arcaico las que a su entender deben ser las organizaciones –de tipo corporativo o sindical entendido en un sentido amplio– adecuadas a la situación contemporánea para la progresiva instauración de un ausplicable *autogobierno obrero*, entre cuyas funciones habrá de estar el control de la producción y distribución, además de las tareas mutualistas y de ayuda social de la visión gremialista-unionista tradicional. Pero en la era de las masas trabajadoras, Cole acentúa el momento de la administración y gestión en general de las unidades productivas por parte de los trabajadores. Asimismo, el proceso debe desembocar en la conformación de un sistema *federalista*

que habrá de funcionar en clara antítesis a toda centralización y verticalismo, cuidando de no reproducir en el seno de las guildas la lógica de la soberanía. Su única concreción histórica, anticipatoria pero efímera, fue la *National Guilds League*, de cuya creación en 1917 Cole fue el principal promotor y artífice.

Entre sus numerosas obras, la mayoría de las cuales conoce varias ediciones, recordemos *Self-Government in Industry*, Bell, London, 1917; *The World of Labour. A Discussion of the Present and Future of Trade Unionism*, Bell & Sons, London, 1913; *Guild Socialism. A Plan for Economic Democracy*, Stokes, New York, 1920; *Social Theory*, Methuen, London, 1920; *Guild Socialism Restated*, Parsons, London, 1921.

Schmitt cita expresamente el temprano trabajo con el cual Cole participa, junto a C. Delisle Burns y a Bertrand Russell, en el «*Symposium: The Nature of the State in View of its External Relations*», o sea la dimensión internacional de la estatalidad (tema candente en momentos en que se está desarrollando la Primera Guerra Mundial). El encuentro forma parte de los organizados por la *Aristotelian Society*, institución de notable permanencia (fundada en 1880, sus reuniones comienzan siete años después y duran hasta hoy en día —¿en qué otro lugar de Londres más que Bloomsbury pueden tener lugar?—). En el simposio que nos interesa, los respectivos trabajos fueron publicados en *Proceedings of the Aristotelian Society. New Series – vol. XVI. Containing the Papers Read Before the Society During the Thirty-Seventh Session, 1915-1916*, Williams & Norgate, London, 1916, pp. 290-325 (la disposición del «Symposium» es la siguiente: el trabajo de Delisle Burns, pp. 290-301; el de Russell, pp. 301-310; y el de Cole, pp. 310-325).

El propósito fundamental de este aporte a las discusiones del benemérito cenáculo es un *gentlemen's undermining* de la soberanía, de esa absolutez del poder estatal teorizada por los pensadores de la modernidad clásica, mostrando los peligros que encierra y la inactualidad respecto del estado de cosas contemporáneo. Para ello, Cole adopta una retórica y un andamiaje argumentativo accesibles al más común de los mortales que simplemente confíe en su sentido común y prescindia de profundizar las cuestiones, adoptando la estrategia de ignorar (o la ingenuidad de no darse cuenta de estar haciéndolo) la pregunta hobbesiano-schmittiana por excelencia: *en la situación extrema, en el estado de excepción, ¿quis indicabit?* Cole procede con la omisión del interrogante político por excelencia y consecuentemente no se preocupa por el sentido, la legitimidad y la proyección de la decisión originaria y del actor excepcional. Es en este acto simultáneamente político y jurídico, la decisión *constituyente*, que se instaura el orden estatal y se determina el sistema normativo que regula la convivencia en la normalidad. Normas que deben incluir la determinación de quien tiene las atribuciones

decisorias en la crisis; esto es, con el propósito de su autodefensa, la constitución debe admitir una regulación de la potestad de actuar a la manera del momento originario: el de la decisión soberana regida por la finalidad de la institución-conservación de la estatalidad, como respuesta a la crisis aparentemente incontenible; una respuesta schmittianamente *catejántica*, tendiente a retardar, a tener a raya el estado de excepción, a resolver la situación nefasta de caos y violencia: insurgencia, revolución, guerra civil, guerrillerismo-terrorismo y similares. Regulación que no puede ser sino mínima y vaga, porque –Schmitt *docuit*– es inútil prescribir conductas detalladas para resolver de un modo imprevisible lo que es imprevisible, o sea, para resolver en términos de normalidad regulable lo que rompe el marco de la normalidad.

Los pluralistas en general tratan de obviar (¿o ignoran?) este momento fundacional, pero esto los constringe a recurrir –con mayor o menor conciencia– a esquemas válidos y/o teorizados respecto de situaciones premodernas e incompatibles con la sociedad de masas. De aquí que en sus argumentaciones aparezcan motivos como la visión antropológica y política de los clásicos (en Cole, un sustancialismo aristotelizante) o reformulaciones del corporativismo (como en Gierke o en algunos neo-escolásticos) o utilizan la Iglesia Católica como si fuera un pluralismo análogo al de los regímenes secularizados que están justificando (como Laski, no sin ligereza).

El nervio de la argumentación de Cole es equiparar las obligaciones jurídicas que el Estado impone a sus miembros legítima y legalmente con las otras obligaciones que los individuos que componen el cuerpo social tienen respecto de otros tipos de compromisos no estatales, pero que para el pluralista inglés son tanto o más importantes que los que impone la normatividad jurídica positiva. Para esto, Cole rechaza lo que considera el «cartesianismo» político de la estatalidad moderna, la equivalencia entre el gesto de autoafirmación introspectiva expresado como *cogito, ergo sum* y el mismo gesto *absolutista* expresado como *protego, ergo obligeo* (pp. 310 y 311). Este razonamiento ha de haber interesado a Schmitt, quien –desde su hobbesianismo– establece el mismo paralelismo, pero con propósitos diversos. Para Cole, inclusive la consideración del ser humano como «fin en sí mismo» encierra el peligro de transferir al Estado, a la política, lo que en Kant pertenece exclusivamente a la moral, a la dignidad personal del *individuo* y no del poder público (así lo entiende nuestro disertante); peligro actualizado por filósofos como Hegel u otro «*Prusso-philosopher*», y, entre los connacionales, por Bosanquet (p. 312 y 313).

Aclarar esto le resulta importante para rechazar, a continuación, la idea de una potestad absoluta del Estado también en lo que hace al complejo y variado espectro de las relaciones internacionales que un país y sus habitantes mantiene con

sus pares y referentes por afuera del perímetro estatal particular; *i.e.* en el «mundo», sobre todo si se asume como norte de estas relaciones la conformación de una «federación» de Estados (*ib.*), que prevalece sobre la de un omniabarcador «Estado mundial» (p. 316). El peligro en este plano internacional, entonces, es que la moralización de los entes estatales (la legitimación de la soberanía mediante la personalización del Estado) desemboque en la reducción de toda obligación internacional a lo que los mismos Estados determinen unilateralmente como tal, ignorando otro tipo de compromisos, igualmente importantes.

La premisa obvia, entonces, del planteo de Cole en su totalidad es la *igualdad conceptual* (o sea, a la luz de un criterio racional y razonable de la legitimidad de las obligaciones nacidas de los compromisos asumidos) o, más precisamente, una *equivalencia* entre todas las obligaciones que asuman los individuos en su actividad social, tanto frente al propio Estado como frente a otros Estados y, en general, a otro tipo de entidades societales, sean nacionales o extranjeras. Dicho de otro modo: para evitar que el Estado sea pensado como una suerte de individuo moral superior a sus miembros y de este modo se justifiquen medidas que anulen la libertad, son puestas en pie de igualdad todas las obligaciones de los individuos, sea las que tienen frente al Estado, sea las que nacen de su pertenencia a diversas asociaciones y entidades societales, las cuales –para los pluralistas– no tienen deudas genéticas con la soberanía. Cole es un ejemplo de la defensa del principio de que ninguna de las obligaciones de los seres humanos en su individualidad es superior a otra. Los hombres entablan una multiplicidad de vínculos entre sí y muchas de las obligaciones resultantes «pueden entrar en conflicto con la lealtad al Estado». Consecuentemente, el Estado no puede ignorar la pluralidad de agrupaciones y organizaciones y debe respetar las obligaciones que sus miembros adquieren al entrar en ellas en conformidad a su politicidad-socialidad «por naturaleza», como escribe Cole poco después, remitiendo a Aristóteles. El Estado debe respetar y reconocer estos compromisos individuales y corporativos de variado tipo como una fuente de límites a sus pretensiones soberanas de monopolizar toda obligación.

Cole busca de este modo limitar la potestad que el Estado se concede para determinar qué obliga y qué no, y rechaza las justificaciones que los doctrinarios estatistas dan, cuando alegan que la soberanía es una personalidad superior a la de los individuos. Coherentemente con su ideario, Cole no les concede a las decisiones del Estado (leyes, medidas ejecutivas, fallos judiciales, etc.) otro respaldo, en última instancia, más que el mero hecho de que el poder público monopoliza la coacción para imponer respeto a sus normas. El Estado –insiste Cole en su cruzada contra la soberanía– no tiene otro argumento a favor de la soberanía más que el ejercicio de su fuerza coactiva sobre quienes no acaten las decisiones estatales (p. 314).

El *touch* aristotélico (Cole está discurriendo en una institución cultural bautizada bajo la invocación del Estagirita) consiste en recordar que la premisa de su planteo contemporáneo no hace sino actualizar la enseñanza de que hay una identidad humana de algún modo sustancial, sobre la cual se van implantando o estructurando, en pie de igualdad, todas las características o aspectos diversos de la existencia concreta que enriquecen la esencia convivencial de los humanos. Existe una suerte de sustrato, lo humano, sobre el cual se asientan estos rasgos de la convivencia. De todos ellos, el que acá está en juego es el de asumir obligaciones de variado tipo, tanto políticas como privadas, o sea, tanto con el Estado como con otras instituciones no estatales diversas, algunas de las cuales pertenecen y otras no al país donde habitan quienes las han asumido. Lo cual presupone y a la vez reafirma –esto es clave– que a ninguna obligación le corresponde una (a-)prioridad *natural-racional* por sobre las demás. Cole es claro (sin que esto le asegure muy buena acogida en una cultura también favorable al nominalismo) en su invocación de lo esencial en el hombre, esa politicidad entendida como sinónimo de la sociabilidad consustancial a lo humano, una identidad básica que es preeminente respecto de todas las marcas y características que la vida concreta genera en su dinamismo asociativo, inclusive los rasgos políticos en sentido estricto. Nuestro pluralista hace suya una premisa metafísica de lengua memoria, no con demasiada sutileza: el hombre es «φύσει πολιτικός, digamos, *y podemos insertar el resto*» (p. 315, cursivas nuestras).

En este punto aparece la fórmula que enuncia la plataforma desde la cual el pluralismo impugna la soberanía por ignorar lo que es insuprimible en la convivencia: todos entablamos una variedad de relaciones que conforman una pluralidad de compromisos de distinto tipo, sin que ninguna obligación predomine de manera justificada y nítida sobre las demás. «Los seres humanos tienen lealtades en conflicto, pero es el ser humano en su totalidad que es parte en estos conflictos. También los Estados pueden tener *lealtades en conflicto*, pero mucho más importante para los Estados son las lealtades conflictivas e internacionales de los individuos que los componen» (p. 315, cursivas nuestras). Para respaldar esta *pluralidad de lealtades* (Schmitt usará estas palabras), todas ellas equivalentes, pero que el monismo ínsito en la idea de *soberanía* no admite, Cole tiene que rechazar la prioridad también sustancial que se le ha atribuido en la modernidad a las obligaciones impuestas por el Estado y respaldadas por su ejercicio de la coacción pública, *i.e.* leyes, sentencias, medidas de gobierno, decretos, etc.: «*Su soberanía es relativa y no absoluta; y esta relatividad existe en sus relaciones con sus miembros y en sus relaciones con otros Estados*» (*ib.*, cursivas nuestras).

Esta neutralización coleana de la decisión soberana mediante el arcaísmo aristotelizante y simultáneamente la identificación de toda obligación con un nexo

de tipo económico (el intercambio de lo equivalente), al hacerlo depender de la lógica de los valores, indica que su visión es que la relación que mantienen entre sí las distintas obligaciones que asumen los humanos no conlleva jerarquías definitivas, determinaciones absolutas de cuál prevalece sobre cuál otra, sino que está sometida a lo propio de todo valor, al dinamismo y relativismo axiológico intrínsecamente liberado de toda determinación definitiva. Cole lo expresa adecuadamente como relativismo intrínseco a lo relacionable y relacionado en términos de igualdad. Lo que define su identidad y, a partir de ésta, su función y operatividad socio-política como valor, y lo que de universal hay en su identidad es ser algo valioso, estar inexorablemente relacionado con su correlato, *valer* lo mismo que su término de intercambio, el cual resulta así la expresión o el *representante* de su equivalente. Las obligaciones obedecen a esta lógica: un compromiso vale, entra en una relación de comparación e intercambio con un equivalente, la contrapartida de la obligación asumida, porque no existen obligaciones absolutas ni una jerarquía objetiva de deberes (en la cual los deberes para con el Estado estarían en la cima). Consecuentemente, la obligación que se respeta como la más importante y prioritaria respecto de otros compromisos es aquella que para el actor (sea el individuo en su mismidad, sea como miembro de un colectivo, grupo o asociación) es más valiosa, contiene más valor según resulta de la comparación con sus –digamos– equivalentes deónticos. Quién decide, entonces, es para Cole un problema menor, del que no se ocupa ahora con profundidad, como si entendiera que lo importante es socavar la absolutez de la soberanía (la superioridad que el término mismo indica etimológicamente), reducirla a un elemento más en el universo horizontal de los valores. Le interesa, esto sí, destacar que su planteo no conlleva la lisa y llana anulación de la lealtad de los ciudadanos para con su Estado, sino su puesta en caja a partir de la demostración de que el poder estatal no es omnímodo por esencia (*ib.*). En suma, Cole confía en la fortaleza del pluralismo para ir solidificándose como la verdadera democracia. Mientras tanto, la guerra civil puede esperar, ironizarían Hobbes y Schmitt.

Siempre asumiendo a Cole como punto de convergencia de las principales connotaciones del pluralismo, entramos ahora en el último aspecto de este concepto: su economicismo en forma de axiología.

En rigor, lo que el pensador inglés llama «*conflicting loyalties*», más que una situación de conflicto es una de *libre competencia* en el mercado de utilidades en la forma de servicios y obligaciones recíprocas. Lo que se intercambia es el cumplimiento de un compromiso por el beneficio que esta conducta arroja a cada actor en cada situación, según parámetros que son personales y situacionales, relativos y no absolutos. Por cierto, la intención de Cole, fautor de la transigencia y la relativización de las obligaciones en función de condiciones cuyo evalua-

dor primero y último es la conciencia personal, no implica eximir al individuo de sus obligaciones en general y de las cívicas para con el Estado, en particular. Se trata, más bien, de relativizar estas últimas al igualarlas con las no-estatales. De su planteo, entonces, se sigue que racional es someter la norma estatal a una evaluación económica: si se juzga que *vale* más que los otros compromisos con los que la obediencia entra en conflicto, entonces se cumple con ella; si vale menos, se cumple con la obligación más valiosa. Pero Cole se mueve con prudencia, acentuando el presupuesto más que la conclusión: los humanos estamos sometidos a distintos deberes cuya importancia es variable, sin que ninguna obligación sea *per se* absoluta, intrínsecamente superior a todas las demás. Su mensaje es que las imposiciones soberanas no escapan a esta relativización, *no escapan a esta societalización economicista de lo político*.

Correlativamente, lo mismo ocurre en el plano internacional, donde la soberanía, la lealtad del ciudadano a su propio orden político, está sometida a la misma exigencia de competencia mercantil que tiene lugar dentro del propio país. De esta manera, Cole encara con más especificidad la temática de la sesión donde lee su *paper* («Simposio: La naturaleza del Estado en vista de sus relaciones exteriores»).

En las relaciones internacionales son más evidentes las limitaciones que encuentra la perimida idea de soberanía, típica del Estado absolutista y su creencia en un poder estatal que prevalece como una fuerza invisible por sobre los ciudadanos, generando en ellos el deber de obediencia incondicional (castigándolos si no lo cumplen). Todo orden político nacional asume compromisos con otros Estados y también con instituciones no estatales y hasta con individuos extranjeros; por ende, se halla obligado frente a una pluralidad de referentes, tanto como lo están las personas individuales (pp. 317 y 318). Cole ejemplifica esta pluralidad de lealtades, operativa a nivel gubernamental y social, con los partidos socialistas en el poder: sus miembros están obligados en su foro interno, por su conciencia, a tomar determinadas decisiones y conductas consecuentes con su credo, la lealtad al movimiento obrero internacional; al mismo tiempo, esas decisiones también están ligadas a las exigencias de sus funciones en su propio país: gobernar somete las acciones a otros criterios evaluativos (o sea, una versión de las dos éticas que mentará Weber poco después). Pero ni en este caso ni en los análogos que es posible invocar para ilustrar la cuestión, las lealtades en tensión tienen en sí mismas un carácter absoluto, inmune frente al relativismo propio de los juicios personales, la opinión pública y todas las consideraciones que compiten con la legalidad *stricto sensu* en determinar la conducta a seguir. Ninguna de las lealtades en tensión es absoluta (pp. 318 y ss.). Simplemente prevalece la obligación que en cada situación particular tiene mayor valor relativo que el de la que compete con ella; o sea, una verdad no relativa es que todo deber es relativo, pues

el cumplimiento que lleva consigo depende del valor que tiene según el caso concreto y la situación específica. El corolario liberal es coherente: el ciudadano está obligado a obedecer al Estado en la medida en que éste haga lo mismo, o sea, sólo si tiene lugar el «cumplimiento de sus obligaciones para con los ciudadanos por parte del Estado» (p. 320).

Destaquemos que lejos está de serle indiferente, a Cole, lo que podríamos considerar la proyección política de su esquema. Pero entonces nos topamos con un principio de acción que, paradójicamente, parece similar a lo que está criticando, es decir, un principio práctico que no resulta relativizado sino elevado a apoteogma: se debe liquidar la soberanía e «incrementar el poder de las fuerzas no gubernamentales» (p. 320). Si se quiere otra formulación del principio anterior en su no-relativismo, digamos que cuanto menos democrático es un Estado, menos obligación ante él tienen sus ciudadanos (pp. 320-321). De este modo, principios como los de favorecer la sociedad y rechazar los mandatos que la propia conciencia y la opinión pública sensata juzguen que no son democráticos escapan al pluralismo de lealtades: son imperativos prácticos con un valor absoluto, no sometible al mercado axiológico elevado a cifra racional de la convivencia plural. Si nuestra lectura se sostiene, el pluralismo discute la soberanía del Estado, pero no la de la conciencia privada y de la opinión pública. Con lo cual, los *pluralistas* –tanto los socialistas, como los liberales– *simplemente optan por un soberano absoluto en vez que otro* y la verdadera discusión es quién responde más adecuadamente a la situación excepcional de fundación y de defensa del orden jurídico.

La exposición coleana no se detiene en esto último, sino que prosigue en un terreno menos espinoso. En lo concerniente al conflicto de lealtades entre las que impone el país de pertenencia y otras provenientes de instituciones o individuos considerados en una dimensión no-estatal (sea la del propio país, sea la de otros países), la conclusión de Cole ha de haber provocado movimientos afirmativos de las cabezas de quienes formaban su audiencia: «Al realizar tales consideraciones, el ciudadano tendrá en cuenta simultáneamente hasta qué punto las decisiones del Estado sobre la cuestión en juego pueden ser apropiadamente consideradas como decisiones propias y como las de sus conciudadanos» (p. 322).

De todo lo anterior es dable inferir que, para Cole, la teoría pluralista goza de la misma fortaleza conceptual en el plano interno que en el internacional. Cole formula esta idea de un modo difícilmente discutible, ya que está al borde de la tautología: «la compulsión es democrática sólo si el Estado que la aplica es democrático en el aspecto en el cual tal compulsión es aplicada» (p. 322). La densidad filosófica de la disertación coleana parece concentrarse en la afirmación de que un Estado es democrático cuando toma decisiones democráticas y que éstas

son tales cuando despiertan en los destinatarios aprobación, de lo cual se sigue que es lícito que el Estado los obligue, porque en tales casos la coacción es democrática. Podríamos agregar que si la aprobación es tan fuerte como debería serlo, para valer como opinión pluralista predominante, la coacción podría ser innecesaria o limitarse a quienes, en el fondo de su conciencia, no están de acuerdo con ella, no la aprueban. Con lo cual volvemos al cogollo de la cuestión decisionista. O quizás menos alambicado, tal vez también menos hueco, sería decir que una obligación acompañada de coacción es el mandato que quien debe obedecerlo entiende que es democrático. Y volvemos a la paradoja del carácter absoluto del principio que enseña que todo es relativo, esto es, la abso-lutez de la democracia como sistema relativista por excelencia, garantía del respeto absoluto a las opiniones siempre relativas –porque basadas en la lógica utilitaria del intercambio axiológico– que cada conciencia individual formula con su juicio evaluativo. El imperativo categórico del pluralismo sería: *respetar de manera absoluta los juicios individuales relativos e intercambiables como si cada uno de ellos pudiera valer de manera absoluta*. La advertencia tácita es: *pese a que sabes que lo único absoluto es la imposibilidad de tal valor presuntamente absoluto*. La posición de Schmitt al respecto es que estos cabildeos infinitos de la conciencia, a los que el pluralismo da lugar, acaban cuando estalla la excepción.

Sea como fuere, este esquema justificatorio se aplica también en la dimensión internacional y global: «la lealtad de la ciudadanía hacia otro tipo de asociaciones que pueden tener un carácter internacional no es, de ninguna manera, de un tipo diferente al de su lealtad hacia el Estado y no puede ser invalidada [*overriden*] por esta última» (p. 322). Finalmente, el corolario que une las dos ramas de la exposición es que el «Estado democrático» tiene derecho a coaccionar «sólo en la medida en que respeta esas obligaciones que el individuo tiene para con otras formas de asociación». Cuando un Estado «omite tales resguardos, la obligación sobre el individuo desaparece o disminuye en proporción a la omisión» (pp. 322 y 323). Se infiere coherentemente que, dada su importancia, estos límites al poder estatal no conozcan mengua intrínseca alguna en el plano internacional, donde, al igual que en el interior del propio país, quien dictamina si el Estado está obrando a favor o en contra de la justicia es «el juicio del individuo», conclusión inevitable si cada ser humano –y *exclusivamente él en su individualidad*– es considerado un «fin en sí mismo» (p. 323).

Asimismo, Cole parece consciente de la fragancia economicista que exhala su esquema, pues afirma que estos límites (axiológicos, o sea utilitarios) al poder soberano tienen un sentido *cualitativo* y no cuantitativo, a saber, son válidos «no en lo relativo a la *cantidad* de servicio, sino al *tipo* de servicio que [el Estado] puede exigir» (*ib.*, c.n.). Reconocemos que estas palabras nos dejan insatisfechos

pues no proponen el criterio que permite trazar esta distinción, o lo hacen por la vía negativa: no puede ser el de la decisión soberana (pues carecería de otra universalidad distinta de la obtenida con una coacción eficaz), pero tampoco el juicio que cada conciencia individual emita desde su perspectiva, pues aun cuando sea el de una organización o agrupación societal, donde sus miembros coinciden, tal opinión no siempre (menos aún en la sociedad de masas) es fácilmente universalizable respetando lo que nuestro pensador define como *democracia*.

A modo de consejo final, Cole propone nuevamente (lo ha hecho al comienzo del artículo) referirse siempre a «“Estados” en general, en vez de hacerlo “al Estado”»; y también lo que es fundamental: tener conciencia de la necesidad imprescindible de «la distinción entre Estados como asociaciones gubernamentales, por un lado, y, por el otro, las formas de asociación no gubernamentales», las cuales pueblan, junto con los hombres tomados en su individualidad, el espacio de la *society*, con sus límites porosos y lábiles; todo lo cual es especificado poco después como «distinción entre el Estado como máquina de gobierno y la sociedad como un conjunto de instituciones que incluye asociaciones tanto gubernamentales, como no gubernamentales». Esta diferencia es «el punto de partida de la teoría política» (p. 324). Como para que no queden dudas, Cole aclara que la «obligación cosmopolita no puede ser absorbida por un Estado nacional ni por ningún número de tales Estados» (*ib.*).

Más allá de la densa sencillez o de la transparente superficialidad o de la equidistancia entre ambas posibilidades (cada lector sabrá apreciarlo), Cole deja en claro que los ámbitos en los cuales se va tejiendo este sistema pluralista de obligaciones recíprocas equivalentes entre sí, tanto intra- como inter-estatales, son más numerosos y espiritualmente más ricos (la coacción que existe en ellos sería menos violenta) que el exclusivamente político: «arte, religión, ciencia y, *podríamos agregar, economía*» (*ib.*, c.n.).

Le hemos prestado a Cole una atención considerable, porque lo merece como buena ilustración de una posición moderada, no revolucionaria, dentro del universo doctrinario del pluralismo anti-estatalista, al cual Schmitt le contrapone una estalidad de base ética.

d)

Sobre el final del párrafo II, Schmitt indica que las nociones de *humanidad* y de *sociedad* son las abstracciones desde las cuales Laski y Cole organizan la alternativa a la soberanía, que cada uno de ellos despliega en sus respectivos trabajos.

En lo relativo al segundo de estos pluralistas, acabamos de ver cómo piensa Cole la sociedad y sus instituciones, desde la perspectiva de la obligación que imponen a sus miembros; esto es, la equivalencia que establece entre los compro-

misos que los distintos colectivos (agrupaciones y asociaciones diversas) que pueblan el espacio societal imponen a sus miembros, por un lado, y, por otro, la obligatoriedad de las normas estatales que esos mismos actores deben también obedecer. Para el pluralista inglés, todas las obligaciones son equivalentes y su cumplimiento depende del valor que cada uno de ellas tiene para su destinatario, del cual se espera el cumplimiento de lo que ellas le imponen. Como acabamos de señalar, esta igualdad entre lo estatal y la «*society*» significa, en verdad, privilegiar lo societal por sobre lo político, pues es desde esta toma de partido que Cole discute la absolutez de la soberanía teorizada por los pensadores de la modernidad clásica.

La categoría de *humanidad* en Laski, reiteramos, forma parte del trasfondo teórico-ideológico sobre el cual se recorta el perfil de su socialismo moderado. Ahora bien, las ideas básicas de todos sus libros que Schmitt menciona se sostienen sobre un presupuesto racionalista-internacionalista muy general, constituido precisamente por las connotaciones del concepto moderno de *humanity*. En ninguno de los textos laskianos que nos interesa esta noción recibe una tematización detallada, pero en numerosos momentos de la argumentación general, común a todos ellos, opera como respaldo ético-antropológico del pluralismo. Además, es mencionado expresamente, y con alguna extensión –no excesiva– sólo en *A Grammar of Politics*. O sea, la función de la lucha por beneficiar a la *humanidad* justifica el planteo de Laski en términos amplios, y lo que esa noción connota de manera *vagula et blandula* está presente en diversos momentos de sus argumentaciones; v.g. cuando destaca la artificialidad de «Robinson» (ya torpedeado por Marx), en tanto ficción por excelencia de la saga moderna del individuo-átomo. Nuestro pluralista socialista le contrapone al individualismo duro y puro la cualidad sociable de los humanos, su condición de seres destinados a la convivencia. De la cual infiere también la no menos necesaria existencia de un gobierno, pues toda sociabilidad necesita de algún poder político que administre y proteja a las organizaciones pluralistas y a sus componentes, crisoles y jueces de lo que ese gobierno decida (p. 17; cf. en general el cap. 1: «The Purpose of Social Organization», pp. 15-43, en especial pp. 17-29). Las alusiones son expresas en el cap. 2: «Sovereignty» (pp. 44-88); en particular, cuando Laski destaca que, desde la perspectiva de las *relaciones internacionales*, la existencia de las soberanías nacionales es nefasta para la *humanity* (noción que puede equipararse a lo que Marx llamaba el «*Genus Mensch*»). Así leemos que «la noción de un Estado soberano independiente, en la dimensión internacional, es fatal para el bienestar de la humanidad», pues mientras existan los Estados, cada uno de ellos es juez en causa propia y la paz y supervivencia están amenazadas (*A Grammar...*, p. 66). Laski no detalla ahora cómo se traslada esta argumentación al interior de

un Estado (*i.e.* no explicita cómo el pluralismo diluye la soberanía), pues entiende que, «[p]or el momento, es suficiente postular la desaparición del Estado soberano como condición que, de no cumplirse, la vida de acuerdo a razón es imposible para los Estados» mismos (*ibid.*). O sea, imposibilita la convivencia –tanto nacional como internacional– entre las organizaciones y asociaciones pluralistas que son el actor real y auténtico de la vida colectiva justa y pacífica. De modo que, para que impere la convivencia naturalmente armónica entre estos actores societales, que la soberanía distorsiona, liquidemos el íncubo de la estatalidad.

Pensando en Hobbes y aprovechando una metáfora de oriental memoria, que popularizó otrora –en el lejano siglo veinte– un líder chino de resonancia internacional, pero que difícilmente podría ser calificado como un *pluralist* anglosajón, tolerante y moderado, diríamos (imprimiéndole una leve modificación a sus palabras poéticas) que la panacea que proponen Cole y Laski es *dejad que florezcan mil potestates indirectae en la pradera pluralista*.

{λ}

a)

La alusión a William James (1842-1910), que Schmitt hace en este momento de su artículo (tras calificar a los dos pluralistas ingleses como «pragmatistas»), sin dudas es pertinente, porque el pensador norteamericano, sumándose al impulso de renovación en clave de un empirismo de nuevo cuño que imprimen Pierce y Dewey al pensamiento filosófico, desarrolla estas ideas desde su «*Pragmatism*» y así da pie a que la crítica vitalista al monismo metafísico ingrese en el contexto doctrinario de nuevas corrientes impugnadoras de la estatalidad, que se difunden en una Europa predispuesta por el nietzscheanismo a receptorlas e innovarlas, sobre todo en la teoría y la práctica políticas, hacia fines del siglo XIX y comienzos del XX.

Laski alude a William James brevemente en los *Studies in the Problem of Sovereignty*, con relación a la prioridad ontológica de las partes respecto del todo, instancia unitaria carente de la solidez ontológica de sus elementos constitutivos. Esta debilidad del *totum* radica en su inevitable incompletitud, en la imposibilidad de ser omniabarcativo, tanto en la dimensión del ser, como en la de la conciencia y en la de la convivencia, donde los afanes totalizantes llevan a imponer forzosamente una unidad artificial «colectiva», donde no hay más que un orden «distributivo» que no se sostiene, como pretende el idealismo, en presuntas «conexiones esenciales» (cf. pp. 10 y 11). En *A Grammar of Politics* las referencias son más ricas. De hecho, James es citado cuando Laski expone rasgos característicos de la naturaleza humana, sobre todo de la «constructividad» con que el

## Ilustración n° 13

hombre se relaciona con sus semejantes y con su ambiente, una actitud creativa que, «como dijo William James, es “un instinto genuino e inevitable en el hombre, tal como en la abeja y el castor”» (pp. 22-23, pero sobre la humanidad como natural sociabilidad del hombre, cf. pp. 22-25). Comparación discutible, por cierto, desde las mismas premisas de Laski. El determinismo que amenaza la presunta similitud queda(ría) disipado por la aclaración de que lo natural en el hombre no es una ley inflexible, ni la sociedad una unidad colectiva completa y cerrada. En rigor, el mundo del ser humano no es «un universo, sino un multiverso» (p. 261, c.n.), propone Laski. Cercano al significante *multiverso* está el que utiliza Schmitt, «pluriverso», pero éste tiene otro significado, porque el pluralismo internacional de los *grandes espacios* responde a premisas y perspectivas antitéticas a las de Laski, quien propone un orden interno y externo fuertemente federalista, sin centros de poder absoluto, como estadios hacia un orden mundial post-soberano, armónico y tolerante. En este sentido, uno de los nexos clave es la «cooperación», la cual, como se lee «en la afirmación de James, tiene un carácter federal y no impersonal» (cf. pp. 261-262; en nota al pie remite a «*A Pluralistic Universe*, p. 321»). Con lo cual Laski desplaza la cuestión ontológico-psicológica en que lo plantea James a una dimensión política. En el libro mencionado, James presenta sus conferencias en las *Hibbert Lectures at Manchester College on the Present Situation in Philosophy*, como reza el subtítulo, y cuya primera edición es *A Pluralistic Universe*, Longmanns, Green and Co., New York, 1909. La frase está en un párrafo de la *Lecture VIII: «Conclusions»*, y lleva el título «*Monism and Pluralism Distinguished and Defined*» (pp. 321-324). Allí escribe lo siguiente: «El mundo pluralista, entonces, se asemeja más a una república federal que a un imperio o a un reino. Por mucho que se avance en la unificación, por mucho que algo dé cuenta de sí como presente en cualquier centro efectivo de conciencia o de acción, hay alguna otra cosa que se autogobierna, que está ausente y que es irreductible a unidad» (*A Pluralistic...*, pp. 321-322).

Las restantes alusiones a James en *A Grammar...*, en dos ocasiones, parecen estar insertas en contextos diversos a los originarios. La primera de ellas es recordada cuando Laski alude a las dificultades que tienen los funcionarios de la administración pública que influyen en la elaboración y efectivización de políticas gubernamentales: deben tener –propone el pluralista inglés– «lo que William James, con sentido del humor, llama el “punzante sentido de la realidad efectiva”» (p. 400). La fuente es *Principles of Psychology*, 2 vol., Holt, New York, 1890, y Laski toma la frase de la p. 547 del volumen 2, capítulo 26: «*Will*» (pp. 486-593), párrafo sobre «*The Obstructed Will*» (p. 546 ss.), donde James trata las dificultades de armonizar el objeto de la voluntad con el que la razón indica como el adecuado, sea por abulia, sea por cedimiento a otras inclinaciones: «La co-

nexión de la realidad de las cosas con su efectividad como motivaciones [de la acción] es un cuento que nunca ha sido completamente narrado. La tragedia moral de la vida humana proviene casi totalmente del hecho de que se rompe la conexión que normalmente debe mantenerse entre visión de la verdad y la acción, y que este punzante sentido de la realidad efectiva no habrá de adherir a ciertas ideas» (p. 547). Se trata de un problema más general que el que plantea Laski, lo cual da a su cita el rasgo de una *forzatura*, aunque moderada. La última alusión se encuadra dentro de un comentario que Laski hace al «carácter moral» de un Estado (p. 542), como sostén de las decisiones judiciales, en las cuales tiene un insuprimible margen de maniobra la discreción personal del juez. En estos casos, «el juez habrá de decidir [...] en conformidad a su concepción sobre lo que debe ser la ley; y esta concepción estará determinada por lo que William James llamaba su sentido de “todo el empuje y la presión del cosmos”», como la prueba última de toda cuestión política en general (p. 544).

Laski toma la cita del famoso libro de James: *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking. Popular Lectures in Philosophy by William James*, Longmans Green & Co., New York, 1907, donde presenta sus conferencias, esto es, las «Lectures en el Lowell Institute in Boston», de noviembre-diciembre 1906 y enero de 1907. La cita específica está al comienzo de la «1ª Conferencia: El dilema de la filosofía moderna». James cita aprobatoriamente la opinión de Chesterton sobre la importancia de la propia filosofía en la actitud ante los problemas de la vida, ya que, como se lee en el libro chestertoniano sobre los herejes, *en toda disputa y conflicto lo más importante es conocer «la filosofía del adversario», su visión general de las cosas*. Al compartir esta idea del sutil escritor católico inglés, James la expresa así: «La filosofía que es tan importante en cada uno de nosotros no es una cuestión técnica; es nuestro sentido más o menos sordo de lo que significa la vida, honesta y profundamente. Sólo parcialmente se la obtiene en los libros; es nuestra manera individual de meramente ver y sentir todo el empuje y la presión del cosmos» (utilizamos la «New Impression» publicada por la misma editorial en 1922: cf. p. 4; también consultamos la traducción francesa, muy leída por entonces –no sólo por el trabajo de James, sino también por la introducción de Bergson– en el panorama del pluralismo crítico de la soberanía, conformado en aquella Francia principalmente por los sorelianos y los juristas críticos del poder centralizado y único, «jacobin»: William James, *Le Pragmatisme. Traduit par Le Brun. Avec une Introduction par H. Bergson*, Flammarion, Paris, 1911, p. 22).

b)

Es difícil precisar hasta qué punto las remisiones laskianas a James suponen una convergencia teórica entre ambos pluralistas que supere las líneas generales de la

crítica compartida al monismo, o bien si sencillamente son vagas y de algún modo superficiales.

Podría entenderse que el pluralismo societal defendido por Laski es similar al «multiverso» de James, al menos en sus grandes rasgos metafísicos (fundamentalmente, en la negación de que el momento de la unidad sea ontológicamente superior al de la multiplicidad, o sea, la negación del presunto carácter englobador y determinante de las partes que lo componen). Sólo que en el pragmatista americano, su empirismo radical, sobre el cual funda su crítica a –lo que él liquida como– las abstracciones y vaguedades filosóficas (sobre todo las del idealismo alemán), es coherente con una idea pragmática de qué es la verdad. Su *pragmatism* define como verdaderas todas aquellas proposiciones y afirmaciones que favorecen o directamente llevan a que quien las asume como tales lleve a cabo conductas que le son favorables, o sea, que dan origen a una situación personal y colectiva mejor, que favorecen una actitud positiva ante la existencia, y vaguedades semejantes (en *Pragmatism*, James evita definir con precisión el criterio de las mejoras resultantes de la creencia en verdades así definidas).

No es que esta visión utilitarista de la verdad esté completamente ausente en Laski; inclusive, como su tema es la cuestión política en la más amplia variedad de su problemática, el criterio de verdad determinado por lo positivo que la proposición correspondiente aporta a la situación concreta está inevitablemente presente. Pero nuestra impresión es que, precisamente por tratarse de una evaluación política, Laski –desde su ideología– no puede no remitir su criterio pragmático a un fundamento superior, el que encuentra en los principios universales abstractos, que hace operar como las premisas justificatorias de su planteo. Esto significa que el pluralista Laski recurre a guisa de legitimación a los mismos elementos que las posiciones liberales menos economicistas, más de corte ético y hasta de izquierda, y por supuesto el socialismo reformista, moderado, llaman en causa a modo de justificación de sus posiciones. Se trata, entonces, del recurso a una conceptualización rica en connotaciones generales y ambiguas, como soporte de su progresismo. Pero estas nociones abstractas e inevitablemente ambiguas (porque quien las invoca oblitera el *quis indicabit* que Hobbes elevó a cuestión clave para entender la politicidad de todo enunciado difuso) son precisamente esas ideas a las que James les negaba sentido existencial, pragmático, por ende utilidad alguna. Dicho de otro modo, Laski apoya su planteo en las nociones y conceptos generales a los que el pensador norteamericano les retacea el calificativo de *verdades*, pues sus connotaciones son insuficientes para valer como una cualidad verdaderamente significativa y, peor aún, están abiertos a usos antitéticos. Una significación bien definida solamente se alcanza cuando la proposición en cuestión opera como una verdadera y propia «guía» (así la califica

James) de conductas, *i.e.* cuando su contenido es fuente de sentido preciso para acciones concretas en condiciones fácticas bien determinadas. En Laski se diluye la especificidad del planteo pragmatista.

c)

Para cerrar el párrafo, a la desvalorización pluralista de lo político, del derecho y de la institución *Estado* Schmitt le contrapone su Teología política como saber, del cual acaba de recordar dos correlaciones clásicas: monarquía-teísmo; constitucionalismo-deísmo; esto es, oposiciones que resumen la disolución liberal de la soberanía y la subrogación de la decisión política por el mero proceso administrativo. Lo hace con especial referencia al marxismo, que el leninismo revigoroizó en la teoría, para alentar una práctica con un norte preciso y con resultados fructíferos: la Unión Soviética. Una praxis, entonces, que proclama la conveniencia de respetar la legalidad para facilitar su destrucción; someterse instrumentalmente al sistema normativo y tensar al máximo sus debilidades, para acabar con él en nombre de la legitimidad, es decir, apoderarse del Estado para utilizar este *instrumento* coactivo con el propósito de impulsar la transición hacia la socialidad comunista; en suma, ejercer la violencia necesaria para destruir la estatalidad sin más, desde las posiciones de poder que hay que ocupar y desplazar sus actuales titulares (la burguesía) por el actor universal: el proletariado (en rigor, por su *vanguardia*). Recordemos que, por entonces, Schmitt visualiza esta táctica antiestatal no solamente en el marxismo, sino también en el nacional-socialismo.

Concentrémonos en Marx. Uno de los problemas conceptuales con que se enfrenta, para ofrecer su explicación científica y, a la vez, crítico-revolucionaria del capitalismo es el de destacar la *especificidad* de este «modo de producción» respecto de otros modelos históricos de organizar las actividades humanas en el espacio de la producción y el intercambio, y la correlación que se establece entre esta organización básica (que Marx eleva a sustrato eterno de toda convivencia) y las manifestaciones culturales de variado tipo que se sostienen –según esta perspectiva– sobre esta base de la convivencia. La especificidad del capitalismo radica en tal correlación, la cual –para el notable oriundo de Tréveris– consiste en una peculiar forma de ocultamiento de la explotación e injusticia reales, tal como la operan el sistema legal y la práctica política estatales, cuyo principio de justificación son la libertad y la igualdad de todos los seres humanos, que la condición de ciudadano perfecciona. Imperante este principio, reina la justicia. Esta equivalencia entre legalidad y legitimidad es lo que Marx, haciendo suyo el módulo argumentativo de la crítica de Hegel a la moral kantiana, denuncia como vacuidad formalista funcional a una realidad desigual e injusta. El formalismo de estos principios diluye y neutraliza las particularidades concretas que forman el con-

tenido plenificador del sistema normativo y revelan el significado verdadero de las conductas gubernativas. En suma, en el capitalismo, la explotación efectiva queda celada detrás del espeso velo del Estado de derecho, cuya legalidad es funcional a la explotación imperante en la base productiva y confirmada por el esquema distributivo del mercado.

Lo estructural y lo supraestructural (para utilizar los términos que Schmitt llama en causa) en Marx tienen un sostén filosófico claro y una concreción como teoría científica (es la aspiración del autor de *Das Kapital*) que es más discutible, y de hecho lo ha sido y lo es hasta hoy (sin la vitalidad de décadas atrás, pero siempre a la espera de un vigorizante *revival*). El trasfondo de las fórmulas señaladas por el jurista alemán es el problema gnoseo-ontológico, teológico-político y socio-económico de la correlación dinámica que el capitalismo establece entre lo sustancial (la explotación del productor verdadero o sujeto activo, el proletario; el *factum* de una desigualdad e injusticia que Marx entiende haber demostrado con su teoría del valor y del plusvalor) y la forma aparential que ese sustrato esencial asume (el imperio de la igualdad formal ante la ley). Estas dos instancias, la de lo sustancial que se manifiesta y la de su manifestación en la forma de negación de sí para confirmar su propia identidad como unidad superior de los opuestos o auténtica totalidad que no disuelve las diferencias son ambas reales: la ilusión ideológica (igualdad y justicia) es tan verdadera como lo sustancial (desigualdad y explotación) que se está efectivizando y así confirmando a través de esa manifestación formalista. Así lo enseña Hegel en su tratamiento de la lógica de la «*esencia*» y la transición al «*concepto*». La negatividad que lo esencial ejerce sobre su en-sí íntimo es el movimiento de su aparecer para-sí, de su manifestación fenoménica. Marx traslada este esquema metafísico a su crítica a la estatalidad, primero, y luego a su crítica de la economía política y a su denuncia de la explotación capitalista. Su explicación del valor y plusvalor, y, consecuentemente, del sentido de la compra-venta de fuerza de trabajo con la figura del salario como apariencia ilusoria y por eso reveladora de lo que realmente acontece es el núcleo de su impugnación radical al sistema de relaciones capitalistas. Esta comprensión es el paso previo para la liquidación revolucionaria de ese sistema, tal como corresponde a la fuerza activa del proceso, el proletariado, en vista de sus verdaderos intereses.

Que el momento de pasaje o secuencia progresiva de estadios acontezca como negatividad –como autonegación que cada momento genera a partir de sí mismo, para manifestar lo que es en sí mismo– que niega su propia negatividad (la manifestación o expresión de sí mismo se derrumba por la contradicción que lo afecta y se abre el pasaje a una nueva fase del proceso) se va reflejando en las representaciones y nociones variadas que conforman la conciencia que cada época tiene de sí

misma, hasta que (a la manera de lo que relata la *Phänomenologie* hegeliana respecto del «Espíritu») llega a una figura conclusiva que encierra en su seno la máxima conflictividad interna y, por ende, la irrupción final de lo verdadero en la realidad, su realización en la plenitud de su riqueza ontológica e histórico-cultural.

Es el modo como el marxismo administra la herencia hegeliana, que le permite constituir una posición novedosa frente a otras posiciones materialistas, las que son a menudo objeto del escarnio de Marx. El hegelianismo del antihegeliano Marx le permite sacarse de encima modelos lineales –en última instancia, deudores del nexo entre la causa y su efecto, que deviene causa de otro efecto *ad infinitum*– abundantes en las distintas versiones de la historia propias del progresismo iluminista estándar. Pero el espiritualismo de Hegel obliga a Marx a una compleja *materialización* del movimiento histórico y a la conexas explicación de cómo el dinamismo social se niega a sí mismo y genera una apariencia de sí mismo que distorsiona la realidad y la oculta por debajo de la manifestación fenoménica, cuya expresión final es el capitalismo, donde la igualdad jurídica oculta la desigualdad social, la libertad formal oculta la explotación concreta y –cifra de lo anterior– el contrato de trabajo y el precio ocultan la generación del valor y del plusvalor. Cabe insistir en que el hecho de que en el capitalismo la realidad se manifieste distorsionada tiene su correlato en la conciencia que especula o refleja tal proceso, la cual, en sus representaciones distorsionadas, produce imágenes o reflejos que paradójicamente muestran con fidelidad lo que aparece o se manifiesta como realidad. En suma, la conciencia de los sujetos históricos del capitalismo tiene una imagen invertida de lo que pasa, pero que por eso mismo es el reflejo fidedigno de la realidad en cuestión, caracterizada por el ocultamiento de lo esencial mediante la apariencia o manifestación invertida del proceso real, que permanece oculto por detrás de tal apariencia, y por ella garantizado en su continuidad.

Sólo que la configuración capitalista tiene como actores de este dinamismo dos instancias que la mediación dialéctica entre esencia y apariencia los ha enfrentado en el grado más intenso de oposición, es decir los ha puesto como opuestos contradictorios. Pero el momento activo, el actor capaz de operar la negación de su negación, es sólo el proletariado porque es el sujeto de la tarea misma que concentra la fuerza creadora de la negatividad: el trabajo como actividad productiva que genera mediante la destrucción. Su correlato negativo, el burgués, es el actor de la vitalidad aparente que oculta la anulación o destrucción de la auténtica fuerza productiva. Llegamos acá al punto central: en el capitalismo, realidad e imagen especular son la inversión del *natural* desenvolvimiento de la relación entre objeto y sujeto. En el capitalismo se realiza lo propio de toda convivencia humana, pero de manera inversa a la realización natural. Este reflejo invertido no es falso, sino que da fielmente cuenta de la distorsión real de las relaciones hu-

manas básicas, que tiene lugar en el modo de producción capitalista. De lo cual se sigue que la tarea revolucionaria es enderezar lo invertido, tanto en la realidad como en las ideas; si se quiere, la tarea de *purificar* científicamente la distorsión ideológica a través de la revolución como regeneración a la vez epistemológica y práctica. La acción del proletariado habrá de permitir que el sistema socio-económico de interrelaciones humanas se desarrolle en conformidad a la impronta natural presente en la identidad de los humanos como seres sociales por naturaleza, o sea en conformidad a un trabajo cooperativo y solidario en el contexto de la coincidencia de beneficio individual y beneficio colectivo, porque la revolución habrá anulado la última y más perfecta de todas las formas de explotación, la burguesa, y cerrará la secuencia de enfrentamientos clasistas entre explotadores y explotados. Al acontecer esto, la correlación entre la realidad y su representación será tan recta como lo representado mismo.

d)

Schmitt no se adentra, ni siquiera se interesa demasiado, por el núcleo duro de la crítica de Marx al capitalismo: la teoría del valor/plusvalor; inclusive genera la impresión de que la acepta como válida o que el hecho de que lo sea o no, es algo que no altera su lectura, que apunta a la dimensión sorelianamente mítica de la fuerza revolucionaria que ella pone en movimiento. Schmitt se concentra, en cambio, en la crítica a la estatalidad, cuyo núcleo, entonces, es que la igualdad y libertad vacuas (político-jurídicas) del *citoyen* y la vaguedad de los plurívocos derechos naturales del *homme* son funcionales al dominio de la *bourgeoisie*. Veamos brevemente este punto.

Marx encuentra expresada esta correlación conceptual e histórica entre capitalismo (sociedad civil) e igualdad ante la ley (Estado de derecho, ciudadanía sin restricciones estamentales) en un texto que estudia meticulosamente en su formación y primeros ensayos, la *Filosofía del derecho* de Hegel, que es también un objeto de atención constante por parte de Schmitt. Ambos coinciden en que todo período histórico que alcanza su plenitud comienza a decaer y va camino a su desaparición. Marx entiende haber justificado el sentido de la época y por qué la revolución debe acelerar esa caída, para que no se prolongue la injusticia y finalmente se instaure la igualdad y la libertad auténticas en la sociabilidad comunista. Schmitt vive el momento de mayor intensidad de esa revolución y juzga que el régimen resultante lejos está de ser calificable como justo y libre. De aquí la importancia que le confiere a una ética estatal de raíz hegeliana para enfrentar la máxima gravedad del conflicto epocal.

Lo que Schmitt escribe en «*Staatsethik...*» supone la idea marxista-leninista de que la vanguardia revolucionaria conoce el sentido de la historia, el progreso

motorizado por el movimiento de lo real (el dinamismo social) como avance en el desarrollo material de la humanidad toda y el progreso moral consistente en la eliminación de la injusticia. Sólo que este conocimiento lo alcanza quien participa en él para realizar la revolución que elimina las trabas y rémoras que el movimiento encuentra. Schmitt sabe que la crítica marxista se autojustifica como gesto pedagógico y revolucionario que comprende y favorece ese progreso mediante su función en la lucha de clases. La vanguardia conoce científicamente la realidad y comprende el movimiento de lo real sin quedar atrapado en lo fenoménico, en lo aparental, y actúa en clave revolucionaria, al esclarecer la conciencia proletaria y guiar la praxis revolucionaria. El partido leninista cumple ambas misiones. Queda legitimada, así, tanto la doctrina esclarecedora de la real situación del proletariado, cuanto la proyección de la misma como praxis revolucionaria a cargo del mismo sujeto clasista y universal a la vez: el proletariado y su partido. El marxismo se identifica a sí mismo como develación, enderezamiento teórico (mediante el conocimiento desideologizado y la militancia revolucionaria) de la representación invertida de la realidad, sobre la cual se sostiene la justificación burguesa del dominio clasista y dictatorial que ejerce la misma burguesía (cuyo utilitarismo egoísta la define como la clase particularista y autista por excelencia) que explota al proletariado, a esa clase a la cual la historia le ha conferido la condición de ser auténticamente universal y la tarea de liberar a la humanidad toda, de ser el puente de la prehistoria a la historia, de la explotación a la justicia verdadera.

Las fórmulas que utiliza Schmitt aluden a la polémica del marxismo contra lo que califica como la *ideología* burguesa. El punto fuerte (o débil, pero sin dudas aquel donde se juega la validez o no de la explicación marxista de la situación en la que interviene con su praxis revolucionaria anti-estatal) es que la *ideología* denunciada es coherente y paradójicamente fiel manifestación del dinamismo de la estructura ontológico-social capitalista, del cual ella conforma su momento supraestructural. De aquí que Schmitt recuerde nociones con que el marxismo (a partir de algunos textos breves de Marx) solidifica nociones como las de la ideología como *supraestructura* y de la teoría del *reflejo*. Estas formulaciones expresan el sentido del esclarecimiento que la militancia marxista espera realizar en la falsa conciencia proletaria (resultante de la confusión y el engaño), mostrándole que lo erróneo en términos del conocimiento de la sociedad capitalista es fundamentalmente *ilusión* engañosa y reaccionaria, para de este modo encaminar a la clase auténticamente universal y revolucionaria, el proletariado, al verdadero progreso a través de la revolución. Esclarecido por la vanguardia revolucionaria y la lucha de clases como praxis que confirma el análisis y el pronóstico marxista, el proletariado romperá todas sus ataduras atávicas. Si se quiere, el hilo conduc-

tor de las posiciones marxistas mentadas en el texto schmittiano es la confianza en la correlación armónica entre la *verdad auténticamente universal* que proporciona el conocimiento desideologizado y la *igualdad auténticamente justa* a conquistar con la revolución, tal como ambas dimensiones convergen en la praxis del proletariado guiado por su partido.

Insistimos en que Schmitt tiene presente esta función histórica que el marxismo se adscribe a sí mismo, para definir su identidad. Este esquema es el trasfondo teórico (tácito) sobre el cual se recorta la lectura schmittiana, cuya expresión, sin embargo, no sobrepasa en 1930 los límites de una escueta mención de algunas fórmulas canónicas.

Desde una perspectiva histórica, vemos que el marxismo, para no quedar atrapado en los *impasses* del materialismo moderno y del empirismo iluminista, a la vez que para ser fiel a la importancia fundamental que tiene la *praxis* en este esquema onto-gnoseo-lógico, considera que ha enriquecido el pensamiento dialéctico –el método abrevado en el hontanar hegeliano, pero (repetimos ahora la explicación banal de la deuda intelectual de Marx con Hegel) *liberándolo de su contenido reaccionario*– y ha esclarecido el carácter revolucionario del proletariado como único actor histórico auténticamente universal que, en virtud de esta característica esencial, habrá de cerrar la secuencia de luchas clasistas contra la explotación. Pero mientras tanto –cabe insistir en esto– el esquema vigente en el modo de producción capitalista y bajo el imperio de la estatalidad, cuya universalidad jurídica (la igualdad ante la ley) es funcional a la explotación velada por el contrato de trabajo y el pago de un salario (la igualdad jurídica entre las clases). Éste es el esquema al que Schmitt alude –al final del párrafo que motiva esta *Nota complementaria*– con términos marxistas como «“supraestructura” ideológica, reflejo, “correlación especular”» y su contraparte simétricamente inversa: la «“infraestructura material”».

e)

Llegados a este punto, confesamos que algún problema nos suscita la última fórmula que usa Schmitt para designar lo que presenta como idealismo o espiritualismo simétricamente inverso al marxista, a la manera del polo opuesto a la «“supraestructura ideológica”».

Ahora bien, la noción de una «“infraestructura material”» pertenece *terminológicamente* al universo marxista y no al hegeliano (si es que Schmitt piensa en Hegel cuando alude a «la manera idealista o espiritualista» como la antitética a la marxista), al cual tampoco –entendemos– pertenece en sentido estricto el *significado* de los mismos (lo que Marx presenta como «sociedad civil» hegeliana es un recorte sesgado de lo que Hegel entiende por ella).

De todos modos, Schmitt utiliza la metáfora prevaleciente en Marx, la de una *construcción (Bau)* –o, extensivamente, de una *estructura*– resultante de un esfuerzo o trabajo intelectual ejercido sobre la base material subyacente o –digamos– *substante* en la dimensión socioeconómica. Tenemos, entonces, que así como *bauen* indica también y originariamente el *cultivo* del suelo, también describe el procedimiento intelectual que, en condiciones bien precisas, se lleva a cabo con el sustrato material, ineliminable de toda convivencia, o base constituida por las actividades y relaciones socio-económicas. El pensamiento burgués en las condiciones capitalistas, se abstrae de sí mismo, neutraliza teóricamente su *sub-stancia* real (lo que está abajo sosteniendo lo que está arriba), desdibuja, distorsiona, *vela* su esencia *específica*: la producción mediante el uso de fuerza de trabajo adquirida en condiciones de igualdad formal, a través del contrato laboral por el cual esa fuerza laborativa es utilizada en la producción a cambio de un salario; o sea, esa situación de horizontalidad formal, instaurada como igualdad jurídica de toda persona o ser humano libre por naturaleza, es la falsa justificación y ha sido la efectiva condición de posibilidad de la forma más sutil de explotación de una clase por otra. Los doctrinarios e intelectuales burgueses en general reelaboran, procesan y subliman la realidad de las condiciones de producción en construcciones ideológicas superestructurales: religión, filosofía, derecho, política, entendidas tanto como doctrinas cuanto como realidades efectivas, por ellas justificadas; esto es, como cuerpos intelectuales y como dispositivos institucionales efectivos, que las ideologías legitiman. Estas construcciones supraestructurales tienen el efecto (no importa si *conscientemente* buscado o no) de velar la conflictividad clasista, de ocultar la lucha de clases con armonías y conciliaciones que se apoyan en la igualdad concretizada en el salario, y las enuncia en construcciones ideológicas, entre las cuales priman las político-jurídicas legitimadas en el respeto de la libertad y la igualdad *des hommes et des citoyens*.

Sin embargo, la última de las fórmulas que usa Schmitt alude a la posición contraria: al reducir el sustrato económico a mera materialidad infraestructural, invierte la terminología marxista para caracterizar la primacía de lo espiritual; o sea, repite *a contrario sensu* la metáfora arquitectónica, pero con el prefijo *infra* (*unten*), para así designar a lo que está abajo, a lo inferior (las condiciones y relaciones de producción) en directa antítesis a lo superior, a lo que está arriba, *supra* (*über*): lo ideal. (A riesgo de ser repetitivos, recordamos las palabras de Schmitt cuando escribe que, en oposición al marxismo, el sustrato económico también es caracterizado «de manera idealista o espiritualista como “infraestructura material” [*idealistisch oder spiritualistisch als “materieller Unterbau”*]).

Nos produce cierta sorpresa que Schmitt dé a entender que es utilizada por el idealismo, porque no responde terminológicamente a la prosa del filósofo idea-

lista, ni –entendemos– es precisa desde el punto de vista semántico, considerado a la luz de la filosofía hegeliana. Como veremos enseguida, el término más próximo al usado por Schmitt, es «relaciones materiales de vida», que es el que usa Marx (para quien Hegel es la figura más importante del idealismo, por ser quien, pese a esto, ha desarrollado mejor que ningún otro filósofo el fenómeno moderno por excelencia, la correlación entre el Estado y esa realidad socio-económica que Hegel llama «sociedad civil [*bürgerliche Gesellschaft*]). Para Marx, la gran novedad hegeliana es haber hecho de una fórmula que, en los contractualistas, equivalía a Estado (la *civil society*), el polo material y concreto de la dialéctica entre lo político y lo social; un movimiento dialéctico, entonces, que el gran filósofo –cuyo idealismo lo lleva a imprimirle una distorsión a esta cuestión– capta como ningún otro pensador precedentemente.

En rigor, ni Hegel ni Marx usan la fórmula que Schmitt menciona. Respecto del primero, recordemos que la riqueza de motivos y la complejidad de la mediación entre lo estatal y lo societal que caracterizan la figura de la *sociedad civil*, en el ámbito de las instituciones éticas (concretamente: el segundo momento de la «Eticidad [*Sittlichkeit*])», vuelven inadecuado calificarla como simple estructura de base o soporte *material* de la eticidad política estatal. Respecto del segundo, Marx no utiliza esta terminología (lo veremos enseguida); y, en su caso, cabe destacar que fue el primero en reconocer la significación notable de la *sociedad civil* tal como la teoriza Hegel, al desplazar con ella la abstracción del *estado de naturaleza* o condición pre-estatal ficcionalizada por las modernas teorías contractualistas.

Pasemos ahora a las observaciones conclusivas.

f)

El modo como Schmitt encara el marxismo como doctrina y fuerza revolucionaria anti-estatal en «Ética del Estado y Estado pluralista» nos genera la impresión de que evita entrar en detalles y, de algún modo, mienta una suerte de teoría marxista estándar, que es la que prevalece en algunas de las interpretaciones clásicas de la doctrina de Marx sobre este particular y, obviamente, en las divulgaciones.

Cierto es también que en el *corpus* de la producción marxiana (no la de sus continuadores) son pocos los textos que encaran esta cuestión de la base económica y su transcripción ideológica; y además lo hacen acotadamente. El hecho es que Schmitt es escueto (al igual que en todas las alusiones y referencias que hace en este artículo), pero ilustrativas del planteo de Marx y de muchos marxistas posteriores, inclusive de clásicos como Engels y Lenin. El punto donde las fórmulas son adecuadas concierne a la reducción marxista en general de las teorías que legitiman el Estado a –repetimos– mera «supraestructura ideológica [*ideolo-*

*gische Überbau*]. Y Schmitt no deja duda sobre lo que está criticando sin demasiado vigor estilístico: el reductivismo marxista de lo político estatal a epifenómeno de la lucha de clases en el ámbito productivo. Este reductivismo respalda la denuncia de los cuerpos teóricos *ideológicos* que –a juicio de Marx y sus epígonos– los pensadores burgueses elaboran para presentar como universal y humano sin más lo que es particular y clasista. Si nos circunscribimos a las posiciones burguesas en el ámbito filosófico y epistemológico, el pensamiento del marxismo posterior a Marx reproduce un esquema algo elemental: las ideologizaciones más sencillas y, por eso, *menos engañosas* son las que se apoyan en el empirismo clásico o *vulgar*; más complejas son las del idealismo y, por ello, dignas de críticas más radicales. Si de la modernidad clásica pasamos a la contemporaneidad (fines del siglo XIX y comienzos del XX), las más *reaccionarias* son las de los subjetivismos escépticos, agnósticos y relativistas, cuyo soporte científico es el *empírico-criticismo*, al que Lenin dedica un texto de discutible valía teórica, aunque políticamente movilizador.

De todos modos, Schmitt se limita a poner de manifiesto el núcleo de la crítica de Marx a la ideología, en general, y al hecho de que tales pretendidas teorías científicas universales reflejan opiniones particulares, clasistas y a menudo facciosas, si bien en todas sus variantes respaldan actitudes políticas, jurídicas y sociales contrarias a los intereses del proletariado. Si dejamos de lado a Hegel, porque la actitud del marxismo en general ante el gran filósofo es compleja, la imputación general a los ideólogos es que se mueven en el nivel de lo aparential y no de lo sustancial; que recurren a lo ficcional para desentenderse de la carencia de justificaciones; y que, consciente o inconscientemente, pretenden ocultar y/o tergiversar la condición particular y transitoria del Estado, una institución que, al igual que todo fenómeno *histórico*, no puede aspirar a una validez absoluta e inmovible. Esta falsa universalidad y la conexa legitimación de soberanía es el punto de condensación de cómo el Estado coadyuva a la explotación burguesa de la clase proletaria. Ante este planteo, Schmitt es un palmario defensor de la estatalidad y rechaza el reduccionismo economicista que anima la crítica marxista. Bajo esta luz, encontramos que la terminología del artículo para *Kant-Studien* es, en líneas generales, fiel al espíritu del marxismo que está combatiendo.

Es oportuno ahora dejar la palabra a Marx. Recordamos el paso que sería la fuente principal de las observaciones schmittianas: está en el Prefacio de la que es la primera publicación de una parte de la enorme cantidad de manuscritos en los que Marx vertía sus observaciones y estudios, que luego desembocarán –selección y reelaboración mediante– en *El capital*. Antes de publicar su *magnum opus*, la primera versión sobre el mismo tema, fruto de una elaboración sintética que

Marx hace de una parte de sus numerosos manuscritos, con el propósito de proveer a las fuerzas revolucionarias de un sostén científico de sus ideas y aspiraciones, es *Para la crítica de la Economía política*, que redacta entre agosto de 1858 y enero de 1859, que sale a la luz en junio de este año, y que forma, entonces, el antecedente del primer libro de *Das Kapital*. Ésta, su obra más famosa, lleva como subtítulo el título del libro en cuyo Prefacio esta el paso que reproducimos *infra*; por cierto, la crítica de la economía política es el eje de todo lo que Marx ha encarado como comprensión científica del capitalismo, tanto en lo publicado en vida como en las páginas póstumas.

Nuestra premisa, entonces, es que Schmitt bien puede haber tenido en cuenta lo expresado en *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*. Su primera edición fue publicada por Franz Duncker de Berlín en –repetimos– 1859 (a modo de dato no del todo anecdótico, porque da testimonio de un clima cultural en que participan los pensadores que motivan estas consideraciones, señalamos que este editor era hijo de otro editor, Carl F. W. Duncker, quien fundó con Peter Humblot en 1809 la editorial que un siglo después publicó varias y muy importantes obras schmittianas). Si bien no es imposible que Schmitt haya accedido a la primera edición del libro de Marx, más probable es que, si lo leyó, lo haya hecho en alguna de las ediciones del siglo veinte: Karl Kautsky lo hace publicar en Dietz V., de Stuttgart, en 1903, y a esta edición le siguen otras en 1909, 1921, 1922, 1924, 1930 (no hemos comprobado si dejamos de mencionar alguna otra edición de los años previos al artículo schmittiano en *Kant-Studien*).

Las conocidas consideraciones rezan así:

El primer paso dado para resolver las dudas que me asaltaban, fue una revisión crítica de la filosofía del derecho de Hegel [...]. Mi investigación desembocó en el resultado de que tanto las relaciones jurídicas como las formas estatales no tienen que ser comprendidas a partir de sí mismas ni del así llamado desarrollo universal del espíritu humano, sino que hunden sus raíces en las relaciones materiales de vida, cuya totalidad Hegel, siguiendo el precedente de los franceses e ingleses del siglo XVIII, abarcó bajo la denominación de «sociedad civil», siguiendo el precedente de los franceses e ingleses del siglo XVIII; pero que la anatomía de la sociedad civil ha de ser buscada en la economía política. [...] El resultado general que obtuve y que, una vez alcanzado, sirvió de hilo conductor a mis estudios, puede ser formulado brevemente de esta manera: en la producción social de su vida, los seres humanos entran en determinadas relaciones necesarias, que son independientes de su voluntad; relaciones productivas, que se corresponden con un determinado estadio de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones productivas constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se eleva una supraestructura [*Überbau*] jurídica y política, a la que se corresponden determinadas formas de conciencia social. Las formas de producción de la vida material determina el proceso social, político y espiritual de la vida. No es que la conciencia de los seres humanos determine su ser, sino que, inversamente, es su ser social que determina su conciencia. En un determinado estadio de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o con las relaciones de propiedad (mera expresión jurídica de esto), dentro de las cuales esas fuerzas productivas han venido

moviéndose hasta ese momento. Estas relaciones, que han sido hasta ese momento formas de desarrollo de las fuerzas productivas, se revierten en cadenas de las mismas. Hace su ingreso, entonces, una época de revolución social. Con el cambio del fundamento económico [*der ökonomischen Grundlage*] se trastorna, de manera más lenta o más rápida, la gigantesca supraestructura en su totalidad. Al considerar tales trastornos, se tiene que distinguir siempre entre el trastorno material en las condiciones económicas de la producción, que es constatable al igual que lo es en la ciencia natural, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma: ideológicas, dentro de las cuales los seres humanos toman conciencia de este conflicto y lo combaten. [...]. Estas épocas de trastornos no pueden ser juzgadas desde la conciencia que ellas tienen de sí mismas, sino que, al revés, esta conciencia tiene que ser explicada a partir de las contradicciones de la vida material, a partir del conflicto que existe entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción [...]. (*Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, en *Marx – Engels Werke*. Band 13, Dietz, Berlin, 1916, pp. 3-160; cf. el «Vorwort», pp. 8-9)

No obstante entendamos que este texto es la fuente principal de Schmitt es el que acabamos de reproducir, hemos evitado extenderlo con las consideraciones altamente significativas, que siguen luego del corte de nuestra cita.

Pero cabe señalar que, aun siendo la fuente principal, no habría sido la única a disposición de Schmitt. Consideremos otras:

i) Ante todo, en la primera sección de *La ideología alemana* encontramos consideraciones generales sobre la cuestión del nexo entre el idealismo y el materialismo, y sobre la correlación especular invertida entre la condiciones de la producción y distribución del capitalismo y la ideología. Este escrito, póstumo, es uno de los trabajos de Marx que Schmitt tenía en su biblioteca (ver *infra*). También es probable que Schmitt haya conocido este escrito no publicado en vida de Marx, pues la primera edición a cargo de las *Marx – Engels Gesamtausgabe* (conocida como MEGA) es de 1924 en la Unión Soviética y de 1926 en Alemania.

Hemos utilizado Karl Marx – Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten* [1845-1846], en *Marx – Engels Werke*, Bd. 3, Dietz, Berlin, 1973; cf. pp. 28-50, especialmente pp. 26-27, 28 ss., 34, 36-38, 41 43, 46 (donde comienza a ocuparse de Feuerbach) y 49 (donde enuncia las pautas de la reflexión idealista y burguesa, cuyo producto, el reflejo, es la imagen invertida de la realidad así tergiversada ideológicamente). Nos limitamos a recordar algunos pasos de solamente uno de los numerosos lugares concernientes a nuestro problema en *Die deutsche Ideologie*:

La producción de ideas, de representaciones, de la conciencia está, ante todo, inmediatamente entrelazada en la actividad material y en la interrelación [*Verkehr*] material de los hombres, en el lenguaje de la vida real. Representar, pensar, la interrelación espiritual entre los hombres aparecen aquí como un flujo que emana directamente de su comportamiento material. Lo mismo vale para la

producción espiritual, tal como se expresa en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, [de] la metafísica, etc. Los hombres son los productores de sus representaciones, ideas, etc., pero [se trata de] los hombres reales y actuando, tal como están condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y de la interrelación que guarda correspondencia con ellas, hasta las formaciones más amplias del mismo. La conciencia no puede ser más que el ser consciente, y el ser de los hombres es su real proceso de vida. Si en toda la historia de la ideología los hombres y sus relaciones cabeza abajo como en una cámara oscura, es porque este fenómeno resulta de su proceso histórico de vida [...]. En clara oposición a la filosofía alemana, que desciende desde el cielo a la tierra, acá se asciende desde la tierra al cielo. Esto es, no se parte de lo que los hombres dicen, se imaginan, ni de las representaciones que se forman, para llegar desde allí al hombre en carne y hueso; se parte de los hombres realmente activos y, desde su proceso de vida real, se expone el desarrollo de los reflejos y ecos ideológicos de este proceso de vida [...]. No es que la conciencia determine la vida, sino que es la vida que determina a la conciencia. En la primera consideración, se parte de la conciencia, [asumida] como si fuera el individuo viviente; en la segunda, en conformidad a la vida real, se parte de los individuos mismos realmente existentes y se considera la conciencia solamente como *su* conciencia. [...] Allí donde termina la especulación, en la vida real, entonces, comienza la ciencia real, positiva, la exposición de su activismo [*Betätigung*] práctico, del proceso práctico de desarrollo de los hombres. Cesan las frases sobre la conciencia; tiene que ocupar su lugar la ciencia efectiva (pp. 26-27)

[Por mor de brevedad, hemos elidido afirmaciones no menos importantes]

Son consideraciones vertebradoras del pensamiento de Marx, que lo muestran en el manejo conceptual que hace de una suerte de teoría de la *reflexión especular*, a la luz de la cual la fuente objetiva de las imágenes y representaciones, como simultáneamente la *actividad subjetiva* que genera la imagen en espejo (el nexo material e histórico entre la objetividad y la representación subjetiva en tanto actividad inserta en, y condicionada por tal objetividad) son instancias sociales, de acción colectiva, dinamosmos históricos que se despliegan en condiciones situacionales bien concretas. Y es sobre la base de esta visión que Marx polemiza duramente, en sus primeros escritos, con lo que él entiende por idealismo y su corolario conservador; y en sus trabajos dedicados al capitalismo, con la Economía política burguesa.

Encontramos que el libro de 1859 es un testimonio más adecuado a las expresiones schmittianas. Ciertamente, *La ideología alemana* cumple una función clave en el desarrollo intelectual de sus autores: tiene por tema la «filosofía posthegeliana» y Marx cuenta que a Engels y a él no les había preocupado demasiado que no pudiera publicarse, pues consideraban que habían logrado el objetivo de esclarecer sus propias ideas al escribir esos manuscritos (finalmente abandonados a la «crítica de los ratones», como recuerda Marx en el Prefacio a *Zur Kritik...*, fechado en 1859: cf. p. 10 de la edición alemana citada); más aún, ya en esta obra póstuma resulta evidente que todas las categorías comprensivas de la realidad y la crítica que sobre ellas se asienta exclusivamente tienen sentido –en lo relativo a su génesis, a su envergadura teórica y a sus efectos– como dina-

mismos sociales históricamente situacionados a cargo de actores estructurados según características también sociales e históricas.

Pero, no obstante esta apreciación, encontramos que *Para la crítica de la Economía política* es un testimonio más adecuado a las expresiones schmittianas. En este libro Marx ofrece una exposición concisa y aceptablemente precisa, formulando más claramente o modificando con lucidez algunas afirmaciones de 1845-46 y enunciando nítidamente su idea básica, a saber, la de que en todo tipo de mediación y correlación entre los elementos sensibles y los conceptuales, inclusive dentro del dualismo entre la discursividad *ideológica* (filosófica, política, jurídica, religiosa, estética) y la materialidad de la praxis *societal*, ambos polos (supra- e infra-estructura) se constituyen como espacio de acciones colectivas, de interrelaciones entre los actores insertos en clases, de desarrollo de un dinamismo bien distinto al de la subjetividad abstracta propia del individualismo moderno, del yo en su autoproclamada autonomía. Tanto en su dinamismo auténtico, real, como en su transcripción distorsiva ideologizante, estamos siempre ante sujetos sociales inmersos en un proceder colectivo y no ante un conjunto de *robinsones* o de conciencias yoicas en su pureza originaria.

ii) Aludimos a dos referentes ulteriores. El primero concierne específicamente a Hegel desde la actitud que tiene Marx para con el pensamiento del filósofo idealista. Es un paso del «Epílogo» de 1873 que Marx escribe para la segunda edición de *El capital* (cf. «Nachwort zur zweiten Auflage», en Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band*, Dietz, Berlin, 1973, [edición idéntica a la de *Marx – Engels Werke*. Bd. 23], pp. 18-28. Nos limitamos a una cita:

Mi método dialéctico, de acuerdo a su fundamento, no solamente se diferencia del de Hegel, sino que es su directo opuesto. Para Hegel, el proceso del pensamiento, que bajo el nombre de “Idea” se transforma en un sujeto autónomo, el demiurgo de lo real, que constituye el fenómeno. En mi planteo, por el contrario, lo ideal no es otra cosa que lo material trasladado y traducido en la cabeza humana (p. 27).

El segundo es un breve paso de un muy logrado ensayo histórico-político de Marx, sobre la situación francesa a mediados del siglo XIX, que, por lo demás, Schmitt tenía en su biblioteca (una edición de 1911), con notas suyas y documentos adjuntados. En *Las luchas de clases en Francia desde 1848 a 1850* (originariamente publicado en sucesivas entregas, desde enero a octubre de 1850, en la *Neue Rheinische Zeitung. Politisch-ökonomische Revue*, de Hamburgo), leemos en la sección «Consecuencias del 13 de junio de 1849. Desde el 13 de junio de 1849 al 10 de marzo de 1850» las consideraciones siguientes:

el *proletariado* se agrupa cada vez más en torno *del socialismo revolucionario*, del *comunismo* [...]. Este socialismo es la *declaración permanente de la revolución*, la *dictadura de clase* del proletariado

como punto de transición necesario a la *abolición de las diferencias de clase en general*, a la abolición de todas las relaciones sociales, que se corresponden a estas relaciones de producción, al trastocamiento del conjunto de ideas que provienen de estas relaciones sociales (*Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850*, en *Marx – Engels Werke*. Bd. 7, Dietz, Berlin, 1976, pp. 3-107; cf. pp. 89-90)

iii) Mencionamos, ahora, otros textos con fuerte incidencia sobre la manera como el marxismo pensó la relación entre el estrato profundo, económico-social, que encierra la clave de la situación histórica y existencial de los seres humanos, y sus reflejos o manifestaciones especulares (políticas, jurídicas, religiosas, estéticas, «etc.»), tanto las transparentes como las ideológicas (ese ocultamiento mediante la inversión distorsionante que el crítico desnuda para mostrar que, paradójicamente, dan testimonio de la realidad reprimida).

En esta perspectiva aparece la creencia –presente en la tradición marxista, más que en Marx mismo– en que la recta comprensión de las cosas es exclusivamente la *materialista* (autonomía ontológica de lo material y existente respecto de lo ideal, conceptual, lógico) y *dialéctica* (el método revolucionario de Hegel, que reconoce la importancia del momento de la negatividad, la oposición, el conflicto como motor del auténtico desarrollo y, por ende, de la revolución. Desde este planteo, limitémonos a mencionar algunas obras que se cuentan entre las que –no dudamos– Schmitt ha conocido:

–la de Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (originariamente en *Die Neue Zeit*, n° 4 y 5 de 1886, y como libro en 1888), particularmente el párrafo sobre «Idealismo y materialismo»;

–la (ya aludida) de Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo. Notas críticas sobre una filosofía reaccionaria*, de 1909;

–la de G. Lukács, *Historia y conciencia de clase. Estudios sobre la dialéctica marxista*, de 1923. No analizaremos estas obras. Pero dada la contemporaneidad entre ambos, Schmitt y Lukács, y las relaciones que cabe establecer entre ellos (que incluyen la reseña lukacsiana a *Romanticismo político* y la sospecha de Schmitt que Lukács lo había denunciado a las autoridades rusas que ocupaban Berlín), destaquemos que *Geschichte und Klassbewusstsein* enriqueció la discusión sobre estos temas. El filósofo-militante lleva a la luz aspectos específicos del planteo de Marx con acierto, desembarazándolos de deudas con el materialismo dialéctico como verdad cósmica absoluta y rompiendo la dependencia con la filosofía de la naturaleza engelsiana; tampoco entra en polémicas equívocas y –creemos– prescindibles, como las de Lenin en su cruzada contra los empiriocriticistas. Eso sí, Lukács hegelianiza excesivamente a Marx y lo inscribe en una desvalorización de la ciencia frente al saber social, que fuerza –o directamente contraría– tomas de posición expresas del propio Marx. Sin

adentrarnos ahora en este sugestivo libro lukacsiano, destaquemos que en él no aparecen las fórmulas que usa Schmitt.

g)

Es oportuno indicar las publicaciones ligadas al tema inmediatamente precedente, que pertenecieron a Schmitt. No se conoce la totalidad de los libros de la biblioteca personal schmittiana, a los que siempre habría que sumar los leídos pero no poseídos, y a la vez tener en cuenta que no necesariamente ha leído todos los poseídos; pero la información disponible es un dato imprescindible, y para ella remitimos a *Nachlass...*, *op. cit.*, y a «Die Bibliothek...», *op. cit.*

Seleccionados por fecha de edición (de modo de excluir obras publicadas después de 1930-32, vinculando «Staatsethik...» y la edición de *Der Begriff...*, que lo vuelve famoso), los textos de la biblioteca schmittiana que atañen al tema son los siguientes (entre corchetes hemos completado datos faltantes en las fuentes indicadas *supra*):

–F. Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, Berlin, 1919 (con notas de Schmitt);

–F. Engels – K. Radek [- H. Duncker], *Die Entwicklung des Sozialismus zur Wissenschaft und Tat*, [Vereinigung internationaler Verlaganstalten], Berlin, 1924 (n.C.S.);

–K. Marx, *Das achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, [2. Aufl.], Hamburg, 1869 e *idem*, 1885 (o sea, los dos ejemplares. [El primer Cuaderno de esta obra escrita entre diciembre de 1851 y marzo de 1852 aparece en *Die Revolution. Eine Zeitschrift in zwanglosen Heften*, 1852 y el segundo Cuaderno en la mencionada edición de 1869; la tercera del 85 estuvo a cargo de Engels];

–K. Marx, *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850* [Abdruck aus der «Neuen Rheinischen Zeitung», *politisch-ökonomischen Revue*, Hamburg, 1850, [Singer,] Berlin, 1911 (con anotaciones de Schmitt y documentos adjuntos a los ejemplares);

–K. Marx – F. Engels, *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Consorten*, Literarische Anstalt J. Rutter, Frankfurt a. M. 1953 [Reprint de la edición de 1845].

–K. Marx – F. Engels, *Das Kommunistische Manifest*, [Gesellschaft u. Erziehung V., ] Berlin, 1918 (con anotaciones de Schmitt) [La edición es con un Prólogo de K. Kautsky]; también poseía la edición soviética: *Manifest der Kommunistischen Partei*, Moskau, 1945.

–K. Marx, *Werke und Schriften bis Anfang 1844, nebst Briefen und Dokumenten*, en la *Historisch-kritische Gesamtausgabe*. Abt. 1, Sämt. Werke u. Schriften m. Ausnahme des „Kapital“, Halbbd. 1 und 2, Frankfurt a.M. usw. (1927) und (1929).

–K. Marx, *Der historische Materialismus. Die Frühschriften*. Hrsg. von S. Landshut und J. P. Mayer, Bd. 1, Kröner, Leipzig 1932

–K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Ungekürzte Ausg. – Nach d. 2. Aufl. von 1872, Berlin 1932 (Mit Einl. u. Anm.). Como se infiere de una anotación de Schmitt, puede haber sido un regalo de Korsch: «Carl Schmitt, von K. Korsch 1932».

–K. Marx, *Der historische Materialismus. Die Frühschriften der historische Materialismus*. Bd. 1. – Hrsg. von S. Landshut und J. P. Mayer, Bd. 1, Kröner, Leipzig 1932 [la edición consta de dos volúmenes, Schmitt parece haber tenido sólo el primero; en la edición de bolsillo de Kroner, eran los números 91 y 92].

–Lenin, *Staat und Revolution. Die Lehre des Marxismus vom Staat und die Aufgaben des Proletariats in der Revolution (Die Diktatur des Proletariats)*, Verlag der Lichtstrahlen Julius Borchardt,], Berlin, 1919 [puede ser la 2° o la 3° edición de la traducción alemana; pero también el mismo año, la editorial Rote Fahne de Berlín publicó la misma obra, con el título *Die Lehre des Marxismus vom Staat und die Aufgaben des Proletariats in der Revolution. Kommunistische Bibliothek Nr. 4*] (n.C.S.);

–Lenin, *Der „Radikalismus“, die Kinderkrankheit des Kommunismus*. Hrsg. vom Westeurop. Sekretariat d. Kommunist. [Internationale, Francke V.], Leipzig, 1920 (con anotaciones de Schmitt);

–Lenin, *Materialismus und Empiriokritizismus. Kritische Bemerkungen über eine reaktionäre Philosophie*. [Übertr. unter Red. v. N. Borowski; Helene Grabenko. Vorwort zur dt. Ausg. von A. Deborin, Verlag für Literatur und Politik (Dr. Johannes Wertheim), Wien –] Berlin, 1927;

–Lenin, *Die Revolution von 1917. Vom Sturz d. Zarismus bis zu d. Julitagen. Halbbd. 1: Von Mitte März bis Anfang Juni*. Übertr. unter Red. v. N. Borowski, unter Mitarb. v. Fanny Jezierska ; Willi Schulz. *Sämtliche Werke*. Ins Deutsche übertr. nach d. 2., erg. u. rev. russ. Aufl., Moskau, 1928 [La única edición alemana autorizada por el Instituto Lenin de Moscú fue publicada el mismo año en Viena y Berlín por el Verlag f. Literatur u. Politik];

–Max Adler, *Engels als Denker [Zum 100. Geburtstag Friedrich Engels*, Verlagsgenossenschaft «Freiheit», Berlin, 1920, 2. Aufl. 1925];

–Are Waerland, *Die Diktatur des Proletariats*, [Perthes], Gotha, 1921.

–Fritz Gerlich, *Der Kommunismus als Lehre von tausendjährigen Reich*, Bruckmann, München, 1920.

–Sven Helander, *Marx und Hegel. Eine kritische Studie über sozialdemokratische Weltanschauung*. Übersetzt v. Margarethe Langfeldt, Fischer, Jena, 1922.

–Herbert Sultan, *Gesellschaft und Staat bei Karl Marx und Friedrich Engels. Ein Beitrag zum Sozialisierungsproblem*, Fischer, Jena, 1922;

–G. Salomon, «Historischer Materialismus und Ideologienlehre I», en [*idem* Hrsg., *Jahrbuch für Soziologie. Eine internationale Sammlung*, Bd. 2. Braun V.] Karlsruhe, 1926 [pp. 386-423]. Se trata de una separata que Salomon le envía, con su dedicatoria, y contiene anotaciones de Schmitt; en cuanto a su contenido, entendemos que Salomon vincula demasiado estrechamente el pensamiento de Marx a la crítica nominalista, baconiana y empirista en general a los *idola*, ilusiones, engaños, etc., dejando de percibir el elemento hegeliano (o aludiendo superficialmente a él), para concluir que también la de Marx es una ideología. Schmitt ha de haberle prestado atención porque Salomon no le resultaba un intelectual más, no sólo por los trabajos sobre Francia a los que nos hemos referido, sino que bien pueden haber intercambiado ideas, dada cierta afinidad del intelectual judío con el concepto de lo político, que es perceptible cuando el intelectual judío se compromete con el sionismo desde posiciones no precisamente izquierdistas. Salomon escribirá en contemporaneidad con el artículo schmittiano que nos motiva, un trabajo donde hace referencias aprobatorias a lo político schmittiano («Über Politik und Wissenschaft», en W. Arntz Hrsg, *Aussenpolitische Studien. Festgabe für Otto Köber*, Stuttgart, 1930, pp. 52-69), y dos años después, una reseña sobre *El custodio de la constitución* de 1931: «Besprechung von C. Schmitt, *Der Hüter der Verfassung*», *Weltwirtschaftliches Archiv*, Bd. 36, H. 2, 1932, pp. 252-256, del que Schmitt tenía una separata, con sus anotaciones manuscritas.

{μ}

Si bien en pasos previos de la traducción ya hemos usado el término schmittiano «histórico-espiritual», cabe hacer en este punto la observación siguiente. Con «*geistesgeschichtlich*» Schmitt califica el tipo de lectura política que hace de los contextos y momentos históricos clave, *epocales* diríamos, atendiendo al sentido que los eventos adquieren a la luz de las ideas en general (doctrinas, conceptos, principios, imágenes del mundo, teorías filosóficas, políticas, visiones culturales y similares) que prevalecen y/o entran en liza en ese momento y, sobre todo, en la situación contemporánea de quien ensaya la interpretación del contexto en cuestión; la cual es siempre también una interpretación de la propia época, de un modo u otro heredera de la situación analizada. Entendemos que el sustrato de esta actitud lúcida es la conciencia de que toda lectura interpretativa de las cosas acontecidas es una comprensión de las cosas que acontecen en el presente. Al respecto, es paradigmático –ya desde el título– su *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, de 1923.

{v}

a)

El «*Kulturkampf*» o «lucha por la cultura» en términos culturales e *inmediatamente políticos*, a la que alude Schmitt, es la fórmula (que bien se precisa si la consideramos como la polémica en torno a qué cultura será determinante en Alemania: ¿la protestante o la católica?; o sea, como lucha por la *hegemonía cultural* en sentido amplio y *política* en sentido estricto) alude al ciclo de tensiones, enfrentamientos, choques parlamentarios, actitudes conflictivas en las costumbres y en los imaginarios de las poblaciones alemanas, que comprometió como adversarios a luteranos y católicos, fundamentalmente entre 1871 y 1878, y que quedó desactivado una década después.

El luteranismo político tuvo como portaestandarte y principal impulsor al canciller Otto von Bismarck (1815-1898), quien en nombre de la razón del Estado alemán (el Reich cuya constitución fue impulsada por Prusia, y fue fundado tras el triunfo de la guerra contra Francia en 1870) se contraponía abierta y drásticamente a las actitudes del catolicismo alemán, cuya obediencia al Papa es juzgada –con mayor o menor acierto– por el Canciller de hierro y los políticos que lo siguen como contradictoria con las exigencias del nuevo Estado en consolidación, pues entiendo que ello conlleva peligros para el Reich, por tratarse del compromiso de fidelidad más importante de los alemanes de credo romano, superior a las obligaciones nacionales.

Las regiones donde el catolicismo y una disposición contraria al Reich son fuertes son, en especial, Wessfalia, Renania, Bavaria. El *Zentrum* es el partido político que los representa, y si al catolicismo se le suma la francofilia de sus adherentes, no deja de ser comprensible (¿y justificada?) la desconfianza primero y –esto es más discutible– la agresividad después para con ellos por parte de la élite aristocrática luterana que encara la unificación de Alemania. A este panorama hay que sumar las sospechas bismarckeanas de que el Vaticano está operando para la formación de una zona católica con alto grado de autonomía frente a las autoridades nacionales de Berlín; pero también un cierto debilitamiento del catolicismo por la disidencia de quienes se oponen al dogma de la infalibilidad papal, a mediados de 1870 (dogma cuya aprobación genera distanciamientos y rechazos en Alemania). Los enfrentamientos comienzan a agudizarse al año siguiente. Bismarck, con el apoyo del partido nacional-liberal, favorece la disidencia, quizás hasta el secesionismo, de los católicos que rechazan la confirmación de la soberanía absoluta del Papa en la Iglesia. El climax se alcanza cuando, en diciembre de 1872, se rompen las relaciones diplomáticas entre Alemania y el Vaticano, siendo pontífice de la iglesia Pío IX (cabeza de la Iglesia católica entre 1848 y 1878). En 1873 el eje de la cuestión pasa

por el parlamento alemán, donde se votan leyes que –en ese momento, al menos– se entienden como restrictivas de las libertades de la comunidad católica, pues establecen el control estatal en la educación del clero y en los cargos eclesiásticos; instituyen un tribunal superior de apelación eclesiástica, con autoridad para castigar a los sacerdotes que violen leyes civiles; disminuyen las potestades de los obispos y facilitan el abandono de la iglesia por parte de los fieles. Se sumaron, así, a cierta práctica precedente de supervisión de las prédicas y la enseñanza en las escuelas confesionales del credo romano. A la oposición a esta legislación, que no fue activa sino de desobediencia, el gobierno respondió con encarcelamientos y cierres de instituciones educativas católicas. En las votaciones del 74, se mantuvo la alianza entre los conservadores y los nacional-liberales, mientras que los resultados electorales del *Zentrum* no fueron suficientes como para alcanzar el quorum para derogarlas. Un año después, nuevas medidas agravan el enfrentamiento: se vota también la supresión de ayuda estatal para el Iglesia católica, se crea un comité de administración financiera (con mayoría de miembros laicos), se suprimen órdenes religiosas (excluyendo las que cumplen servicios hospitalarios). Pero, al mismo tiempo, dos fenómenos complican el panorama y comienzan a deteriorarse las relaciones –por así decir– *antinaturales* entre el *Kanzler* y los liberales (entre el conservadurismo y el liberalismo de entonces): por un lado, el problema del libre cambio; por otro, el crecimiento del número de representantes socialistas en el Reichstag. Ante la nueva situación, Bismarck tiene que recomponer relaciones con el *Zentrum*.

Desde Roma, el nuevo Papa, León XIII (cuyo pontificado va desde 1878 a 1903), encara hábilmente una política de distensión para recomponer si no un frente, al menos una serie de puntos de contacto entre cristianos que, pese a la diferencia en su pertenencia eclesiástica, tienen en el liberalismo laicista un adversario común. Será discutible qué alianza –hacia fines del siglo XIX– es más contradictoria en atención a las respectivas tradiciones: si aquella entre los luteranos y los herederos del iluminismo voltaireano, o la sucedánea, entre los primeros y los papistas, pero el hecho es que la segunda comienza a desplazar a la primera y comienzan a neutralizarse los conflictos y tensiones del *Kulturkampf*, más allá de los residuos en hábitos y esquemas psicológicos que puedan subsistir en las respectivas comunidades (Schmitt siempre recordó la manera como vivenció de niño su pertenencia a una minoría mal vista por la mayoría poblacional protestante). Finalmente, el proceso distensivo sigue su curso y nuevas leyes promulgadas en 1880, 1886 y 1887 abrogan las tan conflictivas de 1873.

b)

La remisión de Laski a San Atanasio no consiste más que en dos breves alusiones, que tienen un aire de frase hecha que simplemente aclara la argumentación

(además de aligerar la retórica y la lectura), pero que no evitan que se la tome, como hace Schmitt, como indicio del modo de proceder del prolífico intelectual y político pluralista de izquierda democrática. Laski está asimilando la resistencia católica a Bismarck y, por extensión al centralismo estatalista –para peor-prusiano, a la tozudez del santo en su actitud de no respetar las medidas en su contra, tomadas por la autoridad romana imperial (filológicamente, desde la resistencia a *Caesar* a la resistencia al *Kaiser*), en especial por Constantino y Constantino II, pero también por Juliano el apóstata y por Valente. O sea, la resistencia del obispo de Alejandría (lo fue desde el 328 al 373) a los intentos de someterlo a las opiniones personales en cuestiones teológicas (y políticas) y, centralmente, de obligarlo a que tenga para con el arrianismo una actitud distinta a la del duro e inflexible rechazo que caracterizó, entre otros rasgos, la actividad eclesiástica y la producción intelectual del santo en defensa del *Símbolo de Nicea*. Atanasio fue celoso defensor del credo niceno-constantinoplano establecido por los Concilios ecuménicos que se realizaron en dichas ciudades (en 325 y 381) y que establecen como verdad de la fe cristiana la *consustancialidad* entre Dios Padre y Dios Hijo.

[Prescindimos de comentar los corolarios teológico-políticos de este principio, como también de la posterior y conexas cláusulas *Filioque* (la afirmación de que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo); pero destaquemos que (sólo) uno de esos corolarios que se sigue de estos momentos fundacionales es la legitimación cristiana de una *ética del Estado*, sobre todo en el aspecto que está defendiendo Schmitt ante su auditorio (neo)kantiano, buscando neutralizar el reduccionismo liberal y marxista de la estatalidad a dispositivo utilitario y mero instrumento coactivo].

Se trataría, entonces, de dos casos de pluralismo combativo, de la *justa* (según Laski) resistencia de una corporación o asociación no gubernamental (esto significa: de la opinión de los individuos que la componen, a partir de la coincidencia en las ideas, funciones y normas de la entidad de la que forman parte) a las pretensiones uniformadoras y autoritarias de la soberanía. El reconocido intelectual inglés hace tabla rasa de la situacionalidad como marco semántico insuprimible de los conceptos políticos, y su argumentación vuela por encima de las peculiaridades y especificidades de los distintos contextos: la verdad que está expresando vale tanto para el Imperio romano del siglo IV a. D., como para la sociedad nordoccidental de masas en la primera mitad del siglo XX. Lo importante es la oposición de individuos asociados –ligados por vínculos societales en una pluralidad de entidades sin carácter estatal– a la fuente monopólica de normas respaldadas en una coacción externa. El dinamismo de la historia es el de la *resistencia al poder político*.

Tomamos esta idea con amplitud semántica, es decir, como actitud que se canaliza en una gama muy variada de acciones y que tiene su disparador subjetivo en el juicio que el individuo realiza en su conciencia, en diálogo con el fundamento que toma como *trascendente* (para escapar a la duda de solipsismo), prescindiendo de mediaciones institucionales de tipo vertical, para así convencerse de la injusticia de la norma y de actuar a la luz de su caletre, aunque, eso sí, en un ámbito colectivo junto a otros co-asociados. Por cierto, las conductas consecuentes –desde la aceptación pasiva de la norma juzgada injusta, hasta el máximo de violencia para implantar del modo que fuere lo que se considera como justo– no están necesaria ni unívocamente determinadas por esa evaluación, y la decisión que sigue a esa actitud judicativa es, entonces, sumamente variada en sus motivaciones y en las prácticas efectivas a las que da lugar.

Como observa Schmitt, la correlación laskiana (entre el cristianismo de los primeros siglos y el pluralismo contemporáneo) se basa en una consideración abstracta, forzada, descontextualizante y, sobre todo, sin cuestionar en qué se fundamenta la capacidad de armonizar intereses diversos, si es que no se supone una bondad humana siempre asomando a flor de piel o una metafísica de la conciliación supraindividual *per se*. La conclusión es que, sobre la base del anti-estatalismo pluralista, Laski invoca la figura de San Atanasio mediante una suerte de alusión coloquial al rebelde que todo ser humano, en general, *lleva adentro de sí* y que aflora cuando un poder como el de un Estado es ejercido sin tener en cuenta que su legitimidad y su eficacia dependen del consenso de los individuos que, en su existencia cotidiana, participan y se comprometen voluntariamente con asociaciones y entidades diversas del poder político y cercanas a sus intereses y expectativas inmediatas, basadas en la cooperación y solidaridad. La legitimidad no tiene otro referente que el consenso que una autoridad neutral despierte en los espacios donde los individuos desarrollan sus actividades cotidianas en armonía (que no excluye problemas de todo tipo, pero solucionables sin intervenciones abusivas *desde alto*). La apología laskiana, entonces, de los ámbitos societales donde la presencia de los actores es inmediata, directa, y no mediatizada, o sea, que no está articulada por la *representación*, como en las instituciones estatales. La respuesta a si obedecer o no la tiene la conciencia individual y la opinión de las instituciones *sociales*, a las que pertenecen los seres humanos *libres y solidarios*; rasgos, éstos, que son de este modo prioritarios respecto de las obligaciones estatales.

En este sentido, libertad es la organización de la resistencia al abuso; y la salvaguarda principal contra un abuso es una distribución tal del poder como para volver seguro y efectivo el comienzo del rechazo a la obediencia. En última instancia, cada uno de nosotros tiene en sí mismo un Atanasio suficiente como para asegurar que nos construimos la verdadera libertad para nosotros (*A Grammar of Politics...*, p. 171).

[... E] problema de la manera como el individuo se relaciona con el Estado en la organización social moderna; [... es] la cuestión [...] de la legalidad de la ley. Desde la perspectiva de la política, todo ciudadano tiene tres aspectos de importancia primaria. En primer lugar, está el hombre mismo en cuanto un ser humano en última instancia inasimilable, para el cual el aislamiento del resto de sus congéneres, la privacidad que moriría por proteger, es algo de la máxima importancia. [...] Pero en relación con el Estado, cada hombre, en su propio ámbito o en cualquier otro lado, en última instancia es un Atanasio. El mundo lo quebrará antes de que él ceda ante el mundo. [...] En segundo lugar, está el hombre como animal asociativo [...]. En el último aspecto, el Estado busca establecer los principios generales, por los cuales puede ser direccionada la vida de la sociedad como un todo. Esto no es construir una unidad de conducta última, sino unidades necesarias; es encontrar ajustes mínimos en el comportamiento (*ibid.*, pp. 247 y 248)

Sobre el dato cierto de la terca resistencia a la autoridad imperial, el tozudo santo se ha vuelto, en Laski, un *passepourtout* del pluralismo. Al socialista anglosajón no ha tenido en cuenta un dato que habría contribuido a trazar ilaciones y comparaciones sin entrar en los detalles: dos de los cinco destierros –el de 335 a 337, bajo Constantino I, y el de 339 al 345, bajo Constancio II– fueron en Treveris. Poco menos de cinco siglos después habría de nacer en la urbe germanizada como Trier un gran pensador, harto significativo en el contexto del que nos estamos ocupando.

c)

Por último, tras mencionar a otras posiciones pluralistas (Gierke, Maitland y Figgis, de quienes nos ocupamos en el punto *d*), *infra*), Schmitt alude a un trabajo que, casi a mediados del siglo XIX, contribuyó –al menos con su título– a que San Atanasio se transformara en una figura representativa del enfrentamiento de la Iglesia católica contra todo poder estatal que pretendiera inmiscuirse en el ámbito de lo eclesiástico romano. O, al menos, una obra que, centrada en cómo esta cuestión se desarrolla en las condiciones alemanas del siglo XIX, fue un aporte a que Atanasio adquiriera una valencia paradigmática de la resistencia católica al despotismo estatal (*i.e.*, a lo que –*locuta Roma*– la grey católica juzga como tal).

Se trata del libro de Joseph von Görres, *Athanasius*, G. J. Manz, Regensburg, 1838 (año en el cual se publican cuatro ediciones), motivado por la conflictividad entre el gobierno imperial prusiano de Federico Guillermo IV y su defensa del protestantismo como religión oficial, y el catolicismo, siempre reacio al sometimiento incondicional a la lógica de la soberanía, que reaccionó cuando fue sometido a un arresto y al confinamiento en un pequeño pueblo quien fue arzobispo de Colonia entre 1835 y 1845, Clemens August *Freiherr* Droste zu Vischering, porque en 1837 rechazó la *Berliner Konvention* que su antecesor había firmado tres años antes con el gobierno prusiano sobre los matrimonios mixtos, reafirmando la plena autonomía de la Iglesia romana. Droste fue, además, un adversa-

rio empecinado de la racionalización del catolicismo en clave kantiana propugnada por el teólogo George Hermes (1775-1831), cuya doctrina fue finalmente condenada en 1835 por la Breve *Dum acerbissima* de Gregorio XVI. En suma, con esta obra, Görres interviene en defensa de Droste, de los católicos renanos y por comprensible extensión del catolicismo en Alemania en general, asentando su visión en la doctrina ortodoxa, sin concesiones al liberalismo y, menos aún, al revolucionarismo de impronta gala.

El principio rector del planteo de Görres [1776-1848] es que a Dios se lo obedece de un modo absoluto y por encima de todo otro compromiso; a las autoridades civiles, en cambio, en función de Dios; esto significa, además, que el cristiano debe guiarse siempre por un espíritu de paz y unidad, pero que, en caso de colisión con la norma civil, la precedencia la tienen Dios y la conciencia (pp. 21 y 22). Consecuentemente, «[l]a doctrina de la completa separación de Iglesia y Estado, tal como se la expuso en la época reciente, es una doctrina equívoca, completamente nula, de mal gusto, contradictoria y digna del mayor rechazo: rechazable en la teoría, pues parte de abstracciones vacías y nulas, y rechazable en la práctica, puesto que, meditada por pensadores eclesiásticos y políticos, conduce a la misma podredumbre del Estado y de la Iglesia» (p. 22). Görres tampoco propone la unidad como unión compacta, pues semejante identidad anula la libertad que la Iglesia defiende; la verdadera doctrina es la de la armonía en la diferencia, la integración dentro de un todo que no disuelve la especificidad de uno y otro ámbito, pues solamente así se superan los malentendidos y conflictos (p. 24). Precisamente esta autonomía de la Iglesia en cuestiones espirituales, y la negación de que el Estado tenga algún derecho propio, intrínsecamente suyo, en esta esfera ajena a la utilidad y protección en términos terrenales, es lo que respondió Atanasio al emperador Constantino (p. 30). Pero, insiste, la conciliación es inherente a la «cosmovisión y comprensión del mundo cristiano-católica» (p. 95). Esta unidad de lo que mantiene su diferencia específica es la única «verdaderamente concreta y simultáneamente universal» (p. 98). Se opone así al conservadurismo inmovilista y al revolucionarismo destructor, en nombre de la libertad del espíritu, sobre la cual se debe y se puede fundamentar una nueva vida en sociedad (p. 99). Luego de una exposición que no sería forzado calificar como teológico-política sobre la historia moderna, desde la Reforma a la Revolución francesa y el consecuente derrumbe de la unidad cristiana (en especial, cf. pp. 102-106; pero sobre el derrumbe del orden cristiano en la modernidad, véase también pp. 152-155), Görres defiende el catolicismo de los ataques desde la religión protestante y la política liberal, y del gobierno prusiano que conjuga ambas posiciones (p. 110-113). En su opinión, «la violencia ejercida contra el arzobispo» consistió en un «ataque conjunto [... del] Estado abstracto y la iglesia

abstracta a la iglesia de la palabra viviente» (p. 161) El último argumento en contra de la decisión del Kaiser es el carácter antiguo, *démodé*, de sus medidas, pues muestran no captar el nuevo clima de época, que conoce el renacimiento de la Iglesia católica (del cual el modelo es Francia) y conduce a este cristianismo a una situación análoga a la del comienzo de su difusión y asentamiento, en momentos en que se hundía el paganismo antiguo. Todo esto acentúa la necesidad de una relación prudente, racional y concreta, entre el poder estatal y el poder romano, porque sólo así se satisfará la exigencia de que los pueblos sean gobernados «a través de la justicia y la equidad» (p. 164, pero cf. p.162 ss.). Esto no acabará con los conflictos, pero sí los acotará sobre la base de la común búsqueda de paz, de conciliación (p. 175-176). Para ello es fundamental el respeto de «*la libertad religiosa y de la prometida igualdad política y civil de la confesión en todo su ámbito, sin peligros ni reserva*» (p. 178). Quien podrá llevar adelante esta tarea es la juventud, la «joven Alemania», cuyo miembros deben encontrar, en sus filas, quien los «represente», o sea, su «Atanasio» (p. 188).

Por último, la respuesta unánime que los obispos católicos darán a quienes se encuentren tironeados por obligaciones no conciliadas, entre su fe y su condición de ciudadanos, no será otra que ésta:

«Cumplid con la ley en todos lados, donde no contradigan los deberes que Dios os ha impuesto por medio de la iglesia. Donde surgiere tal contradicción, sin embargo, ateneos a estos últimos, en tanto que superiores [...], pero] soportad lo que disponga el poder en su equivocación». Esto constituye las leyes eternas del orden, la piedra sobre la cual reposa el mundo. [...] «Dad al emperador lo que es del emperador; ¡no lo que exige con un arbitrio tiránico!» [...] (p. 195).

Es importante tener en cuenta que Görres, inclusive en su elaborada defensa de la autonomía católica, no abandonó nunca la inspiración liberal que caracteriza sus ideas, desde su adhesión inicial a la Revolución Francesa; sólo que, a partir de su experiencia personal en Francia, rechazó los excesos del Terror y, más en general, de la centralización estatalista. Sin abandonar nunca sus ideales, buscó luego enhebrarlos con la doctrina católica, en la que encontró la garantía de la *libertas*.

El libro sobre el santo responde a una contextualización precisa (la apología de un miembro de la iglesia romana en contra de la injerencia estatal, a su entender abusiva), y en este sentido guarda analogías con la apología laskiana del pluralismo, aunque el pensador inglés la establezca a partir del desdibujamiento de las particularidades propias de situaciones determinadas, o —si se quiere— de la neutralización del contexto que da un sentido preciso a toda discursividad política (sin que esto excluya la proyección y concretización de las ideas generales en otras condiciones también específicas). Görres escribe en una Alemania que no guarda casi semejanza alguna con la sociedad de masas en función de la

cual Laski acude al antecedente que juzga oportuno para reforzar su planteo. En 1837-1838, Görres se concentra, fundamentalmente, en criticar la ingerencia estatal en la esfera espiritual de la Iglesia católica y en justificar la que, obviamente, entiende como la *justa* resistencia que ésta (en tanto la única fiel a la universalidad del cristianismo y a la mediación cristológica entre lo trascendente y lo inmanente) le opone a toda pretensión desmedida de los gobiernos, a las decisiones irrespetuosas del marco jurídico que limita a la función soberana sin agotar el sentido de la legitimidad en la *mera* legalidad. (Por cierto, Görres no analiza la familiaridad entre esta concepción de la soberanía limitada y la justificación liberal, primero, y socialista, después, de la revolución; tema schmittiano por excelencia).

Lo que sí tienen en común Görres y Laski es que tampoco el intelectual alemán hace más que dos referencias muy generales, más bien vagas, a San Atanasio (pp. 30 y 188). Ambos, entonces, lo hacen valer como símbolo de la resistencia católica a la soberanía abusiva, propia de normas legislativas y medidas ejecutivas que invocan la legalidad, pero no respetan la *legitimidad*, entendida en clave católica, por uno, y liberal de izquierda o socialista democrática, reformista y moderada, por otro. En el caso de Görres, el título de su obra –la cual prescinde hasta de las más mínimas referencias al «Athanasius» histórico– tiene como referente no al obispo de Alejandría, sino al arzobispo de Colonia, quien, en la Alemania del *Vormärz* (los años previos a 1848), actúa como lo hiciera Atanasio en el siglo IV.

La alusión al libro del católico alemán en «*Staatsethik...*» está ligada, entonces, a las menciones de Atanasio que hace Laski en *A Grammar...* Cabe preguntarnos si el pluralista inglés conocía el escrito de Görres. Pensamos que no; quizás leyó el de Henry Robert Reynolds, *Athanasius: His Life and Life-work*, Religious Tract Society, London, 1889.

d)

Schmitt entiende que el pluralismo anglosajón tiene como fuentes principales a tres notables estudiosos modernos, uno alemán y dos británicos.

i) El primero es Otto von Gierke (1841-1921). Su tesis básica es que la recepción del pensamiento clásico, fundamentalmente del derecho romano, en el medioevo impulsó el derrumbe de la corriente tradicional organicista de la visión cristiana y, de este modo, favoreció la futura teorización racionalista de corte mecanicista y atomista que, en términos jurídicos, se plasma como derecho natural subjetivo y como teoría de la soberanía.

En el ámbito germánico, de todos modos, este proceso encontró trabas y se desarrolló más lentamente, lo cual significa que condiciones reales y las teorías

consecuentes conformaron una visión diferente a la predominante en Francia e Inglaterra fundamentalmente, pues no se basó en esquemas individualistas, sino organicistas y alternativos al absolutismo teorizado por el racionalismo. Esto es, la realidad social y política y el *derecho alemán* (que Gierke expone y defiende en sus obras) dan cuenta de un dinamismo cuyos actores son los *Verbände*, las uniones o entidades colectivas o sistemas de relaciones y vínculos que se estructuran de dos modos diferentes. Uno, de tipo voluntario, no coactivo, con diversas jerarquías pero atentas a lo que naturaleza impone y a lo que la capacidad e idoneidad enseña (*Verbände* familiares y corporativas basadas en relaciones de camaraderías y fraternidades variadas; iglesias; comunidades diversas); el otro, basado en vínculos que prescindan del consentimiento voluntario y más espontáneo de sus miembros y, así, puede recurrir a la coacción inclusive violenta; nexos sociopolíticos verticales, de señorío y subordinación (como el vasallaje o las estructuras feudales más propiamente políticas administrativas o las específicamente militares).

Lo más importante del aporte de Gierke a una crítica de la soberanía teorizada por el iusnaturalismo moderno es haber destacado que la personalidad jurídica les corresponde a todas las asociaciones por igual y en virtud de sí mismas (diríamos: de su propio concepto), y no gracias a concesiones hechas a las del primer tipo por parte de las del segundo. En la natural sociabilidad de todo *Verband* está connotada su condición de persona jurídica, su identidad más propia a la luz del derecho; por consiguiente, las uniones y asociaciones societales y voluntarias gozan de una entidad real y de una legitimidad doctrinaria como para configurar un sistema de relaciones orgánicas *real y conceptualmente* autónomo frente a las pretensiones de las autoridades políticas y, de esta manera, pueden marcar un límite a las potestades de las mismas; o sea, es legítimo que conformen una barrera o límite a un poder que pretenda ejercerse verticalmente de manera absoluta, ilimitada, como el que justificarán luego los teóricos de la soberanía estatal.

A través de una producción intelectual notable en su tarea de investigación erudita, Gierke ofrece un respaldo histórico y conceptual a la reivindicación de una alternativa a la soberanía clásica (*absoluta* en el sentido de autonomía plena respecto de legislaciones y autoridades positivas, previas y distintas de la praxis soberana misma como actividad productiva de normas, de conductas ejecutivas de las mismas y de actividad judicial de su cumplimiento, a cargo del Estado unitario y centralizado, que goza del monopolio exclusivo en sus diversas prácticas). La importancia del aporte gierkeano es abrir la posibilidad de una alternativa sugestiva a las abstracciones y ficciones individualistas del iusnaturalismo moderno. Aporta, así, un cuadro teórico sugestivo y acorde con una visión histórica, sociológica y antropológica menos unilateral y forzada que la del individualismo moderno. Gierke muestra la artificialidad forzada e irreal del *átomo*

presuntamente constructor de sociabilidad y de gobierno a partir de sí mismo en su libertad natural. A través de la acentuación de la historia y del análisis de los documentos y situaciones concretas, el especialista en derecho germánico polemiza con la saga racionalista de cómo el hombre natural comprende la legalidad natural y racional que justifica la conveniencia de contratar con otros átomos similares para nombrar en común un juez imparcial (generador de reglas y guardián y protector, según las pautas de las mismas). Con su labor, pone a disposición de sus lectores elementos que desautorizan históricamente el contractualismo social (en rigor, los iusnaturalistas modernos eran bien conscientes de la ficcionalidad de sus construcciones literarias), y conceptualmente el mito moderno del hombre natural que, iluminado por los principios eternos de la conducta humana, es esfuerzo por vivir acorde a razón y combatir los impulsos pasionales y la ignorancia, fomentando así el progreso como meta de la evolución como género humano. Todas sus consideraciones e información son particularmente útiles para respaldar el asalto al Estado desde un *pluralismo de buenas maneras*, ajeno al extremismo de los sorelianos, anarquistas y –ya desde posiciones no pluralistas– leninistas o fascistas.

Dicho de otro modo, en los trabajos de Gierke sobre el derecho alemán y la figura de las *Genossenschaften* en cuanto asociaciones voluntarias hay elementos aptos para enriquecer, como antecedentes, las tendencias moderadas de la difundida reivindicación contemporánea de las entidades colectivas societales que conforman el espectro pluralista, en el marco general del cuestionamiento de la soberanía moderna.

Mas cabe destacar que, desde la perspectiva doctrinaria, ninguna de estas posiciones pluralistas menos radicales comparte la actitud liberal, en la cual, lejos de ver una impugnación profunda de la soberanía, encuentra una variante del mismo esquema, con la única diferencia poco sustancial de que la justificación del orden verticalista soberano que ofrece el liberalismo resulta una construcción a la vez *irreal* (la absurdidad histórica, antropológica, psicosocial, sociológica, y filosófica –salvo para los seguidores de la metafísica liberal– de las *robinsonadas*) y fallida o fracasada si es que se toma en serio el propósito expreso de las autojustificaciones liberales y que da sentido al *corpus* de relatos sobre el estado de naturaleza y el pacto: la realidad del Estado limitado es una forma especial de reproducir, repetir y confirmar conductas verticalistas y autoritarias que responden a la esencia de *la* estatalidad sin más, cualquiera fuere la forma de gobierno (desde las liberales en sentido estricto, con división de poderes, controles recíprocos, etc., hasta las arbitrarias e irrespetuosas de las normas establecidas).

El razonamiento que inferimos del pluralismo en el conjunto de sus versiones, posturas y tendencias es que el *corpus* de relatos liberales sobre el estado de na-

turalidad y el pacto civilizador originario responde al interés de suplantar una forma de Estado (el leviatánico de la soberanía absoluta en su pureza) por otra (el liberal estándar de impronta lockeana, montesquieuiana, *checks and balances* y demás). Pero, para los pluralistas no-individualistas, este desplazamiento es un movimiento teórico-práctico paradójico: cuanto más invoca la libertad de las conciencias y voluntades del individuo, mejor autoriza la represión soberana de la libertad creativa. Libertad cuyas sedes plurales son –cabe insistir– las asociaciones plurales; cuyas manifestaciones auténticas son las actividades inmediatamente democráticas y las decisiones consensuadas por los componentes que están directa e inmediatamente presentes en los lugares de trabajo y de discusión; y cuyas relaciones recíprocas acordes con esta naturaleza no puede ser otra que sistemas de acuerdos y sobre todo un federalismo a ultranza; en suma, entidades plurales cuya solidez radica en la organicidad no mecánica y en la solidaridad resultante de la actividad misma, en contra de las estructuras verticalistas que convergen en un centro único de mando, del cual se expanden las normas y los ejecutores de políticas precisamente soberanas.

A su modo, a través del análisis de los antecedentes clásicos y medievales de las asociaciones y corporaciones de diverso tipo reivindicadas por los pluralistas de *fin de siècle* y primera mitad del siglo veinte, Gierke pone a disposición de los teóricos del pluralismo en la sociedad de masas totalizante un abundante material histórico y *conceptual*. Sus obras conforman un hontanar de datos y argumentos que remiten a las condiciones premodernas *i.e.* a la antigüedad greco-romana y a las figuras medievales y renacentistas a través de las cuales se produce la transición hacia la modernidad), pero también indican la persistencia renovada y modificada de estos actores colectivos societales cuando se teoriza y se consolida el Estado nacional centralizado, o sea la soberanía absoluta distintiva del modelo de estatalidad *continental*. Precisamente con esta última adjetivación indicamos la receptividad que tiene Gierke en el ámbito anglosajón, esto es, en un medio donde la soberanía tuvo concreciones distintas y modificaciones peculiares que marcan diferencias y algunas antítesis respecto de lo acontecido en los Estados del continente, cuyas características modélicas las ofrece la historia de Francia (situación a la cual hace alusión el artículo de Barker que menciona Schmitt al comienzo de este trabajo; cf. nuestra nota {β}). De este modo, los pluralistas recavan del erudito alemán argumentos respaldados en la historia y en la realidad contemporánea, para hacerlos valer contra las abstracciones del racionalismo iluminista y la aceptación positivista de la violencia estatal como materialmente necesaria.

Las posiciones pluralistas tienen como denominador común la creencia en que *todo* Estado se legitima con abstracciones y formalismos, pero opera y alcanza

Ilustración n° 14

efectividad recurriendo a la violencia (con diversos grados de intensidad según las circunstancias) como garantía primera y última de su dominio. Los puntos más altos de esta distorsión de la convivencia humana en libertad son, por un lado, la moral privada de la conciencia-sujeto, que somete la legitimidad de toda pauta de orden colectivo al resultado del diálogo íntimo, privado e invisible que la conciencia sostiene con el fundamento trascendente (Dios o la razón pura o los sentimientos naturales más nobles), y hace depender la legitimidad de la norma de la sentencia que esa misma conciencia en su privacidad emite. Por otro, la visión positivista que remite toda legitimación racional y científica de la coacción estatal a la sola legalidad. Desde la perspectiva histórica, la *moral* es bandera de lucha del *tiers état*, tal como la hacen flamear sus abogados, literatos y activistas políticas en el siglo XVIII; la reducción de toda duda a lo expresado por el *derecho positivo* o derecho *tout court* comienza a afianzarse en la segunda mitad del siglo diecinueve y se vigoriza en el siglo veinte.

Gierke constituye, entonces, un proveedor insustituible de sostenes teóricos al pluralismo y a su crítica antiestatalista, sin que esto excluya que todo pluralista sensato reconozca la necesidad de que, en el contexto de la organicidad pluralista, en el seno mismo de las asociaciones, uniones y federaciones, haya algún tipo de autoridad con capacidad de imponer conductas y castigar desobediencias. Lo importante es que no sea soberana, estatal. Insistimos en que el cogollo de la posición de Schmitt es que *todo esto está muy bien, mientras todo esté muy bien*.

En conclusión, con una hermenéusis en mayor o menor medida esforzada, con una loable amplitud visual o con el recurso a la mera vaguedad enunciativa, y más probablemente con una mezcla de ambas actitudes teóricas, los pluralistas británicos elaboran una concretización contemporánea de las entidades societales que, con su identidad y funciones propias, pueblan ese espacio entre la conciencia del *bourgeois* y la obligación civil del *citoyen* que el individualismo contractualista desestima y que el positivismo sencillamente somete a las connotaciones de la legalidad vigente. Por cierto, este planteo no deja espacio alguno para una *ética del Estado* como la que defiende Schmitt en 1930.

Las obras más importantes de Gierke, tomadas no ya desde su idoneidad profesional, sino como hontanar del pluralismo que Schmitt está considerando acá, son, fundamentalmente, *Das deutsche Genossenschaftsrecht* (Weidmann, Berlin, 1868-1913. 1. Bd.: *Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft*, 1868; 2. Bd.: *Geschichte des deutschen Körperschaftsbegriff*, 1873; 3. Bd.: *Die Staats- und Korporationslehre des Altertums und des Mittelalters und ihre Aufnahme in Deutschland*, 1881; 4. Bd.: *Die Staats- und Korporationslehre der Neuzeit. Durchgeführt bis zur Mitte des siebzehnten, für das Naturrecht bis zum Beginn des neunzehnten Jahrhunderts*, 1913). Pero similar monumentalidad tiene su *Deutsches Privatrecht*. 3

Bde, Duncker & Humblot, München u. Leipzig, 1895-1917. Más acotados son *Naturrecht und Deutsches Recht. Rede zum Antritt des Rektorats der Universität Breslau am 15. Oktober 1882 gehalten*, Rutten u. Loening, Frankfurt a.M., 1883; *Der historische Rechtsschule und die Germanisten*, G. Schade, Berlin, 1903.

Que Schmitt conociera estos libros es más que probable, y aun que poseyera el más importante para nuestros temas: *El derecho alemán de las asociaciones* (traducimos así *Genossenschaft*, reservando *corporación* para *Körperschaft*; téngase en cuenta que la raíz del primer término, *Genosse*, indica compañero, camarada, por ende asociación voluntaria y solidaridad en la tarea común; mientras que el de la segunda remite a organicidad, a la conformación de una unión diferenciada análoga a la de los miembros y órganos del cuerpo humano; una antiquísima metáfora política y social en Occidente). Pero no hemos podido acceder a información sobre su primera y gran biblioteca, secuestrada por las autoridades norteamericanas y que luego Schmitt, al serle devuelta, no quiso guardar libros con sellos de las tropas de ocupación y, también obligado por las necesidades, vendió en gran parte. En la biblioteca sobre la cual disponemos información, figura una obra muy importante de Gierke, su *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Rechtssystematik* [Johannes Althusius y el desarrollo de las teorías iusnaturalistas del Estado. Simultáneamente una contribución a la historia de la sistemática jurídica] Koebner, Breslau, 1880 (2a.: 1902, con agregados); Schmitt poseía la tercera edición (Markus Verlag, Breslau, 1913), en cuyos márgenes figuran las anotaciones personales del jurista (cf. *Nachlass...*, *op. cit.*, p. 419, y «Die Bibliothek...»). Asimismo, formaban parte de esa ubérrima biblioteca schmittiana la obra *Labands Staatsrecht und die deutsche Rechtswissenschaft (Schmollers Jahrbuch f. Gesetzgebung, Verwaltung u. Volkswirtschaft, VII, 1883, pp. 1097-1195)*, pero en la reedición de la WBG, Darmstadt, 1961; *Rudolf von Gneist. Gedächtnisrede gehalten in der Juristischen Gesellschaft zu Berlin am 19. October 1895*, Heymann, Berlin, 1896; y *Die Grundbegriffe des Staatsrechts und die neuesten Staatsrechtstheorien*, Mohr, Tübingen, 1915.

Entre académicos, estudiosos e intelectuales en general, interesados en los antecedentes, la historia y el sentido de las ideas pluralistas, gran influjo tuvieron los trabajos de Gierke en su conjunto, pero especialmente dos publicaciones que encontraron amplia recepción. Estos libros son el resultado de una selección de capítulos de sus obras mayores, fundamentalmente textos de corte histórico-conceptual en *Das deutsche Genossenschaftsrecht...* Así, y como un complemento del y muy leído *Johannes Althusius...* (traducido como Otto von Gierke, *The Development of Political Theory*. Translated by Bernard Freyd, Norton, New York, 1939), se publicaron estas dos obras: 1) Otto von Gierke, *Political*

*Theories of the Middle Ages. Translated with an Introduction by Frederic William Maitland*, Cambridge at the University Press, 1900 (2da.: 1913; 3a.: 1922); en francés como *Les théories politiques du Moyen Age. Précédée d'une Introduction par Frederic William Maitland. Traduites de l'allemand et de l'anglais par Jean de Pange*, Sirey, Paris, 1914 (agreguemos que de Pange escribe un interesante «Préface du traducteur»: cf. pp. I-XVI); y 2) Otto von Gierke, *Natural Law and the Theory of Society 1500-1800. With a Lecture on The Ideas of Natural Law and Humanity by Ernst Troeltsch. Translated with an Introduction by Ernest Barker*. Volume I: *The Theory of State & Corporation in Modern Times Down to 1650 In General and Down to 1800 in Regard to Natural Law*. Volume II: *Gierke's Notes. List of Authorities. Index*, Cambridge at the University Press, London, 1934 (simultáneamente, Macmillan lo publica en New York, Toronto, Bombay, Calcutta y Madras; Maruzen lo había hecho en Tokyo, en 1932).

ii) El segundo pluralista británico mencionado en este paso por Schmitt es Frederic William Maitland (1850-1906), notable historiador del derecho inglés, docente en Cambridge.

En este rubro, son imprescindibles algunas obras suyas, como la edición de las *Bracton's Note Books*, en 1887 (antecedentes inéditos del *De legibus et consuetudinibus Angliae* (1625 c.) de Henry de Bracton; la *History of the English Law before the Time of Edward I* (de 1895, escrito en colaboración con Frederick Pollock); y, entre otros trabajos, *The Constitutional History of England* (Cambridge U.P., 1908), publicada sobre la base de apuntes de oyentes de sus *Ford Lectures* oxonienses de 1895. Maitland apreciaba la cultura germana y, estudioso también de la conexas historia del derecho comparado, estaba atento a la producción jurídica en Alemania. En cuanto a Gierke, rechaza la atribución que éste le hace a las corporaciones de una personalidad jurídica real, no ficticia, asimilándolas a organismos humanos (cf. F.W. Maitland «The Corporation Sole», en *Law Quarterly Review*, 16, 1900, pp. 335-354; también en *The Collected Papers of Frederic William Maitland*. Volume 3, edited by H.A.L. Fisher, Cambridge University Press, 1911, pp. 210-243; en esta edición, cf. p. 211).

iii) Schmitt menciona, por último, a John Neville Figgis (1866-1919), catedrático cambrigense y sacerdote anglicano, autor de finos trabajos sobre cuestiones teológico-eclesiásticas y de historia del pensamiento político, con proyecciones al momento contemporáneo. Los escritos de mayor cercanía con los temas del artículo schmittiano son: *The Divine Right of Kings*, Cambridge U. P., 1892; *Christianity and History*, Finch, London, 1905; *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius. 1414-1625*, Cambridge University Press, 1905; co-editor de

John Emerich Edward Dalberg-Acton, *Lectures on the French Revolution*. Edited by J. Neville Figgis and R. Vere Laurence, Macmillan, London, 1910 (*Lectures* en Cambridge entre 1895 y 1899, que Figgis y Laurence enriquecen con textos atinentes); finalmente, el que Schmitt mismo menciona: *Churches in the Modern State*, Longmans, Green and Co., London, 1913, que reproduce cuatro *Lectures* dadas en Gloucester en 1911 y trae dos apéndices con textos ya aparecidos en publicaciones periódicas.

Al comienzo de este libro (tal como expresa o tácitamente hace en gran parte de su obra, ya que se trata de una constante de su pensamiento más intrínsecamente teológico-político), Figgis destaca que ocuparse de la libertad con relación a las relaciones entre Iglesia y Estado «sin prejuicios teológicos» (p. viii) –podríamos decir: de modo de que la iglesia sea la sinécdoque privilegiada de la variedad de instituciones que conforman el pluralismo societal– equivale a encarar con sensatez, sin dogmatismo y atendiendo a la actualidad, no como ejercicio historiográfico, un «problema que no concierne tanto a las pretensiones eclesiásticas, cuanto a la naturaleza de la vida humana en sociedad», lo cual conduce necesariamente a tener en cuenta «los hechos fundamentales de la realidad de las pequeñas sociedades» (p. ix). De aquí la importancia del influjo de Maitland y sobre todo de Gierke, que Figgis reconoce expresamente, porque permiten comprender –no sólo en términos de la cuestión más general, sino aludiendo directamente a la situación local– la mayor amenaza al pluralismo dentro del escenario específicamente británico: el positivismo estatalista de Austin (p. x). Estamos, en suma, ante «los más profundos entre todos los problemas humanos» (p. xi).

Con argumentaciones detalladas y ricas referencias históricas y doctrinarias, las cuatro conferencias desarrollan este núcleo del planteo de Figgis («Lecture I. Churches in the Modern State», pp. 3-53; «Lecture II. The Great Leviathan», pp. 54-98; «Lecture III. The Civic Standpoint», pp. 99-134; «Lecture IV. Ultramontanism», pp. 135-171).

El tipo de relación entre las asociaciones o «comunidades más pequeñas con aquella “*communitas communitatum*” que llamamos Estado» lleva consigo, inevitablemente, además de las vicisitudes históricas, sobre todo la comprensión de la identidad político-jurídica de las mismas, o sea, la autonomía del fundamento conceptual de su existencia en tanto que independiente de la lógica de la soberanía. Realidad contemporánea y concepto desarticulan, así, la visión prevaleciente de que las entidades plurales no estatales «son meras creaturas del soberano» (p. 8). Precisamente, la *iglesia* le ofrece a estas entidades un rasgo distintivo clave, el de *cuerpo*, como metáfora para ilustrar lo que para todo pluralista es absolutamente central y que Figgis expresa así: «un principio de vida inherente» a los actores (colectivos) del pluralismo, un principio de «vida orgánica», no mecá-

nico, no sometido a un encadenamiento de causa (norma estatal) y efecto (la asociación o sociedad corporativa, la *Genossenschaft*), como se desprende de la superada teoría estatalista, desde Hobbes a la fecha. Consecuentemente, Figgis rechaza que se les niegue a las asociaciones toda voluntad o poder *proprios*, ejercidos de acuerdo al dinamismo *intrínseco y autónomo*, y se pretenda reducir la personalidad de cada una de ellas a mera «unidad ficcional», de la que gozarían exclusivamente por una concesión del «poder civil» (p. 40 ss.). La organicidad y legitimidad autónoma es el rasgo esencial de la ontología corporativa que marca la antítesis frente a la soberanía centralizadora, verticalista, mecánica, y es mérito de Gierke haberlo puesto en clara evidencia (p. 41 nota). De esta manera, Figgis se contrapone a Maitland en este punto, pues su colega niega tal personalidad independiente, manteniéndose en armonía con «la noción dominante en la Europa actual», que no es sino la del «absolutismo estatal» (p. 42).

Para el admirador de Gierke, son «estas pequeñas asociaciones que moldean la vida de los hombres de una manera más íntima que como lo hace la gran colectividad que llamamos *Estado*». Más aún, son ellas quienes fomentan la lealtad de los habitantes para con el poder político público, absurdamente pensado como fruto de una presunta «unión contractual» de individuos, donde la individualidad es teorizada como personalidad insular, como garantía de su identidad natural, «puramente independiente y atomista» (pp. 48 y 49). La esperanza de Figgis es que lo que está en discusión, el *principio* de las asociaciones, llegue a entenderse como el de una sociabilidad *similar* a la eclesiástica (bien entendida, sin residuos de prerrogativas absolutistas, como el *dogma de la infalibilidad papal*, establecido como tal en el Concilio Vaticano I de 1870); es decir, entidades *animadas* por la solidaridad y camaradería espiritual entre quienes comparten cotidianamente tareas y perspectivas de vida. Estas asociaciones corporativas y cooperativas, entonces, ofrecen «la única seguridad para la verdadera libertad social», pues «resulta cada vez más evidente que el problema real de la libertad en nuestros días es la libertad de las uniones más pequeñas para vivir dentro del todo» (p. 52).

Figgis busca hacerse fuerte no solamente en consideraciones ético-políticas sobre la cuestión de la *libertad*, sino que invoca en su favor un motivo que bien podría admitir quien no compartiera la apología pluralista de una libertad amenazada por la soberanía. Apoyando sus pies en el suelo del realismo en el sentido más vulgar del término, entiende que las teorías de la preeminencia del poder estatal por encima de toda entidad societal enuncian abstracciones inferidas de la mera idea de *unidad* e ignoran los hechos reales y concretos, las condiciones efectivas del presente; un presente que respaldaría con la fuerza de la facticidad innegable la verdad teórico-práctica del pluralismo. En este punto, Figgis reconoce detalladamente su deuda con «ese gran monumento de erudición y, a la vez,

de pensamiento profundo, *Das Deutsche Genossenschaftsrecht* del profesor Otto Gierke», como también con ese trabajo preliminar de Maitland, «casi indispensable». Propone inclusive que se traduzcan todos los tomos gierkeanos en su integridad, o aunque más no fuera «el último» (o sea, el tercero, porque el cuarto recién aparece en 1913). Asimismo recomienda otra obra de Gierke: *Die Genossenschaftstheorie und die deutsche Rechtsprechung* [La teoría de las asociaciones y la jurisprudencia alemana] (Weidmann, Berlin, 1887). El mayor aporte de estos trabajos gierkeanos es demostrar la necesidad de «tratar las sociedades corporativas como si fueran personas reales y no ficticias, y [de] considerar tal personalidad como la consecuencia natural de una asociación permanente y no como una mera marca que el poder soberano tiene que imponer o denegar» (pp. 55 y 56). La posibilidad de ponerle un freno a «esta orgía de absolutismo estatal» son esas «instituciones de la libertad que sobreviven y [...] los hechos de la vida humana», pero el peligro está en «rendirse ciegamente a esas fuerzas que, desde Maquiavelo y a través de Hobbes y Bodin, han llegado a ser dominantes en política», impulsadas «por el horror de esa misma operación económica e industrial que constituye el regalo distintivo que el capitalismo le hace a la historia» (p. 57). Realidad que contribuye a que las doctrinas justificatorias de la misma nieguen la importancia de las corporaciones societales. Figgis escribe esto en 1912, pero téngase en cuenta que, para él y desde el polo conservador –tal como para los sindicalistas *soreliens*, en el polo revolucionario– el Estado liberal responde al mismo jacobinismo estatalista que regímenes autoritarios, por moderada que luzca su teoría de la libertad individual y del libre contrato. (Permitámonos observar que le habría sido útil mentar la lockeana *prerrogativa real*).

En rigor, Figgis no deja de insistir en que el desarrollo que desemboca en el poder estatal que ignora la realidad de las asociaciones y sociedades corporativas se legitima siguiendo un hilo conductor que se desenrolla a partir de la noción del poder político en la polis griega, la «*City-State*»; se perfecciona teórica y prácticamente en el *Corpus Iuris Civilis* y en la realidad imperial romana; se enriquece con la justificación del poder absoluto de los Papas y las conductas de los señores y príncipes tardomedievales y renacentistas; y encuentra su formulación paradigmática –la idea de *soberanía*– en la modernidad clásica. En suma, se trata de «la antigua concepción greco-romana de un poder único, omnicompetente y que todo absorbe, que no conoce ningún intermediador frente a la masa de individuos», transmitida por *De Civitate Dei* a la cultura occidental posterior, cristalizada en el Sacro Imperio Romano Germánico y secularizada por los filósofos modernos (p. 75). Desde entonces acompaña a todo régimen estatalista en Occidente, civilización que –no paradójica, sino consecuentemente– incrementa la centralización y la verticalidad del poder, la concentración de la toma de decisio-

nes determinantes de las conductas colectivas en un único punto superior de emisión de imperativos acompañados de la coacción pública y de castigos a quienes incumplan con los mismos, con la previsible intensificación de los conflictos sociales. Allí donde impere un ápice gubernamental, fuente de la cual emana toda dimensión jurídica de las realidades particulares sometidas a él, el autoritarismo es inevitable; tanto como su corolario en los espacios extra-estatales, ya que las mismas relaciones internas a los cuerpos asociativos, sobre todo entre sus autoridades y los demás miembros, se asimilan a la de los gobiernos con sus ciudadanos: verticalismo prepotente (p. 69; cf. 78 y 79). «El gran *Leviathan* de Hobbes, la *plenitudo potestatis* de los canonistas, los *arcana imperii*, la soberanía según Austin, son todos nombres de lo mismo: el poder ilimitado e ilimitable del legislador en el Estado, deducido de la noción de la unidad del mismo», que no solamente vale en el ámbito estatal, sino también en el eclesiástico (p. 80; pero véase también pp. 85-87). Sólo que, no obstante su éxito en legitimar la función estructurante que cumplió la estatalidad en el mundo moderno y pese a su persistente vigencia en el mundo contemporáneo, es evidente que el camino está abierto sólo para el pluralismo. La doctrina de la soberanía «se está volviendo cada vez más difícil de reconciliar con los hechos» (p. 84). Como ha escrito antes: «En verdad, los hechos son siempre más fuertes que las teorías abstractas, y el hecho de la vida corporativa, podría probablemente ser demasiado vigorosa para cualquier de las teorías legales que lo niegan», o sea que sofocan el asociacionismo invocando la soberanía estatal (p. 66).

No sólo a la lógica verticalista de la autoridad *legibus soluta*, sino también a la *fictio* del individualismo, Figgis les contrapone la esencia y la realidad efectiva de las agrupaciones y asociaciones orgánicas, que conforman «una jerarquía ascendente de grupos, familia, escuela, ciudad, condado, ciudad, iglesia, etc. & etc.» (p. 87); entidades, entonces, ligadas de una manera más natural, o sea, más directa y espontánea (aquí vale esta sinonimia) a las actividades e intereses cotidianos, que el modo como se relacionan poder estatal y dinamismo societal según los esquemas de mediación y representación –inferibles de la noción de *Estado*– que respaldan las tareas de legislación, de administración gubernativa y de proceder judicial. En su conjunto, se contraponen al dinamismo de las asociaciones. «Todos estos grupos (o muchos de ellos) viven una vida real; actúan recíprocamente con unidad de voluntad y de mentalidad, como si fueran personas individuales; todas necesitan que se les permita una libertad razonable, pero que tienen que ser re-frenadas de cometer injusticia con otra o con el individuo; todas ellas son medios por los cuales el individuo llega a encontrarse consigo mismo. Porque, en verdad, la noción de una individualidad aislada es la sombra de un sueño», sin que esta figura exista en la realidad: la socialidad es constitutiva de la identidad personal

de cada ser humano (Figgis utiliza también la fórmula «instinto asociativo») y la personalidades respectivas se van configurando a lo largo de un desarrollo inevitablemente socializado y socializante, de simultánea pertenencia a varias agrupaciones menores y de conexas lealtades diversas, armonizables a veces; otras, no (pp. 87-90, 92). De aquí que Figgis proponga considerar «todas estas entidades corporativas, grandes y pequeñas que conforman nuestra vida nacional como seres vivientes reales, *i.e.*, prácticamente como personas» (p. 93; en las páginas sucesivas, a modo de referentes respaldatorios, Figgis transcribe muchos pasos de Gierke, directamente en alemán).

Las dos *Lectures* siguientes se ocupan del catolicismo, pero sobre todo de las posiciones ultramontanas, fieles a la doctrina de la *plenitudo potestatis*, desde la cual se pasa rápidamente a justificar la intervención de la Iglesia romana, estructurada con una rigurosa verticalidad (que la *infallibilidad papal* ha acentuado) en cuestiones propias del poder civil (pp. 140-142, 149). En este punto, huelga aclarar que Figgis rechaza enfáticamente esta tendencia absolutista que encuentra en una tradición –que juzga nocivamente persistente– de la iglesia romana (p. 134). Las páginas siguientes están dedicadas precisamente al ultramontanismo eclesiástico, que reafirma la necesaria primacía del poder espiritual sobre el temporal, pero no la identificación de los mismos; o sea, la idea de una única *societas* con dos ámbitos complementarios, bajo la primacía de uno de ellos, en tanto que instituido directamente por Dios. De esta doctrina se sigue la dependencia de la legitimidad del Estado de la anuencia papal y del significado que Roma le dé a las cuestiones ambiguas y discutibles, que conciernen a lo estatal en sentido estricto y a lo espiritual como esencia de las mismas. Más tarde, la doctrina de la *potestas indirecta* enunciada por Bellarmino y, en general, toda asimilación doctrinaria de la suma autoridad eclesiástica a un poder absoluto casi-divino (por su origen y las atribuciones concedidas), con razones y argumentos luego secularizados y utilizados para justificar al soberano estatal (pp. 136-142; pero véase también 149, 153). Aunque, por cierto, Figgis también sabe distinguir entre la importancia de la Iglesia católica en la «historia espiritual de la humanidad», por un lado, y, por otro, el ultramontanismo, «la doctrina ultralegalista de la autocracia omnipotente concentrada en Roma» (pp. 155-156). Del primer aspecto debe comprenderse la lección proficua para el pluralismo: «La autoridad de la Iglesia no es una doctrina abstracta inferida de la noción de unidad, sino que es una síntesis de todas las partes vivientes de la Iglesia» (p. 165), o sea el pluralismo en la unidad, sin avasallamiento centralizante, basado en la vida real y concreta y no en una concesión graciosa del Papa (p. 166).

En la actualidad, entonces, la defensa de lo que Figgis define con fórmula ajena como la «[...]“heterogeneidad religiosa del Estado moderno”[...]» se encuadra

dentro de la lucha más general para defender la independencia de las «pequeñas sociedades contra la tendencia a la mera concentración», rasgo evidente del momento histórico en curso (p. 171).

Más allá de la referencia general en «Staatsethik...», la atención que Schmitt presta a este libro parece centrarse sobre el primer apéndice, dedicado a la «Respublica christiana» (pp. 175-226). Así lo inferimos del dato siguiente.

En la edición italiana de *Positionen und Begriffe...*, su editor Antonio Caracciolo –conocido estudioso de Schmitt– informa que el jurista, en el margen inferior de la p. 135 de su ejemplar (en la primera edición de 1940, obviamente), donde figura la alusión a Figgis, contiene la siguiente cita bibliográfica: «John Neville Figgis, *Respublica Christiana* in TRHS 3rd. Series (o sea, *Transactions of the Royal Historical Society. New Series*), 5, 1911, pp. 63-88». Cf. Carl Schmitt, *Posizioni e concetti in lotta con Weimar-Ginevra-Versailles. 1923-1939*. A cura di Antonio Caracciolo, Giuffrè, Milano, 2007, p. 221, nota del traductor. Acotemos que se trata del trabajo de Figgis titulado «“The Concession Theory” of the Church within the State and the Challenge to it», después publicado como el «Appendix I» en *Churches in Modern State*, como estamos viendo. Caracciolo también informa que «[o]tras anotaciones contenidas en la misma página no son descifrables» (*ibid.*). En la edición alemana del libro schmittiano que utilizamos (ya citada), el texto de p. 135 de la edición de 1940 está en p. 154.

Como no podría ser diversamente, la idea general se encuadra dentro del esquema de las conferencias precedentes. Más en particular, en sintonía con las últimas consideraciones, Figgis afirma que, dado que el Estado «no crea esa vida [asociativa pluralista], como tampoco crea la vida individual, aunque ordene el registro de su nacimiento», entonces su función específica debe limitarse a «reconocer y garantizar [...] la vida de esas sociedades, como la familia, el club, la asociación [*union*], el colegio, la iglesia», para lo cual debe dejar de oscilar entre «un individualismo irreal y un ideal socialista absolutamente imposible» (pp. 224 y 225). La verdad que forma, entonces, el punto de partida de una «filosofía política realista [... es que] las sociedades más pequeñas llevan una vida propia y ejercen una autoridad real sobre sus miembros», con un elevado grado de autonomía respecto de la normatividad estatal, en lo relativo a la legitimidad y al sentido específico de las pautas de orden intra-asociativas. El Estado no puede taparse los ojos con el velo de teorías que no se amoldan fácilmente a las situaciones actuales; tiene que reconocer los hechos y obrar en consecuencia. «Luchar por la libertad es, hoy en día, luchar para asegurar tal reconocimiento» (p. 225).

El aspecto de este primer «Apéndice» que presumiblemente ha motivado a Schmitt (como se desprende de la anotación marginal reportada) es la evolución

de la unidad del mundo cristiano premoderno y su posterior disolución, la conformación de la *Respublica Christiana*, cuando se derrumba la visión medieval del dualismo entre el poder político y el eclesiástico como el de dos ámbitos con sus respectivas jerarquías de funcionarios, movidos por fines diferentes, pero sin ninguna posibilidad de que los conflictos se pensarán como enfrentamientos entre dos *societates* o unidades perfectas. O sea, el proceso que se abre con la preeminencia que la Iglesia adquiere al ser entendida como la totalidad de fieles, en conformidad a una suerte de lógica imperial cristianizada, donde la pertenencia a la grey no estaba en absoluto condicionada por las identidades políticas nacionales; proceso que se cierra con el hundimiento de ese orden totalizante cuando irrumpe la mentalidad racionalista y utilitaria del individualismo moderno, que paulatinamente y secularización mediante va hegemonizando el significado de las nociones religiosas, científicas, políticas y culturales en general. Un proceso que Figgis ilustra con numerosas figuras históricas y señalando las ideas en liza.

El hilo conductor de estas páginas significativamente tituladas «*Respublica Christiana*» (título y contenidos que bien pueden haber influido en los desarrollos que Schmitt irá dando a la cuestión del *nomos* de la Tierra y del pasaje desde la guerra regulada a la guerra ilimitada), es el mismo que ha presidido la argumentación en las páginas precedentes. En polémica con la opinión estandarizada, sobre todo entre los abogados, como indica Figgis mismo (a saber, la teoría de que toda *persona jurídica* no estatal resulta de una concesión hecha por el poder soberano), el intelectual inglés reivindica para las asociaciones societales una «vida» propia plena y autosuficiente, o sea, el hecho indiscutible de que las mismas gozan de un personalidad autónoma en virtud de los antecedentes históricos; es decir, remite tanto a la circunstancia fáctica del funcionamiento contemporáneo de las mismas, como también a las connotaciones mismas del concepto de *unión asociativa orgánica*. En la unidad *corporativa* (entendida en este último sentido) prevalece como factor constitutivo de su concepto mismo una instancia espiritual de enlace que no es el contrato, esencialmente utilitario, sino la solidaridad, el espíritu de compañerismo (connotados –lo hemos señalado– por el término alemán *Genosse*). De aquí que, en este punto, Figgis reconozca la influencia de Gierke y remita a «*Das Wesen des menschlichen Verbandes*» (en rigor, se trata del discurso en ocasión del nombramiento de Gierke como rector de la universidad berlinesa, y el título de su publicación como libro es levemente distinto, sin que la pluralización del sustantivo altere el sentido de exponer la naturaleza esencial de las asociaciones humanas, a saber: *Das Wesen der menschlichen Verbände. Rede bei Antritt des Rektorats gehalten in der Aula der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität am 15. Oktober 1902*, G. Schade (O. Francke), Berlin, 1902).

Las asociaciones, entonces, tienen personalidad jurídica por derecho propio. Figgis insiste en que fuera de toda duda está que les corresponde si se atiende no a lo discutible del antecedente histórico o de las connotaciones de un concepto, sino a su praxis concreta en la realidad fáctica, y esta realidad innegable es la mejor deslegitimación de las pretensiones estatales. La práctica real es la horca caudina por la que pasan indemnes las *Verbände*, pero no el Estado soberano. Refiriéndose a las mismas, entonces, escribe Gierke: «En todas sus intenciones y propósitos, no actúan cual ficciones, sino como personalidades legales con plena *realidad*. Por supuesto, la pregunta metafísica de qué significa en verdad esta personalidad queda afuera de nuestros límites [...]» (pp. 178-179). El *factum* de la vida corporativa se despliega en las conductas que ellas, como uniones orgánicas de las personalidades individuales de sus miembros, tienen en su habitual vida cotidiana, y es desde esta perspectiva que deben entenderse las relaciones entre Iglesia y Estado, dos entidades diversas y recíprocamente independientes, no obstante su convivencia, con los acuerdos y los conflictos que son inevitables.

Hay otro trabajo de Figgis que, si bien Schmitt no menciona, nos resulta muy significativo por la versión concisa y precisa que su autor da del pluralismo que defiende; defensa que, además, nos permite establecer una comparación con el planteo de Laski: mientras éste recurre a la Iglesia romana para reforzar la genealogía del pluralismo por el que aboga, el católico Figgis recurre a la naturalidad de la pertenencia de todo ser humano a algún tipo de instancia colectiva, pero no autoritaria y lejana, sino –por así decir– inmediata y directa, ligada a sus condiciones, expectativas e intereses cotidianos, sentimientos íntimos y a sus ideales; un tipo de colectivo en el que sus miembros desarrollan una participación vital. Son las instituciones que configuran el pluralismo societal (asociaciones, corporaciones, entidades eclesiásticas, mutuales, clubes), para destacar, entre ellas, a la Iglesia Católica como una institución cuya dimensión social y colectiva es constitutivamente pluralista. El socialista y el católico entran en una relación especular. Lo común, ciertamente, es el rechazo de la soberanía, del poder absoluto y centralizado, que sólo puede ser contenido por los elementos societales no estatales; en primer lugar por la Iglesia Católica, en la medida en que sepa liberarse del verticalismo extremadamente riguroso que adoptó en tensión o directamente antítesis con su auténtica identidad religiosa. Aludimos a J. Neville Figgis, *Antichrist and Other Sermons*, Longmans-Green, London-New York –Bombay and Calcutta, 1913. Nos concentramos en dos sermones: «Antichrist» (pp. 1-15) y «Church and State» (pp. 257-267).

Lo interesante es que son discursos, sobre todo el primero, que presentan una similitud con el planteo de Schmitt en torno a lo político, pero que Figgis desarrolla a partir de su apología de la autonomía eclesiástica frente a las pretensiones

invasivas del Estado y en términos de una belicosidad espiritual y no, naturalmente, existencial, como la que entra en juego con la decisión soberana en las condiciones excepcionales. El comienzo es sintomático: «¡Guerra! Ésta la perenne condición de la Iglesia en este mundo. Éste es el significado del término que la designa cuando la calificamos como *militante*. Y la guerra significa un enemigo, un espíritu contrapuesto. No hay guerra sin dos espíritus que se opongan mutuamente» (p. 1). Y el contrincante de la Iglesia es «el reino de la oscuridad o Anticristo [...], un amor del mal, deliberado y determinado, un espíritu de autoafirmación, frío y calculador», contra el cual «la lucha continúa» (pp. 1-3). En la actualidad, la confrontación se ha intensificado, pues las manifestaciones del mal conforman una «saturnal de la arrogancia», donde los «sumos sacerdotes no se cansan de vociferar “¡Dios está muerto! ¡Dios está muerto!”» (p. 9). La Iglesia entra en liza para defender lo que distingue al Cristianismo, contra aquellos que siguen la palabra de orden de Voltaire: «*Écrasez l'infame*». [...] Sólo como cristianos podemos ganar esta batalla. [...] Nuestras armas para esta guerra no son carnales», sino espirituales, pero el combate es más profundo que si se resolviera en la confrontación física (p. 10). Figgis siente su época como un estado de emergencia espiritual y responde en conformidad a lo que la situación impone. (Sobre el carácter antirreligioso del presente y su falsa libertad, cf. su sermón *The Will to Freedom or the Gospel of Nietzsche and the Gospel of Christ. Being the Bross Lectures delivered in Lake Forest College, Illinois, Scribner's Sons, New York, 1917*).

Si pasamos al aspecto crítico, el blanco es su propia institución de pertenencia por haber abandonado el pluralismo que la distingue y adoptado la lógica de la soberanía absoluta, que ha tomado del derecho romano. Figgis se remonta a la persecución de los cristianos en el Imperio Romano, motivada por el «principio vital» inaceptable para los paganos, porque aquellos cristianos postulaban una «nueva unidad no-romana», fórmula que –aclara Figgis– toma de William Mitchell Ramsay, intelectual de fuste en los estudios clásicos y bíblicos, también arqueólogo (*The Church in the Roman Empire Before 170 A.D.*, Hodder & Stoughton, London, 1894).

La primitiva iglesia cristiana era fuertemente unitaria, firme en su desconocimiento de la legitimidad pretendidamente *absoluta* del poder secular del Emperador, pero su organización no era vertical ni exigía obediencia incondicional, sino fe. Figgis toma esta lógica como la que debe ser revitalizada para encarar la lucha ya mentada, lo cual conlleva «repudiar el dogma de la omnicompetencia del Estado», para «ser una iglesia» y operar en el presente como un lugar de justa resistencia a las pretensiones invasivas de los poderes políticos (p. 257). En este sentido, Figgis recuerda cómo Tácito había asimilado a los cristianos a los pira-

tas, «*hostes generis humani*», por negarse a ser incondicionalmente leales a una autoridad meramente terrenal, por «poner límites a la lealtad civil». Perseguidos, entonces, porque «el Estado exigía y la Iglesia no podía proporcionar una fidelidad sin límites (simbolizada en el culto del Emperador)». La posición cristiana era el de una «nueva sociedad», que quería llevar «una vida no derivada del Estado, con el consecuente derecho de imponer límites a su fidelidad civil» (p. 258). Sólo que las posteriores circunstancias hicieron que la Iglesia adoptara e instituyera en su seno el principio de la soberanía, dejándose llevar por «el ideal de una gran Iglesia-Estado, sin libertad para las otras sociedades» (p. 259). «Más aún, la doctrina de la centralidad del poder político logró hacerse camino en los principales arcanos del gobierno eclesiástico», de lo cual resultó que un «sacerdote [con potestad] mundial» se volvió un peligro para la «sociedad humana» peor que el de «cualquier *Imperium* secular» (pp. 250 y 260). El deterioro del verdadero espíritu eclesiástico comenzó cuando Roma hizo suya la lógica del «*Corpus Iuris Civilis* [...] *damnosa hereditas*, de la que tenemos que liberarnos en aras de un Estado verdaderamente libre y de una Iglesia que se desempeña con corrección. *Libera Chiesa in libero Stato* debe ser nuestro ideal». Figgis refuerza su mensaje, por si fuera necesario, con una observación sobre la mentalidad inglesa: «Que cualquier sociedad corporativa, sea Iglesia, *trade union* o familia, afiance el tipo de vida que le es inherente, y que, a través de lo que reclama de sus miembros, ponga límites a la omnipotencia moral de la ley, es algo que a la mayoría de los ingleses y, en especial, a los abogados ingleses les resulta impensable o repulsivo», y lo ejemplifica con el famoso constitucionalista Albert V. Dicey (pp. 260-261). Figgis insiste en que su apología de la libertad de la Iglesia busca fortalecer la «cristiandad» en su identidad distintiva, y no de postular un «sistema filosófico o ético [...]». No es contra el Estado del que somos ciudadanos, ni contra aquella totalidad de la cual no somos más que una parte, si bien una parte viviente, que reclamamos una libertad ilimitada» (p. 262). Es la lucha esforzada por ser «mejores católicos, mejores eclesiásticos y mejores ingleses», y es desde esta perspectiva que Figgis deja clara su objeción: «protestamos contra la teoría ultramontana de la autoridad [absolutista], que centralizaría toda la vida de la Iglesia en un único punto y está enredada con una visión estrecha del desarrollo [...]» (p. 263).

No se trata de criticar toda autoridad, sino de evitar que se reduzca a ser la única. «Es sólo por la naturaleza misma de las cosas que toda sociedad humana tiene autoridad sobre sus miembros; si no la tiene, no puede ser una sociedad con una finalidad permanente y con un sentido»; y pertenecer a esta variedad de sociedades es una marca específicamente humana (p. 265). De aquí el significado de las palabras de Figgis:

Al reclamar por los derechos de la Iglesia, presentamos nuestra exigencia de fijar la auténtica naturaleza del Estado; estamos peleando por el justo reconocimiento de todas estas sociedades, desde la familia a la provincia, que en todo Estado de grandes dimensiones surgen en una variedad incalculable. La batalla por la libertad en este siglo es la batalla de las pequeñas sociedades por mantener el tipo de vida que les es inherente en contra del Leviatán que se devora todo; un Leviatán que lejos de ser menos peligroso, lo es mucho más cuando su forma es democrática. Es por esa libertad que luchamos y [...] podemos alegrar que estamos prestando un servicio tan valuable para el Estado, como necesario para la Iglesia [...]» (p. 266)

Pese a su leviatanofobia, el planteo de Figgis (¿quizás por ser de un creyente?) no deja de tener una cierta afinidad con ese momento argumentativo básico de Schmitt que es la correlación entre la decisión excepcional y el compromiso activo que ella desencadena en defensa de la institucionalidad amenazada.

Esto nos lleva a esbozar una consideración general de nuestra interpretación del pensamiento schmittiano. La defensa de la ética estatal y de la primacía genética y estructural de la soberanía en el fenómeno *Estado* no pasa por una negación sin más de la autonomía relativa de las instituciones societales en lo relativo a su génesis y dinamismo interno y externo. Por el contrario, protegerlas forma parte de las tareas principales del Estado, y Schmitt lejos está de negarlo. No es un intervencionista, sino un defensor del dualismo Estado/sociedad, dentro de la unidad estatal asentada en una ética que, sin remisión a una trascendencia, no se sostiene frente al nihilismo devenido sentido común del habitante urbano en el siglo veinte. En este sentido, su posición mantiene una continuidad –*mutatis mutandis*– con el esquema de Hegel respecto de la «sociedad civil» en el marco de la eticidad y el Estado como figura apical. Lo que rechaza y combate es la ingenua creencia en que el debilitamiento de la soberanía, postulado y exigido por el pluralismo, no afecta a las mismas entidades pluralistas en los momentos existencialmente clave de toda vida colectiva. Es la soberanía que instaura las condiciones para que se desarrolle el pluralismo en paz y seguridad, y no viceversa, no sólo ni principalmente desde la historia, sino fundamentalmente en atención a los conceptos pensados desde la existencia humana y no mediante definiciones nominales abstractas. Sólo gracias al orden vertical soberano pueden desplegar sus actividades y desarrollar sus ideas las instituciones que pueblan el espacio pluralista; y es propia de la prudencia y capacidad gubernativa del estadista que ejerce la soberanía determinar las maneras cómo el Estado su primacía sobre las asociaciones (normas legales, impuestos, etc.), sin dañar la autonomía de las mismas y favoreciendo las conductas lícitas, *en condiciones de normalidad*, y cómo lo hace en condiciones anormales, *excepcionales*. Que los pluralistas no vean esta dependencia ontológica y existencial que sus asociaciones mantienen con la soberanía equivale, para el jurista alemán, a una irresponsabilidad y una ceguera políticas que conducen a la indefensión del propio sistema al que pertenecen. Es en este sentido que Schmitt

prioriza la decisión soberana en el caso de excepción como condición de posibilidad de todo pluralismo, por serlo del orden estatal dentro del cual tiene sentido el conjunto de entidades pluralistas. Por eso, la estatalidad es una situación total e integral. Pero no es menos cierto que si el dinamismo societal no es protegido por el Estado, éste deja de ser tal y se transforma en un régimen totalitario.

d)

Por último, dos indicaciones.

—Ante todo, recordemos que en un escrito contemporáneo al publicado en los *Kant-Studien*, Schmitt hace menciones a las cuestiones y pensadores que acabamos de ver. En el ensayo sobre Hugo Preuss, estrechamente ligado a las cuestiones tratadas en el artículo, Schmitt señala que Laski está fuertemente influido por Figgis, el cual a su vez remite a Maitland y Gierke, para la demostración de la «equivalencia entre los distintos tipos de asociaciones (iglesias y Estado)»; observación que concluye con una remisión a «Staatsethik...» como al trabajo donde señala «el carácter peculiar, a pesar de que su significado teórico y práctico ha sido generalmente descuidado, de la coalición —propia de la historia de las ideas— entre sindicato e iglesia, socialismo y sociedad religiosa» (*Hugo Preuss...*, *op. cit.*, nota 8, pp. 28 y 29).

Este trabajo concede una cuidada atención a Gierke, cuyo organicismo corporativo tuvo gran peso en las ideas preussianas sobre el Estado (como del resto ya lo había aclarado el mismo Gierke (como indica Schmitt en nota 6, p. 28); ideas que, de todos modos, si bien apuntan a criticar la monarquía autoritaria, no dejan de entrar en tensión con el liberalismo que Preuss defiende (p. 10). Schmitt observa la ambigüedad semántica que encierra el organicismo gierkeano, que tiene seguidores en todas las corrientes políticas, incluyendo «la doctrina pluralista del Estado de Laski»; por ende, no le servía esa visión organicista «como arma para golpear al leviatán del poder de entonces, porque se le volvía continuamente en contra», esto es, a Preuss «no le servía para nada traer a colación la democracia potencial de la teoría de las asociaciones de Gierke y buscar, así, enlazar orgánicamente al principio de la asociación el principio del dominio [*Herrschaft*], opuesto [al primero]» (p. 12). Sin que esto justifique ver en la «doctrina estatal orgánica» de Gierke un mero «acomodamiento al *status quo* de la preguerra», porque sirviera o no para esto último, lo que intentaba era bien distinto: dar una «respuesta teórica a cuestiones de principio del derecho estatal y constitucional» (*ib.*). Poco después, Schmitt valora el primer volumen gierkeano por contener «energías políticas actuales y una audaz conciencia política del progreso», rasgos que en el segundo volumen se tramutan en consideraciones de tipo histórico o bien dedicadas al derecho privado, para concluir finalmente en una enorme pre-

sentación de material histórico en el último volumen de 1913, sin «conexión alguna con el presente político» (pp. 14 y 15; Schmitt omite referencias al tercer volumen, dedicado a las teorías corporativas antiguas y medievales, y a su recepción en Alemania).

Las restantes notas, motivadas por las observaciones de Schmitt en pp. 12 a 15, en primer lugar señalan el carácter distintivamente germánico de la figura de la asociación solidaria (*Genossenschaft*), que la liga al «principio propiamente modélico de la época [actual], la asociación libre en su configuración moderna (con remisiones textuales a la primera edición –1868– del volumen I de la obra de Gierke sobre el derecho asociativo alemán, donde aparecen «ideas auténticamente sindicalistas», con lo cual queda como capacidad y posibilidad de la «asociación libre conjurar la revolución social a menudo profetizada» (Hugo Preuss, *op. cit.*, nota 11, pp. 29-30. A continuación, Schmitt remite al volumen II (1873) para la defensa que Gierke hace de su planteo frente a Sohm (quien le objeta haber reducido el proceso constitucional a la perspectiva de las asociaciones corporativas) frente a lo cual la respuesta gierkeana es que ha combinado el principio asociativo con el del dominio, con lo cual Schmitt entiende que el mismo Gierke «anula la impresión general provocada por el primer volumen» de su obra (nota 12, p. 30). Y la última alusión es al discurso recordatorio que da Gierke en honor de Rudolf von Gneist (ya mencionado), donde, sin mellar los elogios, también le hace la objeción de que la manera como el aristócrata prusiano –académico y político significativo en la Alemania de mediados del siglo XIX– plantea la integración social de las clases desposeídas al Estado simplemente «deja la cuestión en manos del futuro», o sea, se desentiende. Schmitt juzga que la teoría orgánica del Estado no resolvió la cuestión social, pero también reconocer que «el primer volumen del *Genossenschaftsrecht* de Gierke fue un intento grandioso» en tal sentido (nota 13, p. 30).

–La segunda indicación retoma lo ya expresado *supra*, sobre el final de la Nota complementaria {β} y nos lleva a un párrafo de la «Introduction» de Ernst Barker a su selección y traducción de las secciones del cuarto volumen de *Das deutsche Genossenschaftsrecht*. El tema de este volumen publicado póstumo en 1913 y seleccionado por el intelectual inglés son las doctrinas iusnaturalistas que forman la corriente principal de las teorías político-jurídicas modernas. El paso que seleccionamos indica la importancia de los referentes schmittianos y, lo que es más importante, de la temática en juego en 1930. Barker, un *scholar* en Aristóteles y en historia del pensamiento político, ensayista que intenta actualizar en una época conflictiva ciertos rasgos básicos del *mesotés*, tras destacar que, «en el Continente, la conexión entre derecho y ciencia política es más estrecha que en Inglaterra», donde pocos juriconsultos se ocuparon de teoría política, tema más bien recorrido por políticos prácticos o filósofos con «intereses prácticos» (*Na-*

*tural Law and the Theory of Society...*, *op. cit.*, vol. I, p. xix), presenta así el panorama allende el Canal:

En el Continente [...] la educación política y la especulación política se han desarrollado, en líneas generales, siguiendo los lineamientos del derecho. [...] Por un lado, el derecho ha provisto el entrenamiento del *Staatsbeamtentum* [la burocracia estatal]; por otro, ha suministrado los conceptos y los lineamientos para abordar la *Staatswissenschaft*. [...] Estudiar la moderna teoría política francesa equivale a estudiar a los juristas: Esmein, Hauriou, Barthélemy, Duguit; es estudiar obras que en general adoptan el estilo propio del *Traité de Droit constitutionnel*. Estudiar la moderna teoría política alemana equivale a estudiar a los juristas: Jellinek, Kelsen, Schmitt; y si se escriben tratados sobre teoría del Estado (*allgemeine Staatsrecht*), como también sobre *Staatsrecht* propiamente tal, encontramos que sus autores son profesores de derecho (p. xx).

Si a estas líneas les agregamos algunos nombres (particularmente, los sorelianos; también Gentile y algún otro intelectual fascista; Lukács; otros alemanes que comprensiblemente Barker elide), el paso reproducido nos informa que los interlocutores (expresos los más; tácitos los menos) de Schmitt en este trabajo –y en el *Hugo Preuss...*– son los picos más elevados de la orografía filosófico-política de las primeras décadas del siglo xx.

### {ξ}

El paso alude a dos cuestiones caras a Schmitt; una pertenece a la *pars construens* de su reivindicación de una ética estatal; la otra, a la *pars destruens*. La primera concierne a la identidad constitucional del soberano cuando debe actuar como decisor excepcional; es decir, tematiza la figura a la que, en las constituciones modernas, se le concede la potestad y a la vez se le impone la función de proteger el orden estatal. La segunda cuestión forma parte de las críticas al temple espiritual del liberalismo en general, y, en particular, a la estatalidad o, mejor, anti-estatalidad liberal que todavía subsiste, moribunda, tal como se la juzga –y desprecia– desde la perspectiva fascista.

En rigor, el tono de las expresiones que utiliza Schmitt privilegia el segundo aspecto, pero la posición histórico-espiritual de su planteo es la del primero, constructiva. Inferimos esto de cierta ironía leve que percibimos en la mentada crítica fascista que define la concepción liberal de la neutralidad religiosa como el *toccasana* de la libertad de conciencia y, correlativamente, justifica la proclamada prescindencia ideológica (aquí en la forma de la neutralidad confesional) que invoca el Estado liberal-democrático para reforzar la alegada racionalidad, objetividad y científicidad de sus premisas. Si se quiere, el agnosticismo es la cobertura metafísica de la teología política laica del liberalismo y de sus ramificaciones

políticas y culturales en sentido amplio. Schmitt presenta acertadamente la religiosidad laicista y la metafísica racionalista como el complemento *in foro interno* del pluralismo doxológico *in foro externo*; una ideología cuyo eje práctico es reducir la acción del poder estatal destinada a resolver los conflictos entre las entidades societales y corporativas de diverso tipo (los actores pluralistas) a una función cercana a la de un árbitro deportivo o de un amable componedor de litigios entre *gentlemen*. Recordemos los términos con que presenta el problema a su auditorio kantiano:

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, [...] un Estado «agnóstico», el *stato agnostico* del que se burla la crítica fascista [...].

Pero más allá del tono, la cuestión subyacente es capital y las ironías de la oficina de compensación bancaria y del amigable conciliador no autoritario no desvirtúan la importancia del problema que plantea Schmitt: el de cómo los enfrentamientos radicales entre facciones societales pueden derrumbar el orden estatal. De aquí la propuesta schmittiana del soberano como *poder neutral*, una categoría fundamental en la doctrina que —a fines de la década del veinte y hasta el nazismo— Schmitt desarrolla y propone públicamente (en relación con el *Reichspräsident*, obviamente) para resolver la inestabilidad del régimen weimariano y los peligros que amenazan al *Reich* democrático-republicano.

Esto nos lleva a la recepción schmittiana de Constant. En este marco, el de la *acción política soberana consistente en neutralizar conflictos (no en incentivarlos)*, como se suele leer y divulgar mediáticamente a Schmitt), son numerosos y tempranos en su producción intelectual los elementos de la dualidad interpretativa schmittiana, o sea los momentos en tensión de una recepción siempre heterogénea, pero que luego será más trabajada en lo relativo al soberano neutralizador teorizado por el Constant no-romántico. En este último sentido específico, elementos anticipatorios aparecen ya en *Teología política* (1922) y, aún más, en *El concepto de lo político* (1927). Ciertamente, esta cuestión del significado que adquiere la autoridad soberana en la era de la totalización y de las masas recibe su mayor desarrollo en *La doctrina de la constitución* (1928) y sobre todo en *El custodio de la constitución* (1931). No faltan —como estamos viendo— indicaciones menores en el artículo que motiva estas páginas y en el ensayo *Hugo Preuss* (ambos de 1930). También es pertinente remitir a artículos como «Reichspräsident und Weimarer Verfassung [El presidente del Reich y la Constitución de Weimar]» (1925) y «Das Ausführungsgesetz zu Art. 48 der Reichsverfassung (sog. Diktatursgesetz) [La ley ejecutiva del art. 48 de la constitución del Reich (la así llamada

ley para implantar la dictadura]]» (1926), «Das Reichsgericht als Hüter der Verfassung [El tribunal del Reich como custodio de la constitución» (1929), y «Die Stellvertretung des Reichspräsidenten [La función representativa del Presidente del Reich]» (1933). Por cierto, estos títulos no agotan los escritos que, de maneras diversas, suponen la peculiar neutralidad del decisor soberano en el sistema constitucional vigente en Alemania hasta el acceso al poder del nacionalsocialismo.

Veamos ahora los dos principales componentes del paso de «Staatsethik...» que motiva esta Nota complementaria.

a)

La fórmula del *poder neutro y mediador* trae a primer plano la relación intelectual que el jurista alemán establece con Benjamin Constant, a través de una lectura que combina rechazo del romanticismo constantiano con la recepción y concretización de la propuesta constitucional que caracteriza el modo como Constant se posiciona ante la realidad política francesa durante el último capítulo del poder de Napoleón y la subsiguiente Restauración.

El sugestivo pensador liberal teoriza la estructura estatal que –en su opinión– permitiría la transición postnapoleónica hacia una forma francesa del modelo inglés. Su aporte apunta precisamente a liberalizar el sistema autoritario que Francia conoce desde la Revolución hasta la caída de Napoleón, de modo de hacer imposible el retorno a esquemas de gobierno prerrevolucionarios y/o de dictaduras salvíficas y terroristas, como la de los jacobinos y otros *enragés*. Para ello, eleva a salvaguardia o garantía última de estabilidad del orden jurídico estatal al *monarca constitucional* en su condición de *pouvoir neutre* (cuestión no ciertamente secundaria en la Francia del siglo XIX). Schmitt recepta esta categoría para su planteo decisionista y –repetimos– la encuentra concretizada en el *Reichspräsident* de la constitución weimariana, particularmente en el famoso artículo 48, inciso 2. Esto hace que la recepción schmittiana de Constant gire en torno a dos focos de atracción (uno, para la crítica; otro, para la concretización positiva), que son de difícil armonización, si no directamente imposible, desde la perspectiva teológico-política. Hasta tal punto, que la impresión que genera la actitud de Schmitt es que simplemente yuxtapone las dos líneas de la lectura que hace de Constant. Por un lado, critica el individualismo estetizante y el ocasionalismo descomprometido del intelectual romántico que busca hacer valer su subjetividad libre y creativa en toda oportunidad que se le presente, sin asumir los compromisos consecuentes; línea interpretativa, ésta, que se prolonga en la deificación del parlamentarismo como régimen que eleva a ideal el debate eterno, la postergación *sine die* de las decisiones terminantes que dividen aguas entre amigos y enemigos. Por otro, reconoce en Constant el teórico de la custodia de

la constitución que mejor se acuerda con el espíritu y la lógica operativa del Estado de derecho moderno, hasta el punto de ser el modelo por excelencia para ese problema central de la república de Weimar, que afectó su misma supervivencia. Con las modulaciones de una continuidad peculiar, entendemos que el punto atendible es la consideración schmittiana del monarca constitucional como un antecedente de las atribuciones del Presidente del Reich.

En lo relativo al primer aspecto, Schmitt califica a Constant como uno de los «tres grandes heraldos de un parlamentarismo típicamente liberal», junto a Burke y a Chateaubriand (tal como se expresa en todas las versiones de *Der Begriff des Politischen*; en la de 1963, cf. p. 68 nota 25); y en la *Doctrina de la constitución* lo califica de «heraldo literario» del parlamentarismo a la inglesa, pero lo asocia solamente a Chateaubriand (*Verfassungslehre*. Achte Auflage, Duncker & Humblot, Berlin, 1993, p. 327). De todos modos, el hilo conductor está trazado desde *Politische Romantik* de 1919 y ampliada en 1925 (siempre publicada por Duncker u. Humblot de Berlín).

El núcleo de la crítica a la *pasividad* política de los románticos no apunta a su inacción, sino a la fuga de cualquier realidad (inclusive cuando se logre este escape a través del sacrificio de su propia vida) ante la cual se hubiera asumido un compromiso a través de la escritura y/o conductas efectivas. El motivo determinante es siempre priorizar la libertad absoluta de la subjetividad, impenetrable e inasible para todos, menos que para el yo mismo; de lo cual se infiere que si bien la creatividad subjetiva se manifiesta en numerosas expresiones visibles, ninguna de ellas es una vía de acceso al lar más íntimo, a la intimidad más secreta del alma romántica. Si la auténtica subjetividad se mantiene libre de toda ingerencia externa, entonces las intervenciones prácticas del romántico en la realidad no son más que una ocasión para demostrar su libertad y genialidad creativa, pero ninguna de ellas ponen en juego el *sancta sanctorum* de su identidad más personal; o sea –éste es el punto que Schmitt quiere destacar– sin que sus conductas visibles comprometan o disminuyan la continua afirmación absoluta de sí mismo en su unicidad, más allá de las particularidades de sus formas de expresiones y manifestaciones variadas (estéticas, políticas, religiosas y demás). Inclusive en el autosacrificio. Con mayor o menor conciencia, el romántico actúa a partir de la premisa de que su condición de *genio* lo libera de las obligaciones que pretendan rutinizar y aniquilar su capacidad creativa única. Si todo contexto existencial no es más que una situación ocasional para dar muestra de sí mismo, pero sin que ninguna de estas exteriorizaciones dé acceso a lo que permanece oculto, es evidente la vinculación entre esta actitud de una subjetividad yoica exacerbada y la neutralización de las oposiciones radicales que pondrían al yo romántico en un brete apremiante. Dicho de otro modo: la condición idiosincrásica del romántico lo lleva, sea o no cons-

ciente de ello, a suponer (y, eventualmente, a desarrollar intelectualmente) una metafísica de la conciliación de las oposiciones, pues éstas lo coaccionarían a decidir y actuar de un modo frente al cual la fuga y la invisibilidad del Yo más recóndito pasan a ser frases huecas. La crisis excepcional es la Rodas olímpica donde hay que saltar y así mostrarse tal como existencialmente se es. En este sentido, la crítica de Schmitt marca una continuidad con la de Hegel. Una *nouvelle* bella y significativa, como el *Adolphe* constantiano –donde la intimidad amorosa desplaza y a la vez metaforiza lo político– es un notable ejemplo literario de estas características. Schmitt entiende también que esta actitud esteticista se complementa con la tendencia romántica a homologar épocas, condiciones y contextos diversos y heterogéneos, recurriendo a elementos no específicos, distorsiones y superficialidades (que a menudo son asumidas como si fueran lo distintivo del romanticismo). Es en este punto donde Constant abre su discurso a una posición no homologable a su romanticismo: aparece el liberal moderado que sabe (intuye o percibe de alguna manera) que sin una cúspide soberana el contexto que la conciencia romántica necesita para publicitarse es imposible. Su propuesta en este sentido es una idea no rousseauiana ni jacobina de la función soberana.

El texto antonomásico del momento crítico es –reiteramos– *Romanticismo político*, donde el nombre de Constant aparece junto al de Adam Müller, un pensador de las oposiciones siempre conciliables. La crítica a *este* Constant romántico es terminante: «Semejante romanticismo no contiene ninguna actividad política y, en conformidad a sus propios presupuestos y métodos, no tiene otro fin que un efecto estético. De un modo consciente o inconsciente, el romanticismo puede estar al servicio de una agitación política y producir efectos políticos, sin dejar de ser por un ello [un fenómeno] romántico, es decir, un producto de la pasividad política» (*Politische Romantik*, Fünfte Auflage, Duncker & Humblot, Berlin, 1991, pp. 207-209).

Pertinente del segundo aspecto, en cambio, es el énfasis que Constant pone en distinguir ejercicio de la soberanía y tarea gubernativa, como estructura básica que da sentido a la concentración del poder soberano absoluto en la figura del jefe de Estado, que no es la del de gobierno (y no deben coincidir), en la persona de un monarca constitucional, cuya función Constant enuncia como la de un *powvoir neutre*.

Hacia fines de los años veinte y comienzos de los treinta, Schmitt valora esta estructura y la recepta para su interpretación de las medidas de autodefensa que, en la acción extraordinaria del Presidente, enuncia la constitución weimariana. O sea, los poderes extraordinarios que le otorga el discutido artículo 48 – inc. 2, para utilizarlos en defensa del orden jurídico en los casos de crisis extrema. Esto significa que la recepción schmittiana de Constant conduce a dos evaluaciones

diversas: por un lado, el rechazo del liberal romántico; por otro, el aprecio del constitucionalista que capta el significado que adopta el ejercicio de la soberanía absoluta en la era de las masas, determinado a partir de la comprensión de la respuesta que el poder estatal debe dar al estado de excepción. De este modo, junto al momento crítico, hay también otro momento positivo en la lectura que Schmitt hace del introductor del parlamentarismo a la inglesa en Francia. Si nos atenemos a las urgencias que al Estado le impone toda crisis excepcional, frente a la maleabilidad que los tiempos de normalidad permiten a las decisiones legislativas y gubernativas, o, si reconocemos la perentoriedad de las medidas a tomar frente a la crisis, por un lado, y, por otro, el *tempo* más lento de la dialogicidad inherente a las discusiones parlamentarias y a las medidas ejecutivas en contextos donde no se ha alterado la previsibilidad de las condiciones futuras, entonces parece evidente la prioridad político-jurídica que tiene el primer aspecto, el intrínsecamente decisionista, respecto del segundo. La decisión soberana que instituye estatalidad y la protege en los casos de suma urgencia, dando así realidad a los principios del derecho tal como se encarnan en una constitución determinada, es ontológica y prácticamente prioritaria respecto de las decisiones de algún modo administrativas y judiciales reglamentadas por el sistema normativo basado en tales principios (generalmente enunciados en el Preámbulo y en los primeros artículos del texto constitucional). La neutralidad en cuestión guarda perfecta armonía con la soberanía absoluta: alude a la prescindencia del soberano en cuestiones propias de la normalidad; pero supone la existencia de una persona política y jurídicamente calificable como soberano absoluto, que opera como condición de posibilidad del orden precisamente normal cuando éste es amenazado por la suma anormalidad.

La concretización weimareana que Schmitt sabe dar a la idea constantiana del carácter neutral del poder soberano atiende a los rasgos básicos de las condiciones contemporáneas: el derrumbe de la legitimidad tradicional (según la cual la toma de decisiones excepcionales del monarca está justificada por la idea misma de monarquía de origen divino), que representaba –aun con sus adaptaciones– el Kaiser, y el carácter de régimen de masas que tiene la república democratizante en la era de la totalización, situación que ha dejado muy atrás las estructuras decimonónicas de tipo liberal elitista. Por afuera del universo discursivo del liberalismo y del pluralismo, confiados en instancias no políticas de conciliación social y de enervación de conflicto, las cuales garantizan el progreso racional sin intervenciones estatales (aunque el modelo mercadista admite que *ocasionalmente* pueda ser necesario recurrir a ejercicios de coacción extrema para agilizar o reencauzar el curso natural de las cosas, sin que esto afecte en absoluto la esencial liberalidad del modelo), Schmitt toma por las astas el toro del revolucionarismo anti-estatal.

Las guerras civil-internacionales motivadas por razones religiosas son la primera manifestación del espíritu revolucionario de la modernidad, pero Schmitt lo experimenta y enfrenta cuando ha devenido el motor de guerras totales, irrestrictas, en virtud de las ideologías que las *justifican*. A su modo, retoma esa tarea que asumió Hobbes, quien confió en poder domeñar la crisis con su *Commonwealth* leviatánico. Schmitt, en este momento de su evolución intelectual, deposita la misma confianza en el heredero alemán del poder neutral constantiano.

La primera expresión con capacidad performativa que Constant da a algunas de sus ideas es la parte del articulado del *Acte Additionnel aux Constitutions de l'Empire du 22 avril 1815*; es decir, la carta constitucional que Constant redacta por encargo de Napoleón mismo, al regresar de Elba y buscar un acuerdo con los liberales (documento conocido como la «Benjamine»). Nuestro autor mantiene estructuras de la *Charte* restauracionista de 1814, pero incorpora numerosos derechos de impronta liberal. No llega, sin embargo, a teorizar la soberanía como poder neutral, lo cual habría sido notablemente absurdo cuando la persona en cuestión era el Emperador recién instalado en París luego de su primer y breve alejamiento en la isla mediterránea. Con su espíritu ecléctico (mantener rasgos básicos de la *Charte* realista de 1814 –que no era homogéneamente antiliberal, como suele creerse– y agregar motivos del pensamiento liberal), fue aceptada por Napoleón y luego promulgada, aunque con tibio apoyo en el plebiscito que la legitimó en clave cesarista. En suma, no satisfizo ni a los tirios liberales (que acusaron a Constant de traicionar sus principios precedentes) ni a los troyanos filonapoleónicos (que le atribuyen demasiadas concesiones a la monarquía prerrevolucionaria), ni –mucho menos– a los jacobinos más tenaces (partidarios nostálgicos de una nueva purificación mediante *la Terreur*); y, por lo demás, su vigencia duró apenas un par de meses, hasta pocos días después de Waterloo. El *Acta adicional* vale, de todos modos, como incorporación a una constitución francesa de nociones y derechos de la tradición liberal que formarán parte de las constituciones galas posteriores. Estos motivos liberales se encuentra especialmente, pero no de manera exclusiva, en el «Titre VI» del *Acte*. (cf. *Les constitutions de la France depuis 1789*. Présentation par Jacques Godechot, Flammarion, Paris, 1995, édition mise à jour; pp. 225-239).

En términos conceptuales, en cambio, es clave su *Réflexions sur les constitutions et les garanties publiées le 24 mai 1814. Avec une esquisse de constitution* (cf. Benjamin Constant, *Cours de politique constitutionnelle ou Collection des ouvrages publiés sur le gouvernement représentatif*. Avec une Introduction et des notes para M. Édouard Laboulaye. Deuxième édition, tome premier, Librairie De Guillaumin et Cie., Paris, 1872, pp. 167-271). Las *Reflexiones...* en su versión de 1818 son la segunda edición de un trabajo realizado cuatro años antes y «publi-

cado antes de la Carta», como aclara en el «Advertissement» preliminar, donde indica también que entre su esbozo de constitución y la Carta monárquica de 1814 no hay diferencias esenciales, sino más bien terminológicas, sobre todo en lo relativo al poder del rey. En esta segunda edición, entonces, las *Reflexiones...* forman parte de una *Collection complète des ouvrages publiées sur le gouvernement représentatif et la constitution actuelle de la France, formant une espèce de Cours de politique constitutionnelle*, Plancher, Paris, 1818-1820. En ella, Constant agrega importantes «Additions et notes» (en el *Cours de politique constitutionnelle* editado por Laboulaye, *op. cit.*, cf. pp. 273-381). Pero por cierto, el mayor desarrollo de su constitucionalismo se encuentra en sus *Principes de politique applicables à tous les gouvernements représentatifs et particulièrement à la constitution actuelle de la France*, Paris, mai 1815. Nos limitamos a una sola cita. Tomando como documento básico de sus consideraciones «la Constitución actual» (la cual, en mayo de 1815, es el *Acta adicional*) y aceptando el motivo que mueve a Constant, tal como él lo expresa en el «Avant-Propos» (dicha constitución, «aun luego de su aceptación por el pueblo francés, puede ser mejorada en muchas de sus disposiciones»), o sea, la distinción entre el poder soberano y el poder gubernativo, a partir de la responsabilidad política y jurídica de los miembros de este último exclusivamente y no del titular de aquel, vemos que en el capítulo II, «Sobre la naturaleza del poder real en una monarquía constitucional», Constant se expresa de esta manera:

Al establecer la responsabilidad de los ministros, nuestra constitución separa claramente el poder ministerial del poder real. [...] Aunque el poder ministerial emane del poder real, tiene sin embargo una existencia realmente separada de este último: y la diferencia es esencial y fundamental entre la autoridad responsable y la autoridad investida de la inviolabilidad. [...] La monarquía constitucional crea este poder neutral en la persona del jefe del Estado. El verdadero interés de este jefe no es en absoluto que un poder derroque a otro, sino que todos ellos se apoyen, se entiendan y actúen de manera concertada. [...] El poder real está en el medio, pero por encima de los otros cuatro; autoridad a la vez superior e intermediaria, sin ningún interés por desordenar el equilibrio, sino, por el contrario, tiene pleno interés por mantenerlo. [...] La historia romana es, en general, un gran ejemplo de la necesidad de un poder neutro, intermediario entre los poderes activos. [...] La monarquía inglesa] crea este poder neutro e intermediario: es el poder monárquico [royal] separado del poder ejecutivo. [...] Cuando no se diferencian estos poderes,] se confunden dos cosas: el derecho de mantener lo que existe, derecho que pertenece al poder real y que lo constituye —como afirmo— en autoridad neutral y preservadora; y el derecho de proponer el establecimiento de lo que todavía no existe, derecho que pertenece al poder ministerial. [...] Bajo una constitución libre, los monarcas mantienen [Il reste aux monarques] prerrogativas nobles, bellas, sublimes [...; entre las cuales, la] de asegurar a la sociedad disfrutar del orden público [...] (cf. *Cours de politique constitutionnelle...*, *op. cit.*, pp. 18, 19, 20, 23, 27, 28).

Sin expandir aún más las citas en este sentido, observemos que Constant, para completar el sentido de la autoridad monárquica y ser así bien entendido, en los

*Principes...* desacredita e invalida todas las intervenciones extraordinarias que no respetan las normas constitucionales. La soberanía no justifica ninguna arbitrariedad prohibida por la constitución.

En condiciones de crisis por así decir moderadas, le cabe al monarca la potestad de disolver las Cámaras y de disolver gobiernos, además de cambiar los ministros. Pero también, cuando las circunstancias apremian y una crisis profunda, desquiciante, está *ad portas*, su derecho-deber es «*maintenir ce qui existe*», en tanto autoridad «*neutre et préservatrice*», que debe «*assurer à la société la jouissance de l'ordre public*» (pp. 27 y 28; también 297). Constant insiste en el derecho del rey, pero también en que quienes actúan son los ministros. En el primer punto, sus afirmaciones no entran en los detalles, como lo hacen respecto del gobierno, pero la condición de ser «*jefe supremo del Estado*, como dice el art. 14 de nuestra Carta», lo autoriza «*a comandar las fuerzas de tierra y mar*» (340), o sea de poder disponer del instrumento efectivo para dominar el estado de excepción. En suma, lo importante es que, para Constant, toda violación de las normas constitucionales es ilegítima y acarrea consecuencias despóticas, un efecto peor que el que se alega querer evitar (una visión de conjunto sobre esta cuestión cierra la segunda edición de esta obra: véase la «Nota BB. Sobre la suspensión y la violación de las constituciones», *id.*, pp. 373-381). Coherentemente, entiende que el monarca protege el mantenimiento del orden constitucional con sus atributos legales, al modo de un juez último, o primero, del funcionamiento de los otros poderes. Es la posición de un árbitro que, al juzgar al Ejecutivo y al Legislativo, opera mediaciones y establece equilibrios *preservadores* (término, éste, que Constant utilizó junto al de *neutral* en sus elaboraciones doctrinarias durante el 1795/96 a 1807 –con retoques posteriores– y que constituyen la base de las obras posteriores, como los *Principes...* y las *Réflexions...*; véase ahora B. Constant, *Fragments d'un ouvrage abandonné sur la possibilité d'une constitution républicaine dans un grand pays*. Édition établie par Henri Grange, Aubier, Paris, 1991; sobre el tema del monarca *préservateur*, cf. la «Introduction» de Grange, pp. 9-101, y sobre todo las consideraciones constantianas del «Livre VIII: D'un pouvoir neutre ou préservateur nécessaire dans toutes les constitutions», pp. 359-453, que dejamos ahora de lado.

Sin entrar en su análisis, cabe insistir en que nuestra lectura traza una continuidad entre este planteo y la actitud schmittiana que gira en torno a la interpretación de los atributos del *Reichspräsident* en las crisis extremas, como garante de la vigencia del orden jurídico conforme a los principios superiores del derecho (por ende, del Estado, orden jurídico moderno por excelencia); esto es, como *custodio de la constitución*. [Sobre estas cuestiones, nos permitimos remitir a nuestro trabajo «*Ménage à trois* sobre la decisión excepcional: Kierkegaard,

Constant y Schmitt», *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, 4, 2005, pp. 303-379].

b)

Schmitt menciona también el «*stato agnostico*» liberal, objeto de escarnio en la publicística fascista.

Más detalladamente que en el artículo que estamos viendo, se expresa Schmitt sobre esta cuestión en el contemporáneo trabajo sobre Preuss, ya mencionado, en el cual leemos:

La expresión “Estado agnóstico” es concisa. Se la usa a menudo en la crítica fascista al Estado liberal (por ejemplo, en Alfredo Rocco, *La trasformazione dello Stato*, Roma, 1927, p. 7: “lo Stato liberal agnostico ed abulico”, pp. 10, 17, 21, etc.). El señor A. Passerin d’Entrèves me hizo notar que esa misma fórmula tiene un origen liberal y que se corresponde con una expresión de F. Ruffini. Hasta ahora no me fue posible seguir en detalle la prehistoria de esta expresión, altamente significativa para la teoría del Estado (*Hugo Preuss...*, *op. cit.*, cf. nota en pp. 32-33)

Cabe referirnos a los nombres mencionados.

i) Alessandro Passerin d’Entrèves et Courmayeur (1902-1985) fue un importante académico (acotemos: la cátedra turinesa de Filosofía política fue creada por su gestión y en ella lo sucedió su discípulo Norberto Bobbio) en el área del pensamiento político y social del Medioevo, Renacimiento y modernidad clásica, con significativos estudios sobre los rasgos generales de estas épocas y de algunos pensadores específicamente (v.g. Tomás, Marsilio, Dante, Hooker, Fortescue, ya que su formación se completó en Oxford (bajo Alexander James Carlyle, autor, con la colaboración de su hermano Robert Warrand, de la monumental *History of Mediaeval Political Theory in the West. Political Theory from 1300 to 1600*, en seis volúmenes, Blackwood, Edinburgh [- London], 1903-1936), donde luego fue docente, como también lo fue en Yale. Recordemos sus obras en este nuestro ámbito temático: *Riccardo Hooker. Contributo alla teoria e alla storia del diritto naturale* (1932), su tesis doctoral en Turín; *La filosofia politica medievale* (1934); *The Medieval Contribution to Political Thought* (1939); *Dante as a Political Thinker* (1952), obras, todas éstas, cuyas ideas principales confluyen en *The Medieval Contribution to Political Thought. Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richard Hooker* (1939; en el capítulo I, «Introductory», Passerin se refiere a muchos de los intelectuales que se destacan en el contexto que estamos considerando: Laski, Gierke, Maitland, Figgis, Troeltsch; a la par que eleva el tema de la «obligación política» a clave comprensiva básica de las doctrinas consideradas); *La dottrina del diritto naturale. Saggio di interpretazione storico-critica* (1954); *La dottrina dello stato* (1962), su escrito teórico de mayor envergadura; finalmente, *Obbedienza e resistenza in una società democratica* (1970).

Además de su vida intelectual, Passerin tuvo una muy activa participación en política, desde posiciones liberales de izquierda –o de un socialismo muy liberal– y como militante antifascista, en cuyo espectro llegó a ser miembro del Comité de Liberación Nacional.

Como joven estudiante, fue discípulo de Gioiele Solari, de Luigi Einaudi y –esto es importante– de Francesco Ruffini (1863-1934), *otro nombre mencionado por Schmitt*, pues Passerin le hace saber que es este académico y político italiano quien ha acuñado la fórmula del agnosticismo que debe caracterizar al Estado. Ahora bien, buen conocedor de las ideas de Ruffini, en cuanto joven interlocutor del viejo maestro y seguidor de sus ideas sobre el pensamiento político y sobre la política *tout court*, Passerin debería haber conocido dónde se expresa Ruffini con la fórmula «lo *Stato liberale agnostico e abulico*», la cual por lo demás resume la idea central de su pensamiento. El agnosticismo y el laicismo del Estado entendidos como prescindencia del poder público de tener aspiraciones intervencionistas en materia intrínsecamente religiosa; la limitación de normas y acciones soberanas a instaurar y a defender la libertad de conciencia y, por ende, de religión; el no-activismo ni toma de partido oficial en lo eclesiástico, y categorías similares, son los principios que conforman un eje central de su concepción del poder estatal y de la relación que debe mantener con las Iglesias y confesiones en general, sobre la base de una clara distinción de tareas y ámbitos respectivos.

Pero esto no es todo. Ruffini siempre mantuvo una posición de dura crítica al régimen mussoliniano y, de hecho, firmó el *Manifesto degli Intellettuali Antifascisti* elaborado por su amigo Croce en 1925 (como respuesta al *Manifesto degli Intellettuali Fascisti* de Gentile), y fue uno de los apenas 12 académicos que, en 1931, no juraron fidelidad al gobierno fascista, frente a los 1250 que lo hicieron. Entre estos que prestaron su juramento, no solamente eran muchos los adversarios del gobierno que rechazaban la doctrina y la práctica fascistas, sino que también muchos nombres estaban entre los más destacados de la cultura antifascista (como G. De Ruggiero, F. Chabod, G. Lombardo Radice, G. Solari, A. C. Jevolo, P. Calamandrei, inclusive Giuseppe Levi y hasta el joven Norberto Bobbio). Sería absurdo no reconocer que las circunstancias amedrentadoras doblegaron las convicciones de muchos signatarios (además de las agresiones que podían haber sufrido, los perjuicios económicos a quienes se negaban eran graves). Otros casos, no pocos, entendían que había que seguir la lucha desde el interior de las instituciones educativas, como lo aconsejaban figuras como el liberal Croce y el comunista Togliatti (y no sólo ellos), que convencieron a sus seguidores a jurar para poder seguir en la universidad sosteniendo posturas contrarias al régimen.

Ya bastante antes del juramento, y precisamente el mismo año del *Manifesto* al que adhirió, Ruffini, como senador, supo criticar constantemente las medidas pro-

puestas y las tomadas por la bancada del Partido Nacional Fascista. En 1924 fue uno de los 21 senadores que le negaron el voto de confianza a Mussolini; un año después del documento antifascista y en la sesión del 19 de noviembre de 1925 de la Cámara alta, Ruffini responde con firmeza a los argumentos que en defensa del gobierno hace un antiguo discípulo suyo, Alfredo Rocco (*otro de los nombrados –y además citado–* por Schmitt), por entonces Ministro de Justicia. A lo largo de su exposición, Rocco dirige duras críticas al individualismo de la tradición utilitaria liberal y a la conexas creencia en que la ficción abstracta de los derechos naturales innatos del individuo-átomo es el límite infranqueable para la soberanía. Tras discutir fuertemente las posiciones de Rocco, Ruffini lo califica como el «enterrador del Estado liberal». No sería osado pensar que cuando, en su libro (citado por Schmitt), Rocco ironiza sobre los rasgos del Estado liberal, está aludiendo al senador liberal, su maestro de otrora. En verdad, la *afasia teológica* y la *abulia práctica* (parálisis legal y ejecutiva en el campo intrínsecamente religioso), o sea, los rasgos criticados por Rocco, para Ruffini son un mérito de la auténtica estatalidad. Esto significa que atribuirle al senador opositor esas nociones que son objeto del desprecio burlón y la ironía fascistas no es una falsedad, pues las mismas forman parte de su credo liberal. Algunos años después, en la sesión del 12 de mayo de 1928 en el Senado, en el debate en torno a la reforma de la ley electoral, Ruffini –que la rechaza– polemiza con Mussolini mismo, quien le replica acusándolo de *reaccionario* (todo lo cual despertará la atención de Gramsci, como veremos).

Ruffini, jurista y literato, estaba muy ligado a la cultura germana. Durante sus estudios en Alemania, había adherido a la Escuela Histórica del Derecho, doctrina que luego abandonó por un liberalismo con improntas socialistas, que defendió toda su vida. Ya como docente y académico en la Universidad de Turín, se dedicó a la historia del derecho, por ende, también del pensamiento político, y al que es su tema jurídico más trabajado y que plasmó en obras que siguen siendo bibliografía en trabajos contemporáneos, a saber, el derecho eclesiástico y la relación entre la Iglesia y el Estado, cuestión urticante en Italia de la época. Entre sus libros todavía citados –con provecho para quienes siguen estos planteos– y que conforman una trilogía sobre la libertad individual están *La libertà religiosa. Storia dell'idea* (Torino, Bocca, 1901), el *Corso di Diritto ecclesiastico. La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo* (Bocca, Torino, 1924) y los *Diritti di libertà* de 1926 (que Gobetti publica en su editorial de Torino y significativamente reeditados en 1946 por la casa florentina La Nuova Italia, con Introducción de P. Calamandrei). Pero no menos importante son trabajos como «Libertà religiosa e separazione tra Chiesa e Stato» y «La separazione dello Stato dalla Chiesa in Francia», en sus *Scritti giuridici minori* (Giuffrè, Milano, 1936). Finalmente, sus *Discorsi parlamentari* fueron editados por el Senado de Italia en 1986.

Recordemos que en los *Cuadernos de la cárcel*, Gramsci tiene en cuenta a Ruffini fundamentalmente en referencia a uno de sus trabajos (que si bien es de tipo literario, hace entrar en juego también temas políticos y religiosos) y lo califica como uno «de los estudiosos más serios» (junto a P. P. Pompeo). El libro de Ruffini que Gramsci considera había sido recientemente publicado: *La vita religiosa di Alessandro Manzoni. Con documenti inediti, ritratti, vedute e facsimili*, 2 vol., Laterza, Bari 1931. Para la opinión de Gramsci, cf. «Quaderno 8 (xxviii) 1931-1932 (Miscellanea e Appunti di filosofia III)», §228, en Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere. II: Quaderni 6-11 (1930-1933)*. Edizione critica a cura dell'Istituto Gramsci. A cura di Valentino Gerratana, Einaudi, Torino, 1977, pp. 1084-1085). Sobre el mismo aspecto, también en el «Quaderno 16 (xxii) 1933-1934: Argomenti di cultura. 1° IV», §1, en *idem*, III: *Quaderni 12-29 (1932-1935)*, p. 1839. Véase la nota correspondiente en el volumen IV: *Apparato critico*, p. 2824, nota 5, a la cual remite también la nota 5 en p. 2958, correspondiente a la mención gramsciana en el §1 del Cuaderno 16. Dejando de lado un par de alusiones sin importancia, Gramsci también recuerda la discusión de Ruffini con Mussolini en el Senado y «la comparación tan graciosa», con la que este último identifica ideológicamente al senador opositor con el conde Clemente Solaro della Margherita (1772-1869), de ideas totalmente opuestas a las de Ruffini, pues se trataba de un reaccionario piemontés, defensor de la Santa Alianza y adversario de todo liberalismo, que además, animado por sus convicciones anti-revolucionarias tuvo conductas públicas, en especial diplomáticas, no precisamente prudentes (como cuando este conde, embajador en España durante las guerras carlistas, apoyó a Don Carlos María Isidro, hermano de Fernando VII y –si nos atenemos a la legalidad– heredero del trono, comprometiendo de este modo al gobierno italiano con una de las partes en conflicto). Véase el «Quaderno 2 (xxiv) 1929-1933: Miscellanea I» §62, en *idem*, I: *Quaderni 1-5 (1929-1932)*, p. 217, y la nota correspondiente a este paso en *idem*, IV: *Apparato critico*, p. 2556, nota 6.

Ruffini fue siempre un fautor del Estado agnóstico liberal, en su estructura postbarroca, iluminista, que justificó con argumentos racionalistas morales y, en menor medida, positivistas. Su actitud fue favorablemente receptiva de las ideas de Benjamin Constant (que, sin embargo, no calificaríamos como agnósticas *tout court*) y de Stuart Mill (opiniones a las que tampoco estamos seguros de que les quepa el sentido del agnosticismo mentado en el contexto que tiene en cuenta Schmitt). Más claro nos resulta la acogida positiva que Ruffini da los elementos de justicia social y de socialismo moderado presentes en el liberal inglés (como es evidente en numerosos pasos de la *Autobiography* o en los *Chapters on Socialism*, entre otros textos sobre la cuestión social). En cuanto a la tradición italiana, el senador reivindicó a Marsilio y a Mazzini (en este caso, indignado por el modo como el fascismo lo incluía entre los inspiradores del *regime* del Duce). Más específica-

mente, Ruffini enmarca el sentido político y jurídico del agnosticismo estatal dentro del problema de la especificidad del nexo entre la lógica jurídico-política del Estado en materia religiosa y la de la Iglesia en materia civil. El propósito que lo mueve es que estas relaciones entre poder civil y espiritual no caigan en el juego de las ambigüedades y malentendidos, sino que se guíen por una diferencia entre los dos ámbitos claramente establecida por ley. O sea, el pensamiento iusfilosófico del valeroso senador antifascista se vertebra a partir de la necesidad de una nítida distinción entre el fuero eclesiástico y el estatal. El Estado debe garantizar la libertad de culto a todas las iglesias, de lo cual forma parte limitar los ámbitos sobre los cuales las mismas tienen derecho a ejercer sus actividades confesionales; la otra cara de la misma tolerancia es que ese poder civil no debe imponer ningún credo ni optar por, o favorecer a ninguna tendencia o posición dentro de las instituciones espirituales. La fundamentación es la descontada: el individuo nace titular de libertad absoluta e inalienable *in foro interno*. El Estado justo es el prescindente, distanciado y mudo en las cuestiones respectivas. En todo caso, y esto es también evidente, las únicas intervenciones públicas legítimas, además de tener que ser legales, son las que apuntan a la protección del pluralismo de las conciencias y de las instituciones que agrupan a quienes con absoluta libertad se unen porque comparten ideales religiosos, morales y similares. Aquí radica la justificación racional de una legislación que trace con claridad la divisoria de aguas entre potestades no mimetizables, o sea, que determine los límites que protegen a creyentes y no-creyentes por igual. Todo lo cual incluye el *abc* del ateísmo (el derecho a no creer en ningún fundamento religioso y a no participar en ninguna iglesia) y del agnosticismo (evitar todo compromiso cognoscitivo y espiritual, las dos provincias de la subjetividad concienical moderna, respecto de lo trascendente de las iglesias y su creencia).

Para condensar el pensamiento de Ruffini con una fórmula grata a Schmitt (sin considerar ahora la utilización personal que el *Jurist* hace de ella en función del contexto en que la expresa), digamos que uno y otro coinciden en que lo religioso es *munus alienum* para el político, tanto como lo político lo es para el teólogo. En el caso de Ruffini, también podría simbolizarse el Estado liberal que defiende como un único cuerpo con los rasgos de los tres monitos simbólicos (que el mismo Lenín tenía en su escritorio...): un gobierno liberal no ve, no oye, no opina *in rebus spiritualibus*; pero ve, oye, opina y usa la balanza y la espada que sus brazos sostienen para castigar a quienes no respetan el apotegma de la prescindencia estatal, justificado por el racionalismo iluminista (*libertad* de conciencia religiosa, *igualdad* en la tolerancia confesional, *fraternidad* con los ateos).

ii) La ya señalada ridiculización del adversario por parte de Alfredo Rocco (1875-1935) y, de algún modo, también el despreciativo epíteto de *reaccionario*

con el que Mussolini busca descalificar a Ruffini, son indicios de un tono espiritual que se liga a la conciencia vanguardista y revolucionaria que el fascismo ostentó desde sus mismos inicios (no hay otra verdad más que la actividad espontánea y la creatividad ininterrumpida, liberada del teoricismo abstracto, del gradualismo reflexivo y del materialismo utilitarista del racionalismo en sus variadas versiones, sean liberales, socialistas o marxistas. Exageremos: la sorna insultante es muestra del *movimiento* como principio del «*Movimiento*», que su transformación en «*Partito*» no agostó, sino que organizó; el famoso «*Me ne frega*» es sentido por los mismos fascistas como la expresión de esa *vitalidad* que aspira a hacer tabla rasa con la arcaica constelación liberal-racionalista, cuyos huecos ideales de progresismo y humanitarismo tuvieron su realización más concreta y efectiva en los *mataderos* de 1914-1918 y en las miserias de las crisis de postguerra. Pero también, la sorna agudizada como violencia anima el *squadristo*, la acciones combativas de las *escuadras* o grupos de choque en las ciudades y en las áreas rurales para enfrentar lo que no sólo el fascismo asume como el intento de instaurar en Italia una dictadura soviética, un régimen elitista, burocrático y opresivo, bajo la cobertura de un ideologismo utópico. *Reaccionario* es tanto el capitalismo como el comunismo: así como la burguesía instauró su dominio en nombre de la ficción del hombre libre por naturaleza, similmente el marxismo ha instaurado la nueva esclavitud soviética invocando una ficción análoga, la del proletariado universal. En ambos casos, el insulto manifiesta el desprecio fascista por la *decadencia* que afecta al principio utilitarista que preside las teorías individualistas liberales y las colectivistas del comunismo. En los teóricos fascistas prevalece la justificación del régimen a través de contraponer a las ficciones y abstracciones de sus adversarios, la vitalidad orgánica del cuerpo colectivo organizado verticalmente a partir de la fidelidad al líder y orgánicamente a partir de la participación en las instituciones fascistas de nuevo cuño. A su modo, los juristas, como Rocco, desarrollan un sistema normativo acorde con la pretensión de constitucionalizar el movimientismo en términos de políticas estables.

Por detrás de las posiciones de Rocco yacen motivos que fueron operativos en las raíces teóricas del fascismo, si bien aparecen fuertemente ideologizados en clave de doctrina política y legislación. Pero esto no hace desaparecer los elementos vitalistas más abundantes en el fascismo magmático del origen (y que perdura en el campo estético). En todo caso, esta coexistencia de institucionalización y una proclamada renovación no entran en conflicto gracias al primado indiscutible del *conductor* y a la proclamada *jerarquía* basada en la obediencia, por lo menos mientras duró la adhesión popular al liderazgo vivido como mito encarnado. (Un texto paradigmático es «El Fascismo como revolución intelectual», la conferencia que G. Bottai da en Roma, el 27 de marzo de 1924).

## Ilustración n° 15

A modo de resumen, digamos que situaciones como la parlamentaria que acabamos de señalar pertenecen a un contexto donde están en juego dos instancias: la progresiva conformación de un orden jurídico fuertemente autoritario, que se irá desplazando hacia estructuras totalitarias (si bien se discute hasta qué punto lo fueron), pero también el mantenimiento en vida de la praxis revolucionaria liberada de los esquemas teóricos burgueses y comunistas. El punto de unificación es la conformación efectiva del fascismo como alternativa al arco de sistemas que enlaza estatalidad liberal y explotación capitalista, en un extremo, y dictadura soviética, en el otro. Si Rocco lejos está de ser una personalidad del momento vanguardista, sí lo es, en cambio, del institucionalista. Sin embargo, su estatalismo no es el de Gentile, teñido del hegelianismo que Rocco rechaza. Éste se ha formado en el nacionalismo inspirado por Enrico Corradini (quien acuñó la endiade «socialismo nacional», para defender la lucha de las «naciones proletarias» contra las «naciones capitalistas»); reforzó luego sus convicciones con nociones propias de la Escuela histórica del derecho y finalmente fue receptivo de ciertos esquemas del positivismo jurídico, sin que ninguna de estas matrices pudieran fomentar confianza alguna en la metafísica del idealismo, fuente del actualismo gentiliano. (Esta incompatibilidad entre dos intelectuales de fuste en el fascismo genera una situación de inevitables tensiones entre los territorios bajo sus respectivas égidas: uno, cultural y educativo; el otro, ubicado en el corazón mismo del poder). En todo caso, la organicidad que ambos exigen en el orden estatal, Rocco la ve asentada en la soberanía entendida en su *sentido auténtico*, no la distorsión por obra de la ideología del *pueblo soberano*, es decir, de la mera suma de individuos-átomos, unidad que se disuelve por una conflictividad clasista que no es natural, sino que resulta inevitable en esquemas de competencia y confrontación entre los intereses particularistas –o directamente facciosos– que pueblan todos los modelos economicistas (en lo relativo a la homogeneidad de la clase proletaria según el marxismo, el fascismo ve allí una abstracción teórica sin correlato real o que, si lo tiene, es el resultado del terror bolchevique). Para Rocco, la justicia no se instaure mediante una conciliación de estos particularismos en virtud del dinamismo del mercado (el cual, por el contrario, agrava los conflictos) y menos aún gracias al triunfo de la clase teorizada como universal y liberadora del género humano sin más. Por el contrario, orden *justo* es el de la vigencia de la «justicia estatal [*giustizia di Stato*]».

Rocco resume el sentido de su tarea ministerial como finalizada al reordenamiento legal del nuevo Estado italiano bajo un sistema normativo que integre la novedad revolucionaria con pautas intrínsecas a toda juridicidad estatal. En este sentido, su aporte histórico más importante es haber sido el redactor de los Códigos Penal y de Procedimientos penales (1930), lo que le vale ser considerado como «*il giurista del regime*». En el Senado, en su exposición de diciembre de

1925, un mes después de la discusión con Ruffini, expresa sus propósitos con una fórmula que injerta la tarea revolucionaria en el tronco estable del Estado, pues justifica las reformas legislativas por la necesidad de «[u]na nueva legalidad, para retornar a la legalidad». A su modo, su visión de la estatalidad es orgánica pero, a diferencia del significado que este adjetivo tiene en las doctrinas pluralistas, en Rocco es fuertemente verticalista: consiste en el sometimiento general a una unidad de mando sin concesiones al pluralismo. Esto no significa que simultáneamente no sostenga la necesidad de proteger un espacio societal poblado por una variedad de instituciones, cuya función es operar la mediación entre poder soberano y masas populares en todos los ámbitos de la vida cotidiana y en aras de la conciliación de los antagonismos sociales. Es tal la importancia que atribuye a la conformación de un espíritu de solidaridad colectiva mediante el mandato estatal y la organicidad corporativa en una dimensión omniabarcativa, *integral*, que bien podría ser considerado como el jurista del *Stato totale* proclamado por Mussolini y distintos jerarcas del régimen. Se entiende por sí mismo el hecho de que Rocco impugne en sus trabajos los principios básicos del liberalismo, con críticas que ya hemos señalado al referirnos a su discusión con Ruffini en el Parlamento y que retomamos en el punto siguiente.

De la producción político-jurídica de Rocco, observemos que una exposición suscita –e interesante– de la comprensión que el ministro tiene del fascismo, que Mussolini aprueba y que, además, Schmitt puede haber conocido, es *La dottrina politica del Fascismo. Discorso pronunciato il 30 agosto 1925 nell’Aula dei Nottari al Palazzo dei Priori da S. E. Alfredo Rocco*, Ministro della Giustizia, Stabilimento Tipografico Aurora, Roma, 1925. Se trata de una conferencia del recién nombrado ministro, dada en Perugia; podemos acotar que la importancia que el fascismo atribuye a la difusión internacional de su dimensión doctrinaria básica, tal como la expone Rocco, puede explicar la existencia de una coetánea edición norteamericana: *The Political Doctrine of Fascism*, Carnegie Endowment for Peace, New York, 1926. Años después, se vuelve a publicar en A. Rocco, *Scritti e discorsi politici*. 3 volumi, Giuffré, Milano, 1938; cf. III, pp. 1093-115 (que es el texto que hemos leído, como lo reproduce Renzo De Felice, *Autobiografia del fascismo. Antologia di testi fascisti 1919-1945*, Einaudi, Torino, 2001 e 2004, pp. 230-247). En este trabajo, no aparece la fórmula sobre el Estado agnóstico.

Observábamos que en su ensayo sobre Hugo Preuss (*op. cit.*, pp. 32-33), Schmitt remite como fuente de la fórmula «*Stato agnostico e abulico*» (que en «*Staatsethik...*» aparece solamente con el primer adjetivo y sin mencionar a Rocco) a otro texto del Ministro de justicia, a saber *La trasformazione dello Stato. Dallo Stato liberale allo Stato fascista*, «La Voce» Anonima [sic] Editrice, Roma, 1927. En este punto, ten-

gamos en cuenta que Schmitt poseía este libro en su biblioteca personal. Enriquezcamos, entonces, la alusión schmittiana: la frase en cuestión aparece en varios párrafos de la «Introduzione» (pp. 5-31) a una obra cuyo contenido es la transcripción de los proyectos surgidos de la actividad y producción intelectual de Rocco, y las leyes de ellos nacidas, que el Ministro presenta en su conjunto en esta publicación. Estas primeras páginas constituyen la presentación y justificación doctrinaria (si se quiere: filosófico-política) de las normas que han vertebrado la «revolución fascista», que por lo demás –siempre según Rocco– ya ha cumplido su obra de cambio y renovación radical (y, ante todo, de pacificación, al derrotar al bolchevismo y acabar con la «guerra civil») y encara la fase de institucionalización. El toque metafísico deslizado por Rocco en su legitimación de la nueva legalidad es suavemente hegeliano o simplemente reproduce la idea vulgar de *superación* (*Aufhebung*): el fascismo liquida los elementos nocivos ínsitos en la ideología liberal y democrática (esto es, electoralista abstracta), pero conserva los elementos de verdad en ellos contenidos y los revitaliza en estructuras políticas y jurídicas novedosas, acordes a exigencias históricas, a las que esos motivos liberal-democráticos en su formulación original no podían dar respuesta; esto es: el fascismo los «supera» (p. 18). La fórmula recordada por Schmitt, entonces, aparece en los textos siguientes:

Como Ministro de Justicia [*Guardasigilli*] del Gobierno Fascista en este período afortunado, tuve la suerte de colaborar en la mayor parte de las reformas legislativas, en virtud de las cuales, sobre las ruinas del Estado liberal agnóstico y abúlico, del Estado democrático dominado por los egoísmos particularistas, está surgiendo el Estado Fascista (p. 7) [...] La] reforma educativa, preparada y llevada a cabo con coherencia férrea y energía indomable [...erradicó] la escuela agnóstica, carente de contenido moral, sin idealidad, mera proveedora de nociones, que el Estado liberal-democrático había creado (p. 10). [...] Socialmente, el Estado fascista tiene sus propios fines, es decir, una función y una misión que le son propias. El Estado fascista no es agnóstico, como el Estado liberal, en todos los campos de la vida colectiva; por el contrario, en todos los campos tiene su función y su voluntad (p. 17). [...] La] ley sobre la disciplina jurídica de las relaciones colectivas de trabajo [...] pone fin al secular agnosticismo del Estado en materia de conflictos entre las categorías y las clases, y considera que la realización de la justicia social es un problema que debe resolver en su ámbito y con sus fuerzas (pp. 21-22)

El referente final es la *Carta del Lavoro* (que el *Gran Consiglio del Fascismo* aprueba el 21.IV.1927 y hace publicar en la *Gaceta Oficial* el 30 del mismo mes y año) y que, en rigor, no fue nunca una ley, pero que se integró al orden jurídico recién en 1941 como pauta hermenéutica de la normatividad respectiva (al año siguiente, fue el Prefacio del nuevo Código Civil).

Sobre el tema, cabe recordar también otra conferencia de Rocco: «Lo Stato fascista come Stato popolare», en *Atti del Congresso Giuridico Italiano*, Roma, 1932, pp. 90-95; y, en general, el conjunto de trabajos que constituyen los tres volúmenes de los *Scritti e discorsi politici*, citado *supra*; a saber, 1 - *La lotta nazionale della vigilia e durante la guerra (1913-1918)*. Prefazione di Benito Mussolini

lini; II - *La lotta contro la reazione antinazionale (1919-1924)*; III - *La formazione dello Stato fascista (1925-1934)*.

Para concluir con este aspecto de la cuestión, ante todo citemos un paso del discurso de 1925, o sea, de *La dottrina politica del Fascismo*, que expone la concepción estatalista de quien niega legitimidad a la idea de la soberanía popular y a la manera como el pensamiento moderno la hace valer para justificar o la revolución o el gobierno de una minoría aristocrática o el poder de una oligarquía ejercido mediante representantes funcionales a sus intereses. La legitimidad del régimen fascista se fundamenta, por el contrario, en otro tipo de nexo entre el pueblo integrado en sus instituciones orgánicas y el *conductor* ejerciendo la soberana irresistible desde la cúspide; un elitismo que Rocco juzga consustancial a la idea de un Estado *fuerte*:

Para la democracia, la soberanía es del pueblo, es decir, de la masa de los seres vivos [*massa dei viventi*]. Para el fascismo, la soberanía es de la sociedad en cuanto se organiza jurídicamente, o sea, es del Estado. Y sabemos bien que una cosa es el pueblo y otra cosa es la sociedad. Entonces, mientras que la democracia le confía el gobierno del Estado a las manos de la multitud de seres vivos, para que lo manejen en su propio interés, el fascismo quiere que el gobierno esté en manos de hombres capaces de elevarse por encima de la consideración de sus propios intereses y de realizar los intereses de la colectividad social, considerada como la unidad que va reasumiendo en sí misma a las generaciones. En consecuencia, el fascismo no sólo rechaza el dogma de la soberanía popular, sino que también considera que precisamente el intérprete de los intereses de la sociedad con menos aptitudes es, precisamente, la masa del pueblo, porque la capacidad para elevarse por encima de la consideración de los propios intereses a la de los grandes intereses históricos de la sociedad es un don muy inusual y patrimonio de unos pocos (*Autobiografia del fascismo...*, *op. cit.*, p. 239)

En segundo lugar, comparemos un detalle, si se quiere menor, que comparten el texto de Rocco y el «*Staatsethik...*» schmittiano, porque esto nos permite marcar una diferencia entre el espíritu de los respectivos autores, en lo relativo a la comprensión de la democracia en la era de las masas y la totalización y en la cuestión conexas de la primacía de la soberanía por sobre el pluralismo.

La cuestión es la deslegitimación que, de manera más o menos expresa, Rocco hace de la autonomía de las entidades del pluralismo societal frente al dominio directo por parte del Estado: el fascismo no puede admitir que funcionen con independencia a la presencia constitutiva de la doctrina fascista como fuente de la significación colectiva o comunitaria de sus actividades. Schmitt en cambio, reconoce con –creemos– inspiración en Hegel, la necesidad de que el Estado no intervenga en el funcionamiento de las instituciones societales que pueblan el espacio pluralista y que las proteja en su funcionamiento normal y cotidiano. Basamos nuestra comparación en el uso que uno y otro hacen de la misma fuente escolástica medieval. En *La dottrina...*, Rocco transcribe textos de Santo Tomás donde el Aquinate, en uno privilegia la monarquía respecto de otros sistemas que reve-

len la existencia de varios jefes de gobierno: mientras que esta última situación lleva a la guerra civil, aquélla asegura la paz y la producción de riquezas; en el otro texto, el *Doctor Angelicus* denosta el gobierno de la multitud por su carácter tiránico. Las transcripciones son: 1) la primera, de «*De regimine principum*, I, c. 2» (o sea, el *De regno*), como indica Rocco, y del cual reproduce lo siguiente: «*civitates quae non reguntur ab uno dissensionibus laborant et absque pace fluctuant. Et contrario civitates quae sub uno rege reguntur pace gaudent, iustitia florent et affluentia rerum laetuntur*» [las ciudades que no son gobernadas por un único monarca gestan disensos y viven en agitación sin paz alguna. Por el contrario, las que están bajo un dominio monárquico disfrutan en paz, florecen bajo la justicia y disfrutan gracias a la afluencia de bienes]; 2) la segunda, de los comentarios a la *Política* aristotélica, «*Comm. In Polit.*, L. III, lectio VIII», de la que Rocco ha seleccionado una famosa frase sobre el despotismo inherente a todo gobierno de la multitud: «*ideo manifestum est, quod multitudo est sicut tyrannus, quare operationes multitudinis sunt iniustae, ergo non expedit multitudinem dominari*» [por lo tanto, se hace evidente que la multitud es como un tirano, porque las conductas de la multitud son injustas; en consecuencia, no es conveniente que la multitud mande]» (*Autobiografía...*, *op. cit.*, p. 244).

Rocco ha tomado al pie de la letra el imperativo mussoliniano («todo en el Estado, nada fuera del Estado, nada contra el Estado», que ya hemos citado y que también el jurista del régimen recuerda en el párrafo conclusivo de la Introducción a *La trasformazione...*, *op. cit.*, p. 31). Schmitt en cambio, no acepta la posibilidad de que se anule la distinción entre lo estatal y lo societal, porque ello derrumbaría la estructura misma del Estado. Schmitt es hegeliano. Poco después del párrafo que estamos considerando en el artículo publicado en la revista kantiana, privilegia otros dos pasos de Tomás: el primero, sobre la identificación de la unidad y la paz como finalidad rectora de todo gobernante; el segundo, advierte sobre el peligro de que la unidad sea excesiva y destruya el tejido social pluralista sobre el cual se gobierna, o sea, la necesidad de una unidad que conlleve pluralidad.

iii) Quien usa fórmulas muy cercanas a la del *Estado agnóstico*, recordada por Schmitt es Mussolini mismo.

Así, en la conmemoración del cuarto aniversario de la Marcha sobre Roma, en su «*Discorso al popolo di Roma per il xxviii Ottobre di 1926*», Mussolini se expresa con frases que bien podrían mentar el influjo de Rocco, pues tienen el mismo tono que las de éste:

Hemos sepultado el viejo Estado *democrático, liberal, agnóstico y paralítico*; el viejo Estado que, en homenaje a los principios inmortales, deja que la lucha de clases se transforme en una catástrofe social. Hemos remplazado este viejo Estado [...] con el Estado de la sociedad nacional, el Estado que

junta y controla, armoniza y contemporiza los intereses de todas las clases sociales [...] [*Scritti e Discorsi*, V..., *op. cit.*, p. 449. También: *Opera Omnia di Benito Mussolini. A cura di Edoardo e Dulio Susmel. XXII: Dall' attentato Zaniboni al Discorso dell'Ascensione (5 novembre 1925 – 26 maggio 1927)*, La Fenice, Firenze, p. 242. Nuestras cursivas)

El tono crítico con cierto aire irónico es el mismo y la fórmula se enriquece con el adjetivo *paralítico*, que reemplaza a *abúlico* sin perder la misma función denigratoria.

Años después, el 14 de mayo de 1929, y motivado por los Acuerdos de Letrán con la Iglesia Católica, en la «Relazione sugli Accordi di Laterano», el Duce –empeñado en demostrar la coherencia ideológica, la necesidad histórica y el logro político de la regulación definitiva de las relaciones con la Iglesia Católica– se expresa en el Senado con una advertencia de tipo general, pero especialmente dirigida a los senadores; a saber, la de que, en la actualidad, todos deben tomar conciencia de la situación impuesta por el régimen, o sea que cada uno recapacite y que

cada uno piense que no tiene frente a sí el *Estado agnóstico demo-liberal*, una especie de colchón sobre el cual iban pasando todos, unos tras otros, sino que tiene enfrente un Estado consciente de su misión y que representa un pueblo que camina, un Estado que transforma continuamente a todo este pueblo [...] (*Scritti e Discorsi. VII: Dal 1929-VII/VIII al 1931-IX/X E. F.*, Hoepli, Milano, 1934-XII, p. 105. Nuestras cursivas)

Aventuramos lo que es probable, además de claramente posible dado el contacto entre los dos personajes en esos años iniciales del gobierno fascista. Ya sea en charlas con su ministro y/o por lecturas de sus trabajos, Mussolini puede haber encontrado la fórmula en Rocco (utilizada irónicamente contra Ruffini, probable fuente primaria, tal como cuenta Schmitt –recordemos– que le comentó Passerin d'Entrèves) y haberla juzgado eficaz por lo que mienta: la ineptitud política del liberalismo. Con todo, tampoco nos animaríamos a descartar el camino inverso: que Rocco la haya escuchado de Mussolini, por entonces *Presidente del Consiglio* e indiscutido primer orador del movimiento fascista, quizás también lector de su tenaz opositor parlamentario, el senador y académico Ruffini.

{o}

a)

En lo relativo a Locke, la noción de que el soberano es solamente el juez supremo, una autoridad cuya función soberana por excelencia es la legislativa, de la cual dependen quienes ejercen la función ejecutiva y judicial, es una columna conceptual de su visión de la república racional y justa. Demorémonos en este punto, porque, si bien Schmitt no le concede ningún desarrollo, podría haber

sido interesante que lo hiciera y esbozara la diferencia con Kant. Lo justifica el hecho de que todo liberal lleva en su mochila el libro de Locke.

El texto por excelencia es el merecidamente afamado *The Second Treatise of Government. An Essay Concerning the True Original, Extent, and End of Civil Government*, o *Tratado sobre el gobierno civil* (1690). La idea básica de la manera como Locke entiende la soberanía es que el sistema de categorías naturales (no políticas o civiles) que justifican la conformación del orden social y que giran en torno a la de propiedad privada, a la par que conforman el criterio que legitima las atribuciones del poder civil, son nociones conceptualmente autónomas frente a las específicas del orden estatal. El sentido de los conceptos que caracterizan a la sociabilidad natural no dependen de la lógica de la soberanía; por el contrario, las atribuciones del poder civil dependen conceptualmente –en su significado y en su justificación– de lo que esas nociones connotan y determinan como atribuciones legítimas o ilegítimas. La soberanía como potestad legislativa y las funciones ejecutivas de ella dependientes se fundamentan en los eternos principios básicos de la convivencia bajo el imperio de *la ley* (natural y civil); la soberanía como actividad mantiene con ellos la deuda de la legitimación y la tarea de determinar a la luz de los mismos las normas jurídicas mediante la producción legislativa; por último, e indirectamente, de controlar que las acciones de gobierno correspondiente no sean despóticas. Ahora bien, aunque la soberanía sea imprescindible en todo cuerpo social, lo específicamente lockeano y liberal es que su significación política consiste en ser sólo el *complemento pragmático* de la sociabilidad como dinamismo relacional humano, en sí mismo natural-racional. El sistema de relaciones verticales propio del *Civil Government* es exclusivamente instrumental respecto del estado de naturaleza: es una herramienta para construir protección, dispositivo protector de los productores-propietarios («protection agency» es una fórmula muy acertada, para indicar la custodia y amparo que sus agentes brindan a cambio de un sueldo pagado con los impuestos de los protegidos). El momento de autoridad soberana simplemente *garantiza* un desarrollo normal de la convivencia esencialmente natural, pues aporta la figura de un guardián *full-time* (no sólo nocturno; también diurno) de esa convivencia *pre*-estatal; adjetivo donde el prefijo indica prioridad en la legitimación conceptual de la esencia *no*-estatal del ser humano respecto de la accidentalidad de su ciudadanía, por muy útil e imprescindible que fuere este accidente.

Ciertamente, instituir la soberanía es munirse de un instrumento pacificador, pero no significa que serán respetadas sus normas. La ley manda a seres humanos, esto es, a seres generados por el Productor omnipotente y omnisapiente, que ha decidido hacerlos libres, abiertos a la desobediencia, dispuestos a violar la ley cuando sientan (bajo pulsiones pasionales) y/o crean (enceguecidos por una conciencia orgullosa y presumida, además de ofuscada) que eso les resulta *personalmente* conveniente.

Todo mandato presupone la desobediencia, y los mandamientos de Dios más que ningún otro: Él los permite (o, si se prefiere para tranquilizar el laicismo: la razón práctica presupone la libertad humana para que tengan sentido sus imperativos categóricos y, paradójicamente, su condición de posibilidad –la voluntad libre– es la condición de imposibilidad de su eficacia plena). A diferencia de lo que sucede con los enunciados considerados leyes de la naturaleza, el hecho de que una norma práctica sea violada confirma la identidad teológico-político-jurídica de la misma.

El momento básico del planteo lockeano, entonces, es que la legitimidad de lo natural no garantiza la efectividad, la concretización en la realidad de esa misma racionalidad. La razón nos enseña el instrumento adecuado, pero no asegura que sus resultados sean plenamente eficaces. Más bien lo contrario. En esta incertidumbre insuprimible, la única certeza que la razón provee es cómo reaccionar ante un peligro mayor que el de la relativa eficacia de la soberanía: el del despotismo. Es sobre estas características del nexo natural-civil que Locke justifica en clave liberal los límites a las decisiones normativas que toma el Estado y, consecuentemente, la racionalidad de la resistencia al déspota, juzgado como tal en el tribunal del foro interno, con una evaluación que es proyectada al foro externo como revolución justa. Acá radica la principal antítesis con la posición de Hobbes, con la cual el pensamiento lockeano mantiene deudas y presenta similitudes, que sin embargo no borran la diferencia específica ni la incompatibilidad entre ambos (soslayamos la *quaestio* de la incompatibilidad o coherencia de la teoría de la «prerrogativa», con su impronta hobbesiano-schmittiana, respecto del bloque teórico más famoso de la filosofía política lockeana: la teoría de la propiedad y de la libertad de conciencia. De ella se sigue que tengo derecho a contratar el servicio que necesito y a determinar qué debe hacer y qué no; si mi juicio encuentra que la agencia de servicios públicos llamada *Estado* no cumple con el contrato estipulado con ella, tengo derecho a cambiarla por otra; si no puedo cambiarla en condiciones pacíficas, tengo derecho a hacerlo con violencia; si ejerzo la violencia que ejercito contra la violencia del empleado abusivo, contra el soberano devenido déspota, mi violencia es racional, natural, justa. Lo que Hobbes no tolera cuando lo hace la Iglesia Católica o cualquier instancia, colectiva o individual, contra el soberano civil y religioso, Locke lo justifica sin restricciones para el individuo que invoca su libertad *qua* propietario.

Analicemos estos elementos, para arrojar luz sobre el contexto mentado por las pocas palabras de Schmitt.

En Hobbes, el mandato de Dios tiene como propósito neutralizar al máximo el derecho natural (que no concierne a la justicia, sino a la libertad irrestricta), mediante el primado de las leyes naturales (que coartan la libertad en aras de la justi-

cia) y de la concretización de las mismas como leyes civiles, para mantener a raya la guerra y el caos. Toda institución social depende –en su principio mismo– de la soberanía institucionalizada. El estado de naturaleza de Locke, en cambio, es sociable y pacífico en virtud de sí mismo, y las figuras jurídicas que en él se desarrollan (propiedad, mercado, dinero, salario, herencia) son justas por naturaleza y razón, e independientes –en su significado y legitimidad– de todo poder político. A la manera de los escolásticos, Locke ignora la distinción hobbesiana entre *ius* y *lex* y afianza la libertad natural como consecuencia del respeto de la norma básica de la justicia, que proviene directamente de Dios, Sumo Legislador y Juez. Acatar el mandato divino, permite la conformación de la horizontalidad convivencial entre seres libres, sin necesidad de recurrir al concepto de poder civil para justificar esa convivencia natural. A diferencia del esquema hobbesiano, en Locke la verticalidad artificial o civil es deudora de la relación entre Dios y el ser humano, primero, y de la lógica de la producción y del intercambio, después, sin que resulte necesario llamar en causa a la soberanía para que este dinamismo de la sociabilidad natural se legitime racionalmente en su concepto mismo. Por cierto, el Dios lockeano personifica en clave teológica el presupuesto metafísico fundamental que sostiene el edificio liberal que el individuo construye ladrillo sobre ladrillo. El catón arquitectónico universal y eterno es simple: el trabajo genera derecho de propiedad, el productor es propietario legítimo. Una actividad consistente en modificar lo natural da lugar a un tipo de relaciones interhumanas; el trabajo exterioriza u objetiviza la identidad subjetiva como persona o individuo libre, propietario de sí mismo (por naturaleza, su voluntad no está sometida a ningún ser humano), y la deposita en el objeto físico trabajado, el cual, al ser producto de la actividad laborativa, adquiere una identidad que no tiene en cuanto ente meramente natural, físico. Pasa a *representar* la persona del productor, es el espejo de la subjetividad que lo ha producido y es propietaria del mismo. O sea, al trabajar, la persona realiza exteriormente la libertad interior que lo define como ser humano.

Locke asienta este esquema en una extraña capacidad de extroversión o extroyección *invisible* de la propia personalidad a un ente material mediante conductas visibles consideradas como *trabajo*, gracias a las cuales el objeto resultante o producido adquiriría una personalidad espiritual que no tiene por naturaleza (la cual lo ha investido exclusivamente de materialidad). El significado del movimiento propio de las conductas productivas es *esencialmente* metafísico, pues, desde la perspectiva física, los movimientos del mono y del hombre para arrancar la fruta del árbol son idénticos, pero sólo el segundo (*trabaja*), las modificaciones empíricas que tal conducta provoca en lo natural-físico, hacen que la *cosa* material se transforme en *objeto*, subjetividad *ob-yectada*. Gracias al trabajo que la ha modificado respecto de su ontología física, la cosa tiene la virtud metafísica de

ser la manifestación externa de la personalidad del sujeto que se ha puesto a sí mismo fuera de sí mismo, transformando así la *res* en *ob-iectum* y, fundamentalmente, volviéndola *representante* de su propia persona como *propietario*. Si otro ser humano distinto del productor-propietario se apropia de tal producto sin la anuencia de su productor, lo está agrediendo como propietario (un ejemplo sería una situación hobbesiana de módica conflictividad, consistente en aprovechar un descuido del recolector para comerse sin su permiso el fruto que él arrancó del árbol, a lo cual el desposeído responde con un golpe, el que lo recibe se lo devuelve, etc.). Al consumir sin permiso el objeto-propiedad se ejerce violencia injusta contra la *persona natural* que en él se representa; y esta agresión es idéntica, en su esencia, a la que un ladrón comete contra cualquier ciudadano, *subjetividad artificial*, al despojarlo por la fuerza de su propiedad. En suma, la materialidad de la mera cosa poseída cede su capacidad identificatoria, definida por la ciencia de la naturaleza, a la consistente en esa marca jurídica esencial del objeto devenido *propiedad* para la política y el derecho. El núcleo conceptual de esta transustanciación secularizada depende de la posibilidad de presentar como racional-natural el concepto de propiedad independientemente del artificio Estado, y ésta es la función del concepto de *trabajo*, cuyo momento esencial, generador de juridicidad (inferible de la ley natural básica: no daños a nadie, *neminem laedere*) radica en una relación entre la persona y la cosa física.

En todo caso, el límite natural a la actividad apropiativa en el estado de naturaleza, de modo de que el propietario no infrinja el deber de respetar al prójimo y a la humanidad toda que le impone Dios (o la endiade *productor-propietario* como fundamento absoluto) consiste en que no acapare más de lo que su capacidad de juicio le indica como necesario, ni que tampoco –en un segundo momento de la sociabilidad natural– lo que el *dinero*, esa invención colectiva que afianza la confianza entre quienes forman parte del acuerdo en instituirlo como instrumento del intercambio, le permite apropiarse sin violar el mandato divino, natural y racional de no perjudicar a los demás. O sea, el mandato de dejarles a ellos también lo que necesitan, o bien de pagarles un salario si trabajan para quien ya es propietario asentado como tal, pues no quedan fondos libres y la única propiedad que tienen para intercambiar por lo que necesitan es su fuerza laborativa. Esto significa que Locke excluye como connotación necesaria de la racionalidad y legitimidad de la propiedad privada en el estado *natural* todo elemento conceptual específico del estado *civil*. El ciudadano es el hombre natural, actor laborioso y diligente de la producción y del intercambio, que, al ponerse de acuerdo con los demás para designar una autoridad única con la función de protegerlos a todos, se ha dotado del instrumento para protegerse del que carecía antes y se ha comprometido a obedecer al juez común encargado de velar por los ciudadanos.

De este modo, mediante un dispositivo de autoprotección colectiva, regido por la eficacia utilitaria que se justifica a la luz del mandato divino de perpetuarse a sí mismo y a su especie, el *homo naturalis* complementa su *dignidad prepolítica* de persona libre con un *status artificial*, el *civil*.

Para una visión liberal en sentido estricto, esta prioridad de la propiedad respecto de la soberanía es fundamental, porque sobre ella se apoya la justificación de los límites al poder estatal y, en el caso extremo, la resistencia justa al despotismo que viola esos límites al agredir al propietario. Si la propiedad en su íntima racionalidad fuera deudora de la soberanía, estaría asfaltado el camino hacia un poder irracional e injusto. Calificación, ésta, que cada uno aplica al gobernante que juzga agresor de su persona y propiedad, tras evaluar las cosas con paciente criterio en la invisibilidad de su conciencia, al punto de que puede y debe *apelar al Cielo* para que lo ayude en su juicio y en la decisión a tomar. Si en su foro interno el individuo entiende que ese gobernante es un déspota, entonces desobedecerlo e inclusive el hecho de resistir sus arbitrariedades con las armas es justo con plena justicia.

De este esquema se sigue que la única justificación de un juez imparcial, *i.e.* el sistema civil, la República, es la función que cumple para remediar las falencias naturales en términos de una estructura protectora del propietario y su propiedad. La potestad soberana cumple esta función porque reemplaza los juicios personales de los agredidos (que en el castigo que aplican contra el agresor fácilmente caen en excesos) por una capacidad judicial única que se guía por un sistema normativo único para toda su jurisdicción. Así se castiga con justicia a los agresores en acto y se amedrenta a los agresores potenciales. Poder político *justo* (en rigor, si no lo fuera, no sería *político*) es el que protege la «propiedad privada», la categoría clave del derecho natural y que Locke define en varias ocasiones con las connotaciones de «vida», «libertad» y «bienes» de cada persona en su individualidad (los textos son numerosos; indicamos los §§ 13, 18 a 21, 87 a 89; 123 a 125, 131, 150 a 153, 171, 173, según la numeración a partir de la sexta edición del *Tratado*). En consecuencia, la condición natural ofrece el criterio para que cada individuo juzgue en su conciencia si el soberano se extralimita, o no, en sus funciones y para encarar las acciones justas para defenderse del agresor, cuando su conciencia –insistimos: en el diálogo con Dios o *apelación al cielo*– le diga que ya no es súbdito de un soberano, sino un agredido por un déspota, contra el que es justo resistir y rebelarse.

b)

Tenemos, entonces, que tanto Hobbes como Locke diseñan las características de la libertad inherente a la naturaleza humana a la luz de sus modelos de estatalidad y argumentan de manera extremista respecto de ella: el primero busca *extirparla* de la condición civil (el pasaje del *homo ferino* al *cives*) y, en línea de máxima,

concede que subsiste un residuo insuprimible de la misma, pero que es ajeno al logos cívico); el segundo busca conservarla al máximo y hace de la soberanía como sistema de protección del propietario el justificativo de los mandatos estatales.

Algo más compleja es la cuestión en Kant. Para ilustrar someramente nuestra perspectiva de lectura, adoptamos el mismo criterio que con Locke, es decir, atender a las nociones de propiedad privada y de función soberana, pues permiten determinar el sentido de la condición civil o de sometimiento voluntario a un *soberano como juez, para mantener la libertad intrínseca a lo humano*.

A las connotaciones que caracterizan la naturalidad-razionalidad de la propiedad privada, Kant incorpora la instancia del *reconocimiento*, esto es, de la apertura a los otros seres humanos como componente esencial de la identidad jurídica del propietario y de su derecho individual sobre algo exterior (momento colectivo que Locke expresamente deja afuera de su legitimación del mismo concepto, pues su liberalismo exige que la condición de propietario sea *a priori* respecto de la de contrayente de acuerdos). Kant, en cambio, eleva el reconocimiento por parte de los otros a condición de posibilidad trascendental de la propiedad, pero esta exigencia de consenso general a que alguien sea propietario a su vez conlleva que sea expresado del único modo racional posible: como decisión del conjunto de voluntades individuales unificadas en la forma de una voluntad única y abarcativa de todo el conjunto social. O sea, que el reconocimiento consensuado de la figura del propietario sea expresado o manifestado universalmente por la legalidad que emana del Poder Legislativo.

No es que el comportamiento del ser humano en el estado de naturaleza sea completamente indiferente respecto de los demás o, peor, peligroso para ellos, y recíprocamente. En *este sentido*, el planteo Kant no puede ser identificado con el de Hobbes. Mas encontramos que el aspecto que lo acerca al pensador inglés consiste en que el momento pre-estatal de la lógica de la propiedad se limita a ser el de la necesaria pero totalmente insuficiente posesión física de algo, y depende –para su legitimidad– del momento institucional distintivo de la condición civil, o sea, depende de la *volonté générale* en tanto fuente productora de legalidad civil racional. Es sólo en el Estado que el hombre es un fin en sí mismo para el hombre, y no mero medio para satisfacer intereses particulares.

En este punto, tenemos que destacar que para Locke semejante consenso como presunta condición necesaria de la propiedad privada es fácticamente imposible. En sí, este motivo es obvio y banal, pero debe ser entendido como rechazo de que ese consenso se materialice el único modo factible, posible y legítimo: como ley civil. Para Locke, esto pone en peligro a la libertad, pues abre el camino que lleva a que el consenso de la voluntad colectiva no sea otro que el de la voluntad legislativa y, a partir de ella, de los otros poderes civiles. Precisamente, este úl-

timo es el que recorre Kant. Con lo cual, la propiedad mantiene un tipo especial de dependencia de la lógica de la soberanía, o al menos ubica su fuerza argumentativa en las cercanías de lo que, para un liberal, es el *castrum* hobbesiano.

En Kant, entonces, *derecho* conlleva necesariamente relación interpersonal (archicitado es el paso siguiente: *División de la Metafísica de las costumbres en general*. III: «División según la relación subjetiva de los obligantes y de los obligados», punto 2). En consecuencia, la categoría jurídica de la propiedad no puede depender, en cuanto a su legitimación racional, de una relación entre un ser humano y un objeto físico carente de toda personalidad por naturaleza y según razón. Es difícil que Kant conociera el lockeano *Tratado sobre el gobierno civil*. No es un texto difundido en Alemania, por entonces y Locke es considerado sólo como gnoséologo empirista; de hecho en la primera *Crítica*, Kant le reprocha no haber podido superar el mero hecho del conocimiento y de no poder ofrecer más que una explicación empirista del mismo, es decir, no poder salir del *quid facti*, sin alegar nada respecto de la cuestión clave o *quid iuris*: el derecho a usar los conceptos puros para conocer la naturaleza o la justificación de la *validez objetiva* de las categorías en tanto condiciones trascendentales del conocimiento.

Volvemos a Locke para comparar su metafísica con la de Kant.

La actividad laborativa asume que los movimientos físicos determinados por razonamientos instrumentales del ser humano que busca satisfacer sus necesidades transfieren la personalidad metafísica (jurídica) de quien los lleva a cabo (productor) al objeto material (producto) sobre el cual esa actividad tiene simultáneamente efectos visibles y un resultado jurídico invisible pero no menos real y cimienta de la convivencia civilizada, a saber, el objeto –que en su esencia práctica es subjetividad objetivizada– pasa a *representar* al sujeto, funge de vehículo o soporte material para una presentación mediatizada de sí mismo, una presentación *segunda* respecto de la primera, de la presencia en carne y hueso del propietario, quien ahora aparece, en cambio, *re-presentado* por el producto de su trabajo. Bajo esta luz, es sensato suponer que, en el estado de naturaleza pacífico y social, unas sencillas (y fácilmente comprensibles por todos los hombres de buen corazón) *Instrucciones para recoger bellotas del suelo y transportarlas hasta donde serán legítimamente consumidas o bien almacenadas* indicarían a todos los vecinos la conveniencia y modalidades del esfuerzo mental y físico consistente en agacharse y recogerlas, como también la utilidad de llevar una bolsa y realizar las conductas consistentes en introducir en ella lo recogido, que así ha devenido propiedad privada del recolector (cf. §28 del *Second Essay*, dedicado al *Civil Government*). Si a estas imaginarias *Instrucciones* le sumamos como premisa trascendente la prohibición de violar sus prescripciones y el castigo por no respetarlas, tenemos la quin-

taesencia de la lockeana «ley natural» y de su función en el argumento que desemboca en la «ley civil» con su fuerza coactiva que el Estado efectiviza.

Sólo que asentar la categoría jurídica de propiedad en una relación entre la cosa física y el productor que la modifica con su trabajo es un modo de filosofar que para algunos pensadores, verbigracia un Kant que hace tiempo se ha despertado del sueño dogmático, está ocultando algo peor que dogmatismo racionalista, a saber: es fetichismo o animismo que la teoría del productor-proprietario eleva inconscientemente a ritual primitivo que, con el correr de los siglos, simplemente se ha venido perfeccionando en sus aspectos técnicos. Se atribuye a movimientos físicos un significado metafísico y una cosa resulta personalizada jurídicamente. Depositar la legitimidad de la propiedad individual en un comportamiento físico ejercido sobre algo material (aplicarle «[t]he Labour of his Body, and the Work of his Hands», §27) es, para Kant, absurdo desde la perspectiva de la libertad humana y se basa en la equívoca atribución de un nexo de causalidad fenoménica a una dimensión nouménica, que es la única donde tienen sentido las nociones del Derecho, como la de persona propietaria, que identifica al actor práctico dotado de voluntad libre en su relación con sus iguales. En el texto del §17 de la *Doctrina del derecho*, Kant es claro al respecto: lo que de fenoménico hay en la condición de propietario es solamente la noción de «*tener en mi poder el objeto exterior*», o sea, la tenencia física de algo, pero la juridización de la noción de propiedad remite a lo nouménico como a su fundamento, pues el rasgo distintivo y esencial no puede provenir de la empiria: el «concepto jurídico de lo mío y lo tuyo externo» indica una connotación no contenida analíticamente en la figura de la tenencia física de algo, por mucho que se llegue a esta posesión empírica realizando una actividad física y mental de algún tipo (ocupar antes que nadie, producir mediante el trabajo, etc.).

Según Kant, entonces,

[...] el derecho frente a cualquier poseedor de una cosa significa solamente la potestad [*Befugnis*] del arbitrio particular para el uso de un objeto, en la medida en que está contenida en la voluntad sintético-universal y puede ser pensada como concorde con la ley [que emana] de ella. [...] De aquí que] el primer laborío, demarcación o, en general, conformación de un suelo no pueden conceder ningún título de adquisición, [...] y que, siendo por sí mismo tan claro que quien aplica su diligencia a un suelo que desde antes no era el suyo ha perdido su esfuerzo y su trabajo respecto del primero en haberlo hecho, difícilmente pueda atribuirse la persistencia de tal opinión harto antigua y aún muy difundida y dominante a ninguna otra causa más que al engaño que, constante, sigue imperando celadamente y que consiste en personificar cosas y en atribuirse mentalmente y de manera *inmediata* un derecho respecto de ellas, como si alguien pudiera obligarlas, en virtud del trabajo aplicado a las mismas, a que estén exclusivamente al propio servicio y no al de otro [...]. Porque el derecho frente a todo otro propietario de una cosa significa sólo la potestad del arbitrio particular de usar un objeto en virtud de que ella está contenida en una voluntad universal sintetizante y puede ser pensada como concorde con la ley de la misma» (*Metafísica de las costumbres. Primera parte. Principios metafísicos de la Doctrina del derecho*, § 17 y Observación).

Esta voluntad universal y generadora de proposiciones sintéticas de carácter normativo es la del Estado, en particular la del Poder Legislativo, el soberano. Lo que hay de verdad en la apropiación natural forma parte de la lógica del derecho privado; la condición trascendental (*a*)*prioritaria*, pertenece al derecho público (cf. §§ 14 a 17 de la *Doctrina del derecho*).

La *voluntad general* en su formulación kantiana (simultáneamente fiel e infiel a Rousseau) es el *a priori* trascendental de todos los momentos del pasaje de la posesión empírica a la propiedad jurídica y, a partir de ella, a las otras normas que van determinando lo mío y lo tuyo exterior (véase el § 10, sobre todo el punto «3. *Apropiación (appropriatio)*»). En los §§ 14, 15 y 16, Kant detalla esta armonización entre la voluntad individual del propietario y la voluntad general que posibilita que lo sea (por cierto, se trata de la «idea» de tal voluntad general, y su validez objetiva la alcanza a través de la mediación del Poder Legislativo y el sistema normativo que genera). A su modo, este uso regulativo alcanza objetividad, pero jurídica; es, entonces, una regulación análoga pero distinta de la que es característica del uso regulativo de las ideas en los juicios de las ciencias particulares. Particularmente ilustrativo es el tratamiento del objeto-propiedad, fundacional y paradigmático: el *suelo*, la *propiedad de la tierra* como modélica para toda otra propiedad privada.

Hechas las observaciones precedentes, hay una instancia compartida por Locke y Kant que autoriza a considerar adecuada la alusión que Schmitt hace a ellos, sin preocuparse por los aspectos que marcan las diferencias entre ambos. Los dos filósofos se apoyan en el mismo terreno etéreo, el de la remisión a una trascendencia teológico-política, en uno, y nouménica, en otro, como instancia fundante del derecho y la propiedad privada. Locke hace descender de ella la ley que regula la convivencia pacífica entre hombres naturales, no (aún) ciudadanos, y que opera como el *a priori* de la estructura soberanía-ciudadanía; Kant encuentra en cualquier conducta natural de toma de posesión el momento inicial de apropiación, pero que es absolutamente insuficiente para la configuración de la propiedad privada, con lo cual su discurso remite al soberano como a la unidad trascendental de la síntesis apropiativa. Por cierto, se trata de un sujeto expresamente colectivo: la voluntad unida del pueblo que actúa a través de sus representantes como Poder Legislativo. A este actor soberano le corresponde pronunciar el *nosotros legislamos*, correlato político-jurídico del *yo pienso*. A partir del punto de contacto en el suelo metafísico de la trascendencia, entonces, se bifurcan los senderos que terminan en el suelo bien concreto de tal o cual fundo como propiedad que el orden estatal protege.

En función de lo precedente, no resultaría excesivo considerar el razonamiento kantiano como diverso y hasta incompatible con el de Locke en este punto bá-

sico. *Schmitt, de todos modos, no se preocupa por los detalles y los acomuna de un modo general y, si se quiere, discutible.* El jurista alemán considera a Locke y a Kant como referentes de dos posiciones dentro del mismo esquema, la estatalidad moderna, sin atender a las especificidades de sendos planteos. Sin embargo, esto no borra el hecho de que el soberano como «juez supremo» tiene en ellos un significado no coincidente, y que las respectivas posiciones se proyectan por vías diversas.

Hecha esta salvedad, podemos concluir indicando que los referentes kantianos de la fórmula schmittiana son consideraciones como las siguientes:

a) en el estado de naturaleza, «carente de derecho (*status iustitia vacuum*)» no hay «juez competente» para decidir las controversias y, por eso, se trata de una situación provisoria (§ 44, Observación);

b) el Poder Legislativo es soberano, en tanto que sin una legislación el orden estatal no tendría sentido. Tal función indica que «solamente puede ser legisladora la voluntad concordante y unida de todos, o sea sólo la voluntad popular universalmente unida, en la medida en que cada uno respecto de todos y todos respecto de uno deciden lo mismo» (§§ 45 y 46); y

c) el Estado civil es «una condición de máxima concordancia entre la constitución y los principios jurídicos, y es tal, que esforzarse por alcanzarlo es la obligación que nos impone la razón a través de un imperativo categórico» (§ 49). Algo así como *debes ser ciudadano*, pues el orden civil satisface la necesidad de un juez superior, que el estado de naturaleza no tiene ni puede tener por definición.

La cuestión destacable es que la fórmula schmittiana (poder civil como juez supremo) es correcta, pero en las bambalinas hermeneúticas los decorados lockeano y kantiano son diferentes. El aspecto fundamental de esta diferencia es que mientras Locke hace del estado de naturaleza la garantía de la racionalidad de los límites a la soberanía y de la resistencia al agresor despótico, o –si se quiere– mientras Locke sienta las bases para la reducción filosófica y doctrinaria de tal potestad político-jurídica a administración y defensa policíaca y militar según el peligro sea interno o externo o combinado. Kant, en cambio, concede la prioridad trascendental al poder soberano en cuanto condición de posibilidad para que las figuras ficcionales de la mera posesión fenoménica operen nada más que como instancias imprescindibles pero dependientes de, o directamente subordinadas a la unidad trascendental sintetizante, cuyas proposiciones sintéticas son las normas que el soberano decide promulgar como leyes. La *possessio phaenomenon* sin la *possessio noumenon* es ciega; ésta sin aquélla es vacía. Pero la forma trascendental que guía la síntesis es la idea nouménica, la cual jerarquiza como principio jurídico lo que, de otra manera, sería el mero *factum* del apodramiento fenoménico.

Este momento de plenificación positiva de la propiedad privada como categoría práctica racional es la cuestión de la *validez objetiva* de lo jurídico y se resuelve en la mediación operada por la *decisión* de una voluntad práctica universal, común a todos los interesados –pero formada por sus representantes (flexión que Kant le imprime a la *volonté générale* de su admirado ginebrino)– que instituye, como *pouvoir constituant*, un orden estatal a partir de la constitución concreta que ordena, decreta y establece (los tres verbos del Preámbulo de la Constitución Argentina), y, a partir de ella, pero funcionando esa misma voluntad decisoria como Poder Legislativo, elabora, promulga, modifica o revoca las normas del sistema positivo.

{⌘}

La remisión a estos clásicos luce motivada por el núcleo de la objeción schmittiana al pluralismo que mienta en este artículo: la prioridad conceptual de un centro de poder soberano no excluye el pluralismo ni mucho menos (en este aspecto y sin atender a las diferencias obvias, hay continuidad entre Aristóteles, Tomás y el respaldo filosófico más fuerte de Schmitt en este trabajo: Hegel); deslegitimar la instancia específicamente soberana conlleva ignorar o desatender el estado de excepción, al cual el pluralismo no puede dar una respuesta política y jurídicamente responsable.

Como principales pasos del libro II de la *Política* directamente relacionados con este tema, podríamos indicar 1261 a 15-20, donde, polemizando con la unidad de la polis que encuentra teorizada en la *República* platónica, Aristóteles alega que la exigencia de una unidad política semejante es autodestructiva, porque el proceso llevado coherentemente a cumplimiento es de desagregación, ya que eleva a instancia privilegiada, primero, a la familia y, luego, al ciudadano en su individualidad absoluta. Además, esta unificación desconoce la heterogeneidad constitutiva de los distintos seres humanos que componen la entidad política colectiva y participan en ella de maneras diversas.

También 1261 b 5-15, donde, luego de indicar que esa unificación extrema ignora la diversidad que caracteriza a quienes conducen políticamente la polis, según sus tareas, insiste en la ontología equívoca que debería respaldar la unificación, pues altera lo que es propio de cada elemento componente, lo que lo conserva en su ser. Y fundamentalmente, critica la unificación extrema porque atenta contra la autosuficiencia que caracteriza ontológico-políticamente una polis conforme a su esencia.

Finalmente, en el texto al que remite Schmitt (1263 b 31-32), Aristóteles reconoce la necesidad del momento de unidad, en el ámbito doméstico y en el polí-

tico, pero niega que esto conlleve una –digamos– unificación totalizante, pues seguir este camino lleva a empeorar las condiciones de la polis o directamente a que ésta desaparezca como tal. La totalización borra la armonía entre componentes variados, en la cual radica la vitalidad de la convivencia político-social.

El texto de Santo Tomás expresamente citado por Schmitt es la pars I, *Quaestio* 103, art. 3, del tratamiento del gobierno del mundo en la *Suma* (cf. Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino. Tomo III (2º). Tratado del hombre. Tratado del gobierno del mundo*, BAC, Madrid, 1959). Tomás entiende que el ser de las cosas se conserva mientras éstas se mantienen en su unidad, o intactas, y que cuando son sometidas a divisiones, las mismas se descomponen. En esta traducción española, la frase reza así: «Ésta es la razón de que la meta del que gobierna una multitud sea la unidad o concordia» (*Suma Teológica...*, p. 735).

La frase «*maxima unitas destruit civitatem*» proviene, en cambio, de las «Sentencias» concernientes a las cuestiones políticas en el libro aristotélico. En contra de la idea de que la «ciudad [*civitas*]» –esto es, la estructura de convivencia política y social en general– ha nacido para ser una unidad rigurosa, Tomás alega: «[...] y aquello que es considerado el máximo bien en las ciudades, precisamente la unidad máxima, destruye la ciudad [*et illud quod dicitur esse maximum bonum in civitatibus, scilicet maxima unitas, destruit civitatem*]». El motivo por el cual esta unificación extrema no puede ser beneficiosa es que no respeta lo que es el ser más propio de cada polis y que constituye su condición ontológicamente estable y éticamente correcta, es decir, destruye lo que conserva cada existencia en lo que le es más esencial (así parafraseamos: «*unde non potest esse bonum civitatis, quia unaqueque res salvatur per id quod est sibi bonum*»: cf. Sancti Thomae De Aquino, *Opera Omnia. Iussu Leoni XIII P.M. Edita. Tomus XLVIII. Sententia Libri Politicorum. Tabula Libri Ethicorum. Appendix: Saint Thomas et l'Éthique à Nicomaque*. Cura et Studio Fratrum Praedicatorum. Romae, Ad Sanctae Sabinae, 1971, p. A 123 [columna derecha]).

{p}

En su *Doctrina de la constitución*, Schmitt cuestiona el presunto significado jurídico de la proposición normativa que reza *los pactos deben ser respetados*: ¿qué tipo de normatividad plantea?

Ante todo, Schmitt recuerda el famoso escrito de Hegel sobre la «constitución» del territorio desarticulado en numerosas unidades con excesiva autonomía, englobadas nominalmente como «Alemania». Ese modo de estar constituido o estructurado el orden político alemán es el de una peculiar coexistencia de unidades po-

líticas altamente independientes en su ejercicio de los derechos que le han sustraído a la idea de poder imperial. Son potestades «que las partes le han quitado al todo»; y el resultado es lo que Pufendorf (que Schmitt cita) califica como «similar a un “*Monstrum*”», dando así «la única respuesta honrosa posible, intelectualmente seria». De este modo, el sistema imperial germano ilustra la idea de un orden político basado en la «máxima “*pacta sunt servanda*”» (*Verfassungslehre*, Duncker u. Humblot, Berlin [1928], 8. Auflage, 1993, en el § 6, II, 2, p. 47). Digamos: una situación política y social tardo-feudal, cuya persistencia hasta el siglo XIX se benefició con las condiciones generales del ámbito cultural alemán de la primera modernidad; pero no un orden estatal (Hegel, en *La constitución de Alemania* –un trabajo de 1801/1802, publicado por Lasson en 1893– expresa esta condición en la famosa frase inicial: «Alemania ya no es un Estado [*Staat*]»); la cual parece poder caracterizar de algún modo a la república weimariana luego de la Primera Guerra Mundial, sobre todo por la condición especial de Prusia (en general, ninguna referencia histórico-conceptual de Schmitt es gratuita o meramente erudita...).

Mentar el Reich de comienzos del siglo XIX le permite a Schmitt ilustrar la idea de un sistema estatal cuya consistencia y cúspide imperial son una suerte de concesión que le hacen a una estructura política carente de vida las partes que la componen, estipulando entre ellas una serie de acuerdos y contratos, donde se reconocen privilegios feudales, como también capitulaciones y convenios variados que, en su conjunto, son instrumentos para mantener intactas, y hasta reforzadas, las facultades autónomas y el particularismo de las partes componentes del Imperio. Para reforzar su ejemplo, Schmitt trae a colación la imposibilidad de que el Kaiser tomara decisiones y actuara sin atender antes a la opinión de los príncipes; situación que atenazaba al emperador inclusive «en el caso de extrema urgencia (en el *extremo necessitatis casu*)» (*Verfassungslehre*, *op. cit.*, pp. 47-48).

Páginas más adelante (§7 «La constitución como contrato», punto III, 3), Schmitt encara la cuestión en términos más conceptuales, negándole toda entidad constitucional a este principio que es tautológico, como muestra un referente de Schmitt: Hobbes. En contra de la opinión de los kelsenianos (en particular, la de «Alfred Verdross [... en su] *Die Verfassung des Völkerrechts* [*La constitución del derecho internacional*] [Springer, Wien-Berlin], 1926», quien lo considera «la “norma fundamental”» de «la “constitución” de aquella “comunidad”» de naciones. De Verdross hace otras referencias Schmitt, criticando su concepción monista, muy propio de la Escuela Vienesa y del influjo de Kelsen: cf. *Verfassungslehre*, *op. cit.*, p. 73, donde Schmitt discute la interpretación que Verdross hace de cómo Preuss entendía el artículo 4 de la *Reichsverfassung*, esto es, como legitimación de la participación de Alemania como miembro federado en la comunidad jurídica internacional; y pp. 363-364, en el § 29 sobre el federalismo, donde Schmitt in-

siste en su negación de que la «comunidad internacional» invocada por Verdross sea una «auténtica federación». Estas categorías y las de los iusinternacionalistas kelsenianos son, para Schmitt, meras ficciones.

La posición de Verdross, innegablemente un gran jurista, es más compleja que lo que pueden dar a entender tanto la habitual asociación de su nombre con el de Kelsen, en general, como la crítica schmittiana que estamos viendo, en particular. Desde su juventud, durante la posguerra y hasta entrados los años cuarenta, Verdross sostuvo posiciones nacionalistas, favorables a la conformación de un gran Estado alemán, que buscó respaldar desde su formalismo jurídico. Esta impronta explica sus relaciones de cercanía intelectual con las concepciones nacionalsocialistas (sin excluir la necesidad de hacerlo para evitar problemas personales graves), sin que esto conllevara ningún tipo de actitud deleznable durante esos años posteriores a los del contexto de la *Doctrina de la constitución* schmittiana.

En suma, en el § 7 de esta obra, Schmitt se contrapone al monismo de los normativistas y despliega su interpretación del *pacta sunt servanda* en estas consideraciones:

i) «La proposición “*pacta sunt servanda*” no es una norma. Quizás sea un *principio fundamental*, pero no una norma en el sentido de una proposición jurídica»; y remite elogiosamente a «H. Heller, *Die Souveränität [Ein Beitrag zur Theorie des Staats- und Völkerrechts]*, Walter de Gruyter, Berlin], 1927» (*Verfassungslehre*, p. 69).

ii) El imperativo que esta máxima expresa simplemente indica que es posible asumir una obligación a través de un pacto, pero, «como es hoy evidente por sí mismo, no es una norma ni el fundamento moral de la validez de las normas. Más bien, o es una reduplicación plenamente tautológica y una hipostatización, o afirma que la instancia válida no es el pacto concreto, sino solamente la “norma” universal de que los pactos valen». Si a cualquier pacto válido se le suma como su fundamento el principio de que todos los pactos valen, se crea la ficción de una norma superior de la cual ese pacto particular válido sería un ejemplo. Afirmar que toda norma vale porque tiene validez la «norma universal» que dice que toda norma vale, es un juego inútil y «carece de sentido para la fundación de una unidad política concretamente existente» (*idem*, pp. 69-70).

iii) El *pacta sunt servanda* adquiriría un sentido jurídico particular cuando no era evidente que imponía una obligación y ello exigía una declaración de la autoridad al respecto. Desde la perspectiva histórica, remite a la «fórmula del pretor romano», por medio de la cual éste declaraba que un pacto iba a ser considerado

como válido (Schmitt cita el *Digestum*, 2, 14, 1. 7 §7 y § 9). El contenido concreto que evita que la proposición sea una tautología vacía es la declaración pretoriana de que la autoridad política-judicial concede protección y fuerza de ley al acuerdo o contrato concreto sometido a su decisión judicial. Pero bien distinta es la proposición y su alusión a un pacto en abstracto, esto es, no sometido a un orden político y a su Poder Judicial: «Por el contrario, la máxima universal “*pacta sunt servanda*” no dice nada acerca de cuáles pactos son válidos y obligantes, y que, por ende, deben ser respetados. Repite siempre lo mismo: que los pactos válidos deben ser respetados, es decir, que son válidos» (p. 70).

iv) En esta cuarta aclaración, Schmitt parece resumir las anteriores y darles su proyección contemporánea. La máxima en cuestión carece de todo valor en la ciencia del derecho. O es una tautología comprensible de suyo, porque la validez de los pactos connota la obligación de ser respetado, o diversos motivos los vuelven nulos. El primer aspecto no admite discusión alguna; el segundo es el que abre la discusión sobre la existencia o no de motivos que anulan el pacto concreto y particular en cuestión, y que el Poder Judicial resuelve (*ibid.*).

v) Especialmente interesante para Schmitt es el sentido preciso de este problema de la validez de los pactos una vez que se lo formula a la luz de la pregunta hobbesiana: «En verdad, se trata de la cuestión: *quis indicabit?* ¿Quién decide acerca de si se trata de un pacto válido, si hay razones firmes para impugnarlo, si hay lugar para un derecho a retracción, etc.? Así planteada la cuestión, se muestra que el precepto “*pacta sunt servanda*” no dice nada acerca del contenido sometible a decisión y, en consecuencia, carece de todo valor normativo, ni indica *quién* decide. No es posible obtener de ella respuesta alguna a la única pregunta que entra en juego» (*ibid.*). Es decir, no permite inferir quién es el decisor, o sea, quién ejerce la soberanía (en este caso, como juez).

vi) Schmitt no alude al complemento inevitable del brocardo sobre el compromiso inherente a todo pacto. Esto es, deja en silencio lo que para muchos iusinternacionalistas es el complemento obvio del *pacta sunt servanda*, a saber, el principio de que los compromisos habrán de respetarse solamente en la medida en que no haya habido cambios en las situaciones y condiciones en que se estipularon, esto es, *rebus sic stantibus*, latinajo bien construido que indica que la obligación es válida en tanto no se hayan alterado radicalmente las condiciones contextuales en que ella fue estipulada. De no ser así, la obligación asumida deja de ser tal.

Que en el derecho internacional no exista una autoridad soberana idéntica a la estatal, a la cual le quepa la potestad de evaluar a cuál de las partes que invocan

los principios antitéticos (exigiendo el cumplimiento de lo pactado o justificando su incumplimiento) tiene razón, conllevaría incluir estos principios (*servanda*, pero sólo *rebus sic stantibus*) en el conjunto de nociones abstractas, multifuncionales y disponibles para que cada Estado invoque la que le resulta más conveniente a la luz de cómo considera sus intereses. De todos modos, casi como un reconocimiento implícito y tardío de la observación schmittiana sobre la inseparabilidad del *pacta sunt servanda* respecto de su complemento insuprimible: el *rebus sic stantibus* (acople que permite que se recurra a una para neutralizar la otra), recordemos que esta segunda cláusula (las obligaciones contraídas se cumplen sólo mientras se mantengan las condiciones originarias) es el contenido del art. 62 de la Convención de Viena sobre Derecho de los Tratados (de 1969).

vii) Por último, Schmitt remata su crítica circunscribiendo el valor de la sentencia latina sobre los pactos al ámbito retórico, casi como una maña estilística y un gesto profesional del abogado.

No insiste, entonces, en el empeoramiento del uso equívoco del postulado, como en el caso de la pretensión positivista de elevarlo a verdad fundante del derecho internacional, sino que señala una función *política* precisa, visualizable por detrás de la disquisición filológica y iusfilosófica. Su sentido concreto y en la situación bien precisa es que Alemania debe cumplir con sus obligaciones en la posguerra. Leemos: «El sentido político que tiene destacar tales máximas solamente puede consistir en que se introduce, de manera tácita, la suposición de que todos los pactos celebrados en la actualidad son *válidos* en todos los casos. La “norma” *pacta sunt servanda* es, entonces, uno de los medios dentro del gran sistema de legitimación del *status quo* político y económico existente»; esto es, «estabiliza, ante todo, los deberes tributarios existentes y les da la consagración de lo legítimo y de la moralidad» (*id.*, p. 71).

Schmitt alude a datos bien concretos: afirmar la obligación de respetar los compromisos asumidos como principio indiscutible de las relaciones *naturales*, como son las interestatales, *i.e.* donde no hay un soberano planetario ni forma parte del concepto de Estado que lo haya (más bien lo contrario: para Schmitt el orden internacional tiene que ser un «pluriverso»), confiere un aura de sacralidad a las deudas de guerra impuestas a Alemania en Versailles.

{ς}

Se trata del libro del pensador checoslovaco Boris Valentinovich Jakowenko (1884-1949), *Vom Wesen des Pluralismus. Ein Beitrag zur Klärung und Lösung*

*des philosophischen Fundamentalproblems* [La esencia del pluralismo. Una contribución al esclarecimiento y resolución del problema filosófico fundamental], F. Cohen, Bonn, 1928. Su apéndice final (pp. 65-72) tematiza la cuestión «Was ist die transzendente Methode [Qué es el método trascendental]», receptando un problema de la fenomenología en boga desde una perspectiva afín al neokantismo de Marburgo. Este ensayo fue publicado también en Praga, en 1936.

En la mayoría de sus trabajos, particularmente breves, Jakowenko se dedicó especialmente a la filosofía hegeliana y a la filosofía eslava, encarando el problema de la recepción de la filosofía alemana clásica y contemporánea en esos ámbitos. («E. Husserl und die russische Philosophie», *Die russische Gedanke*, 1929-30, pp. 210-213; T. Masaryk, B. Jakowenko, A. Aliotta, *Festschrift Th. G. Masaryk zum 80. Geburtstag*, Prag, 1930; *Eduard Beněš als Denker*, Prag, 1935; en colaboración con A. Pawlow, *Kurze Bibliographie der neuen tschechoslowakischen Philosophie*, Prag, 1935; *Zur Kritik der Logistik, der Dialektik und der Phänomenologie*, Prag, 1936; *Die Grundideen der theoretischen Philosophie*, Prag, 1944; *Ein Beitrag zur Geschichte des Hegelianismus in Russland*, Prag, 1934; *Zweites Beitrag zur Geschichte des Hegelianismus in Russland. Hegel und die Anfänge des Slawophilentums (1839-1849)*, Prag, 1935; *Geschichte des Hegelianismus in Russland*, I. Teil, Prag, 1938; *Untersuchungen zur Geschichte des Hegelianismus in Russland I-IV*, Prag, 1939; *Wilhelm Windelband. Ein Nachruf*, Prag, 1941; *Über die Hegelsche Philosophie*, Litera, Prag, 1942/43.

Según la indicación de Schieder en su trabajo «Bibliothek», *op. cit.*, Schmitt tenía en su biblioteca esta obra: *Über die Hegelsche Philosophie. Bd. 2, Internationale Bibliothek für Philosophie 5-7, Prag 1943*. Finalmente, recordemos que en 1930, Jakowenko mantuvo correspondencia con Miguel de Unamuno (a la que no hemos podido acceder).

{τ}

La alusión a Max Scheler (1874-1928) nos permite algunas observaciones.

Ante todo, está precedida por un argumento a favor del pluralismo de Estados basado en que las visiones monistas (desde las metafísicas racionalistas a los biologicismos o economicismos positivistas, marxistas, místicos) recurren a nociones demasiado alejadas de la «realidad concreta», y la invocación de estas abstracciones («Dios, mundo y humanidad») es el esquema típico para justificar lo que en la práctica son políticas que imponen a cualquier costo unificaciones forzadas (el jacobinismo es paradigmático en este sentido). Desde la perspectiva retórica, Schmitt remite a Scheler valiéndose de la afirmación de no querer hacerlo, y

afirma que si se toma tales nociones atendiendo a la vaguedad de sus connotaciones, carecen de eficacia operativa en la dimensión política y resultan –he aquí la comparación que Schmitt *no quiere hacer*– tan inoperantes en la dimensión política como lo es la noción scheleriana de *espíritu* frente a la fuerza plástica de la *vida*. En todo caso, esta lectura que Schmitt hace (y que resume en una frase) del concepto de *Geist* en Scheler requeriría precisiones y detalles que a al *Jurist* no le interesa ofrecer. Cabe que destaquemos algunos aspectos de la dialéctica fenomenológica entre *vida* y *espíritu*, no porque desmientan la afirmación schmittiana, sino porque refocalizan su sentido.

En segundo lugar, señalemos que la posición de Scheler nos resulta más cercana a la schmittiana –al menos en un rasgo tan importante como es *contra* cuáles ideas y visiones polemiza– que lo que nuestro jurista da a entender. Scheler reivindica un nuevo tipo de espiritualidad de la *persona* como centro generador y rector de un dinamismo intencional de tipo afectivo, emotivo, simpatético, que es tanto o –sobre todo– más importante desde una perspectiva existencial (abordada por Scheler desde la fenomenología) que los esquemas racionalistas y/o materialistas, a los que se pretende reducir –en clave precisamente monista– la comprensión de la existencia específicamente humana. Es en este contexto filosófico que se inscribe la axiología scheleriana, su teoría de los valores, entendidos como esencias prácticas accesibles a una intuición eidética análoga, pero distinta de la husserliana (con la cual está obviamente emparentada). De esta manera, Scheler asienta su pensamiento en un terreno diverso del de una espiritualidad sin asidero en las *cosas mismas* y el de un vitalismo sesgado hacia el *vale-todo* relativista. Por encima de esta tensión entre polaridades unilaterales, Scheler desarrolla una articulación dinámica de elementos que teoriza por afuera de los planteos habituales y asentada en la *función* afectiva de un instancia personal en continuo movimiento intencional. En virtud de este dinamismo se configuran lazos interpersonales diversos (la función emotivo-simpatética constitutiva de lo humano como apertura al otro en un arco amplio de sentimientos ) que escapan a las categorizaciones habituales y a la consecuente tensión entre una espiritualidad sin asidero en las cosas mismas y lo vital como apelación a una fuerza disolvente de toda racionalidad.

Al modo de una germanísima *tercera vía*, Scheler entiende haber abierto un camino superador de la antítesis entre la logicidad muerta del racionalismo, con sus conceptos impermeables o acorazados frente a lo existencialmente concreto (insistamos: conceptos que, transportados a la dimensión política, legitiman los peores comportamientos y las conductas más inhumanas presentándolas como concretización de la *justicia*), por un lado, y, por otro, la indistinción entre la persona (lo humano de los hombres) y lo animal (lo físico-biológico) que anida

en el materialismo, el cual condiciona también al dogmatismo economicista, que, por ende, no representa ninguna alternativa significativa a la crisis epocal.

En este sentido, el escrito scheleriano que Schmitt mienta tácitamente es *Wesen und Formen der Sympathie*, que es la segunda edición, de 1923 (con una tercera, en 1926, similar a ésta, como todas las siguientes), de un trabajo publicado en 1913: *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass*, que diez años después resulta duplicado en su número de páginas y modificado sensiblemente, aunque no en el eje filosófico que lo estructura (citamos de *Wesen und Formen der Sympathie*. 6. durchgesehene Auflage von *Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle*, en Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie – Die deutsche Philosophie der Gegenwart*. Herausgegeben mit einem Anhang von Manfred S. Frings, Francke v., Bern und München, 1973, pp. 7-257; naturalmente, también está publicado en el vol. 7 de sus *Gesammelte Werke*).

Con referencia a ciertos detalles del pensamiento scheleriano que problematizan la alusión que hace Schmitt, recordemos que Scheler reconoce su esfuerzo por profundizar la significación de ese factor espiritual intrínsecamente humano que Pascal metaforizó como *corazón* (en fórmulas como «*ordre du coeur*», «*logique du coeur*», «*raison du coeur*») y, consecuentemente, por proponer un fundamento de la ética, pues el trabajo scheleriano plantea un «orden de desarrollo de los sentimientos correspondientes en el individuo y en el género, para la construcción y mantenimiento, la configuración y la categorización de las formas en que se agrupan los seres humanos» (p. 10), analizando para esto los «sentimientos de simpatía» y la «identificación afectiva [*“Einsfühlung” (gefühlsmässige Identifizierung)*] de las relaciones humanas» (p. 11). La fenomenología encuentra así, por vía de un análisis de los afectos simpatéticos como «*fenómenos originarios* de la vida psico-vital y, correlativamente, noético-espiritual» (p. 14), una proyección hacia lo social y sociopsicológico que no excluye en absoluto lo gnoseológico, como Scheler reconoce al referirse a los aportes en tal sentido de Bergson con su filosofía intuicionista (p. 13). Finalmente, nuestro filósofo considera necesaria la proyección metafísica de sus ideas, que «nos conducen más cerca del *fundamento mismo de todas las cosas*» y nos permiten inferir «determinadas *conclusiones sobre la unidad y constitución del fundamento del mundo* [*Beschaffenheit des Weltgrundes*]» (perspectiva, ésta sí, que daría no poca razón a la observación schmittiana). Estas conclusiones, a juicio del filósofo, no mantienen deuda alguna con las biológicas, ni en general con las propias de «una forma metafísica monista-panteísta», a la que tampoco «aportan nada». Aunque sí lo hacen respecto de una «metafísica teísta panenteísta, propia de un fundamento del mundo de tipo espiritual y personal» (en consecuencia, se armonizan

–acotemos– con el catolicismo de Scheler). Entre estas conclusiones positivas de una fenomenología de las configuraciones afectivas se destaca la de precisar el sentido de la dimensión no naturalista de las «manifestaciones auténticamente *espirituales* del amor» (p. 15).

Señalados estos aspectos generales que juzgamos destacables, cabe ahora la pregunta sobre qué puede haberle interesado a Schmitt de Scheler, en un sentido más particular y acotado. Si tomáramos como criterio de selección el decisionismo político y la apología de la (declinante) estatalidad que «*Staatsethik...*» desarrolla, una de estas cuestiones es la de la apertura intencional y afectiva al prójimo y de la oposición que esto marca respecto de la ficción moderna de la subjetividad del individuo-átomo. A ella Scheler dedica algunas páginas al comienzo del libro (p. 24 ss.) y en la última sección: C. *Del yo ajeno*, en especial el punto 6 de la sección I: «Significación y ordenación de los problemas» (p. 209 ss.); pero no alcanzan un desarrollo que complemente ni que cuestione significativamente las consideraciones schmittianas sobre lo político.

Asimismo, si pensamos en las premisas metafísicas de la Teología política, Schmitt debería haber compartido las críticas a los monismos metafísicos, y en especial a un vitalismo que razona en términos de «la existencia metafísica de una “vida” supraindividual [realizándose] en todo lo viviente, una entelequia originaria en todas las formaciones reguladas vitalmente» y que es ocasión para que se postule «un fundamento del mundo igualmente activo en todos los espíritus finitos (Teoría del *intellectus infinitus*)» (seguimos citando *Wesen und Formen...*, pp. 47 y 48). Pero el tratamiento que Scheler da a la cuestión no parece formar parte de la manera como Schmitt puede haber abordado estos problemas (siempre de modo muy escueto e indirecto, ya que su temática era lo político y lo jurídico –aunque entendidos *sensu lato*– y es sólo en este contexto que hace algunas observaciones generales, lejanas de la manera scheleriana de filosofar).

Como sea que fuere, Scheler juzga meritorio el esfuerzo de estas *metafísicas monistas* por romper las deudas con la organización psico-física a la que remiten los pensadores científicistas y positivistas más o menos obcecados o –para mantenernos dentro de los filósofos– el intento empirista de explicar genéticamente la *simpatía*. Pero, por esforzadas que sean, no aportan nada significativo, según Scheler. En general, los esquemas monistas corren el peligro del egocentrismo, que eleva las impresiones personales a verdades universales, y solamente una comprensión fenomenológica de la simpatía (*Mitgefühl*) supera los equívocos y oscuridades de estas teorías (pp. 69 y 70).

Observemos, empero, que un punto particular de estas consideraciones en *Wesen und Formen der Sympathie* puede haber suscitado la atención de Schmitt; a saber: la referencia a Max Stirner y su crítica al universalismo asentado en el

solipsismo, ya que el Yo que el *joven (anti-)hegeliano* teoriza –a mediados de los años cuarenta del siglo XIX– como única verdad es una formulación paradigmática del egocentrismo, esto es, del egoísmo absoluto que lleva a sus máximas consecuencias la absolutización de la propia y más íntima subjetividad.

En suma, esta crítica scheleriana a los monismos y sus figuras totalizantes es clara («[r]echazamos de manera total el biologicismo metafísico»), como lo es la autonomía de las instancias axiológicas frente a cualquier principio excluyente. «Los valores gnoseológicos, los valores éticos y estéticos no son, además, subespecies de los valores vitales», a diferencia de cuanto afirma el sustancialismo reduccionista, que abarca planteos tanto *idealistas* («“espíritu”, “νοῦς”»), como *materialistas* (los fundamentos biopsíquicos, pero también –entendemos, aunque no los menciona– los economicistas) e inclusive las posiciones, a su modo más cercanas a Scheler, de quienes defienden la «unidad metafísica de la vida», a la manera de Bergson, que pone como «fundamento del mundo» el «*élan vital*» (p. 85). En este panorama, entonces, la contraparte está representada por una alternativa *superadora* que no niega la especificidad de tales ámbitos personales, pero los conforma como *funciones* interrelacionadas y, de algún modo, motorizadas por el dinamismo inherente a los sentimientos, afectos, emociones y similares actos intencionales de tipo superior, que la filosofía scheleriana teoriza en una especificidad que les resulta inasible a las teorizaciones racionalistas de la modernidad o a las positivistas y, sobre todo, a las vitalistas decimonónicas. Todas ellas disuelven lo específicamente humano e invierten la auténtica relación jerárquica que mantienen unas y otras dimensiones de la persona:

Las regiones del ser y las esferas de objetos, a las que apuntan intencionalmente todos los actos noéticos auténticos (entre ellas también la región del ser y de los objetos propia de todas las cosas y procesos de la esencia misma de la vida) «son» y mantienen su consistencia [*bestehen*] independientemente de la esencia y existencia de la vida y de las organicidades vitales [*lebendiger Organisationen*]; es solamente en virtud de ello que la vida misma puede volver a ser un *objeto* del conocimiento objetivo y de la captación axiológica. Si todo modo de ser y toda existencia o si todo conocimiento de los mismos fueran «relativos» (ontológica y gnoseológicamente) a la vida, entonces la vida misma sería incognoscible (pp. 85-86)

Ahora bien, el rechazo scheleriano del sustancialismo totalizante de los diversos monismos no significa que su esquema desemboque en una mera enunciación de instancias disociadas o unidas por conexiones carentes de entidad, sino que remite a otro tipo de enlace, que juzga inmune a las dificultades que suscitan las filosofías con las que polemiza.

Scheler critica los intentos metafísicos de entender «las “personas”, que son centros de actividad espiritual, como si fueran “modos”, “funciones” de un espíritu total», como acontece en el Idealismo Alemán o en el tratamiento husser-

liano de lo trascendental; posiciones –herederas del averroísmo, entiende– que cometen uno de los «más grandes errores metafísicos». Scheler les opone la idea siguiente: a la persona no la individualiza su cuerpo, ni el contenido general o los contenidos particulares de sus actos, ni la memoria que pueda tener del contexto de sus «vivencias», sino que ocurre precisamente lo contrario, a saber, el cuerpo, la vida y las vivencias dependen de la persona, tal como ella actúa, esto es, en su condición de «agente» de los variados sentimientos, emociones y afectos que la conciencia no puede aprehender plenamente. La persona-agente está, así, «“elevada” y en su pureza es “superior” al cuerpo, a su propia vida y a toda otra “vida”, que es tan sólo la condición de existencia terrena y, a la vez, la materia de su configuración» (p. 86). Se trata, entonces, de esclarecer

lo que es no-mecánico en los procesos vitales objetivamente investigados, y –lo que es lo mismo– real y –en lo que aquí se trata– separado, tanto esencial como existencial y dinámicamente, del espíritu y de la personal estructuración del mismo. No consiste en ningún enlace unificante de tipo sustancial, sino en uno sólo *dinámicamente causal entre espíritu y vida*, persona y centro vital. Solamente porque entendemos que es posible demostrar esta relación entre espíritu y vida, persona y centro vital [...], es posible y necesario también aceptar una estructuración de lo que es múltiple y de lo que es unitario de los centros de lo personal y de los agentes vitales (pp. 86-87)

Hechas estas breves referencia, reiteramos que estas disquisiciones, en su desarrollo detallado (en el cual lejos estamos de adentrarnos), no han de haber suscitado un interés excesivo en Schmitt. Diverso podría ser el caso de la cuestión del *amor* y el *odio*, en la medida de que permitiera alguna proyección a la contraposición amigo-enemigo, propia de lo político. Pero el tratamiento scheleriano de estos sentimientos no ofrece material para ello (p. 150 ss.).

Alguna atención especial pueden haber tenido para el jurista, quizás, las alusiones a la *masa* contemporánea, una realidad que Scheler comienza a determinar fenomenológicamente a partir de la condición que una persona alcanza cuando se desactivan las funciones y los actos de las «esferas noéticas del espíritu (y, según su forma, de la persona) y de la razón», por una parte, y las «esferas (sensibles) de sus sensaciones y sentimientos corporales», por otra. Es entonces que los seres humanos «se inclinan a la identificación afectiva [*Einfühlung*] y se vuelven aptos para ella». Entre quienes lo logran se va conformando una colectividad a partir del sentimiento que los une en una identidad compartida. ¿Cómo lo logra el individuo? Para ello, tiene que «elevar[se] heroicamente por encima de su corporeidad [*Leibkörper*] y de todo lo que es importante para ella» y, asimismo, «“olvidar” su individualidad espiritual, o bien, al menos dejar de prestarle en cierto modo “atención” a su dignidad de persona, es decir, desistir de ella y dejar que fluya su vida pulsional, para [entonces] llegar a las identificaciones afectivas» (p. 46). Se produce así una masificación o «tendencia a una

“masa” absoluta (concepto límite)», que, «simultáneamente» conlleva una «tendencia a la heroización y al embrutecimiento a la vez: embrutecimiento del hombre como persona espiritual junto con su “modelo e ideal” individual. Pero, por otro lado, [el ser humano] también tiene que desconectar toda autorreferencialidad corporal en la aprehensión de todas las cosas (y con ella el auto-erotismo y la valoración individual de sí mismo, correlativamente la tendencia a la autoconservación y a favorecerse a sí mismo), si es que el hombre ha de sumergirse en el sentimiento originario y en la actitud originaria de la “masa”. El hombre resulta elevado por encima de su condición corpórea y simultáneamente desposeído de su esencia espiritual» (p. 46 y 47). Más adelante se expresa al respecto en estos términos:

Sólo bajo la premisa de que –en la medida de lo posible– se excluya la actualidad de la conciencia que vigila lo espiritual y de la conciencia sensorial del cuerpo (la primera de las cuales individualiza la *persona* humana en sí misma; la segunda, la “singulariza” como “esta” unidad corporal), pueden tener lugar fenómenos de este tipo; es decir, recién si se logra –en la medida de lo posible (ya que es natural que nunca se alcance hacerlo en plenitud)– aislar el estrato vital del hombre en su diferencia y oposición al estrato puramente sensitivo-mecánico-asociativo y al estrato puramente noético de la conciencia espiritual (pp. 83 y 84)

Esto nos lleva directamente a hechos recientes dignos de atención política y jurídica por excelencia, cuya elaboración scheleriana no puede no haber interesado a Schmitt: «la así llamada “guerra mundial”» y las acciones violentas de las «masas revolucionarias»; fenómenos que son algo así como el momento excepcional en que estalla la estructuración armónica entre espiritualidad, vida y corporeidad, y que de esta manera queda superada toda detención o, mejor, desaceleración (siempre momentánea) del proceso precisamente *vital*. Leamos:

El estado de guerra (prescindiendo de cómo se originó y de la –así llamada– «culpa» del mismo) hace que surjan todas las «comunidades en lo vital», es decir, todos los grupos y los seres humanos que se sienten formando un “todo único [*eims*]” en el indivisible proceso de vida que les es propio, en tanto poderosas realidades unificadas. La guerra insufla heroicidad [*heroisiert*] al individuo, pero al mismo tiempo adormece considerablemente toda individualidad espiritual. ¡Coloca [al hombre] vigorosamente por encima de todas las preocupaciones por las condiciones de lo corporal, pero simultáneamente degrada y priva de derechos a la persona espiritual! Las masas revolucionarias y sus movimientos muestran los mismos estados de embriaguez colectiva, en los cuales el yo corporal y el yo espiritual se derrumban, ambos, en un único movimiento pasional de vida de la entidad colectiva [*Gesamtheit*] (p. 47)

Pero estas cuestiones no reciben mayor tratamiento en este libro scheleriano, ni Schmitt alude a ellas en la breve, aunque expresa, referencia que hace en su trabajo sobre el pluralismo societal y el Estado. Sí lo hace, en cambio, en otros escritos, donde los referentes son los trabajos schelerianos específicamente dedicados a la guerra.

i) En un breve escrito schmittiano de 1936, habría una referencia a Scheler, tácita pero digna de atención.

Se trata del artículo «Politik», que Schmitt escribe para el *Handbuch der neuzeitlichen Wehrwissenschaften* [*Manual de las modernas Ciencias de la Defensa*]. Herausgegeben im Auftrage der Deutschen Gesellschaft für Wehrpolitik und Wehrwissenschaften von Hermann Franke, Generalmajor a.D., Erster Band: Wehrpolitik und Kriegführung [Política de Defensa y Conducción de la guerra], Berlin & Leipzig, 1936, pp. 547-549. De más fácil acceso es la reciente edición a cargo de un especialista como Günter Maschke: cf. «Politik», en Carl Schmitt, *Staat, Grossraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969...*, op. cit., pp. 133-138. La alusión en cuestión está en p. 548 en la primera edición y en p. 134 en la de *Staat, Grossraum, Nomos...*, con la nota aclaratoria del editor en p. 137. En ella, Maschke nos informa que Schmitt se está refiriendo a una conferencia de Scheler, a saber, «Die Menschen im Weltalter des Ausgleichs [Los seres humanos en la época del equilibrio]», que dio en la Deutsche Hochschule für Politik de Berlín, en octubre de 1927 (acotemos que se trata de la misma institución donde Schmitt enseñaba y del mismo año en que dio a conocer, como conferencia en la Hochschule (luego como artículo) *El concepto de lo político*. La conferencia de Scheler fue publicada en *Ausgleich als Aufgabe und Schicksal* [*El equilibrio como tarea y destino*], Berlin-Grünwald, 1929, pp. 31-63, que es el cuaderno nº 8 de la colección Politische Wissenschaft del centro berlinés de estudios superiores, en conjunción con el Institut für Auswärtige Politik de Hamburgo. (Un dato relativamente marginal: en el mismo volumen aparece un escrito de uno de los ideólogos del Pacto Kolleg, James Thomson Shotwell, a saber, «Stehen wir an einem Wendepunkt der Weltgeschichte? [¿Estamos ante un viraje de la historia universal?]», que no puede haberle pasado desapercibido al jurista alemán).

Maschke observa que Schmitt «[h]a de haber considerado las afirmaciones de Scheler opuestas a las suyas» y remite al texto schmittiano (cuyo origen es su conferencia en Barcelona, que leyó en octubre de 1929 en el marco del quinto congreso de la Federación Internacional de Uniones Intelectuales, que estuvo dedicado a «La cultura como problema social» y se desarrolló en el marco de la Exposición Internacional (cuyo dato cultural de mayor resonancia hasta la fecha tal vez sea el pabellón alemán de Mies van der Rohe). Schmitt publica la conferencia como artículo, titulado «Die europäische Kultur im Zwischenstadium der Neutralisierung [La cultura europea en el estadio intermedio de la neutralización]», en la *Europäische Revue*, V, November 1929, pp. 517-530; con posterioridad, y con algunas modificaciones, se publica con el título «Die Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen [La era de las neutralizaciones y des-

politizaciones]» como apéndice a la edición de 1932 de *El concepto de lo político*, como también en la de 1963 y en las siguientes (Schmitt también lo incluye en *Positionen und Begriffe*, *op. cit.*, pp. 120-132).

Veamos, ahora, otras referencias schmittianas a Scheler.

ii) Ante todo, el ya indicado artículo «Politik» de 1936. Schmitt comienza caracterizando la situación (diríamos: *histórico-espiritual*) contemporánea como la del derrumbe del Estado por obra del enfrentamiento entre «partidos» y entiende que, en este sentido, la política interna es el campo donde se dirime el dilema propio de lo político, porque es el terreno conflictivo privilegiado.

En el párrafo que nos interesa, interpreta las condiciones alemanas durante el siglo XIX desde la perspectiva de la consolidación de un orden estatal como la de un Estado militar y burocrático, a cuya cabeza se hallaba un gobierno independiente de los partidos, corporaciones y facciones particularistas, o sea las instituciones pluralistas que, en cambio, prevalecen en su caja de resonancia por excelencia: el Parlamento, sede de la representación popular, en contraposición al poder monárquico. La Alemania en acelerado proceso de desarrollo y modernización estaba caracterizada, entonces, por un dualismo estructural acentuado: «príncipe y pueblo», o sea entre Ejecutivo y Legislativo; y las decisiones giraban en torno a estos polos.

Schmitt precisa el significado concreto del *Volk* representado por el Parlamento: «En un Estado dominado por un amplio número de partidos (o sea, en el llamado *Estado pluralista de partidos*), la voluntad general unificada es el producto –a menudo, inclusive el detrito– de las coaliciones cambiantes y de los compromisos de estos partidos. En esta situación, el esfuerzo de un partido, dirigido a lograr una coalición o un compromiso, se vuelve el contenido de la política interna o, más aún, de la política en general». Paradigmático al respecto resulta ser «el Estado del sistema de Weimar 1915-1933»; una de las consecuencias el mismo es que «el habla cotidiana no establecía ninguna distinción entre *político* y *político partidario*. Político resulta, entonces, esencialmente sinónimo de “equilibrio”, es decir, una actividad dirigida a generar un compromiso aceptable». De esta manera, Schmitt quiere indicar que la finalidad rectora de las discusiones intra- y extra-parlamentarias son los acuerdos que pudieran establecer los portavoces de los partidos y grupos sociales, a partir de lo que cada uno ceda en su visión particularista, para armonizarla con otra distinta, pero equivalente. El párrafo culmina con una indicación previsible: «El libro de Adolf Hitler, *Mein Kampf*, en su título mismo le contraponen a tal manera de pensar otro concepto de lo político» (p. 548 del *Handbuch* y p. 134 de la edición a cargo de Maschke).

## Ilustración n° 16

iii) En tercer lugar, recordemos la primera edición de *El concepto de lo político* (como artículo, en el *Archiv f. Sozialwissenschaft u. Sozialpolitik*, 58, 1927, pp. 1-33).

El tema aparece como el de qué razones pueden motivar legítimamente una situación existencial tan extrema como la *guerra*. Ni la religión, ni la moral, ni la economía, consideradas de acuerdo a las categorías y dinamismo específico de sus ámbitos respectivos (esto es, atendiendo a sus oposiciones distintivas), respaldan el desemboque bélico de la oposición amigo-enemigo definible de acuerdo a la identidad específica de cada ámbito (la fe, el deber, la utilidad, etc.). Sin embargo, lo habitual es invocar estas nociones para justificar la guerra y, entonces, la cuestión pasa a ser si se ha producido una intensificación tal de la oposición peculiar a cada ámbito, como para dar lugar a la exacerbación final de la tensión entre amigo y enemigo. Pero, si esa exacerbación del conflicto alcanza tal grado de intensidad, entonces «[n]ada puede escapar a esta conciencia de lo político», y Schmitt ejemplifica esta agudización absoluta de una tensión, sin que importe dónde se ha originado, en la guerra contemporánea de los años 1914-18, legitimada (por los vencedores) como guerra contra la guerra; es decir, remite al belicismo *justo* de los pacifistas contra el *injusto* de los belicistas, contra quienes los primeros emprenden la «finalmente última guerra de la humanidad», o sea, el combate aniquilador que los humanos auténticos encaran contra los in-humanos, contra la no-humanidad, contra quienes han sido reducidos a seres inmorales, injustos, irracionales (pp. 8 y 9).

Nos permitimos explicitar nuestra lectura. Que Schmitt presente de este modo la *ineluctibilidad del enfrentamiento bélico* exige que, para no caer en los *clichés* habituales (en la mayoría de los casos, sesgados por la ideología; en una minoría no exigua, fruto de la ignorancia de los textos), se entienda que el teólogo-político presenta la guerra en la era de la estatalidad y sobre todo en la fase del derrumbe de la figura Estado como la situación existencial extrema en circunstancias o contextos determinados, pero no como una suerte de destino férreo o necesidad implacable, de tipo metafísico-cósmico a la manera de una ley natural heracliteana. Menos aún como un fin de la acción soberana, la cual, por el contrario, define el sentido primero y último de sus decisiones excepcionales por la finalidad contraria: neutralizar la conflictividad extrema.

Precisamente en el último párrafo de «Politik» distingue entre la comprensión de la guerra en Heráclito y en Ernst Jünger (y podría haber sumado a Heidegger, al menos si nos atenemos a la carta que éste le escribe a Schmitt), que el *Jurist* califica –esto es clave– como «puramente belicosa en oposición a la visión *política*» de este tema fundamental. Y para esta otra perspectiva, esto es, para lo político cuya meta es la paz, remite a von Clausewitz y su concepción instrumental

de la guerra. Ciertamente es que el otro referente suena absurdo –no sólo a la luz de la historia posterior, sino también en ese momento (pues se había iniciado el rearme pese a las restricciones impuestas en Versalles)– ya que Schmitt remite a «la política del Conductor y Canciller del Reich Adolf Hitler, simultáneamente dirigida tanto a la defensa y el honor, como a la paz» (p. 549 en el *Handbuch...*, y p. 137 en *Staat, Grossraum, Nomos...*). En todo caso, en términos de doctrina, Schmitt reafirma que el concepto lo político no equivale a mero belicismo.

Nos interesa acá la información que provee Maschke en su edición de la primera versión de *El concepto de lo político*, cuando recuerda que Max Scheler –en ocasión de la Primera Guerra Mundial– se ocupó de la guerra en su fase más reciente, total e indiscriminada, y de la –a ella inherente– reducción del enemigo a ser inhumano que debe ser destruido sin miramientos, a la par que denunció la manera como aquellos que se presentan como defensores del derecho de guerra moderna son quienes emprenden un ejercicio de violencia bélica que vuelve inoperativas las reglas de contención enunciadas precisamente por normas que dicen defender, de manera tal que hundan definitivamente las pautas restrictivas de la *guerre en forme*. Esta denuncia scheleriana del recurso al pacifismo para justificar la guerra más horrorosa e inhumana y, consecuentemente, la justificación que el filósofo alemán hace de un *ethos* bélico que, al ser ajeno a las vaguedades e hipocresías moralistas del pacifismo, da lugar a un comportamiento más respetuoso del enemigo como persona; o sea, la enunciación de un planteo similar al de Schmitt, está desarrollada por Scheler en su *Die Ursachen des Deutschenhasses* [*Las causas del odio a los alemanes*], Kurt Wolff V., Leipzig, 1917 (2ª ed., Der Neue Geist V., Leipzig, 1919; en las *Gesammelte Werke*, vol. IV).

iv) Por último, al año siguiente de «Politik», Schmitt expone sus ideas sobre la guerra contemporánea en una conferencia que dio ante un grupo de oficiales del Ejército en 1937, titulando su trabajo «Totaler Feind, totaler, Krieg, totaler Staat». Luego publicó su trabajo, bajo el mismo título, en *Positionen und Begriffe...*, *op. cit.*, pp. 268-273 (en la primera edición de 1940, en pp. 235-239).

Al referirse Schmitt a la contraposición entre «comerciantes y héroes» (p. 271), está mentando el ensayo homónimo de Werner Sombart: *Händler und Helden. Patriotische Besinnungen* [*Comerciantes y héroes. Reflexiones patrióticas*] Duncker & Humblot, München-Leipzig, 1915, donde marca la contraposición entre la heroicidad germana, con su disposición al sacrificio por principios superiores, como el del patriotismo, y el materialismo del espíritu inglés, tradicionalmente individualista y utilitario. Esta alusión vuelve comprensible que Scheler aparezca nuevamente en el horizonte referencial schmittiano, pues es uno de los principales animadores intelectuales del fenómeno sociocultural que, al estallar la

guerra, se conoció como «las ideas de 1914», expresión de un generalizado ánimo patriótico –vigorosamente antibritánico– entre los germanos. Entre los intelectuales que desarrollan las connotaciones de esta actitud, se destacan, además de Sombart y Scheler, E. Troeltsch, P. Natorp, G. Simmel, G. Radbruch, J. Plenge, R. Kjellen, Th. Mann, entre los más conspicuos. En su edición a una serie de escritos schmittianos sobre el tema (*Frieden oder Pazifismus...*, *op. cit.*, pp. 481-508; la fórmula sombartiana está en p. 484), Maschke observa que Scheler no escribe un panegírico del militarismo, pero da una formulación modélica de la contraposición espiritual que es el motivo central de este planteo. Remite al libro scheleriano *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*, Verlag der Weissen Bücher, Leipzig, 1915 (2ª: 1916; 3ª: 1917; en *Gesammelte Werke*, IV); entre los trabajos de Scheler que allí se publican, Maschke destaca el «Los von England» (pp. 335-443) y el Apéndice a esta sección, titulado «Zur Psychologie des englischen Ethos und des *cant*» (pp. 383-443), donde Scheler muestra cómo se contraponen alemanes e ingleses en su comprensión de las mismas nociones centrales de la existencia humana. En esas páginas finales del libro, Scheler analiza sutilmente y critica el *cant*, la *cantilena* hipócrita y convencional sobre los principios morales y los altos ideales, que –a su entender– expresa la actitud dual e hipócrita que caracteriza a los ingleses y que tiene como personificaciones por excelencia al *gentleman*, en lo relativo a las palabras y conductas *externas* y *visibles*, y, en el ámbito *privado e íntimo*, a las conductas liberadas de toda regla que no sea la del beneficio propio, con mayor o menor violación de las normas enunciadas públicamente, o sea, la utilidad más inmediatamente personal, sea la de familiares y/o amigos más cercanos. Consecuentemente, esta dualidad desemboca en la marca metafísica clave de los nativos de Albión. Scheler completa su crítica alegando que es sobre este tipo de discursos y conductas anfibios que se sostiene la *universalización* que los ingleses llevan a cabo –de una manera natural pero no por esto menos indebida– de las propias características y peculiaridades a rasgos y personalidad del *género humano* sin más, llevando de este modo a pleno cumplimiento el dualismo constitutivo de su espíritu.

En la nota que comenta el párrafo donde Schmitt menciona la antítesis entre comerciantes y héroes, Maschke alude a las contraposiciones principales entre nociones centrales ligadas a las formas de vida, sentimientos y visiones generales de las cosas, recurriendo a las cuales Scheler resume la divergencia entre el espíritu inglés y el alemán; términos cercanos en sus significados respectivos, pero diversos e inasimilables unos a otros.

Por nuestra parte, nos permitimos presentar la lista completa de las nociones que Scheler –en el Apéndice de su libro de 1915– elige para destacar las divergencias entre la comprensión que uno y otro pueblo tiene de conductas y actitudes

ante la vida. De este modo, propone una clave para comprender el significado distorsionado que los ingleses –desde la propia perspectiva idiosincrásica– dan a nociones que Scheler indica acá –obviamente– con términos alemanes (con la premisa tácita –creemos– de que otros pueblos occidentales no llevan a cabo un reduccionismo deformante tan marcado como los insulares; premisa que creemos respetar al traducir en algunos casos no literalmente, pero intentando explicar el sentido de la contraposición en cuestión). Tenemos, entonces, la lista con la que Scheler entiende que contribuye a disipar los equívocos e «incomprensiones» y con el propósito de incidir saludablemente en la cultura germánica, al modo de una «cura del espíritu y del ánimo para el espíritu alemán», contrarrestando la «poderosa anglicización [*Anglisierung*]Entanglisierung]Kategorientafel» siguiente:

*Tabla categorial del pensamiento inglés*

Se da en él la tendencia a confundir:

cultura con confort; al maestro con el pastor; al guerrero con el ladrón; pensar con calcular; verdades con hechos (como lo ha mostrado O. Wilde); imagen verdadera del mundo con imagen finalística del mundo; juicio erudito con juicio indiscutible para todos; razón con economía; axioma con definición; causa y efecto con hábito; juicio con interrupción de un pensamiento complicado mediante un acto de fe o de voluntad; concepto con medio para economizar el proceso perceptivo; explicación con clasificación; método científico con método inductivo; carácter con estupidez; orden jurídico del mundo por obra de Dios con intereses de Inglaterra; lo bueno con lo útil; honrar la virtud con cantilena hipócrita; vigor de la convención social con libertad del espíritu y de expresión; honradez y probidad con mendacidad orgánica que vuelve superfluo mentir; prometer con obligarse recíprocamente mediante un contrato; fidelidad con rigurosidad en el cumplimiento de contratos; eticidad con derecho positivo; veracidad con no pensar ni creer lo que no se puede decir; pudor con decencia; justa caballeresca con deporte; sentimiento del honor con sentido de capacidad crediticia; poder con utilidad; mundo con medio ambiente; nobleza con riqueza cuyo origen ha sido olvidado; naturaleza humana con *englishman*; ley natural con hábitos y costumbres de Inglaterra; persona con *gentleman*; amor cristiano con humanitarismo; disponibilidad para la paz con pacifismo; amor con solidaridad en intereses comunes; simpatía con confundir el propio Yo con el de los otros; democracia con desconfianza de todos frente a todos, manteniéndose así en jaque recíprocamente; comunidad con sociedad; convicción moral con corrección; el bien de los seres humanos con integridad de la «moral»; amor a los débiles con odio a los fuertes; juicio moral con juicio posible de un espectador; la voz del cielo con la opinión pública de Inglaterra; comunidad europea con equilibrio europeo; vida con adecuación de las relaciones internas a las externas; el bien por el bien mismo con olvidar la utilidad de una acción; sentido de lo cómico con *humor*; ánimo espiritual con sentimentalismo; devoción con santurronería; veracidad de la persona interrogada con concederle fe al interlocutor, como deber de cortesía (pp. 43-44).

La *Tabla* scheleriana sintetiza a su manera una serie de argumentaciones desarrolladas previamente, las cuales son dignas de atención, con independencia del grado de correspondencia que puedan mantener con su correlato: el (por así decir) *modo de ser* de los ingleses. Por lo demás, la lectura filosófico-política de

textos como éste no tiene por qué hacer pasar la hermeneusis correspondiente por un canon gnoseológico que determine si lo afirmado es verdadero o falso, el mejor camino para no entender el específico significado político de lo interpretado; inversamente, las sugerencias sechelerianas que se encuentren *desde* el presente en el análisis de los cuerpos ideológicos que predominan en aquella época son aportes significativos para ensayar una comprensión *del* presente.

{v}

a)

Nuevamente traemos a colación la edición italiana de *Positionen und Begriffe...*, al cuidado de Antonio Caracciolo (*Posizioni e concetti...*, *op. cit.*: cf. *supra* {v}), al referirnos a Figgis).

Dos notas a pie de página de esta edición italiana nos informan que el término «humanidad» –que aparece dos veces hacia el final del párrafo con la referencia a Proudhon– fue subrayado por Schmitt en su ejemplar personal. La segunda información que nos provee el editor italiano es que el *Jurist* escribió una observación marginal en ese mismo volumen. Leemos en la nota de Caracciolo: «En la página 143 del ejemplar anotado por Schmitt, con referencia a este renglón,» –i.e. el de la referencia proudhoniana, que en la edición que utilizamos está en p. 162– «hay un signo que remite a otra anotación en el margen inferior de la página: “Goethe a Schiller (Carta del 21 de febrero de 1798)”. El resto de la anotación es indescifrable» (cf. *Posizioni e concetti ...*, *op. cit.*, p. 232).

Partiendo de esta indicación del editor italiano, podemos agregar lo siguiente. Ante todo, no nos resulta evidente ni fuera de discusión la razón por la cual Schmitt liga la noción de *humanidad* a la carta de Goethe a Schiller. En esa epístola, el primero hace dos alusiones que nos resultan dignas de ser recordadas por un lector como Schmitt.

1ª-. Ante todo, Goethe le pide a Schiller que le informe qué tipo de verso utiliza August Wilhelm von Schlegel en su *Prometheus* (publicado en el *Musen-Almanach*, J.C. Cotta, Tübingen, 1798, p. 48), y, tras hacer algunas observaciones sobre las métricas más apropiadas, comenta que había planeado escribir sobre el tema.

En verdad, Goethe había escrito su *Prometheus* –como drama en verso– entre 1772 y 1773 (probablemente, en la segunda mitad de este último año), aunque lo dejó inconcluso. Asimismo, en 1774 Goethe escribe la *Oda* de Prometeo, la cual, si bien no fue pensada para ser incorporada al drama, luego es ubicada en él como comienzo del tercer y último acto, que Goethe no habría llegado a completar

nunca. Al recibir del autor mismo una copia de la *Oda*, el filósofo Friedrich H. Jacobi (1743-1819) la divulga entre amigos (entre ellos, Lessing, en quien la *Oda* habría desencadenado su conversión al spinocismo); más tarde y pese a no contar con la autorización de Goethe, Jacobi la publica en su *Sobre la doctrina de Spinoza, expuesta en cartas al señor Moses Mendelssohn* (1785), donde –en una extensa nota– recuerda cómo se la hizo leer a Lessing (remitimos a la segunda edición: F.H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. Neue vermehrte Ausgabe, G. Löwe, Breslau, 1789; cf. la larga nota al pie en pp. 19 a p. 22). Desde ese momento, la *Oda* deviene un texto altamente significativo para el romanticismo alemán y, finalmente, Goethe la hace publicar en 1789, en el tomo VIII de sus *Obras*. El drama (inconcluso) aparece en el tomo XXXIII de sus *Obras completas*, en la edición de 1830. Recién en 1878 se descubre el manuscrito original.

¿Por qué Schmitt recuerda la carta de Goethe a Schiller? Si lo que este párrafo del artículo de 1930 pone en juego es la dimensión política que alcanza la invocación de la *humanidad* (una de las nociones que forman la punta de lanza ideológica del asalto iluminista al Antiguo Régimen), entonces puede entenderse que la indicación manuscrita de Schmitt en su edición de *Positionen...* está ligada a este aspecto; hasta podría suponerse un recuerdo de lecturas juveniles sobre la figura del afamado titán, pionero de la libertad humana e ícono mentable y mentado en una abundante cantidad de discursos libertarios. Ahora bien, si ésta es la motivación que lleva a Schmitt a recordar la carta goetheana, cabe destacar que la versión que el joven Goethe esboza de Prometeo no acentúa la dimensión revolucionaria que suele caracterizar a quien fue calificado por Marx como «el más grande santo y mártir del calendario filosófico». En Goethe las tensiones son menos dramáticas y la rebeldía del sufriente personaje no llega a enunciaciones radicales ni sus discursos, justificatorios de la protesta y de las aspiraciones de autonomía para la humanidad, son aptos para fomentar explosiones revolucionarias (menos que nada, el futuro Terror).

En rigor, el titán no está encadenado ni sometido a una constante agresión ornitológica (prehitchcockiana), como en la versión más divulgada del mito, sino que es una suerte de mediador entre los dioses olímpicos y los mortales que son su creación; por cierto, con espíritu airado e impugnador defiende a los segundos contra los abusos de los primeros (de quienes no deja de burlarse sutilmente a lo largo de todo el texto), particularmente de las pretensiones despóticas de su jefe *Zeus, deus pater, Jupiter* (para nombrar al elenco olímpico, el poeta utiliza la nomenclatura griega y la latina indistintamente). Pero Prometeo mantiene una compostura suficientemente contenida como para no perjudicar a sus representados, es decir, a la *humanidad*.

Además de los intentos vanos de Epimeteo y del servicial Mercurio, el indicio tal vez principal de que el propósito temático es mostrar la conciliación y la consecuente neutralización del conflicto entre el soberano en la región celeste, olímpica, y el favorecedor del género humano en la terrenal, humana (de modo tal, que la figura de Prometeo –*Προμηθεύς*, *el previsor, el que anticipa lo que vendrá*– alcance un valor paradigmático para la élite que debe encarar la modernización de las relaciones políticas y sociales en Alemania); ese indicio, entonces, está luego de la declamación que Prometeo hace de la *Oda* al comienzo del tercer acto y consiste en la didascalía que anuncia la segunda escena. Sólo que es en este punto donde se interrumpe el texto que nos ha llegado y, por ende, carecemos de documentos sobre la continuación del drama. Esta escena sucesiva, que abriría la culminación conciliatoria y que es sensato imaginar como centrada en el diálogo entre el personaje principal y Minerva (un momento al cual debería continuar lo que debería ser la aceptación del nuevo estado de cosas por parte de Júpiter, ya resignado a perder rasgos despóticos), nunca fue encontrada. Lo más probable es que nunca haya sido escrita, pues anuncia un nudo temático de dura resolución poética y conceptual.

Sea como fuere, en esta didascalía (lo única frase que resta de una eventual continuación del drama) leemos que «*Minerva hace su entrada, iniciando nuevamente una mediación*», luego de haber fracasado en la primera, posterior a los similares esfuerzos –con resultados infructuosos– hechos por el hermano de Prometeo, Epimeteo (o sea, el que comprende siempre tarde), por el ubicuo Mercurio (que no puede entender que una relación no responda al pragmatismo del comerciante) y por Minerva misma, sabia y comprensiva, que entiende a Prometeo y lo ayuda, transformando en seres humanos las inanimadas estatuas de arcilla que ha hecho el titán artesano.

Particularmente interesante es la descripción goetheana de lo que pasa en la Tierra entre quienes han recibido de Minerva el soplo vital que los humaniza. Conviviendo en una suerte de estado de naturaleza prepolítico, estos hombres primitivos se relacionan de manera pacífica, mediante el trabajo que genera propiedad y el consecuente intercambio de sus productos (como si Minerva hubiera leído a Locke), pero también entran en disputas y enfrentamientos motivados por la invocación de justicia distributiva que quien nada posee le hace a quien posee en exceso, lo cual lleva a la inevitable agresión para obtener lo que no se tiene (como si Minerva también se hubiera entusiasmado con Jean-Jacques). Atención especial merece la función de tutor y juez de lo justo e injusto a cargo de Prometeo, quien ejerce un rol en que convergen el maestro de Emilio junto al legislador extraordinario del *Contrato social* y los dictadores pedagógicos o déspotas ilustrados del *Iluminismo real*. En este panorama, donde la humanidad se encuentra

ya encaminada hacia el progreso y el esclarecimiento, resulta imprescindible la mediación conciliatoria que cierre el conflicto entre Prometeo, fuerte en su independencia y prescindencia de las divinidades, y el dios supremo, que se muestra reacio a usar su omnipotencia violentamente contra el titán. Es sólo a partir del cierre del conflicto mayor y del consecuente establecimiento de un orden jurídico legítimo que puede agilizarse en paz la marcha ascendente de la humanidad.

Ahora bien, para plantear esta conciliación adecuadamente, Goethe debería disponer en esos años juveniles de una filosofía como la hegeliana, aún por venir, de la cual el drama goetheano podría ser una traducción poética sugestiva. Pero a comienzos de los años setenta este sostén no se lo puede ofrecer aún el filósofo, y luego del *Faust* será superfluo. De todos modos, en el contexto del drama, adquieren un lugar central en este sentido las cuestiones de la propiedad y de su articulación con las exigencias de justicia, como también el sentido del poder estatal. El nervio del argumento de Prometeo para justificarse –y así justificar la visión iluminista *moderada* del desarrollo de la humanidad– es que Zeus, *demurgo y no creador ex nihilo*, no tiene derecho a lo que es propio del titán, su propiedad privada (y, con ella, la de todo ser humano que se conduzca con la misma racionalidad, esfuerzo laborativo y sentimientos nobles que el maestro mitológico); es decir, no tiene derechos sobre la Tierra en general ni sobre las tierras en particular, como tampoco sobre los bienes que Prometeo ha producido con su trabajo, adquiriéndolos legítimamente. Son estas actividades las que lo vuelven el símbolo de un modelo educativo para todos los humanos («No habéis sufrido degeneraciones, hijos míos; sois laboriosos y holgazanes, crueles, clementes, generosos, avaros, todos semejantes porque el Destino os iguala, semejantes a los animales y a los dioses»); y de esta función pedagógica da prueba también el modo como Prometeo le explica a su hija Pandora el significado de los sentimientos que a ella le van naciendo, al conocer el amor y al saberse *moritura*.

Con un respaldo filosófico como el que podría aportarle Hegel (quien en 1773-74 tiene tres o cuatro años), en lugar del spinocismo que campea aquí y allá pero cuya ontología apenas le permite a Goethe contraponer la imperturbabilidad del Destino al capricho de Zeus, la presentación poética de la conciliación como conclusión del drama le habría dado al tercer acto una envergadura mayor a la de los dos actos previos, los únicos que nos han llegado.

Pero la cronología no solamente hace que Hegel esté ausente, sino también que falte Napoleón. O, si se quiere, que el joven Goethe no haya tenido la experiencia del Terror ni vea el cierre de la Revolución que el Corso en ascenso va poniendo en práctica, hasta concluir su tarea histórica universal como *Empereur* legislador. A los ojos de Goethe, esta última figura revela la talla del «genio» Napoleón, cuya figura va suscitando en él sentimientos que van desde la admira-

ción hasta la fascinación, particularmente cuando –en 1808– lo conoce personalmente, pues Bonaparte lo había invitado expresamente a una sesión teatral en Erfurt, celebrada en ocasión del Congreso. De este encuentro personal (durante el cual Napoleón le ha –o habría– dicho la famosa definición que Schmitt no dejará de recordar: «*le destin, c'est la politique*»), Goethe sale profundamente halagado por los elogios del emperador, quien le confiesa haber leído el *Werther* no menos de seis veces. En suma, con su *Prometheus* Goethe nos ha dejado una sinfonía inconclusa y no un operístico Walhalla en llamas en pleno ocaso de los dioses. Un drama cósmico-mítico y antropológico de espíritu cuarentaiochesco no tiene escenario en el clasicismo weimareano.

Ahora bien, si la búsqueda de una conclusión neutralizadora y superadora de la conflictividad, por justa que sea la posición rebelde que desata el conflicto, es una marca específica del texto goetheano trunco, podríamos tensar nuestra interpretación y suponer que Schmitt ha recordado este drama en relación no sólo con la significación política concreta de proclamar la defensa de la abstracción *humanidad* para incentivar conflictos bien concretos, sino también, más en general, con el problema del *Estado* como orden pacífico legitimado en una ética propia, más profunda y comprensiva del dinamismo político que la ofrecida por la dupla utilitarismo-moralidad.

Sea como fuere, tenemos en la *Oda* la versión más lograda de los aspectos iniciales de la visión goetheana del drama, cuyo contenido responde exclusivamente a los momentos del mismo que nos han llegado, no a la conclusión (tal vez ni siquiera escrita). Con estro poético, Goethe presenta la impugnación de su Prometeo a la omnipotencia divina mediante la reivindicación de un ser humano auténtico en su libertad y abierto al progreso, una vez que ya se ha independizado y –bajo la tutela de un maestro dictatorial, bueno y sabio– comprende los límites al poder soberano, que Goethe traza con clara inspiración lockeana y rousseauiana. Al comienzo del tercer acto, entonces, leemos –en la *Oda* ya mentada– cómo el titán plantea sus *doléances* y se afirma en su rebeldía a Júpiter:

*Prometeo (en su taller)*

Cubre tu cielo, Zeus, con las brumas de las nubes y, como el niño que descabeza cardos, ejercítate con robles y cimas montañosas. Mas no te entrometas para nada en mi tierra ni en mi cabaña, que no has construido; tampoco en mi hogar, por cuya lumbre me guardas envidia. ¡No conozco nada más mezquino bajo el sol que vosotros, oh dioses! Os nutrí cuidadosamente con las ofrendas que imponéis a vuestras víctimas y con el aliento de las plegarias [...] Por ser niño y nada saber ni del origen ni de la meta, volví hacia el sol mi ojo extraviado, como si allá arriba hubiera un oído que oyera mi queja, un corazón que, como el mío, tuviera misericordia del urgido por apremios [...] ¿Honrarte, yo? ¿Por qué? ¿Cuándo has mitigado / los dolores del agobiado? / ¿Acaso has vertido lágrimas / por el angustiado? ¿No me han forjado varón / el Tiempo omnipotente / y el eterno Destino, / que sobre

mí y sobre ti imperan? [...] Aquí me asiento, donde modelo / seres humanos a mi imagen; / una estirpe igual a mí, que sufra, lllore, / goce, se alegre / y que te ignore. / ¡Como hago yo!  
(*Minerva hace su entrada, iniciando nuevamente una mediación*).

[El texto precedente es nuestra traducción de:

Prometheus (*in seiner Werkstatt*)

*Bedecke deinen Himmel, Zeus, / mit Wolkendunst, / und übe, dem Knaben gleich, / der Disteln köpft, / an Eichen dich und Bergeshöhn; / musst mir meine Erde / doch lassen stehen, / und meine Hütte, die du nicht gebaut, / und meine Herd, um dessen Glut / du mich beneidest. Ich kenne nichts Ärmeres / unter der Sonn', als euch, Götter! / Ihr nähret kümmerlich / von Opfersteuern / und Gebetshauch, Su Majestad [...] Da ich Kind war, / nicht wusste, wo aus noch ein, / kehrt' ich mein verirrtes Auge / Zur Sonne, als wenn drüber wär' / ein Ohr, zu hören meine Klage, / ein Herz, wie meins, / sich des Bedrängten zu erbarmen [...] Ich dich ehren? Wofür? / Hast Du die Schmerzen gelindert / je des Beladenen? / Hast du die Tränen gestillet / je des Geängsteten? / Hat nicht mich zum Manne geschmiedet / die allmächtige Zeit / und das ewige Schicksal, / meine Herren und deine? [...] Hier sitz' ich, forme Menschen / nach meinem Bilde, / ein Geschlecht das mir gleich sei, / zu leiden, zu weinen, / zu genießen und zu freuen sich, / und dein nicht zu achten, / wie ich!*

(*Minerva tritt auf, nochmals eine Vermittlung einleitend*)

Retomemos una indicación ya hecha, a saber, que hay un segundo motivo en la carta de Goethe a Schiller que podría formar parte de la motivación general de un recuerdo disparado por el término *humanidad*.

2ª. El párrafo más largo de la epístola a Schiller que estamos analizando concierne a la *Doctrina de los colores* goetheana. Dice así:

En otras ocasiones he examinado minuciosamente algunas cosas con el propósito de elaborar ulteriormente, en verdad a mi manera, los reclamos que usted hace de una empiria racional, que me envió hace algunas semanas. Debo tener bien en claro esta cuestión antes de ocuparme nuevamente de Baco [de Verulamio], a quien he vuelto recientemente a otorgarle gran confianza. Emprendido este camino, no me dejo ganar por el desaliento y ya preveo que, si logro reelaborar correctamente mi capítulo sobre los colores, podré avanzar en otros temas con gran facilidad. En poco tiempo tendré más información al respecto y espero dársela pronto en un encuentro personal [*mündlich*]

Para ensayar una conexión con lo ya indicado, de modo que la carta en su conjunto (y no solamente el tema de Prometeo y la conciliación entre soberanía y autonomía del súbdito) mantenga conexión con el artículo publicado en los *Kant-Studien*, citamos también otra carta a Schiller, apenas posterior a la del 21 de febrero del 98, pues es del 25 del mismo mes y continúa la temática de la precedente (recordada por Schmitt).

En ella, Goethe copia para su destinatario el texto original que había pensado enviarle cuatro días antes (uno de cuyos párrafos acabamos de citar), con algunos agregados posteriores (véase la carta a Schiller del 24 de febrero); y en esta primera redacción hay consideraciones que se ligan al tema del que nos estamos ocupando. Leámoslas:

Apenas recuerdo lo que escribí hoy temprano sobre el empirismo racional, pero me parece como si no pudiera ser más que una doctrina crítica, inclusive en el punto más alto de su planteo. [Ese empirismo] tiene que dejar que ciertos tipos de representaciones subsistan junto a otras, sin atreverse a excluir ninguna o a ampliar el ámbito propio de una de ellas por sobre el de las otras. Tengo la impresión de que, a lo largo de toda la historia de la doctrina de los colores [*Farbenlehre*], el error es el de no querer hacer la división tripartita y[, consecuentemente,] el de querer extender los enunciados empíricos, adecuados para una parte de la experiencia, a las otras partes[, para las que no lo son], pues entonces, en última instancia, no hay nada que resulte adecuado.

Asimismo me parece que algo similar sucede con las ideas que son transpuestas desde el mundo del pensamiento al de la experiencia; también se adecuan solamente a una parte de los fenómenos; [en este sentido], quisiera decir que es por esta razón que la naturaleza es insondable, esto es, porque no puede comprenderla un ser humano por sí solo, si bien podría hacerlo la entera humanidad. Pero como la querida [*liebe*] humanidad jamás está reunida toda junta, le resulta fácil a la naturaleza escondese delante de nuestros ojos.

Goethe adopta la división tripartita en cuestión bajo sugerencia de Schiller, distinguiendo entonces entre las secciones de tipo didáctico, polémico e histórico.

A la teoría de Newton, que de algún modo responde al método de la descomposición para llegar a las partes constitutivas, en las cuales reside la clave de la cuestión (en este caso, la luz como fenómeno resultante de la composición de la gama cromática, lo cual constituye una dimensión objetiva cuya inteligibilidad resulta de un análisis matemático), Goethe le contrapone una visión de la articulación entre lo objetivo y lo subjetivo, lo físico y lo fisiológico, y entiende que es un tipo de dinamismo interactivo lo que da cuenta de los colores, en tanto estos resultan de una suerte de dialéctica entre la luz en su plenitud homogénea y la oscuridad como plena no-luz, por la cual es la penumbra (avance de la luz sobre la oscuridad y la consecuente producción de contrastes) que va generando la pluralidad cromática, sobre la cual tiene lugar la percepción por el ojo humano, según leyes fisiológicas. En última instancia, el planteo goetheano rechaza la absolutización del abordaje físico cuantitativo (en conformidad a la cual la fuerza determinante es externa al sujeto) y reivindica una dimensión cualitativa –la de una conjunción entre el momento objetivo y el subjetivo– en la explicación científica de los colores.

Este problema y la conexas discusión que durante años Goethe mantuvo con la posición de Newton y sus seguidores (aproximadamente entre 1791 y 1822-23: desde los *Beiträge zur Optik* [*Contribuciones a la óptica*] de 1791 y 1792, pasando por la elaboración de las tres partes ya indicadas en 1805, 1807 y 1808, y por *Zur Farbenlehre* [*Teoría de los colores*] de 1810, hasta los *Nachträge zur Farbenlehre* [*Consideraciones ulteriores sobre la Teoría de los colores*]) excede nuestro interés. Éste se centra, en cambio, sobre qué aspectos de esta lengua polémica mantienen una conexión digna de atención con nuestro problema filosófico-político.

En consecuencia, observemos tan sólo que a Goethe le preocupaba determinar si la regularidad de la experiencia era la de una libertad absoluta, como la de las actitudes anárquicas, o la harto acotada de la mera casuística empírica. Precisamente con la noción de un *racionalismo empírico*, Goethe aspiraba a superar las respectivas insuficiencias. Respecto de los colores en particular, rechazaba la explicación newtoniana por ver en ella un recurso indebido a una metafísica ajena y violatoria del testimonio empírico, al cual hay que saber prestarle atención desde una racionalidad no abstracta, como lo es la de la matemática. Dentro de esta contraposición, una de las argumentaciones críticas goetheanas, que se suma a su crítica a la absolutización de la perspectiva física, es precisamente la absurdidad de recurrir a la *humanidad* como subjetividad experimentadora, para dotar de universalidad al planteo empirista ingenuo. Tal experimento universal es una ficción que impide elaborar adecuadamente el momento de la experiencia como camino hacia la verdad científica.

Ahora bien, este argumento goetheano hace *pendant* con la opinión de Schmitt sobre lo que lo acontece en la dimensión política cuando se recurre a las nociones vagas para justificar el propio particularismo. Esto es, cuando se mientan nociones de connotaciones ambiguas, pero útiles para motivar acciones; o sea, cuando se edifican ideologías cuyos contenidos dependen del grupo social que las invoque. En términos del artículo schmittiano que nos motiva, digamos que la situación análoga tiene lugar cuando las facciones corporativas que conforman el pluralismo societal postulan una universalidad que, bajo el rubro *humanidad*, no es más que la expansión indebida de las propias condiciones particulares, con el propósito de cuestionar la soberanía estatal.

b)

Esto último nos lleva al motivo central del párrafo al que nos estamos refiriendo.

Siempre con relación a las invocaciones ideologizantes de la noción de *género humano*, Schmitt gusta citar, con una leve modificación, «[...] una dura frase de Proudhon: “Quien dice humanidad, quiere engañar”», con la cual cierra este párrafo.

Uno de los temas centrales de *El concepto de lo político* es la denuncia de que se invocan ideas y principios morales que cuentan con una aprobación amplia, para presentar las propias pretensiones como universales y aceptadas por la opinión sensata del ser humano normal, descalificando así al adversario como ajeno a esta sensatez propia de todo miembro del género *humanidad*, digno de esta pertenencia. Esto es, la universalidad de tales conceptos suscitadores de consensos inmediatos está garantizada por el sentido harto general, vago y abierto a interpretaciones diversas y antitéticas del significado inmediato que expresan.

Más particularmente, Schmitt plantea que cuando se recurre a las abstracciones morales y jurídicas en función de justificar una guerra (y el caso concreto y expresamente en juego es el de la Primera Guerra Mundial y los discursos autojustificatorios de los aliados contra Alemania, presentando su actitud como *justa* porque representaba a la *humanidad*) se abre la posibilidad de legitimar cualquier tipo de conducta bélica, inclusive o sobre todo las más crueles y horrosas, porque si uno de los contendientes es calificado como enemigo del género humano se sigue que no es digno de ningún respeto, que ha quedado excluido de la condición humana y que los representantes y defensores de la humanidad tienen derecho a obrar con él sin ningún miramiento o consideración.

Esta lógica de los enfrentamientos donde la batalla principal es por lograr presentarse en la consideración general como paladín de la razón y la justicia, en lucha contra quienes son los agresores irracionales, injustos e inhumanos, es la característica doctrinaria de las guerras *totales*, indiscriminadas e hiperideologizadas, en las cuales el enemigo deja de serlo en sentido político –enemigo que, por serlo en un enfrentamiento político, le cabe también tener razón y ser reconocido y tratado como un ser humano– y queda reducido a un *criminal* contra quien *todo vale* y que debe ser aniquilado del modo que fuere necesario y posible. La guerra total encontrará sus concretizaciones más lamentables en el conflicto de 1939-45 (y en los conflictos posteriores, hasta la fecha, que se desarrollan según modalidades diversas), respecto del cual el de 1914-18 es anticipatorio, como lo demuestran hechos cuya magnitud anuncia el grado de violencia irrestricta que irá desplegándose en el siglo veinte (con prolepsis notables, como la Guerra de Secesión norteamericana).

Schmitt, entonces, en la condición de entreguerras, señala, en primer lugar, que el concepto de *humanidad* criminaliza al enemigo y lo vuelve merecedor de cualquier tipo de castigo. Precisamente, para respaldar esta discriminación extrema del adversario se apela a tales nociones superiores, las que de este modo celan propósitos políticos y operan como una suerte de recurso para el engaño ideológico; esto es, dan una pátina de dignidad a lo que simplemente es una defensa e imposición de los propios intereses particulares, del modo que fuera. Consecuentemente, estos principios plurifuncionales, a disposición de quien tenga más *fuera* (capacidad de convencimiento, habilidad en el ejercicio de la violencia, dotes carismáticas y demagógicas, etc.) para imponer su interpretación de los mismos, permiten presentar como justa y necesaria cualquier conducta violatoria de las restricciones a la práctica bélica. Quien logra ubicarse en el lugar del agredido y del que responde con violencia justa ve facilitada su acusación a su enemigo de «inhumano», por haber violado las limitaciones de las conductas *in bello* y *post bellum*, cuya premisa moderna teorizaron Hobbes y Grocio al excluir de

la guerra la noción de justicia (como indica Schmitt en numerosos trabajos). De hecho, «no hay ninguna guerra de la humanidad en cuanto tal» y quienes así se presentan a sí mismos están ideologizando sus propios intereses y legitimando conductas en la guerra que de *humanas* y respetuosas del adversario tienen bien poco, mediante la habilidad para hacer flamear la bandera de la *humanidad*.

El razonamiento schmittiano en uno de los párrafos de la primera versión de *El concepto de lo político*, entonces, es similar al paso de «Staatsethik...» que estamos considerando, si bien en este último las críticas son más duras. Ahora bien, no obstante esta comunidad temática, la referencia a Proudhon que encontramos en 1930 no aparece en esta primera versión *El concepto...* El lugar de la frase ausente está en «Der Begriff des Politischen», publicado en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik...*, *op. cit.*, pp. 19-20. Recordemos que esta misma versión fue casi simultáneamente publicada en la colección de trabajos de la institución berlinesa de altos estudios, donde Schmitt era docente. En su portada leemos: *Politische Wissenschaft. Schriftenreihe der Deutschen Hochschule für Politik in Berlin und des Instituts für Auswärtige Politik in Hamnburg. Heft 5: Probleme der Demokratie. Erster Reihe: Prof. Dr. Carl Schmitt; Privatdozent Hermann Heller; Dr. Max Hildebert Boehm; Dr. Ernst Michel; Dr. Fritz Barber. Mit einem Vorwort Dr. Arnold Wolfers. Verlag Walter Rotschild, Berlin-Grunewald, 1928.* El trabajo de Schmitt está en pp. 1-34 y, para el paso en cuestión, cf. pp. 19-20.

La sentencia que denuncia el propósito solapado y engañoso de quien se unge defensor del género humano tiene su fuente en Proudhon, y Schmitt aclara que ha modificado levemente la formulación original. En rigor, ha reemplazado «Dios» con «humanidad». Ella, entonces, aparece por primera vez en *El concepto...*, en la segunda edición de 1932, y se mantiene en la reedición –con agregados– de 1963 (en la edición que manejamos, ya citada, cf. p. 55), al igual que en todas las posteriores a ésta. Está presente también en las tres ediciones que aparecieron durante el régimen nazi: la de 1933 (que contiene modificaciones respecto de la del 32), publicada por Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg, y en las reediciones que la misma editorial hace de ella en 1935 y 1940.

Estos señalamientos indican, entonces, que es en el trabajo de 1930 donde se encuentra la primera alusión a Proudhon con referencia al problema de la relación entre discursos legitimadores y las prácticas que se presentan como la efectivización de los mismos mediante conductas que niegan lo que dicen defender, o sea, el problema de la correlación entre *humanidad* como engaño ideologizante y *guerra* indiscriminada como la concretización de tales abstracciones; o, si se quiere, la cuestión de cómo se articulan la auto-unción como hermeneuta y realizador efectivo de un abstracción y la violencia ilimitada en la manera de poner en práctica tal interpretación, respaldándose en un concepto vago y ambiguo. Resumamos: la

mención de Proudhon parece obedecer a la necesidad que tiene Schmitt de explicitar y precisar el sentido de un razonamiento no suficientemente desarrollado tres años antes, y esto explicaría por qué queda incorporada a todas las versiones del famoso ensayo sobre el concepto de lo político, posteriores a «Ética del Estado...».

Pero la frase no está solamente en «Ética del Estado...» y en *El concepto...* Reaparece en otro trabajo imprescindible como lo es el ensayo en forma de diálogo, publicado poco más de dos décadas después: *Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber* [Diálogo sobre el poder y sobre el acceso a quien lo detenta], G. Neske, Pfullingen, 1954 (utilizamos la segunda edición, que incorpora otro trabajo estilísticamente análogo: *Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber – Gespräch über den neuen Raum* [en la traducción hecha por Ánima Schmitt de Otero, hija de Schmitt, fue publicado como *Diálogos. Diálogo de los nuevos espacios. Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1962]. En el último, leemos (en nuestra traducción):

CS-. En lo que concierne a Dios, el hombre moderno –pienso en el típico habitante de las grandes urbes– tiene también el sentimiento de que Dios se retira o de que se ha alejado de nosotros. Si hoy se menciona el nombre de Dios, se cita entonces, automáticamente, la sentencia de Nietzsche: *Dios ha muerto*. O bien, aquellos que estén mejor informados citan un dicho del socialista francés Proudhon, quien se anticipa en cuarenta años a Nietzsche y afirma: *Quien dice Dios, quiere engañar* (*Gespräch...*, pp. 12-13)

El texto nos indica cuál ha sido la sustitución terminológica que Schmitt lleva a cabo con la frase proudhoniana, reemplazando «Dios» por «humanidad» en 1930.

Por último, vayamos a las anotaciones que Schmitt ha hecho en los años inmediatamente posteriores a 1945. En lo que escribe con fecha 23 de diciembre de 1947, encontramos la indicación de una fuente significativa:

*Mentimur regnare Iovem* [Mentimos al afirmar que Júpiter reina]: lo he encontrado en Lucano (Libro VII\* [447]); allí mismo: *Mortalia nulli sunt curata deo*\*\*[las cosas humanas no son preocupación de dios alguno] [VII, 454-455]

[...]

*Sunt nobis nulla profecto numina; cum caeco rapiantur secula casu. Mentimur regnare Iovem*\*\*\*[No tenemos... ¡ay!... divinidades; por un azar ciego son arrastrados los siglos. Mentimos al afirmar que Júpiter reina].

Éste es el lamento conmovedor del derrumbe; es desde esta profundidad del nihilismo que se yergue el Cristianismo

[*Glossarium...op.cit.*, pp. 67 y 68. El editor agrega en notas –que hemos indicado con asteriscos– las siguientes informaciones:

\*] «Lucano, *Bellum civile* [...]. Carl Schmitt utiliza la edición de Kortini, Leipzig, 1726»;

\*\*] «Sin dudas más tarde, Schmitt ha hecho aquí un comentario estenográfico: “Palabra clave para Sartre: en esta cuestión, tampoco él sabe decir algo más que esto”»;

\*\*\*) «Claramente más tarde, Schmitt ha escrito esta observación en el margen: “Esto es, quien dice Dios, quiere engañar”»]

c)

Proudhon ha expuesto en numerosos textos su idea de que con la noción de una única divinidad creadora, omnipotente y omnisapiente, los humanos han dado una expresión objetiva y antropomórfica a sus ideales y expectativas justas, pues si bien lo hacen en una forma de trascendencia equivocada, la noción de *Dios* no dejó de tener su función positiva en el desarrollo de la historia, a saber, la de respaldar una alternativa al estado de cosas negativo, a una situación de injusticia cuando ésta había llegado a su momento de decadencia y degradación (el fin del mundo clásico).

Sólo que luego, a partir de la institucionalización eclesiástica de la mediación teórica y práctica entre sus connotaciones y la realidad en la cual el discurso teológico encuentra su proyección efectiva, degeneró en una nueva situación de injusticia hasta que, finalmente, se ha venido manteniendo su preeminencia recurriendo al engaño y a la violencia. El desarrollo histórico (que Proudhon teoriza) muestra que ya se ha alcanzado un nuevo estadio de la liberación del ser humano en su condición de miembro de sociedades en general, y que la prueba más fehaciente de ello es la conciencia adquirida sobre el hecho de que el elemento que actúa como el factor auténticamente activo y renovador a la luz del ideal de *justicia* —la única noción acorde con lo auténticamente humano— es la fuerza colectiva de los hombres en sus actividades laborativas conjuntas y en la organización federativa de las relaciones entre las instancias que componen los colectivos y entidades de toda convivencia. De todos modos, en algún texto que no hemos podido encontrar en nuestra lectura, el pensador francés bien puede haber formulado la frase a la que Schmitt le impone una variación en 1930, pues es congruente con sus críticas la denuncia de que las nociones abstractas —en este caso, la de *humanité*— son invocadas para confundir y neutralizar la conciencia que los hombres deben alcanzar de su situación *real* de injusticia y explotación.

En el contexto de estas notas no cabe que nos adentremos detalladamente en este aspecto. La pregunta que nos hacemos, en cambio, es si Proudhon se ha expresado literalmente en los términos que Schmitt le atribuye en el *Diálogo sobre el poder* y, obviamente, en qué texto/s de la ubérrima producción proudhoniana lo ha hecho.

Nuestra búsqueda ha sido infructuosa, pues no hemos encontrado la frase en cuestión, pero además incompleta, pues no hemos podido acceder a toda la producción proudhoniana, rica en títulos y páginas (dejando de lado si Schmitt las leyó o no). Tampoco hemos encontrado información en la bibliografía secundaria que hemos consultado. Por cierto, el *Jurist* no ha sido un especialista a la manera de un académico que se dedica minuciosamente al pensador anarquista-federalista, sino un lector interesado, que tiene en cuenta a Proudhon porque ve

en él uno de aquellos intelectuales del siglo diecinueve que es imprescindible conocer para entender los sucesos del siglo veinte (y –agreguemos– también los que van caracterizando el veintiuno). Schmitt, entonces, le concede a Proudhon una importancia que no debe ser desatendida. Ahora bien, determinar cuáles son los escritos proudhonianos que Schmitt leyó es un problema de por sí no fácil de resolver, pues no tienen por qué limitarse a los que tenía en su biblioteca, de los que, además, no se conoce cuáles eran todos. Respecto de este material en general, se conocen muchas de las obras, cartas, y documentos que conformaron la muy rica biblioteca schmittiana, que sufrió a lo largo de varias décadas muchas vicisitudes (confiscaciones, destrucción por bombardeos, ventas por apremios) que fueron atentando contra la posibilidad de mantenerse íntegra a través de los años. De todos modos, y reiterando un señalamiento inicial, hemos consultado *Nachlass Carl Schmitt...op. cit.*, cf. p. 476 y Martin Thielke, *Die Bibliothek Carl Schmitt...op. cit.* De acuerdo a la información que proporcionan, sabemos que poseía al menos las siguientes obras:

° *Oeuvres posthumes de P.-J. Proudhon – Du principe de l'art et de sa destination sociale*, Garnier Frères, Paris, 1865 (en su ejemplar Schmitt puso materiales ligados al tema, también sus anotaciones escritas en trozos pequeños de papel y escribió observaciones en los márgenes);

° *Jésus et les origines du christianisme. Préface et manuscrits inédits*. Classés par Clément Rochet. Troisième édition, Havard, Paris, 1896 (también con elementos insertados en el ejemplar);

° *Du Principe Fédératif et de la nécessité de reconstituer le Parti de la Révolution*, Dentu, Paris, 1863.

De los dos primeros, el dedicado a Jesús quizás podría haber contextualizado la frase, pero entendemos que no es el texto más adecuado para tal denuncia (invocar a Dios para engañar), porque el propósito proudhoniano es mostrar el sentido moral y sociopolítico del cambio que quiere introducir Jesús en su comunidad judía, defendiendo una espiritualidad no mesiánica; asimismo, mostrar la desviación respecto del mensaje de Jesús representada por la divinización novedosa, cristiana, que llevan a cabo sus discípulos y continúa la Iglesia. Esta institucionalización particularmente paulina distorsiona lo que –para Proudhon– es el sentido profundo de la vida de un Jesús que sería el real, cuya biografía y enseñanza no son lo que exponen los Evangelios. De aquí que el texto polemice con varias interpretaciones, sobre todo con la de Renan, que a Proudhon lo irrita. Por último, en lo relativo al *Du Princip Fédératif...*, los pasos que más pueden haber interesado a Schmitt son los del capítulo VII («Questions morales et politiques

– De la raison d'État» (pp. 277-286), y algunas cuestiones del VIII (pp. 286-300), en torno a la idea del «juramento político».

Mencionamos a continuación las otras obras de Proudhon que hemos consultado, sin *poder* encontrar la frase que le atribuye Schmitt, lo cual no significa que no esté en ellos sino que no la hemos visto (pese a haber intentado una lectura atenta); de todos modos, indicamos las páginas donde Proudhon bien podría haberla escrito y aclaramos que los variados contextos hacen que el referente mentado (el engañador) no sea siempre el mismo. A saber:

° *De la célébration du dimanche considérée sous les rapports de l'hygiène publique, de la morale, des relations de famille et de cité*, Bintot Imprimeur-Libraire, Paris-Besançon, 1843. El tono que da Proudhon a su estudio sobre los desplazamientos culturales –la *secularización*, diríamos– de la festividad judía desde los testimonios bíblicos hasta mediados del siglo XIX permitiría, pero no favorecería, la frase que Schmitt le atribuye; la cual está ausente de este ensayo teológico-político-económico.

° *Oeuvres Complètes de P.-J. Proudhon (Tome 1). Qu'est-ce que la propriété? Premier Mémoire: Recherches sur le principe du droit et du gouvernement – Deuxième Mémoire: Lettre à M. Blanqui sur la propriété*. Nouvelle édition, Librairie Internationale A. Lacroix et Cie. Éditeurs, Paris, 1873 [la primera *Memoria* es de 1840; la segunda, de 1841], pp. 191 y 192, 224 y 225).

° *De la capacité politique des classes ouvrières*, Dentu, Paris, 1865, p. 220.

° *Confessions d'un révolutionnaire. Pour servir à l'histoire de la Révolution de Février*. 3ème édition. Revue, corrigée et augmentée par l'auteur, Garnier Frères, Paris, 1851. En esta edición, Proudhon incorpora el texto siguiente: «*Préface. Qu'est-ce que le Gouvernement? Qu'est-ce que Dieu?*», pp. 5-14, que tematiza el tema que nos está motivando. Asimismo, la frase también cabría en pp. 155 y 156 (en el cuarto párrafo de esta página, Proudhon realiza un pequeño cambio –sustituye «*Humanité*» con «*Homme*»– respecto de su versión anterior, dada a conocer dos años antes). En esta primera publicación de esta obra con el mismo título (a cargo del Bureau du Journal *La Voix du Peuple*, Paris, 1849), no figura, entonces, el texto que abre la de 1851, el prefacio que reproduce –con alguna modificación– el artículo «*Qu'est-ce que le Gouvernement? Qu'est-ce que Dieu?*», de *La Voix du Peuple*, nº 36, 15.XI.1849. Aparece en el volumen 2 de sus *Mélanges. Articles de Journaux 1848-1852* (que citamos a continuación), pp. 256-262.

° *Mélanges. Articles de Journaux 1848-1852. Deuxième volume. Articles du Peuple – Articles de la Voix du peuple*, Librairie Internationale, Paris – Lacroix, Verboeckhoven et Cie. Éd., Bruxelles – Leipzig – Livourne, 1869. Fundamentalmente, los trabajos aparecidos en *Le Peuple*, nº 169, 7.V.1849, a saber, «*Dieu*,

c'est le mal» y «L'Homme est libre», reproducidos en *Mélanges...*, en pp. 161-163 y 163-172 respectivamente.

° *Oeuvres Complètes de P.-J. Proudhon. Tome x. Idée générale de la Révolution au XIXe. Siècle. (Choix d'études sur la pratique révolutionnaire et industrielle)*. Nouvelle édition. Librairie Internationale, Paris – Lacroix, Verboeckhoven et Cie. Éd., Bruxelles – Leipzig – Livourne, 1868 [1ª ed.: Garnier Frères, Paris, 1851]; cf. el *Septième Étude*: «Dissolution du gouvernement dans l'organisme économique», punto 2: «Élimination des fonctions gouvernementales (*Culte*)», especialmente pp. 261-268; también el *Épilogue* (pp. 305-318), en especial pp. 308-309.

° *De la création de l'ordre dans l'humanité ou Principes d'organisation politique*. Deuxième édition, Garnier F., Paris, 1843 [1ª. éd., Prevot, Paris, 1843], pp. 33 y 34, 69-72, 85 y sobre todo pp. 95-96.

° *Oeuvres Complètes de P.-J. Proudhon. Tome xx. Philosophie du progrès – La justice poursuivie pour l'Église*. Nouvelle édition, Lacroix, Verboeckhoven et Cie. Éd., Bruxelles – Même maison à Paris, a Livourne et à Leipzig, 1868. Si bien son consideraciones que conciernen al sentido de la frase en un sentido sólo general, cf. la «Seconde Lettre. De la certitude et de son *criterium*», pp. 83-107, en especial 96-100 y p. 107 *in fine*, donde personalmente habríamos ubicado el «Qui dit Dieu...». En la primera edición, *Philosophie du progrès – Programme*, Lebdègue, Bruxelles, 1853, cf. pp. 119-156.

° *La pornocratie ou les femmes dans les temps modernes*, Harpon et Flammarion, Paris, s.d. [1ª ed.: Librairie Internationale Lacroix, Verboeckhoven et Cie., Bruxelles-Paris, 1875], p. 112.

° No hemos encontrado textos que podrían haber acogido la frase que nos motiva, en la conocida *Teoría de la propiedad* (cf. *Oeuvres Posthumes de P.-J. Proudhon – Théorie de la propriété – Appendice: Projet d'Exposition perpétuelle*. Deuxième édition [1ª ed.: 1862], Librairie Internationale Lacroix, Verboeckhoven et Cie., Paris, 1866).

° *Philosophie populaire – Programme*, en *Oeuvres Complètes de P.-J. Proudhon*. [Volume 21]. *Essais d'une Philosophie Populaire – De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, Lacroix, Verboeckhoven et Cie. Éd., Bruxelles – Même maison à Paris, a Livourne et à Leipzig, 1870, pp. 5-104. Recordemos el «§ ix – Suprematie de la justice», pp. 41-44, donde leemos: «Es que vosotros mismos, ¡oh adoradores inconscientes!, creéis más en la Justicia que en vuestro Dios [...]. La justicia es el Dios supremo, el Dios viviente, el Dios omnipotente [...]. Rezad a vuestro Dios, cristianos, la ley os lo permite, pero cuidaos de preferirlo a la Justicia, pues seréis tratados como conspiradores y canallas» (cf. p. 43).

El texto central sobre este problema que nos motiva es

° *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église. Nouveaux principes de philosophie pratique adressés à son Eminence Monseigneur Mathieu, Cardinal-archevêque de Besançon*. Tomes première, deuxième et troisième, Librairie de Garnier Frères, Paris, 1858.

Otra versión (que incluye la *Filosofía popular – Programa*: cf. la indicación previa a ésta, cuyos datos repetimos) es la siguiente: *Oeuvres Complètes de P.-J. Proudhon*. 32 volumes. [Volumes 21-26:] *Essais d'une Philosophie Populaire – De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, Lacroix, Verboeckhoven et Cie. Éd., Bruxelles – Même maison à Paris, à Livourne et à Leipzig, 1870 (en la portada interior, luego del título se lee: Nouvelle édition, Marpon et Flammarion Éd., Paris). Esta edición contiene un agregado importante en sí mismo y en relación con el interés que nos mueve: el capítulo IV, «Réalisme de la justice. La transcendance et l'immanence», pp. 133-149.

Por último, hemos tenido en cuenta también las *Oeuvres Complètes de P.-J. Proudhon*. Nouvelle Édition publiée avec des Notes et des Documents inédits sous la direction de MM. C. Bouglé & H. Moysset. *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église – I*. Introduction, par G. Guy-Grand – Étude de Gabriel Séailles – Notes de C. Bouglé et J.-L. Puech. Librairie de Sciences Politiques et Sociales M. Rivière, Paris, 1930; *idem...*, – II, Paris, 1931. Esta edición incorpora textos póstumos vinculados directamente a *De la justice...* Se trata de las *Notes et éclaircissements*, y, para lo relativo a la temática que da sentido a la frase recordada por Schmitt, remitimos a la llamada «*Note A*, p. 279: Critique religieuse», en I, pp. 335-336 (véanse los tres primeros párrafos, p. 335).

Son numerosos pasos, en *De la Justice...*, donde podría haber encontrado su lugar la alusión de Schmitt, a la manera de un complemento de lo allí afirmado. En esta ocasión nos limitamos a señalar un paso del «Deuxième Étude. Les Personnes», el capítulo IV: «Transition religieuse. Le Christianisme tire les conséquences des prémisses posées par le Polythéisme et la Philosophie: condamnation de l'humanité» (así reza su título en 1858 –pp. 127– y en 1930 –p. 377–, pero en la edición de 1870, p. 179, el término *Paganisme* sustituye el de *Polithéisme*). En este capítulo, entonces, mentar a Dios para engañar complementaría el texto. Leamos:

En el lenguaje teológico, la santidad esencial de Dios, expresión simbólica de la sociedad, conlleva la degradación original del hombre y, recíprocamente, la hipótesis más o menos empírica de la maldad innata del hombre conduce a la concepción de Dios. [...] Ahora bien, quien dice Dios o caída [*déchéance*] dice implícitamente Iglesia, sacerdocio, mandato, obediencia; dice expiación, redención,

gracia; finalmente, dice cristianismo, puesto que, a menos que se afirme el reino del mal, los únicos medios para hacer que reine la justicia son la iglesia, el sacerdocio y, en virtud de este medio, la expiación y el retorno a la gracia. Consecuentemente, toda religión o cuasi-religión, cualquiera fuere su ídolo o su primer hipótesis, sea que comience afirmando teológicamente a Dios o de manera abstracta a la sociedad, [...] es antiliberal y contrarrevolucionaria (en 1858, p. 136; en 1870, pp. 186-187; en 1930, p. 384)

Hemos dejado para el final la obra de Proudhon que, junto con *¿Qué es la propiedad?*, es una de sus más conocidas (o mencionada, pero no necesariamente muy leída), tal vez gracias a una crítica que le hizo un pensador, cuya importancia histórica en Occidente es enorme, con lo cual su impugnación de Proudhon recibió una atención por cierto mucho mayor que la recibida por el libro proudhoniano mismo.

Nos referimos a la que Proudhon subtuló *Filosofía de la miseria*, y al ensayo de Karl Marx, *La miseria de la filosofía*, el cual –en lo relativo a su análisis del libro criticado– dista de ser un ejemplo de respeto a las formulaciones precisas que está impugnando (prescindimos obviamente de considerar sea el aspecto político que da sentido a las distorsiones marxistas del texto atacado, sea la envergadura científico-económica, *no política*, de las teorías propias, que Marx expone en el famoso brulote). Se trata, entonces, de Karl Marx, *Misère de la philosophie. Réponse à La philosophie de la misère de M. Proudhon*, A. Franke, Paris – C.G. Vogler, Bruxelles, 1847 (que citamos en la edición alemana: *Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons "Philosophie des Elends"*. Deutsch von E. Bernstein und K. Kautsky mit Vorwort und Noten von Friedrich Engels, en Karl Marx – Friedrich Engels, *Werke. Band 4*, Dietz V., Berlin, 1972, pp. 63-182). En su «Prólogo» (no carente de cierto *flavour* borgeano), fechado en Bruselas el 15 de junio de 1847, leemos

El señor Proudhon disfruta del infortunio [*geniesst das Unglück*] de ser incomprendido de una manera peculiar. En Francia goza del derecho de ser un mal economista, porque se lo considera un filósofo alemán de alto vuelo; en Alemania, por el contrario, se le concede ser un mal filósofo, porque vale como uno de los más vigorosos economistas franceses. En nuestra doble cualidad de alemán y economista nos vemos motivados a elevar una protesta contra este doble error.

El lector comprenderá que, en este ingrato trabajo, reiteradamente hemos desplazado a un segundo plano la crítica al señor Proudhon, para encarar la crítica a la filosofía alemana y, colateralmente, nos hemos permitido algunas observaciones sobre la economía política (cf. p. 65).

El aludido hace observaciones muy contenidas en las anotaciones que escribe en los márgenes del texto de Marx, que lee atentamente, señalando las que juzga como similitudes entre ambos y las equivocaciones o distorsiones en las citas de Proudhon que Marx hace. La opinión proudhoniana sobre los ataques recibidos queda resumida en este comentario:

El verdadero sentido de la obra de Marx es que por todos lados se lamenta de que yo haya pensado por todos lados como él y que lo haya dicho antes que él. Sólo depende del lector creer o no que Marx, después de haberme leído, se lamenta de pensar como yo. ¡Qué hombre! [...] En verdad, Marx está celoso (cf. *Sistemas de las contradicciones económicas*, II, pp. 148 y 149 de la edición que citamos *infra*).

A la obra de Proudhon habitualmente mentada como *Filosofía de la miseria*, que provoca el rechazo tan duro de Marx fundamentalmente porque se trata de un sugestivo tratado teológico-político-económico (acotemos: particularmente sugestivo), nos referimos en la siguiente versión:

° *Oeuvres Complètes de P.-J. Proudhon*. Nouvelle édition publiées avec des Notes et des documents inédits sous la direction de MM. C. Bouglé & H. Moysset. *Système des Contradictions Économiques ou Philosophie de la Misère*. Introduction e nots de R. Picard. I – II, Librairie des Sciences Politiques et Sociales M. Rivière, 1923 (1ª edición: Guillamin, Paris, 1846). Tampoco en ella hemos encontrado la frase proudhoniana tal como la recuerda Schmitt en el *Gespräch...*, pero particularmente aptas para incluirla son las del «Prologue» (I, pp. 33-64, donde desarrolla las ideas de Dios como hipótesis necesaria para su crítica a la sociedad capitalista y al credo pragmatista que la mueve: el de la economía política; de que el ateísmo está *in nuce* en toda teodicea y especialmente en la cristiana, vertebrada sobre la figura del Dios-hombre); las expuestas en el capítulo VIII «De la responsabilité de l'homme et de Dieu, sous la loi de contradiction, ou solution du problème de la Providence» (I, pp. 349-398), especialmente las que expone en su § II (pp. 375 y ss.), en defensa de la utilidad de la «hipótesis» *Dios*, mostrando que no resulta invalidada por ninguna de las dos alternativas que presenta en estas páginas: la teísta bíblica y la spinozista o del monismo racionalista, de la cuales destaca las –a su juicio– insuficiencias respectivas.

d)

En Schmitt está presente también otro motivo proudhoniano, con una función no menos significativa.

En el anarquista francés, Schmitt encuentra la formulación paradigmática del evento histórico que, con una significación y magnitud alarmantes, da sentido –nos animamos a afirmar– a todo el pensamiento schmittiano, en tanto que alternativa polémica contra el sentido del mismo. Esto es, entendemos que con el concepto de lo político, con la decisión excepcional neutralizadora, con la función catejónica de la soberanía y de las instituciones estatales, con el mantenimiento del pluriverso internacional en la forma de grandes espacios y un consecuente nomos planetario novedoso, Schmitt intenta marcar su oposición intelectual y confía en aportar elementos para contrarrestar, en el plano de la política y del

derecho (aunque no sólo en él) *el derrumbe de la civilización cristiana*, la crisis terminal de la cultura que configuró las principales pautas de orden y convivencia en Occidente hasta el comienzo de este proceso de disolución; un dinamismo que, si bien está en curso desde mediados del siglo XIX, se agudiza hasta ápices notables en la era de las masas, la técnica y las ideologías totalizantes, tal como es evidente en el siglo XX.

Para Schmitt, entre los intelectuales que, particularmente poco antes de 1848 y sobre todo después, visualizan este fenómeno, lo legitiman teóricamente y lo alientan con su producción literaria y con su práctica política, con la expectativa de que se produzca la renovación radical, extrema y revolucionaria de los principios vertebradores de la convivencia en todos sus ámbitos (Marx, Bauer, Strauss, Hess, Renan, Nietzsche, *i.a.*), o bien la impugnan con la intención de contrarrestarlo (Kierkegaard, Tocqueville, Donoso Cortés, Burckhardt, Gioberti), Proudhon no ocupa en absoluto un lugar secundario en el primer grupo, pues es uno de los más tempranamente consciente del derrotero que sigue el proceso que se está desarrollando ante sus ojos y guía su escritura y, en menor medida, sus intervenciones, para alentarlos. Y sobre todo es particularmente significativo, porque Proudhon es quien esboza una interpretación de lo que está ocurriendo mediante un esquema de comprensión epocal que interesa notablemente a Schmitt, quien lo bautiza como el *gran paralelismo*.

El hundimiento de los principios vertebradores de la convivencia y el quiebre de algunos respaldos sustanciales de la cultura en sus distintos ámbitos, tanto en lo relativo a elementos clásicos y premodernos en general, como a los de la modernidad clásica (los siglos XVI a XVIII) *mantiene una analogía notable*, que sin embargo no borra las respectivas especificidades, con la época que Proudhon llama la *era de Actium* o «*ère actiaque*» (¿cabría *era acciática*?), esto es, con el período que se abre tras la batalla naval en el Mar Jonio, el 31 A.D., en la que Octavio triunfa sobre Marco Antonio y Cleopatra, señala el inicio del *predominio de Occidente sobre Oriente*, el fin de las guerras civiles y de la república romana, pues se constituye el imperio (con lo cual también da comienzo la *pax augusta*) y –esto es clave– representa el momento a partir del cual comenzará la *cristianización del mundo romano* y, desde entonces, de todo Occidente. Al igual que tantos otros intelectuales que ofrecen una interpretación de esta época clave para entender la historia desde hace más de un siglo y medio, Proudhon juzga que el eón cristiano ha llegado a su fin, o sea, que Occidente se encuentra en una instancia de transformación y de apertura a lo nuevo y liberador, que mantiene una similitud con la que se produjo en el mundo occidental a partir de ese combate naval, tan decisivo para Proudhon que utiliza su nombre para adjetivar la era plurisecular que ahora considera periclitada.

Éste es el «*grosse weltpolitische Parallele*», el gran paralelismo de la política mundial que atrae a un Schmitt conscientemente comprometido con las cuestiones en juego. Las consideraciones schmittianas, entonces, se inscriben en un contexto que potencia ilimitadamente las tendencias que en él *convergen* (término con el cual buscamos evitar el absurdo cientificista de presentar acontecimientos históricos como *efectos* de *causas*) y se resemantizan en conformidad a las nuevas circunstancias; tendencias de las que Proudhon es testigo y actor. El jurista se posiciona así ante el siglo veinte, entonces, como ante una situación existencial que responde a los rasgos delineados por el anarquista francés, pero que a su vez muestra la fragilidad de las ilusiones progresistas que había justificado desde su credo libertario. Desde estas perspectivas y utilizando la lengua de referencia, podemos, entonces, calificar la situación epocal de Schmitt como *era post-acciática*. Con esta denominación buscamos connotar la continuidad tanto con el momento proudhoniano que motiva a Schmitt, como también con la progresiva intensificación de los enfrentamientos que, a entender del *Jurist*, tienen su génesis por entonces y que –agreguemos– se prolongan hasta nuestro presente, con las modificaciones y novedades evidentes en las ideologías, en los actores, y en la praxis de una violencia plurimodal y exorbitante.

La otra época histórica que Proudhon señala como «era» es la del orden constitucional que se establece en Europa a partir de la segunda mitad del siglo xvii. Representa un estadio que puede ser considerado el último de la era acciática, pues la concluye y prelude el del triunfo del anarquismo (un orden sin estatalidad, ateo, socialista-libertario y organizado como federalismo auténtico), o directamente ser entendido como una época por sí misma en la secuencia de las últimas etapas antes de la libertad auténtica. En uno u otro caso se trata de la transición a la instauración de la justicia verdadera, que cierra la historia como explotación e injusticia social y económica, administrada política y jurídicamente por los explotadores.

No son pocos los escritos de Schmitt que exponen su interpretación del significado *histórico-espiritual* de Proudhon, a quien le ha prestado atención tempranamente (ya en 1916 hace una breve referencia a él). El trabajo donde su interpretación –en su secuencia histórica y en su contenido doctrinario– mejor desarrollada está, donde alude a una serie de momentos del pensamiento proudhoniano, entre los que se destaca el motivo de la muerte de la civilización cristiana como fenómeno análogo al de la civilización pagana greco-romana por obra de la religiosidad que en el siglo xix llega a su fin, es ese conjunto de ensayos sobre Donoso Cortés, uno de los mentores espirituales más caros a Schmitt, que fue publicado con el título de uno de los trabajos dedicados al español, ya conocidos antes del libro. A saber: *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpreta-*

tion. Vier Aufsätze [Donoso Cortés. Un interpretación europea en su conjunto. Cuatro artículos], Greven, Köln, 1950. Además de la «Einleitung [Introducción]», incluye cuatro publicaciones anteriores:

1º) «Die Staatsphilosophie der Gegenrevolution [La filosofía estatal de la Contrarrevolución]», 1ª edición: 1922, en *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*, xvi, pp. 121-131 y, el mismo año, en la *Politische Theologie*, como su capítulo iv);

2º) «Donoso Cortés in Berlin (1849)», 1ª edición: 1927, en M. Ettliger, P. Funk und F. Fuchs (Hg.), *Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland. Eine Gabe für Karl Muth*, Kösel-Pustet, München, pp. 338-373 (el texto es parte de la conferencia que Schmitt da el 23.x.1929 en el *Centro de Intercambio intelectual germano-español* de Madrid, y también forma parte de *Positionen und Begriffe...*, *op. cit.*, pp. 75-85;

3º) «Der unbekannte Donoso Cortés [El Donoso Cortés desconocido]» (el texto es la otra parte de la conferencia madrileña de octubre del 29, recién indicada), 1ª ed.: 1929, en *Hochland*, xxvii, 12, pp. 491-496 y, once años después, en *Positionen und Begriffe...*, *op. cit.*, pp. 115-120);

4º) «Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation [Donoso Cortés. Una interpretación europea en su conjunto]» (texto de una conferencia del 31.V.1944, dada en la Academia de Jurisprudencia y Legislación de Madrid), 1ª ed.: 1944, en *Die Neue Ordnung*, iii, 1949, I, pp. 1-15.

Para las alusiones de Schmitt a Proudhon sobre el «gran paralelismo» (entre la muerte del mundo clásico y surgimiento del cristianismo, por un lado, y la muerte del cristianismo y pasaje a la sociedad anárquica, atea y federalista, o sea libre, por el otro), cf. *Donoso Cortés...*, pp. 36-37, 74-75, 86, 92 a 94.

En lo relativo a Proudhon y *exclusivamente en las obras que hemos consultado*, ya mencionadas, los únicos pasos que *pudimos encontrar* como más directamente conectados (terminológica y conceptualmente) con el planteo de Schmitt sobre la *era acciática* son los siguientes:

i)

Ha llegado el final de la civilización antigua; la faz de la tierra ha de renovarse bajo un nuevo sol. [...] Todo cambiará de aspecto delante de vuestros ojos purificados: nuevos sentimientos harán nacer en vosotros nuevas ideas [...], vosotros saludaréis la aurora de la regeneración universal [...] (cf. *Qu'est-ce que la propriété?*, en la edición citada, publicada por Librairie International A. Lacroix, Paris, 1873, p. 224; en *Qu'est-ce que la propriété? Ou Recherches sur le principe du Droit et du Gouvernement – Première Mémoire*, Garnier Frères, Paris, 1849, p. 251. En general, para la idea de la secuencia triádica de estadios históricos, ver el capítulo V, los párrafos 2: «*Du premier et du second*

*degré de sociabilité*) y 3: «*Du troisième degré de la sociabilité*», al que pertenece el paso reproducido *supra*. La *Primera memoria* es de 1840)

Estoicos, pitagóricos y cínicos fueron los verdaderos precursores de Cristo. Salvar al mismo tiempo la civilización y la libertad, la conciencia y la razón; fundar la justicia, que el politeísmo no había hecho más que saludar, sin haber sabido encontrarle la fórmula; abolir la servidumbre y la miseria; crear finalmente la moral, que todos sentían, querían, pero que la sabiduría de los antiguos había dejado sin principio alguno: ¡qué programa!, ¡qué rol!

La obra de reforma comenzó por la religión. Era el escollo donde la conciencia de la humanidad tenía que romperse por segunda vez. Ellos, los innovadores de la era acciática, todo lo que en los cultos establecidos había de monstruoso para la época. [...] Pero creyeron que, pese a rechazar los simulacros con todas las supersticiones y fábulas que se ligaban a ellos, igualmente tenían que mantener, como base de la ciencia de las costumbres, la noción teológica, la antinomia entre el hombre y Dios. Es esto lo que, desde el inicio, perdió a la Reforma [...].

(cf. *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*.. Tome première, publicado por los Garnier en 1858, p. 128-129. El paso pertenece al «IIè. Étude», en su «Chapitre IV: Transition religieuse. Le Christianisme tire les conséquences des prémisses posées par le Polythéisme et la Philosophie: condamnation de l'humanité – § XIII». En la edición de 1870, ya citada, el paso en cuestión está en p. 180; en la de 1930, también indicada, en pp. 377-378.

ii) El paso siguiente ilustra sobre esta línea directriz del pensamiento de Proudhon, en el aspecto que más interesa a Schmitt.

La fuente proudhoniana es una nota que el francés agrega en una edición posterior a la primera edición (1863) de su *Du principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le Parti de la Révolution*, y a la que no hemos podido acceder (edición que es la que poseía Schmitt. En consecuencia, tomamos la cita que de esa nota hace G. Maschke en una de sus monumentales ediciones de trabajos schmittianos, a saber, *Staat, Grossraum, Nomos...*, *op. cit.*, pp. 162-163. Maschke reproduce este paso de Proudhon, que presentamos con algunas omisiones para destacar lo central del mismo, punto de atracción para Schmitt:

En algún lugar he escrito (*De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, «4e. Étude», edición belga, nota), que el año 1814 había abierto la *era de las constituciones* en Europa. [...] La era de las constituciones, denominación bien real y lograda, en analogía con la *era acciática*, tal como la indicó Augusto luego de la victoria sobre Antonio en Actium y que coincide con el año 30 antes de Cristo. Estas dos eras, la *era acciática* y la de las constituciones, tienen en común que ambas indican una renovación general en política, economía política, derecho público, libertad y sociabilidad general. Las dos inauguran un período de paz; las dos dan testimonio de la conciencia que tenían los contemporáneos de la revolución general que se estaba operando, y de la voluntad de los jefes de las naciones de participar en ella. Sin embargo, la era acciática, al ser deshonrada por la orgía imperial, ha caído en el olvido; ha sido completamente cancelada por la era cristiana, que sirvió para marcar, de una manera equivalentemente grandiosa, moral y popular, la misma renovación. Lo mismo acontecerá con la era constitucional: le tocará desaparecer ante la era federativa y social, cuya idea profunda y popular debe abrogar la idea burguesa y moderadora [*modérantiste*] de 1814.

(Maschke remite a *Oeuvres complètes de P.-J. Proudhon. Nouvelle édition. Du Principe Fédératif et oeuvres diverses sur les problèmes politiques européens*. J.-L. Puech et Th. Ruysen. M. Rivière, Paris, 1959, p. 355 ss. El volumen contiene los siguientes trabajos: *La fédération et l'unité en Italie; Nou-*

*velles observations sur l'unité italienne; Du principe fédératif; France et Rhin (Fragments)*, pero el paso citado concierne solamente al segundo de ellos).

En la nota que acabamos de transcribir, Proudhon hace dos remisiones a textos propios, que debemos tener en cuenta. Veámoslas ambas, para completar este panorama.

iii) La primera es la que el texto recordado por Maschke hace a un referente que está en el –digamos– cuerpo principal del mismo texto, o sea, en el *Du Principe Fédératif* en su primera versión (1863). Acá aludimos, entonces, al marco que encuadra la autorreferencia en el principal escrito sobre la federalización de las naciones, auténtica clave del pensamiento proudhoniano.

Prescindimos de indicar algunos puntos ligados a nuestro interés (como los capítulos VII: «*Questions morales et politiques: la raison d'État*», y VIII: «*Du serment politique*») y nos concentramos en los pasos que se ligan directamente a esa nota posterior de Proudhon. Los mismos están en la «*Conclusion*» (p. 312 ss.) de su principal trabajo sobre el tema de la federación. A continuación, reproducimos algunos momentos de estas conclusiones tal como aparecen en 1863, que hemos seleccionado porque entendemos que son los más ligados al texto agregado luego, recién citado.

En efecto, la monarquía constitucional es el reino burgués, el gobierno del Tercer Estado. Ahora bien, ya no hay más burguesía y ni siquiera hay con qué formar una [...]. En lugar de esta burguesía monárquica, parlamentaria y autoritaria, que absorbió a los dos órdenes superiores y sobre cuyas ruinas tuvo un momento de brillo, tenemos ahora la igualdad democrática y su manifestación legítima, el sufragio universal. Intentad rehacer con él la burguesía... (p. 313)

Nos queda una idea inexplorada, afirmada de repente por Napoleón III, de la misma manera como, hacia fines del reino de Tiberio, el misterio de la Redención fue afirmado por el sumo sacerdote de Jerusalén: la Federación. [...] Sólo la Federación, así constituida, resuelve –en la teoría y en la práctica– el problema del acuerdo entre la libertad y la autoridad, al darle a cada una su justa medida, su verdadera competencia y toda su iniciativa. En consecuencia, sólo ella garantiza el orden, la justicia, la estabilidad, la paz, junto con el respeto inviolable del ciudadano y del Estado. [...] La federación concede amplia satisfacción a las aspiraciones democráticas y a los sentimientos de conservación burguesa, dos elementos que en cualquier otro lugar son inconciliables. ¿Y cómo es esto? Precisamente por la *garantía* [garantisme] político-económico, la expresión más alta del federalismo. [...]. ¿Dónde encontrar la realización de este ideal, si no es en el Federalismo?

iv) La segunda remisión es la que hace *dentro* de esta nota agregada, pero en este caso es a un texto anterior al dedicado a la cuestión federativa, esto es, a su obra *De la justice...* Pertenece a las «*Notes et éclaircissements*» que fueron incorporadas con posterioridad a la primera edición de 1858, esto es, en la edición belga de dos años más tarde: *Essais d'une philosophie populaire N° 1. De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*. Nouvelle édition revue, corrigée et augmentée. A.

Schnèe Libraire éditeur, Bruxelles, 1860. La nota aclaratoria lleva el título «*Nouvelles de la Révolution. Des causes de l'agitation contemporaine*», y está en pp. 177-192, cerrando el *IVe. Étude* dedicado a «*L'État*». Por último, la edición de 1930 reproduce las modificaciones de 1860, y este texto suplementario está en pp. 313-325.

Antes de entrar en las «*Nouvelles de la Révolution...*» y transcribir los pasos que juzgamos más importantes con relación a este tema, cabe que indiquemos a qué parte de la obra se refiere esta nota aclaratoria. El lugar preciso de la referencia está en el *IVe. Étude*, el «*Chapitre VII. Du Gouvernement selon la Justice*», más precisamente en el § XLIII (pp. 472-477 de la edición de 1858, volumen I). En 1860, el capítulo VII lleva este título: «*Du Gouvernement selon la Justice. Réalisme du pouvoir; force collective; constitution de la République*» y el texto, mucho más breve, aparece en el § XLV, pp. 106-110). La edición de 1930 lo reproduce en pp. 254-256.

Hecha esta indicación, volvemos al paso de *De la justice...* (recordemos que también se trata de una nota aclaratoria) que es el referente del señalamiento que hace en el texto agregado a su *Du Principe Fédératif*, como vimos. Indicamos primero la paginación de 1860 y luego la de 1930:

Luego de la derrota de Napoleón, al Congreso de Viena se le había encargado regular el derecho público de Europa. [...] Dos grandes principios, más implícitos que expresos, forman la base de la pacificación de 1815: para las potencias, la obligación de mantener entre ellas un cierto *equilibrio*; para los pueblos, la promesa, la esperanza, de *constituciones*. [...] Tales eran los datos de la paz de Viena, resultantes de esas cuatro palabras que, en 1814 y en 1815, ocupaban todas las cabezas: *Equilibrio europeo, Constituciones políticas*. Pero bastó un instante de reflexión para comprender que el Congreso [...] se habría de cuidar de no desarrollar cuestiones semejantes. [...] Pese a esto, inclusive tal como fueron establecidos los tratados de 1815, los mismos constituían el esbozo de la constitución de Europa [...] El espíritu del que estaban pletóricos, pese a la letra, era tan potente, que el emperador Alejandro, en la ingenuidad de su misticismo, no pudo contenerse de proclamarlo a la faz del mundo, proponiendo al año siguiente, para que las potencias lo firmaran, un nuevo tratado, famoso bajo el nombre de *Santa Alianza* y cuyo objeto era: 1º) crear entre ellas una garantía mutua; 2º) inaugurar en la política internacional la era de los *principios*, lo cual no era nada menos que jurar por la Revolución en presencia de la Santísima Trinidad... [...] (pp. 178 a 180 = pp. 314 a 316)

De esta manera, en el pensamiento más elevado de 1815, los dos grandes principios del equilibrio entre las potencias y del establecimiento de garantías constitucionales estaban ligados entre sí y eran mutuamente solidarios: atentar contra uno equivalía a comprometer el otro; amenazar a una nación en sus libertades era fomentar la guerra universal. Y como toda ley tiende a realizarse en los hechos, sucedió que la delimitación de los Estados, tal como aproximadamente la había realizado el Congreso de Viena, devino, luego de cuarenta y cinco años del hecho realizado, la condición expresa del equilibrio europeo, so pena de guerra general en caso de no respetarla (p. 186 = p. 321)

[...] Ahora bien, cualquiera fuere el resultado de las batallas y no importa cuáles las modificaciones que habrán de introducir congresos futuros en el mapa político de Europa, es evidente que el sistema internacional reposará siempre sobre estos dos principios: el equilibrio europeo y el régimen constitucional, con la perspectiva de una transformación en el orden económico. [...] Toda otra solución, en el sentido de una jerarquía de Estados, de una preponderancia francesa o moscovita, de una

sustitución de las costumbres constitucionales por un régimen militar, implicaría una decadencia de la raza humana, lo cual es inadmisibile (p. 190 = p. 323)

e)

Cerramos esta Nota complementaria con una consideración personal de Schmitt, tal como figura en su diario o conjunto de anotaciones privadas de los años inmediatamente posteriores a 1945.

Ahora me ha atrapado el comienzo de las *Historias* de Tácito. ¿Es sólo retórica, como me decía Ortega? ¿No se trata, acaso, de la identidad de la situación, en consecuencia, de la participación existencial, *participatio* en una y la misma situación original y clave de nuestro eón?

¿[En] la ère actiaque, como la llama Proudhon, en el origen de nuestro eón? [...] La conexión de guerra externa y guerra civil; esto no es retórica, sino la espantosa realidad, conocida y expresada, la indistinguibilidad de guerra y paz (cf. Carl Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951* [Glosario. Anotaciones de los años 1947-1951]. Herausgegeben von Eberhard Freiherr von Medem, Duncker & Humblot, Berlin, 1991, p. 5)

{φ}

La frase de Aristóteles aparece en la portada de la obra: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalité parmi les hommes. Par Jean Jacques Rousseau Citoyen de Genève. Non in depravatis, sed in his quae bene secundum naturam se habent, considerandum est quid sit naturale. Aristot. Politic. L. 2. À Amsterdam, chez Michel Rey. MDCCLV.* La indicación del origen de la cita es claramente una «L», por ende remite al Libro 2 y es errónea, pero es un descuido editorial pues en la misma frase como *motto* antes del comienzo del texto se lee «*Politic. I, 2*».

Debajo de la frase aristotélica y por encima de la indicación del lugar de edición, editor y año, la portada trae en su centro el dibujo de una mujer recostada, pero no yacente, de mirada serena y actitud relajada en un lugar campestre como fondo; con su mano derecha sostiene una vara, de cuya punta superior cuelga un sombrero de campesino o de cualquier miembro de los estamentos profesionales más bajos; asimismo, un gato está recostado a su lado, apoyado en su pierna izquierda, y junto al pequeño animal, sobre el suelo, hay unas cadenas rotas; una corta distancia por detrás de este grupo se ve que de una jaula abierta vuela un pájaro. Todos los elementos iconográficos –naturales y humanos– simbolizan con claridad meridiana la libertad en su versión idílica. Rousseau le escribe a Rey, su editor, un comentario sobre el dibujo: «Esta libertad, una mofletuda grandota, no tiene en absoluto un aire noble y orgulloso, y los símbolos que la rodean son de poca monta» (para la portada con el dibujo y para el texto de la misiva al editor en Holanda, cf. Rousseau, *Oeuvres Complètes*. Préface de Jean Fabre. Introduc-

tion, présentation et notes de Michel Launay. 2: *Oeuvres philosophiques et politiques – des premiers écrits au Contrat social 1735-1762*, Seuil, Paris, 1971, p. 203.

Pero cabe recordar que una simbología muy similar, tal vez más lograda en el aspecto estético a la luz del contenido simbolizado, ya que las mismas figuras presentan rasgos y una composición más interesantes, es la de la portada de la primera edición (1762) de *El contrato social*. En ella, la dama está sentada entre columnas clásicas y tiene como fondo el típico paisaje silvestre; su gesto es también sereno, pero más firme que su antecesora de 1755; sostiene un gorro frigio con su mano derecha, mientras el gato detiene su movimiento y la observa, erigido cerca de ella; también se visualizan la jaula con su puerta abierta, aunque algo tapada por el manto sobre el costado izquierdo del cuerpo femenino, y los pájaros volando, libres (cf. *Oeuvres complètes...*, *op. cit.*, p. 517). El dibujo es de Bolomey; el grabado, de Boily.

En suma, a partir de la semejanza en las ilustraciones cargadas de alegorías en las dos obras rousseauianas, tenemos que las citas que respectivamente las acompañan tienen distintas fuentes.

La de la portada del *Discours* sobre el origen de la desigualdad proviene de Aristóteles, *Política* I, 5, § 5, 1254 a 35-36 (no del Libro II, recordemos). En cuanto a *Du contrat social*, en su edición de 1762, la frase proviene de Virgilio, *Eneida*, XI, 320, y podríamos traducirla –sin demasiada violencia– como «dictemos las leyes equitativas de la convivencia que hemos acordado [*foederis aequas / Dicamus leges*]».

Por último, llamar en causa a Aristóteles es paradójico: se lo cita con actitud aprobatoria del sentido de su frase, pero en la doctrina expuesta luego el ginebrino critica duramente al de Estagira respecto de esa misma naturalidad mentada en la cita en la portada del *Discurso*. Concretamente, Rousseau rechaza de manera absoluta el presunto carácter natural de la esclavitud, esto es, considera absurda la negación de la igualdad innata de todos los humanos. Recordemos que Aristóteles desarrolló lo que, de algún modo, es una metafísica de la verticalidad natural: lo ontológicamente superior debe regir a lo inferior, por ende, la naturaleza misma dispone quiénes ocupan qué lugares en esta jerarquía. Así como el alma debe guiar al cuerpo, el amo debe hacerlo con el esclavo.

{x}

La cita remite a la «Observación general sobre los efectos jurídicos provenientes de la naturaleza de la unión civil», punto A (al final del primer párrafo), de la *Doctrina del derecho*, primera parte de la *Metafísica de las costumbres* (1796).

Luego de aludir al carácter «*insondable* [unerforschlich]» del origen del poder supremo en el Estado, de modo que el ciudadano «no debe elucubrar con operosidad» acerca del mismo, con «elucubraciones» inútiles, Kant refuerza su rechazo a las pretensiones de conceder *status* jurídico a la desobediencia, al afirmar taxativamente que el ciudadano «no puede ni tiene que juzgar acerca el poder superior del Estado» más que como lo quiere el jefe de Estado en ese momento, al que se ha consentido a obedecerle. Menos aún cabe la resistencia contra el «*summus imperans*». Esta fortaleza, sacralidad e intangibilidad de las leyes explica el sentido de la «afirmación de que “todo poder viene de Dios”, la que no es un *fundamento histórico* de la constitución civil, sino una idea como principio práctico de la razón, a saber, de que se debe obedecer al poder legislativo que existe en el momento, cualquiera fuere su origen» (cf. Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten. Erster Teil: Anfangsgründe der Rechtslehre. Zweiter Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*. Hg. Von K. Vorländer, Meiner, Hamburg, 1959, p. 142).