

Actualidad de la crítica de Schmitt al liberalismo

ALFONSO GALINDO HERVÁS*

Resumen: Este escrito sistematiza los argumentos de Carl Schmitt contra el liberalismo en dos aspectos: el individualismo (que es paralelo al dualismo y al pluralismo) y la neutralidad. Para ello se exponen las críticas de Schmitt a Hobbes y a Kelsen. El artículo termina con una vindicación de la política que, aún asumiendo los argumentos de Schmitt, evita sus propuestas (comprensibles bajo el adjetivo «teología política») sugiriendo otro sentido de la comunidad y de la democracia.

Palabras clave: Individualismo, Dualismo, Pluralismo, Neutralidad, Democracia, Decisión, Unidad.

Abstract: This paper systematizes Carl Schmitt's arguments against liberalism in two aspects: individualism (which is parallel to dualism and pluralism) and neutrality. With this aim in view, Schmitt's criticisms to Hobbes and Kelsen are stated. The article ends with a vindication of politics which, even though assuming Schmitt's arguments, avoids his proposals (which are understandable under the adjective «politics theology») suggesting another meaning for community and democracy.

Key words: Individualism, Dualism, Pluralism, Neutrality, Democracy, Decision, Unity.

En los años de redacción del ensayo sobre el *Leviatán*¹ ya es evidente en Schmitt la pérdida de confianza en la posibilidad de revitalizar el mito. No obstante, su concepción de lo político y su anterior fe en el Estado como representación de la Idea y factor de unidad, en el seno de una Modernidad sumida en la excepción y carente de signos de lo trascendente (si bien aún urgida al orden), explicarían su conocido *pathos* anti-liberal. Muchas lecturas apresuradas, o interesadas, se limitan a servirse del dato biográfico para descalificar la crítica de Schmitt al liberalismo². No creo, sin embargo, que

Fecha de recepción: 15 mayo 2002. Fecha de aceptación: 26 septiembre 2002.

* E-mail: alfgalindo@hotmail.com

1 C. SCHMITT, (1938). *El Leviathan* (en adelante, *LTH*), trad. F. J. Conde, Rivadeneyra, Madrid.

2 No es desconocido el posicionamiento del jurista ante la república de Weimar. Su análisis destacaba el carácter ficticio de la división de poderes, la dependencia partidista de los políticos, el secretismo, la inexistente igualdad en el valor del voto o la reducción de la Constitución a un mero contrato. Debe acudirse a C. SCHMITT, *Sobre el parlamentarismo*, Tecnos, Madrid, 1996. Véase una sistematización de las críticas de Schmitt a la república de Weimar en: G. FERNÁNDEZ DE LA MORA, *Schmitt y la democracia*, en D. NEGRO PAVÓN (coord.), *Estudios sobre Carl Schmitt*, Colección Veintiuno, Madrid, 1996, pp. 111-135. Véase igualmente J. A. ESTÉVEZ ARAUJO, *La crisis del Estado de Derecho liberal. Schmitt en Weimar*, Ariel, Barcelona, 1989. El autor reconstruye el itinerario histórico-político e intelectual de la República para, desde esta base, presentar el antiliberalismo y decisionismo schmittianos, así como su crítica de Weimar a partir de su replanteamiento del problema de la soberanía. Para un análisis de las ambigüedades u oscilaciones de Schmitt, véase M. KAUFMANN, *¿Derecho sin reglas? Los principios filosóficos de la teoría del Estado y del Derecho de Carl Schmitt*, trad. Jorge M. Seña, Alfa, Barcelona, 1989, pp. 15-23. El intérprete destaca la dificultad de adscribir a Schmitt entre los defensores de Weimar, pero también entre los juristas totalmente afines al Reich.

puedan extraerse conclusiones relevantes de argumentos *ad hominem*. Pero aún más: de la misma manera que la insistencia del jurista en la decisión como origen de todo orden no es (al menos, principalmente) mero signo de decisionismo arbitrario *romantik* sino que, contrariamente a lo que pensaba Löwith³, puede interpretarse como consciencia de la contingencia de todo ordenamiento⁴, también pueden leerse sus argumentos contra el liberalismo no como mero índice del nazismo del pensador, sino como algunos de los más agudos retos teóricos que se le plantean *hoy* a nuestras democracias, más o menos liberales.

Los argumentos contra el liberalismo aparecen diseminados en muchos textos del filósofo de Plettenberg. Aquí me serviré de su análisis del *Leviatán* como plataforma desde la que exponerlos. La admiración de Schmitt por el pensador inglés destaca de éste su voluntad de unidad, de constitución de *un sujeto político*⁵, dependiente para brotar de la previa existencia de un representante personal, capaz de una decisión formante que visualice el mito en teología, en derecho, y reduzca el conflicto civil, de suyo siempre amenazante (*LTH*, p. 35). Pero, como he señalado, en este ensayo el jurista también explicita el carácter ingenuo de toda tentativa por revitalizar el mito leviatánico (¡en 1938!). El estudio puede leerse entonces como un diagnóstico sobre el devenir de la política moderna (que es el ocaso del mito) hacia el *individualismo*, el *dualismo* y la *neutralidad* propios del liberalismo⁶. En este sentido, a pesar de que en otro ensayo elogioso de Hobbes Schmitt se permita alabar la capacidad simbólica de la literatura europea⁷, su juicio siempre se decantará por la acentuación del poder de la infección liberal, decididamente neutralizante de lo político, desmitologizadora y generadora de una época tan solo técnica.

1. Individualismo, dualismo, pluralismo

El pensamiento de Hobbes no es el propio de un liberal⁸. Carl Schmitt así lo cree, como testimonia su recurso a él como pensador de la decisión y de la unidad. Sin embargo, también afirma que sugirió algunos de los elementos nucleares del liberalismo.

-
- 3 K. LÖWITH, *Decisionismo político* (C. Schmitt), en *El hombre en el centro de la historia*, trad. Adan Kovacsics, Herder, Barcelona, 1998.
 - 4 Se destaca esta interpretación en C. GALLI, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna, 1996.
 - 5 Véase T. HOBBS (1651), *Leviatán* (en adelante, *L*), trad. Carlos Mellizo, Alianza, Madrid, 1999, caps. XVI.
 - 6 Esta voluntad de superación del liberalismo fue la misma que motivó de su interlocutor, Leo Strauss, la redacción de otro ensayo sobre Hobbes dos años antes, citado por el propio Schmitt en el suyo: L. STRAUSS, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, The University of Chicago Press, 1963. En la lectura de Strauss, Hobbes aparece como el pensador que inicia la modernidad política de una manera que incluye sus aporías racionalistas e individualistas. A su juicio, la modernidad política que él inicia transcribe al inmanentismo experiencias de fe. El resultado es una política infundada, vacía de referencia al ideal que no se deja secularizar. Para un análisis de las diferencias entre Strauss y Schmitt, véase C. GALLI, *Genealogia della politica*, o. c., pp. 780-784.
 - 7 C. SCHMITT, *Hamlet o Hécuba. La irrupción del tiempo en el drama*, trad. R. García Pastor, Pre-Textos-Universidad de Murcia, 1993, p. 45.
 - 8 A propósito del debate acerca del carácter presuntamente liberal, o anticipador del liberalismo, del pensamiento político hobbesiano debe señalarse que pretender localizar la clave del liberalismo de Hobbes en la permanencia de un espacio, la privacidad del individuo, inmune al sometimiento absoluto constituyente del pacto, así como en el derecho de resistencia ante una amenaza vital, es muy problemático. Tal lectura liberal del *Leviatán* la hallamos en P. MANENT, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Hachette, París, 1987 y, más recientemente, en Y. Ch. ZARKA, *Hobbes y el pensamiento político moderno*, Herder, Barcelona, 1997. No obstante, el modelo hobbesiano no contempla la división de poderes, a la par que hace del representante (y no de lo que representa: el pueblo) el sujeto de la soberanía, quedando los hombres reducidos a súbditos de una única persona y voluntad, y siendo su derecho natural de resistencia, que Schmitt caracteriza

En concreto, el publicista subraya críticamente la presencia del incipiente individualismo moderno en la concepción hobbesiana del contrato por el que nace la comunidad⁹. La clave que le permite introducir esta reserva está vinculada al análisis del problema de la creencia en los milagros¹⁰. Pese al tono ilustrado de la crítica del inglés a la fe en los milagros, su decisionismo acaba prevaleciendo: milagro es lo que el soberano *inapelablemente* decide en su Estado como tal¹¹. El punto decisivo es que el súbdito está obligado a la conformidad *externa* para con el contenido de la fe, conservando la libertad en su fuero interno, esto es, conservando legitimidad la *privat reason*, la intimidad (*LTH*, p. 130), como defiende Hobbes en el capítulo 42 de su obra. Según Schmitt, de esta manera se une a la realización absolutista, continental, del Leviatán, la nefasta distinción entre el fuero interno y el fuero externo, lo privado y lo público, que constituye la grieta («germen letal») que liquidará finalmente la «política» robustez del Dios mortal, llegándose a oponer Estado y sociedad¹².

El jurista destaca cómo Spinoza, «primer judío liberal», detectó esta brecha, por la que se colaría el liberalismo moderno (*LTH*, p. 89). De esta forma, la típica defensa liberal de la libertad individual de pensamiento será útil herramienta en el proceso de quitar la vida (el *ánima*) al Leviatán. De Spinoza a Thomasius, que consagra la escisión entre derecho y moral que después sancionará Kant, de Goethe a Moses Mendelssohn o F. J. Stahl-Jolson, que definió el Estado de derecho por su esencia procedimental (*LTH*, pp. 109-111), la semilla plantada por Hobbes se despliega con toda su fuerza, deviniendo convicción dominante (*LTH*, p. 93). El Estado acabará como máquina que puede exigir todo al hombre, pero sólo externamente, coactivamente, aterrorizándolo (*LTH*, pp. 94-97).

Es evidente que esta crítica del individualismo y del paralelo dualismo, que Schmitt detecta en las distintas actitudes defensoras de los derechos del fuero interno, esconde una concepción de la moral y de su relación con lo político, con el Estado, que supone reducirla a mera *eticidad estatal* (muy cercana, pues, al modelo de Hegel). Si la moral emerge como carcoma legítima que arruina la solidez estatal, toda moral deberá reducirse a eticidad estatal según el modelo de una comunidad nacional¹³.

como error decisivo, mera *conditio* para que haya relación de poder y no esclavitud. Son la autoridad y el orden y no la libertad los ideales por los que lucha Hobbes (véase N. BOBBIO, *Thomas Hobbes*, trad. Manuel Escrivá de Romaní, Ediciones Paradigma, Barcelona, 1991, p. 102). Por estos y otros motivos se hace difícil un subrayado tan amplio de la influencia del iusnaturalismo hobbesiano sobre la política liberal. Véase un desarrollo de estas ideas en A. RIVERA, *Thomas Hobbes: modernidad e historia de los conceptos políticos*, en *Res publica*, 1, 1998.

9 «Movidos por la angustia, los individuos atomizados se juntan unos con otros» (*LTH*, p. 51).

10 Véase T. HOBBS, *Leviatán*, caps. 26, 37, 42.

11 Así lo explica Schmitt: «el Estado, como razón pública, 'public reason', en oposición a la 'privat reason' de los súbditos, decide si un hecho ha de ser considerado como milagro. Con eso alcanza el poder soberano la cima de su fuerza. Es el supremo vicario de Dios en la tierra» (*LTH*, p. 86).

12 *LTH*, p. 120. Añado este ilustrativo párrafo: «en la cúspide misma del poder soberano creador de la unidad de la Religión y de la política, se encuentra también el punto vulnerable de esa unidad perfectamente cerrada en todas sus caras. Allí mismo donde lo que se ventila es el problema del milagro y de la creencia, Hobbes falla de pronto al llegar al punto decisivo. Pues es precisamente aquí donde Hobbes formula ciertas reservas individualistas indesarraigables (...). Penetra entonces en el sistema político del Leviathan la distinción entre la creencia interna y la confesión externa» (*LTH*, p. 87). Para Galli, esta tesis schmittiana se halla en el origen de la investigación de Koselleck y Schnur sobre la génesis de la ilustración a partir de una moralidad subjetiva crecida en el interior del Estado absoluto. Véase C. GALLI, *Genealogía della politica*, o. c., p. 366.

13 En su monográfico sobre Schmitt, Kaufmann lo ubica en la línea de los defensores de una moral reducida a la eticidad exigida por el Estado en el marco de plurales unidades políticas. La tradición filosófica nombrada por el autor como trasfondo del pensamiento de Schmitt se remonta a la armonía clásica entre virtudes ciudadanas y humanas, presente de diversa manera en Platón, Aristóteles, Maquiavelo, Montesquieu o Hegel. El ideal que, a juicio de Kaufmann, alienta en Schmitt, es el de la comunidad nacional. Véase M. KAUFMANN, *¿Derecho sin reglas?*, o. c., pp. 48-56.

Muy al contrario, el individualismo liberal implica el pluralismo, a la par que viene exigido por su defensa. Pero ésta es también una idea que cuestiona Schmitt. A su juicio, la democracia es homogeneidad y equivalencia. De ahí que el liberalismo sea esencialmente incompatible con ella. Como veremos en el siguiente apartado, esta incompatibilidad debe interpretarse de manera más general como incompatibilidad entre el liberalismo y «lo político». El pluralismo propio del liberalismo excluye la democracia (y viceversa) porque excluye lo político como tal. Y es que, para Schmitt, lo político es un ámbito que emerge en torno a la posibilidad de la guerra (relación amigo-enemigo)¹⁴ y a la urgencia de una decisión «en» y «sobre» la excepción que traduzca la trascendente Idea en forma jurídica, generando unidad¹⁵. Esto explica que el liberalismo (y, en concreto, la tesis sobre la igualdad universal) sea propiamente una ética, no un sistema político. La democracia requiere homogeneidad, tratar igual *sólo* a los iguales y excluir a los heterogéneos.

En conclusión, Schmitt cree que la alianza entre parlamentarismo liberal y democracia es antinatural¹⁶. Desde su óptica, el individualismo del liberalismo necesariamente niega lo político (en tanto que *decisión*), prefiriendo la discusión como forma de alcanzar la verdad (y la competencia como instrumento de armonía social). Según Schmitt, en el siglo XIX la representación parlamentaria perdió su legitimidad (que se la daba el ser representación de la unidad política), deviniendo el parlamento mera representación de intereses particulares¹⁷. Por ello defiende que hay política liberal en lo referente al comercio o a la educación, y en forma de crítica a las limitaciones de la libertad, pero nunca una política liberal en lo referente a la política.

Pero defender el pluralismo no sólo requiere mantener la escisión (individualista) entre ámbito público y privado. Esta defensa se concreta (a la par que exige y posibilita) en la neutralidad institucional, definitivamente liquidadora de lo político.

2. Neutralidad

Schmitt defiende que el liberalismo es afín a un Estado neutral (meramente técnico) y que, por ello, excluye lo político, que es decisión en la excepción, es decir, que posee un origen o fundamento no-racional, no mediable, no deducible¹⁸. El liberal pretende excluir de la política y del Estado los contenidos normativos, potencialmente conflictivos, mostrando el anhelo de una política reducida a actividad instrumental neutra (lo que, para Schmitt, es una no-política). Ello exhibe un claro racionalismo, oculto en el deseo de alcanzar una concepción del Estado como realidad deducible, no vio-

14 Véase, por ejemplo, C. SCHMITT (1927). *Der Begriff des Politischen*, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. Sigo la traducción de F. J. Conde, confusamente titulada *El concepto de la política* (en adelante, *CP*), en *Estudios políticos*, Cultura española, 1941, p. 167.

15 C. SCHMITT (1922). *Teología política* (en adelante, *TP*), en *Estudios Políticos*, o. c., p. 35.

16 También el principio representativo propio del parlamentarismo liberal es anti-democrático. La razón es que impide la *identidad* entre gobierno y gobernados (entre ley y voluntad popular), esencial a la democracia.

17 Véase su caracterización del concepto ideal de Constitución del Estado de Derecho, que define como sistema de garantías de la libertad burguesa, en C. SCHMITT (1928). *Teoría de la Constitución*, trad. Francisco Ayala, Editora Nacional, México, 1952, pp. 41 ss.

18 D. Negro (*Schmitt y el liberalismo*, en *Carl Schmitt Studien*, Edizioni Settimo Sigillo, Roma, 2000) ha subrayado la importancia, en la crítica antiliberal schmittiana, del carácter *antipolítico* del liberalismo (también afirma, con Leo Strauss, el carácter impolítico del pensamiento hobbesiano, configurador de una política para erradicar el *pólemos*). El autor insiste en la presencia de Hobbes en las tesis de Schmitt, explicitando, de la mano de G. Maschke, sus motivaciones: «el sugerente artículo de Maschke concluye que el antiliberalismo de Schmitt radica, en lo que concierne a la *Weltanschauung* en el catolicismo, jurídicamente en el decisionismo y políticamente en su afirmación del Estado» (p. 43).

lenta, racional. A tal fin sirve la escisión público-privado, que posibilita relegar al ámbito de la privacidad toda dimensión normativa. Así cree el liberal que se defiende el pluralismo, la limitación del poder y la posibilidad de obtener consensos mediante el diálogo parlamentario (o armonía mediante el libre encuentro de las voluntades). A esto responderá Schmitt diciendo que el liberalismo ignora el elemento de indecidibilidad y coerción que acompaña a todo ordenamiento, a su origen, conservación y ejercicio. Su pretensión de que el consenso sea alcanzable mediante diálogos exentos de presencia de poder supone haber eliminado el conflicto de las relaciones sociales, o sea, lo político mismo. Para Schmitt es evidente, sin embargo, que toda homogeneidad exige la decisión de excluir.

Trascendiendo las apresuradas descalificaciones del decisionismo schmittiano, esta tesis debe interpretarse como uno de los más agudos y tempranos testimonios, en la filosofía contemporánea, del fin de las mediaciones entre Infinito y finito, Idea y excepción. También aquí me serviré del estudio del Leviatán para analizar esta tesis anti-liberal. Pero comprobaremos igualmente que los argumentos contra la concepción técnico-neutral de la forma estatal fueron aplicados por él de manera análoga a la concepción del Estado en Kelsen.

2.1. A propósito de Hobbes

Schmitt detecta en la caracterización hobbesiana del símbolo del poder terrenal más fuerte un elemento que considera el germen del ulterior desarrollo de la forma estatal como mecanismo neutral. El elogiado y admirado Thomas Hobbes fue, paradójicamente, el que posibilitó con sus ideas el despliegue de la comprensión mecanicista no sólo del hombre, como anticipó Descartes, sino de toda realidad, en una secuencia coherente, según Schmitt¹⁹. La razón es que el Leviatán es Dios, hombre y animal, pero también máquina²⁰. En un siglo exaltador de los métodos geométricos y el optimismo cognoscitivo, y de triunfante reinado de la imagen mecanicista de la naturaleza, Hobbes concibe el Estado como *machina machinarum* que socorre al hombre supliendo sus deficiencias. Se trata, por tanto, de un *artefacto*, del artefacto *par excellence*²¹.

La lectura que hace Schmitt de la Modernidad subrayará críticamente el crecimiento de la técnica con fines neutralizadores, que considera un fenómeno máximamente evidente en la evolución de la forma estatal. El tránsito, que el publicista analiza en *La época de la neutralidad*, desde la teología a la metafísica y de ésta a la economía, le permite concluir con un diagnóstico que anticipa mucho (aunque la argumentación y los objetivos son bien distintos) de la crítica heideggeriana del déficit de espíritu reinante en la técnica. Técnica y economía, ya a partir del romanticismo, aparecen indisolublemente unidas y habiendo eclipsado el valor de cualesquiera otra esfera de acción o conocimiento.

19 Véase una crítica a esta tesis en S. BREUER, *Burocracia y carisma*, Alfons el Magnànim, Valencia, 1996, pp. 47s. (cit. en E. OCAÑA, *Carl Schmitt: topología de la técnica*, en *Dáimon*, 13, 1996, p. 29).

20 Véase un análisis de las metáforas usadas por Hobbes en J. M. GONZÁLEZ GARCÍA, *Metáforas del poder*, Alianza, Madrid, 1998, pp. 27-42.

21 Y esto por el modelo en el que se inspira, tanto como por sus atribuciones absolutas. Así se expresa Hobbes en la Introducción a *El Leviatán*: «la naturaleza, arte por el que Dios ha hecho y gobierna el mundo, es imitada por el arte del hombre, como en tantas otras cosas, en que éste puede fabricar un animal artificial (...). Pero el arte va aún más lejos, llegando a imitar esa obra racional y máxima de la naturaleza: el hombre. Pues es mediante el arte como se crea ese gran LEVIATÁN que llamamos REPÚBLICA o ESTADO, en latín CIVITAS, y que no es otra cosa que un hombre artificial» (L, p. 13). El nuevo Dios es obra humana. La perspectiva confesional, el «derecho divino» según la terminología schmittiana, hacía del soberano defensor de una paz y una comunidad referidas a Dios. El Leviatán, en cambio, es fruto del hombre y crea una paz radicalmente terrena: «el Estado, como orden y comunidad, es el resultado de la razón y del genio creador humano y nace por medio de un contrato» (LTH, p. 51).

El movimiento alcanza incluso al establecimiento de una nueva religión²². El resultado de este reinado absoluto de lo económico y de lo técnico es el tratamiento de cualquier problema moral o social bajo su óptica. Esto equivale, a juicio de Schmitt, a la liquidación de su especificidad, a que lo único relevante para una sociedad sea la producción y la distribución de la riqueza (*EN*, p. 18).

Schmitt defiende que la razón de esos tránsitos de una a otra esfera es la ingenua pretensión de poder neutralizar el conflicto merced a la conquista de una nueva esfera de sentido que ostente una mayor neutralidad. Es así como el conflicto teológico se neutraliza con el imperio de la metafísica racionalista y mecanicista y ésta, finalmente, es eclipsada por la hiper-abundancia de neutralidad que exhiben técnica y economía, contaminadoras y anuladoras de lo político²³. La técnica parece haber realizado el ingenuo anhelo moderno de objetividad y racionalidad. El anhelo de una neutralización completa, racional y transparente del conflicto. Ante la preeminencia de estas esferas de acción, también el Estado, que de suyo reúne en sí lo racional y lo irracional e incorpora un potencial de detención del desorden, quedará reducido a órgano neutro, a órgano técnico instalado en una ingenua pretensión prometeica ignorante —de ahí su peligro— de que su origen, en la Modernidad, es la opacidad de excepción y decisión.

El argumento de Schmitt pasa por identificar una esencial afinidad entre el Estado concebido como mero neutralizador de conflictos, y la técnica misma. Es cierto que el Leviatán no es una máquina inanimada: el representante personal soberano, análogo en su función a la *res cogitans* cartesiana, da vida al mecanismo (como paradigmáticamente ejemplifica el Estado de Federico el Grande²⁴). Pero, pese a la voluntad de dotar al constructo estatal de alma, ésta misma acabará adquiriendo los contornos del artefacto procurador de la tranquilidad, ya que a ello conduce su esencial lógica interna²⁵. Y es que, aunque el Estado no es persona, también a la persona soberana le afectará el proceso de mecanización que él propicia. Y esto significará su ruina como persona representativa soberana capaz de decisión concreta. Subsiste la construcción política hobbesiana, aún «hoy» dice Schmitt, pero sólo por la ineliminabilidad de la maldad humana, que desata el par protección-obediencia. Pero quien protege, quien merece obediencia, es una mera máquina carente de *ánima*. La progresiva tecnificación del Estado se hallaba escrita en su lógica interna. La ilusión de una neutralización plenamente racional y acabada diluyó el elemento decisionista existente en el origen de la política, propiciando una reducción *iuspositivística* de la forma estatal. El carácter *maquinal* del Estado neutralizador se agudizará al ritmo *in crescendo* de la tecnificación moderna, excluyente de toda idea de representación en sentido político y dominada por un *télos* inmanente, impuesto en su totalidad desde la racionalidad económica²⁶. La máquina estatal, estructuralmente análoga al propio

22 «El desenvolvimiento de la técnica se acentúa en tal manera a lo largo del siglo XIX, tan rápida es la evolución de las ciencias sociales y económicas, que todas las cuestiones morales, sociales y económicas se resienten de ello. Bajo el impulso formidable de los descubrimientos y de las realizaciones cada día más perfectas y más maravillosas, surge una 'religión del progreso técnico'»; C. SCHMITT (1929). *La época de la neutralidad* (en adelante, *EN*), en *Estudios Políticos*, o. c., p. 15.

23 «Si hoy se ha concedido a la técnica un margen tan grande de confianza, es porque se cree haber descubierto, por fin, el terreno neutro por excelencia. Nada parece, en efecto, más neutro que la técnica» (*EN*, pp. 23s.).

24 *LTH*, p. 67. «Por otra parte (y aquí está —a mi juicio— la médula de su construcción política), Hobbes transporta la concepción cartesiana del hombre como mecanismo dotado de un alma al 'hombre magno', el Estado, que Hobbes convierte en una máquina animada por la persona representativa soberana» (*LTH*, p. 49).

25 «Se le puede considerar como el primer producto de la época técnica, el primer mecanismo político de gran estilo, la 'machina machinarum'» (*LTH*, pp. 53s.).

26 Así lo ha expresado Schmitt en múltiples páginas. También antes del ensayo sobre el Leviatán: «el método de las ciencias naturales y de la técnica domina hoy el pensamiento (...). La fantasía de los modernos habitantes de las grandes ciudades está repleta hasta el último átomo de representaciones técnicas e industriales y las proyecta en lo cósmico o en lo

hombre (también él máquina, autómatas, mera realidad física: *LTH*, p. 56), y anclada en la antítesis dieciochesca entre interioridad orgánica y exterioridad mecánica (que tendrá su eco en la escisión liberal entre hombre interior y exterior, ética y política), acabaría entonces por mostrar su desnuda faz destructora de toda vida política, carente ya de toda referencia a la Idea, reducida a la weberiana máquina burocrática²⁷.

Schmitt cree que el olvido (a partir de la Ilustración) del elemento decisionista y personalista en el concepto de soberanía (*TP*, p. 87) torna a este Estado neutral inefectivo y ayuno de legitimidad. Precisamente es la asepsia y esterilidad de una forma estatal concebida como puro mecanismo de imputación automática («la máquina empieza a andar por sí misma»; *TP*, p. 87) lo que Schmitt juzga como aporético e imposible²⁸. Más aún: tampoco la técnica es neutral (*EN*, p. 24), sino que ella misma necesita de decisión. La neutralidad de la técnica no elimina la necesidad de la decisión sobre su adecuado uso, sino que la incrementa. A juicio de Schmitt, de la técnica, como de la norma, no emerge decisión alguna sobre su aplicación. La técnica es *indiferente* a nuestra orientación espiritual (*EN*, p. 26). Y esto, paradójicamente, reforzaría el carácter *personalista* de la soberanía, ya que el soberano acababa teniendo en sus manos la gigantesca herramienta técnica, tan vacía de guía inmanente como su propia decisión. A partir de esta concepción del Estado, verdadera decisión metafísica, Schmitt afirma que el proceso de reducción de cualquier realidad a *producto* obrado por el *cálculo* humano se ha extendido por toda esfera de acción humana como penetrante mancha de aceite²⁹.

Pese a estos argumentos, debe resaltarse también la disculpa que el hobbesiano Schmitt hace del pensador inglés. El publicista comprende el anhelo de neutralidad por la permanente situación de conflicto religioso habida en la época de Hobbes³⁰. Además, sus reservas ante los perfiles maquinales del Leviatán no ocultan la admiración por su objetivo central. La funcionalidad del Estado en orden a unificar y representar la pluralidad es central en Schmitt, y en ella puede concretarse la influencia más poderosa de la concepción hobbesiana sobre la forma estatal, orientada a la producción de la homogeneidad y estabilización a partir de lo mutuamente excluyente³¹. Por ello, Schmitt

metafísico (...). Junto a la imagen mecánica de la naturaleza del siglo XVII se desarrolla un aparato de poder estatal, así como la frecuentemente descrita 'objetivación' de todas las relaciones sociales»: C. SCHMITT (1923). *Catolicismo y forma política*, trad. Carlos Ruiz Miguel. Tecnos. Madrid, 2000. pp. 15s., 20.

- 27 «El resultado es que esta máquina, como la técnica toda, se independiza de todos los objetivos y convicciones políticas y adquiere frente a los valores y frente a la verdad la neutralidad propia de un instrumento técnico» (*LTH*, p. 64).
- 28 Ya que todo pensamiento jurídico contamina de otros elementos la idea del derecho, trasluciendo la necesidad de la decisión desde la no auto-aplicabilidad de la norma al caso. Véase *TP*, pp. 66s.
- 29 «El paso fue dado por Hobbes. Pero, como ya hemos visto, este paso tuvo como consecuencia que el alma del 'hombre magno' se transformase en parte de una máquina. Y cuando el 'hombre magno', con su cuerpo y su alma, se hubo convertido en máquina, también se hizo posible que la transposición siguiese el camino inverso y que el hombre pequeño, el individuo, se trocase en 'homme machine'. Ha sido, pues, la mecanización de la idea del Estado la que ha llevado a su perfección el proceso de mecanización de la imagen antropológica del hombre» (*LTH*, pp. 60, 62).
- 30 El deseo de conquistar un terreno independiente de la esfera religiosa es lo que, según él, obliga a interpretar el «auctoritas, non veritas» hobbesiano no en términos de decisionismo irracionalista, sino como índice de una voluntad de neutralidad que contempla las leyes como carentes de referencia a orden religioso o jurídico alguno, y sólo vigentes por la precisión de la decisión estatal (*LTH*, p. 68). Vacío de sustancia religiosa o metafísica, sólo la eficacia justifica al Estado (*LTH*, pp. 69s.).
- 31 En este punto, resultan ejemplares las líneas dedicadas en *El concepto de la política* al rol eliminador del antagonismo radical que define a un auténtico Estado: «el antagonismo político es el más intenso y extremado y cualquier contraste es tanto más político cuanto más se acerca a la agrupación amigo-enemigo. Estriba la esencia de la unidad política en suprimir ese extremo antagonismo dentro de la unidad. El Estado, que en la historia europea de los últimos siglos representa la forma clásica de la unidad política, trata de concentrar en su mano todas las decisiones políticas, para instaurar la paz interior» (*CP*, p. 117).

matiza en distintos ensayos que Hobbes aún presenta un vínculo, de tipo mítico, entre mecanismo, organismo y obra de arte³². Es más, incluye la referencia a una autoridad capaz de hacer brotar la paz a partir del caos civil mediante una decisión³³.

2.2. A propósito de Kelsen

Quien no merece para Schmitt demasiada empatía es Kelsen³⁴. Las tesis de Schmitt contra el liberalismo despliegan sus mejores argumentos en la crítica de su concepción del Estado, que puede resumirse así: mientras que para Kelsen la unidad es producto del (aséptico) funcionamiento del mecanismo, para Schmitt, en cambio, el funcionamiento presupone la previa existencia de una (no-producible, aunque representable) voluntad unitaria.

El Estado neutro era el modelo del normativista Kelsen (*TP*, pp. 51ss.). Un modelo que hoy calificaríamos de holista, y que Schmitt describe subrayando el carácter auto-sostenido y auto-desplegable de las normas en él³⁵. La crítica de Schmitt se centra en que Kelsen sustrae la soberanía al Estado (por considerarlo un residuo subjetivístico basado en la creencia en que la validez es efecto de una causa), concibiéndola como mero presupuesto lógico de unidad, mera función reducible al ordenamiento mismo (al ordenamiento superior, al ordenamiento internacional), en una perfecta continuidad y deducibilidad. Su propuesta debe enmarcarse en línea con la tradición publicista germana, que prolonga en su estatismo y supera en sus elementos más claramente organicistas y personalistas. Propuesta que también mereció la crítica de Hermann Heller³⁶.

La repugnancia de Kelsen a la contaminación de lo jurídico con elementos ajenos a la razón, como la decisión, produce dos efectos perniciosos. En primer lugar, deja sin justificar la emergencia de la unidad estatal, no deducible a partir de la Constitución. Kelsen no explica la soberanía estatal, la elimina como problema científico. Así lo plantea Schmitt que, al localizar el momento opaco (decisión, excepción) de la creación de la forma, muestra la imposibilidad de separar la polí-

32 Véanse los dos primeros capítulos de *El Leviathan*. Véase igualmente E. OCAÑA, *Carl Schmitt: topología de la técnica*, en *Dalmon*, 13, 1996, p. 28.

33 Schmitt admiró esta vertiente del Leviatán hobbesiano. Véase C. SCHMITT (1934), *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, trad. Montserrat Herrero, Tecnos, Madrid, 1976, pp. 29-31. Más «culpable» que el propio Hobbes fue su patria misma, que «no ha llegado a ser 'Estado' en la misma medida que las grandes potencias occidentales» (*LTH*, pp. 75, 122).

34 H. KELSEN (1960). *Teoría pura del derecho*, trad. R. J. Vernengo, UNAM, México, 1982.

35 «La razón de la vigencia de una norma no puede ser más que otra norma; considerado jurídicamente, el Estado es, por consiguiente, idéntico a su Constitución, o sea, a la norma fundamental unitaria» (*TP*, p. 52).

36 El positivismo jurídico alemán (representado por Gerber, Laband y Jellinek), amparado en su pretensión de localizar la especificidad de lo jurídico separándolo de principios sustanciales, propuso un modelo estatal abstracto y autorreferencial, afín a un modelo social organicista. En estos autores, y con sus matices, el Estado (persona jurídica) es un organismo racional, legítimo, autosubsistente y, de suyo, soberano. En buena lógica, el Estado, poder absoluto originario, es anterior al derecho, que queda reducido a mero producto técnico para un contingente autocontrol de sus movimientos. El rol que, en Kelsen, cumple el derecho público internacional prolonga («epistemologizándola») esta teoría del *principio de efectividad* (que otorga fuerza normativa a lo fáctico). La distancia de Kelsen se concreta en su rechazo del concepto de *persona jurídica* así como en la subsiguiente crítica de la idea de soberanía estatal. En Kelsen, el Estado coincide con el ordenamiento jurídico como sistema de normas. Y es la relación normativa lo que constituye la esencia estatal, no al revés. Véase M. LA TORRE, *Un jurista en el crepúsculo de Weimar. Política y derecho en la obra de Hermann Heller*, trad. A. Lastra, en H. HELLER (1924-1934), *El sentido de la política y otros ensayos*, trad. M. Hernández y E. Vela, Pre-Textos, Valencia, 1996, pp. 20-28.

tica del derecho³⁷. Por otro lado, Schmitt cree que un Estado instalado en la tautología del holismo formalista kelseniano escamotea su opaco e irracional origen, tornándose ineficaz para «controlar» el desorden.

En resumen, Schmitt critica la voluntad neutralizante y prometeica (utópica, en definitiva) de las ideologías modernas por descansar en la ignorancia de la ausencia de un fundamento objetivo del orden, por ignorar que la época está dominada y definida por la excepción y pretender una mediación racional y transparente entre lo particular y lo ideal. Para Schmitt, en la Modernidad se acentúa trágicamente la presencia del elemento no racional de la decisión en el origen de todo orden. De ahí la futilidad e inestabilidad de toda pretensión de construcción de un orden sólido inmune a lo opaco que, muy al contrario, aparecerá constantemente asediado por la excepción y el conflicto y, por ello, urgido de nuevas neutralizaciones.

3. Vindicación impolítica de la política

He sistematizado en dos frentes la crítica de Schmitt al liberalismo. En este apartado defenderé la plausibilidad de sus argumentos, evitando asumir su propuesta.

Muchos elementos del diagnóstico (y la prognosis) de la Modernidad de Carl Schmitt permiten elaborar el ideal-tipo «teología política»³⁸. En concreto, su descripción de la Modernidad como época de normalización de la excepción y correlativa ausencia (de visibilidad) de un fundamento trascendente para el orden. Siendo imposible una mediación racional entre Infinito y finito, la creencia de Schmitt en la posibilidad de nuevas formas de orden, deberá recurrir a la figura de la decisión. También se sirve de la fuerza persuasiva de las analogías con las formas y conceptos teológicos. Al igual que la Iglesia católica representa (*Repräsentation*) el polo trascendente y produce formas de orden, la soberanía estatal, asentada en el desorden o excepción, implica la decisión normalizadora de la situación (creando las condiciones para la vida del derecho y a éste mismo) y visualizadora de la Unidad.

Pero la alternativa de Schmitt al individualismo (dualista) que pueda exigir el pluralismo liberal está anclada en el *konkretes Ordnungsdenken* (fácilmente declinable desde la idea de comunidad nacional)³⁹, que no es planteable sin caer en un recurso al mito que, como ya mostrara Benjamin, implica una lógica totalitaria⁴⁰.

No es preciso asumir la crítica comunitarista clásica para oponerse al individualismo liberal. Existen otros recursos teóricos de los que servirse para elaborar argumentos contra la soberanía propia de una de las dos construcciones modernas por antonomasia: el Yo.

Desde un análogo diagnóstico de la Modernidad como época de normalización de la excepción, y desde la consciencia de la imposibilidad de cualquier mediación racional (o sea, no violenta) entre Infinito y finito, filósofos (en otros aspectos radicalmente opuestos a Schmitt) como Jean-Luc Nancy o Giorgio Agamben han revitalizado recientemente argumentos sobre la radical (inobtable, irrepre-

37 «En qué se funda la necesidad lógica y la objetividad de las diferentes imputaciones a los diversos centros de imputación si no se funda sobre una disposición positiva, es decir, sobre un mandato (...). Fácil es conseguir la unidad y la pureza cuando no se para mientes en la dificultad verdadera y cuando, basándose en razones formales, se elimina por impuro todo aquello que contradice el sistema» (*TP*, pp. 53s.).

38 Me permito remitir a A. GALINDO, *Teología política versus comunitarismos impolíticos*, en *Res publica*, 6, 2000.

39 Véase *TMCJ*, pp. 14ss.

40 W. BENJAMIN, *Para una crítica de la violencia*, trad. Roberto J. Blatt, en *Iluminaciones IV*, Taurus-Grupos Santillana, Madrid, 1998. Véase, por ejemplo, p. 40.

sentable) comunitariedad humana. De esta manera, su oposición al mito (también al de la comunidad) y a la valoración de la acción se hace políticamente *efectiva*, aunque de un modo sustraído al inmanentismo propio de una comunidad sustantiva que se auto-produce.

Este argumento comunitarista descansa en tres fuentes teóricas: el (problemático) análisis heideggeriano del *Dasein* como *Mitsein*⁴¹ y como esencialmente histórico, el concepto batailleano (y, en esta medida, nietzscheano) de «soberanía de la inacción»⁴², y la centralidad de la literatura como actividad pasiva y destructiva, tal como ya lo vieron los románticos del *Athaeneum* de Jena, y ha retomado en el siglo veinte Maurice Blanchot⁴³. Como aquí es imposible un tratamiento de los argumentos que, partiendo de estas fuentes, han elaborado Nancy y Agamben, me limitaré a destacar que su esfuerzo parte de la consciencia de que todo mito de la comunidad (y toda comunidad del mito) acaba en una obra de muerte⁴⁴ y que, por ello, es preciso afilar las armas teóricas que permiten construir argumentos persuasivos acerca del siempre previo e inobtable ser-con que constituye al singular humano. En el caso de Nancy, esta tesis viene reforzada por su recurso a la in-obrabilidad del *Ereignis* del nacimiento (tal como lo presenta Hannah Arendt⁴⁵), desde el que define al existente como *acaecimiento* (o sea, la libertad misma) de la singularidad en tanto que ser-en-común. Por su parte, Agamben elabora una fenomenología del *singular cualsea* insistiendo, más allá incluso que Blanchot, en la trascendencia de la escritura como lugar de ex-posición de la comunidad⁴⁶.

Respecto del otro frente crítico del liberalismo, su neutralidad heterogénea a lo político (tal como entiende esto último Schmitt, es decir, como decisión en la excepción —sostenida por el mito del *pólemos* irrebasable— y representación de la Idea), creo que los argumentos del publicista inciden directamente en algunos de los rasgos y pretensiones de las democracias liberales. Para Schmitt, lo político es ámbito de conflicto y de búsqueda de formas de unidad. Esta perspectiva realista permite asumir y comprender distintos fenómenos sociales contemporáneos: tanto los relativos a la emergencia de nuevas identidades colectivas (y que el individualismo liberal no puede captar) como los que constituyen excepciones que cuestionan el acabamiento y realización del modelo liberal-democrático, pretendida encarnación del derecho y la razón universal⁴⁷. No es preciso estar instalado en el confort teórico del mito del *pólemos* (tampoco el oponer radicalmente liberalismo y democracia, como hace Schmitt) para aceptar que hay múltiples «excepciones» que hacen explíci-

41 M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, FCE, Madrid, (10ª reimp.), 1996, §26.

42 G. BATAILLE (1976), *Lo que entiendo por soberanía*, trad. P. Sánchez y A. Campillo, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 85s.

43 M. BLANCHOT (1983), *La comunidad inconfesable*, trad. Isidro Herrera, Arena Libros, Madrid, 1999.

44 J.-L. NANCY (1983), *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois éd., 1990, p. 37. Hay traducción castellana de Pablo Perera: *La comunidad desobrada*, Arena Libros, 2001, 2002.

45 H. ARENDT (1958), *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 211 ss., 222 ss.

46 G. AGAMBEN, *La comunidad que viene*, trad. J. L. Villacañas y C. La Rocca, Pre-Textos, Valencia, 1996, p. 66.

47 Como ha señalado Mouffe, siguiendo a Schmitt, el pensamiento liberal que impregna las democracias occidentales es impotente para aprehender (y teorizar desde ello) la inextirpable naturaleza conflictual de lo político, ya que su esencialismo le lleva a contemplar la sociedad como totalidad que se autorreproduce: «en la medida en que esté dominada por una perspectiva racionalista, individualista y universalista, la visión liberal es profundamente incapaz de aprehender el papel político y el papel constitutivo del antagonismo (es decir, la imposibilidad de constituir una forma de objetividad social que no se funde en una exclusión originaria)»; Ch. MOUFFE, *El retorno de lo político*, trad. Marco A. Galmarini, Paidós, Barcelona, 1999, p. 12. Esto explica, como también señaló Schmitt, que las tradiciones liberales reduzcan la reflexión sobre lo político a reflexión ética, cuando no a economía. Mouffe se detiene en el caso de Rawls, que pretende alcanzar una racionalidad fundadora de la igualdad desde una concepción individualista del sujeto, sin tener en cuenta su constitutiva inserción en una comunidad con sus concepciones del bien. Rawls recurriría a la ética para establecer límites al egoísmo, pero sin cuestionar el individualismo (p. 76).

tas las grietas del modelo dialógico de legitimidad, supuestamente neutral e incruento. Todo anhelo de perfecta unidad, de «acabamiento», olvida que toda unidad es construida, parcial e incorpora exclusión y violencia. La democracia debe ser consciente del fundamento *político* de su propia legitimidad, de su carácter de *praxis* antes que de teoría, y de la presencia del poder y la necesidad de decisión presentes en toda relación social. No es la democracia un sistema cuyo fundamento racional torne innecesario la decisión por preservarlo y la violencia⁴⁸. Como sabía Schmitt, el anhelo liberal de neutralidad ignora que los fenómenos sociales incorporan dimensiones y problemas no sometibles a soluciones algorítmicas o puramente espontáneo-racionales, sino que reclaman decidir en el marco de una lucha y desde la voluntad de constituirse en unidad política. De hecho, muchos de los recientes fenómenos sociopolíticos más relevantes deben interpretarse como efecto de la conocida tesis acerca de la sustitución de la política por la economía. Así por ejemplo, mientras los grandes partidos políticos de las democracias occidentales se declaran centristas, reflejando con ello un ansia de neutralidad que busca alejarse de las adscripciones ideológicas, muchos ciudadanos europeos se echan en brazos de opciones políticas extremistas que no escamotean la implicación ideológica. La propia marginación u olvido de la necesidad de forjar identidades políticas estaría a la base de las nostalgias nacionalistas, necesitadas de la calidez de lo *heimlich*. Por no hablar de cuando el escamoteo de lo político en aras de la economía supone extender o tolerar la muerte de seres humanos o la destrucción de la naturaleza. En este caso, fenómenos como los conflictos étnicos o la inmigración se alzan como desórdenes (excepciones) que cuestionan el acabamiento y realización del modelo liberal-democrático. Más aún: son las *renovadas decisiones* excluyentes que, pese a todo, debe tomar todo gobierno las que muestran la no viabilidad de un modelo de racionalidad y legitimidad democrático-dialógica que se pretendía completamente auto-sostenido, incruento, neutral.

La crítica de Schmitt enseña a un pensamiento político que se pretenda defensor de la democracia que es preciso contemplar lo político a partir de tres elementos: el conflicto, la necesidad de construir formas de unidad, y la imposibilidad de sustraerse a la decisión. No obstante, y como dije, no es asumible la manera schmittiana de hacerlo. La razón de ello es que la necesidad de neutralizar el conflicto que emerge en la construcción de una identidad colectiva debe evitar una tentación (además de la ingenua de pretenderse ajena a toda violencia): la tentación teológico-política que le hace desear una unidad sin fisuras. Para ello, es necesaria la consciencia de la contingencia absoluta que definirá tales formas de unidad, y a la que accedemos mediante la reflexión sobre el radical «ser-en-común» del «ser-ahí», tal como lo han teorizado pensadores como Nancy o Agamben. En este sentido, aunque se conciba la democracia como algo vinculado al conflicto y a la homogeneidad (y por ello, necesitado de decisión, exclusión, violencia), el horizonte abierto por el liberalismo es irrenunciable. Como ha señalado Mouffe, dado que la democracia se asienta en el conflicto que acompaña a toda construcción de identidad⁴⁹, el reto democrático será dar forma al disenso construyendo iden-

48 Así lo ha expresado Mouffe: «sólo se podrá proteger a las instituciones democráticas de los diferentes peligros que las asedian, si se abandona la perspectiva racionalista que lleva a obliterar lo político en tanto antagonismo (...). Sólo si se reconoce la inevitabilidad intrínseca del antagonismo se puede captar la amplitud de la tarea a la cual debe consagrarse toda política democrática (...). No es posible presentar los valores liberales democráticos como si suministraran la solución racional al problema de la coexistencia humana y no es posible defenderlos de manera 'contextualista', como constitutivos de nuestra 'forma de vida'. Es inútil querer acceder a una garantía racional que se situara más allá de la voluntad de preservar esa forma de vida que nos es propia» (pp. 12s., 21).

49 «Hoy, la ilusión liberal de que la armonía pueda surgir del libre juego de los intereses privados y de que la sociedad moderna ya no necesita virtud cívica, ha terminado por mostrarse peligrosa, pues pone en tela de juicio la verdadera existencia del proceso democrático» (o. c., p. 46).

tidades a partir de las plurales reivindicaciones que constituyen fuerzas en conflicto en el seno social. Y ello sin aspirar a un universalismo uniformizador⁵⁰.

En resumen, la democracia reclama equilibrio entre la necesidad de unidad y la consciencia de la propia finitud, que introduce la dualidad. Ambos movimientos deben ser mantenidos si se quieren evitar dos unilateralizaciones, el absolutismo o la anarquía. Es la insuperable distancia y atracción habidas entre ambas lógicas, la de la identidad y la de la diferencia (o pluralismo), la que define a la democracia misma. De ahí que el esfuerzo por acoger esta tensión entre unidad y multiplicidad, propia de lo humano, pueda describirse como una vindicación impolítica de la política.

50 La *radical and plural democracy* que defiende Mouffe pretende redefinir los usos y significaciones de la «libertad» y la «igualdad», e identificar nuevos campos para la promoción de la igualdad que sirva para dotar de nueva identidad a la izquierda. Este proyecto subraya la inevitabilidad de la dimensión hegemónica en las relaciones sociales, o sea, restaura la centralidad y carácter constitutivo de lo político. Se pretende elaborar un concepto de libertad que permita pensar conjuntamente la libertad individual y la política (o. c., p. 40), más allá de la concepción liberal del individuo como pre-existente a las relaciones sociales y autosuficiente: «el objetivo de una política democrática, por tanto, no es erradicar el poder, sino multiplicar los espacios en los que las relaciones de poder estarán abiertas a la contestación democrática» (o. c., p. 24).