



ISSN 1850-2512 (impreso)
ISSN 1850-2547 (en línea)

UNIVERSIDAD DE BELGRANO

Documentos de Trabajo

Área de Historia de las Ideas

En torno al pensamiento político de Carl Schmitt:
excepción y neutralización

N° 187

Emmanuel Taub
Tomás Borovinsky

Departamento de Investigaciones
Septiembre 2007

Universidad de Belgrano
Zabala 1837 (C1426DQ6)
Ciudad Autónoma de Buenos Aires - Argentina
Tel.: 011-4788-5400 int. 2533
e-mail: invest@ub.edu.ar
url: <http://www.ub.edu.ar/investigaciones>

Taub, Emmanuel y Borovinsky, Tomás (2007).

En torno al pensamiento político de Carl Schmitt: excepción y neutralización.

Documento de Trabajo N° 187, Universidad de Belgrano.

Disponible en la red: http://www.ub.edu.ar/investigaciones/dt_nuevos/187_taub.pdf

Indice

Genocidio y modernidad: la excepción y el vaciamiento de lo político Por Emmanuel Taub	5
Carl Schmitt: entre la teología y la neutralización político-estatal Por Tomás Borovinsky	11

Genocidio y modernidad: la excepción y el vaciamiento de lo político

Por Emmanuel Taub

“...verdaderamente política es sólo aquella acción que corta el nexo entre violencia y derecho. Y solamente a partir des espacio que así se abre será posible instalar la pregunta por un eventual uso del derecho posterior a la desactivación del dispositivo que lo ligaba a la vida en el estado de excepción.”

Giorgio Agamben

I. El genocidio, como realidad política del siglo XX, ha introducido la posibilidad radical de acabar con el otro definitivamente. Desde esta tesis es posible reformular el concepto de lo político propuesto por el jurista alemán Carl Schmitt. Para ello, propongo repensar el concepto desde las ideas del filósofo italiano Giorgio Agamben con respecto al *estado de excepción* y su relación con la idea de genocidio.

El concepto de lo político, para Carl Schmitt, está vinculado a un doble sentido, el de la relación que lo define y el del lugar en donde se retiene. Son varios los elementos que que determinan el concepto de lo político: la relación íntima que lo define que es la de amigo-enemigo, el Estado como la “unidad esencialmente política” y el concepto de guerra.

Antes de determinar el carácter político del Estado moderno, e intentando romper con la equiparación de “lo estatal” a “lo político”, Schmitt define, en su libro *El concepto de lo político* (1932), cuál es la esencia del concepto. Según el jurista alemán “la distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción de amigo y enemigo.”¹ Esta distinción es la que marca, como explica Schmitt, el grado máximo de intensidad que puede adquirir una unión o una separación en referencia a lo político. El enemigo es encarnado por aquel radicalmente otro, un extraño por antonomasia, determinado por la decisión del poder soberano en identificar esta distinción.

Es así que, según el autor, la posibilidad de identificar el concepto político como objetivo y autónomo está dado por la posibilidad de “aislar una distinción específica como la de amigo-enemigo respecto de cualquiera otras y concebirla como dotada de consistencia propia.”² Sin embargo, como se puede ver, la distinción que define lo político está centrada por el carácter negativo, en la enemistad; y por otro lado, es una figura ideal y latente que radica en un presupuesto anterior: la decisión sobre quién es el enemigo para la organización política, o sea, para el Estado. El enemigo es el hostis, el enemigo en sentido de “enemigo público”, “un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, (...), de acuerdo con una posibilidad real, se opone combativamente a otro conjunto análogo.”³

Ésta relación que define lo político como concepto autónomo y objetivo nos permite, ahora, relacionarla con el papel particular que juega el Estado. Para Schmitt, el Estado está determinado por el status y el pueblo. Es por ello que lo define como el “status político de un pueblo organizado en el interior de unas fronteras territoriales”⁴ y, específicamente, es quien a través de su poder soberano mantiene el monopolio de lo político. Cuál es el vínculo entre Estado y la relación que determina lo político. Esta relación está dada en que es dentro del Estado, como unidad política organizada, en donde se decide por sí misma como un todo sobre quién es amigo y quién es enemigo. Es atribución del Estado el uso del *ius belli*, en palabras de Schmitt, de “la posibilidad real de, llegado el caso, determinar por propia decisión quién es el enemigo y combatirlo.”⁵ En el uso de esta capacidad se concentra la posibilidad de declarar la guerra, disponiendo de la vida de las personas y volviendo disponible al propio pueblo para matar y ser muertos.

Es el concepto de guerra el que finalmente permitirá entender de qué manera interactúan para Schmitt los tres fundamentos que hacen a la definición y distinción del concepto de lo político. La guerra, básicamente, es la lucha armada entre unidades políticas organizadas, idea que distingue de la lucha civil, la cual es la lucha armada pero en el interior de una unidad organizada. Entonces,

Los conceptos de amigo, enemigo y lucha adquieren sentido real por el hecho de que están y se mantienen en conexión con la posibilidad real de matar físicamente. La guerra precede de la enemistad, ya que es ésta una negación óptica de un ser distinto. La guerra no es sino la realización extrema de la enemistad.⁶

Debe quedar claro antes de continuar que esta posibilidad real de matar físicamente que ubica al concepto de guerra junto al de enemigo y el de lo político, constituyó lo que Schmitt llama un “presupuesto que está siempre como posibilidad real”⁷. De esta manera, lo que hace en su estado de alternancia entre

1. Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*, Alianza Editorial, Madrid, 1999. Pág. 56.

2. *Ibidem*. Pág. 58.

3. *Ibidem*.

4. *Ibidem*. Pág. 49.

5. *Ibidem*. Pág. 74.

6. *Ibidem*. Pág. 63. Como explica Karl Löwith: “El caso decisivo, en el que la situación política del pueblo sirve de criterio para toda camarada del pueblo, es el *estado de necesidad [Notfall]* extrema, o como Schmitt afirma la mayoría de las veces, el ‘*caso de emergencia [Ernstfall]*’ política de la guerra, que demanda del hombre el sacrificio de la vida.” Löwith, Karl. *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006. Pág. 58.

7. *Ibidem*. Pág. 64.

latencia y realidad es, para el autor, determinar de manera particular la acción y el pensamiento humano originando así su conducta política.

II. Para poder complejizar y resignificar el concepto de lo político, de Schmitt es necesario que introduzcamos en nuestro análisis la idea (y realidad) del genocidio.

Encontramos dos problemas en el momento de enfrentarnos al problema del genocidio. Por un lado, lo que tiene que ver con el “concepto genocidio” desde la definición legal dada por la Convención para la Prevención y Sanción del Delito de Genocidio aprobada por Naciones Unidas desde 1948 hasta las definiciones sociológicas y políticas del término. Y por otro lado, la realidad del genocidio como práctica específica en la Modernidad, que nos hace replantear la manera en que debemos leer la realidad y la teoría de los fenómenos políticos, económicos y sociales.

Más allá de la definición legal del término dada por la Convención de las Naciones Unidas, encontramos diferentes lecturas del concepto desde el punto de vista de las ciencias sociales. Como bien ha trabajado Daniel Feierstein, desde esta perspectiva es posible hacer diferentes tipos de lecturas del concepto de genocidio según las definiciones de sus pensadores más importantes. En primer lugar, es posible entender al genocidio moderno por su práctica, ya que está centrado en la aniquilación sistemática de población en masa por sus características de grupo. En segundo lugar, la intención de los perpetradores del genocidio quienes buscan la destrucción sistemática de todo el grupo y no sólo de una parte. Finalmente, dentro de las perspectivas que aquí interesan, para poder identificar un aniquilamiento sistemático como genocidio la población sobre la que se lo lleva a cabo debe estar indefensa o no constituir una “amenaza real” para el perpetrador.⁸

Como resultado de estas lecturas podemos definir que el genocidio en la modernidad es la manera en que el Estado elimina de manera sistemática y simbólica a una sector de su población llevando al extremo el poder soberano que debía garantizar su protección. Esto nos recuerda los planteos de Michel Foucault en el análisis que hiciera del nazismo a través de una lectura biopolítica. Es a través de su pensamiento que podemos leer las contradicciones que en la modernidad dan apertura al genocidio como manera de resolverlas.

Como bien explica Foucault es a partir del siglo XIX cuando se produce una consideración de la vida por parte del poder en cuanto ser viviente, como una forma de “estatización de lo biológico.” Debemos entender, sin embargo, la teoría clásica de la soberanía como el ámbito en donde el derecho de vida y de muerte sobre los individuos era uno de sus atributos fundamentales. El soberano tenía el derecho de vida y de muerte, o sea, que podía hacer morir y dejar vivir. Esto significaba que la vida y la muerte estaban dentro del campo del poder político, o sea que “frente al poder, el súbdito no está, por pleno derecho, ni vivo ni muerto”, sino que se encuentra en un estado de neutralidad y es el soberano quien decide sobre la continuidad, o no, de la vida del hombre. La vida de los súbditos solamente se convierte en derecho por el efecto de la voluntad de la decisión soberana.⁹

Es durante el transcurso de los siglos XVII a XIX en donde se produce la inversión de los postulados clásicos de la soberanía, una transformación que según el autor inicia el derecho de soberanía moderno y que en él viene contenida esta nueva tecnología regularizadora de las poblaciones humanas (ya no del individuo como cuerpo humano solamente) a la que llama biopolítica.

La transformación consistió en invertir el viejo derecho de soberanía –“hacer morir y dejar vivir”– en donde de ahora en más el derecho soberano se caracteriza por “hacer vivir y dejar morir”. La biopolítica es la tecnología de poder regularizadora dirigida al hombre vivo como ser viviente.¹⁰ Lo interesante de esta transformación es que el soberano moderno ya no se plantea la muerte directa de los súbditos, sino que lo hace de manera indirecta, exponiendo la vida de ellos a la muerte.

El racismo es el mecanismo fundamental de poder –según Foucault– en el estado moderno ya que tiene dos funciones. En primer lugar, produce el corte en la relación entre lo que debe vivir y lo que debe morir. A través del racismo el poder soberano fragmenta el campo biológico (el hombre como especie) que tomó a su cargo. Hace “cesuras dentro de ese *continuum* biológico que aborda el biopoder.”¹¹

Y por otro lado, a través del racismo, como segunda función, se establece una relación biológica, no bélica, para darle muerte al otro; o sea, es la condición por la cual el derecho soberano moderno, intro-

8. Feierstein, Daniel. *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007. Pág. 63. Véase para ampliar las discusiones en torno a la definición jurídica y las definiciones desde las ciencias sociales de genocidio el separado número 1 de la Primera Parte: “Acerca de las discusiones, definiciones y límites del concepto de genocidio.” Págs. 31-87.

9. Foucault, Michel. *Defender la sociedad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2001. Págs. 217-218.

10. *Ibidem*. Pág. 219. Para ampliar el análisis véase Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2003 y de última aparición en castellano: *Seguridad, territorio, población*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006; *Nacimiento de la biopolítica*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007.

11. *Ibidem*. Pág. 230.

duciendo un arcaísmo del derecho soberano clásico, ejerce el derecho a matar.

Foucault muestra la posibilidad de traer el mecanismo de muerte del viejo poder soberano al moderno poder soberano a través del racismo. Sin embargo, creo que hoy en día en la expansión del genocidio como práctica social, este pasa a ser uno más de los factores en los que se justifica la producción de la muerte. Esto nos lleva a pensar que el *ius belli schmittiano* del que hace uso el Estado, es el mecanismo en el que el derecho soberano clásico –desde la lectura foucaultiana a través del uso del racismo– se hace presente sobre el derecho soberano moderno, permitiendo la eliminación del enemigo.

Retomando estas ideas es como Feierstein entiende que existe una “posible funcionalidad” del genocidio en el esquema del poder de la modernidad. Las prácticas sociales genocidas se han vuelto una tecnología en la construcción del poder soberano de los Estados nacional modernos. Una práctica que ha venido a cerrar las grietas que la propia Modernidad ha generado y que no ha sabido solucionar de otra manera. Feierstein señala tres rupturas: la cuestión de la igualdad jurídica y simbólica al concepto de igualdad natural de la especie humana; de la soberanía como vínculo que preserva al interior del Estado la vida del conjunto; y, finalmente, de la autonomía del hombre con respecto a la posibilidad de darse a sí mismo la propia ley.

Mientras que la lógica de la igualdad y de la soberanía, en tanto “reciprocidad entre pares” fue resuelta a través del uso que Foucault le dio al racismo en la modernidad, Feierstein explica que no ocurrió lo mismo con la autonomía. Y es así que en el siglo XX “eclosionará otro modo de resolución de este nudo de contradicciones que, (...), fungirá, a partir de allí, como un modelo de transformación de las relaciones sociales de los Estados modernos: la aparición de una nueva forma de destrucción de las relaciones sociales bajo la modalidad del ‘genocidio reorganizador’.”¹²

El genocidio en la modernidad es un práctica que apunta hacia las población del interior del propio Estado, a otro que ahora no es externo sino interno, propio, que atenta por su peligrosidad. Un enemigo biológico establecido en lo político. Es por ello que es el nazismo quien inaugura esta nueva lógica para pensar al genocidio en la modernidad. Como explica Zygmunt Bauman, el “*genocidio moderno es un genocidio con un objetivo. (...) El fin es una grandiosa visión de una sociedad mejor y radicalmente diferente*. El genocidio moderno es un elemento de ingeniería social, pensado para producir un orden social que se ajuste al modelo de la sociedad perfecta.”¹³

El genocidio se ha vuelto una práctica que redefine la política en la modernidad, pero especialmente, desde el siglo XX. Se ha dado una reproducción sistemática de esta práctica como mecanismo de la modernidad y, que desde principio de siglo, ha marcado la realidad del mundo. Desde la Masacre de los Hereros en Namibia y el genocidio armenio a principios de siglo pasado, pasando por el nazismo y sus particularidades, hasta los procesos en Birmania, Balcanes, Rwanda y Sudán, por mencionar algunos, podemos observar de qué forma el genocidio ha reestructurado la propia lógica de la política y de la idea de guerra.

Para ello se vuelve esclarecedor un artículo de Paul Bartrop en donde intenta dar una consideración sobre la relación entre guerra y genocidio en el siglo XX. Lo que intenta explicar el autor es que el genocidio no es equivalente de la idea de guerra, sino que ambos se relacionan pero no por ello se determinan el uno al otro. Lo que hace la guerra, específicamente desde la Primera Guerra Mundial, es introducir tanto real como simbólicamente el concepto de “muerte en masa” (mass death) producido por las acciones del hombre. Además que instala la posible confusión entre los términos porque la guerra en el siglo XX a involucrado la muerte de más civiles que soldados, pero sin embargo, se olvida que las dos grandes guerras mundiales involucraron la matanza más grande de soldados que la historia hubiese considerado. Como explica Bartrop,

El genocidio, la herencia que el siglo XX ha legado al próximo milenio, ha sido descrito como el crimen de los crímenes; y en el nuevo siglo la amenaza y la realidad del genocidio puede que se convierta en el mayor destroz para la condición humana por sobre lo que ha sido la guerra.¹⁴

12. Feierstein, Daniel. *El genocidio como práctica social...* Op. Cit. Pág. 125. Véase también del mismo autor, “El fin de la ilusión de autonomía. Las contradicciones de la modernidad y su resolución genocida”, en Feierstein, Daniel (Comp.). *Genocidio. La administración de la muerte en la modernidad*, EDUNTREF, Buenos Aires, 2005.

13. Bauman, Zygmunt. *Modernidad y Holocausto*, Ediciones Sequitur, Madrid, 1997. Pág.125.

14. Bartrop, Paul. “The relationship between war and genocide in the twentieth century: a consideration”, in *Journal of Genocide Research*, Volume 4, Number 4, 2002. Pág. 531. Como explica Bartrop: “Durante el siglo XIX, el mundo –bajo el dominio europeo– consideraba que la guerra era un estado natural de los asuntos del hombre. Sus grandes preparativos y la aceleración de lo que se hizo conocido como “carrera armamentista”, a menudo fueron vistos como el conflicto mismo. De ese modo, la nación con el ejército más grande, o la mayor cantidad de acorazados, se convertía en vencedora. Todos los países de Europa estaban obsesionados con la gloria de la guerra moderna: pocos sabían profundamente lo que ésta implicaba, no obstante, la mayoría la promovía como un esfuerzo que valía la pena. Ya sea por idilio, percepción de la necesidad o declaradas ansias de sangre, los europeos del siglo XIX la encontraban atractiva; lo que no habían tenido en cuenta hacia final de siglo fue que los avances en ciencia, administración, educación y economía habían superado el patrón aceptado de tácticas militares. Para el momento en que la guerra moderna estalló en Europa en 1914, las Potencias fueron expuestas a una desafortunada realidad: su promoción del conflicto durante el siglo anterior no había hecho más que crear una mentalidad propicia para la guerra, aunque desconocedora de lo que ésta realmente

¿Cómo es posible que esto ocurra? ¿existe alguna manera de explicarlo? Para llegar a una posible respuesta un camino es abordar la temática a través de las ideas de Giorgio Agamben con respecto al *estado de excepción*.

III. El *estado de excepción* para Agamben, a través de la figura del *campo*, caracteriza el *nomos* político de nuestro tiempo y es la institución que sitúa la ruptura entre violencia y el derecho. El filósofo italiano lo ha definido, en primer lugar, como una zona en la cual la aplicación de la ley, de los ordenamientos o las normas queda suspendida, pero sin embargo, la ley permanece como tal en vigor.

Es en éste umbral de indistinción donde se produce, según Agamben, el doble paradigma que signa el campo del derecho, “una tendencia normativa en sentido estricto, que apunta a cristalizarse en un sistema rígido de normas, cuya conexión con la vida es, sin embargo, (...) problemática, si no imposible (el estado perfecto de derecho, en el cual todo se regula por normas)”, y por otro lado “una tendencia anómica que desemboca en el estado de excepción o en la idea del soberano como ley viviente” que hace posible la anomia por la cual “la ley se aplica al caos y a la vida sólo al precio de convertirse ella misma, durante el estado de excepción, en vida y caos viviente”¹⁵. Es la zona de indistinción en la cual coincide hecho y derecho, no es que exista una laguna jurídica —explica Agamben— sino que es gracias a la existencia de una laguna que se garantiza la aplicabilidad del derecho y el funcionamiento de las normas: se busca suspender *temporariamente* un ordenamiento para garantizar su existencia. Es posible enumerar las características más importantes que hacen a la configuración del Estado de excepción para Agamben.

a. En primer lugar, podría decirse que el concepto jurídico de *estado de excepción* se origina durante la Revolución Francesa y tiene un recorrido histórico como norma constitucional de la mayoría de los países occidentales en su ingreso a la modernidad. Es en la aplicación que refiere al momento histórico un concepto moderno y acompaña el establecimiento de un tipo específico de estado y de poder. Es uno de los dispositivos institucionales más importantes en la instauración de los Estados nacionales para consolidar un orden e incluir para sí la decisión sobre el monopolio de la coacción física legítima.

b. Por otro lado, este dispositivo legal tiene su origen en los regímenes democráticos y revolucionarios, no en regímenes totalitarios. Y no es hasta la Primera Guerra Mundial que se encuentra una coincidencia en que la mayoría de los países beligerantes habían declarado el estado de excepción permanente.¹⁶

Es posible afirmar al respecto que más allá del tiempo que la legislación contenga el *estado de excepción*, la Primera y Segunda Guerra Mundial marcan un punto de quiebre y una aceleración en el establecimiento de este mecanismo y su imposibilidad de cancelarla por parte de los órganos institucionales competentes. Coinciden emergencia militar y crisis económica —característica política del siglo XX— pero también los deseos y el determinismo político de una lógica (de la *excepción* o *excepcionalidad*) en donde los más radicales comportamientos son llevados adelante. No por casualidad, señala el filósofo, que los hombres a los que se les cancela radicalmente todo estatuto jurídico de un individuo transformándolos en seres jurídicamente innominables e inclasificables (*homines sacri*), que son aquellos que quedarán dentro de la lógica y el dominio del *estado de excepción*, se asemejan a estatuto de los judíos en los campos nazis, “quienes habían perdido, junto con la ciudadanía, toda identidad jurídica, pero mantenían al menos la de ser judíos”¹⁷ (que además por eso estaban allí; o sea, solamente mantenía aquello por lo que eran excluidos de la condición del ser político y reducidos a la condición de vida biológica).

Podría argumentar entonces, que el *estado de excepción* es la estructura originaria en la cual el derecho incluye en sí al ser viviente a través de su propia suspensión. Es el dispositivo biopolítico por antonomasia para el control del Estado sobre su población desde el periodo que se inicia, específicamente, con la Segunda Guerra Mundial. Porque, como señalara Walter Benjamin en su Tesis VIII de la filosofía de la historia, que el “estado de excepción en que vivimos es la regla...”¹⁸

c. En tercer lugar, el concepto de *estado de excepción* es en sí, un concepto político y refiere específicamente a una política llevada adelante por parte del Estado.

significaba. Se necesitaron la matanza de Verdún y la del Somme para reunir las tres líneas de modernidad, conciencia popular y conflicto masivo, que el mundo ha conocido desde entonces, a su pesar.” Pág. 520. Este fragmento corresponde a la traducción al castellano que se ha realizado para su publicación en la *Revista de Estudios sobre Genocidio*, Vol. 1, Número 1, EDUNTREF, Buenos Aires, 2007.

15. Agamben, Giorgio. *Estado de excepción*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2004. Págs. 135-136.

16. *Ibidem*. Pág. 41.

17. *Ibidem*. Pág. 27.

18. Benjamin, Walter. “Tesis de filosofía de la historia”, en *Ensayos escogidos*, Ediciones Coyoacán, México D.F., 1999. Pág. 48.

Si la soberanía, como bien cita Agamben desde Schmitt, se presenta “en forma de una decisión sobre la excepción”, entonces, “el soberano no decide sobre lo lícito y lo ilícito, sino sobre la implicación originaria de la vida en la esfera del derecho”¹⁹. El estado de excepción es la manera en que en el contexto del Estado nación moderno se efectiviza la violencia en manos del poder soberano. Y, específicamente, es el momento en el que el poder soberano decide efectivizar el uso de la violencia y así confirma la excepción como estado.

d. Finalmente, en esta lógica de la excepción como estado, el campo de concentración es entendido como el locus de aplicación del estado de excepción. Su tesis: “El campo de concentración es el espacio que se abre cuando el estado de excepción empieza a convertirse en regla”, porque el campo es el híbrido, según el autor, entre el hecho y el derecho, en el que los dos términos se hacen indiscernibles conformando de esta manera este espacio de indiferencia en donde se instaura la vida en la modernidad.²⁰

En los *campos* existía un orden que excluía de su condición de hombres-políticos a aquellos que allí fueron llevados. Los que estaban a cargo de los *campos* tomaron, entonces, para sí la violencia soberana porque como expliqué es dentro de este contexto que el poder soberano fija el momento en que la vida deja de ser políticamente relevante. Es el momento biopolítico de la modernidad por excelencia.

Es así como Agamben explica que esta inscripción de nuestro tiempo en la lógica del *campo de concentración* se da en un momento en que “el sistema político del Estado nación moderno, que se basaba en el nexo funcional entre una determinada localización (el territorio) y un determinado ordenamiento (el Estado), mediado por reglas automáticas de inscripción de la vida (el nacimiento o la nación), entra en una crisis duradera y el estado decide asumir directamente entre sus funciones propias el cuidado de la vida biológica de la nación.”²¹ Esta es la lógica que determina el *espacio de excepción* y que hace viviente la lógica del *campo de concentración* como el *espacio* de la política moderna sobre determinados espacios en el estado de derecho.

Es en el espacio que se abre en la modernidad a través del mecanismo de la *excepción* en donde aparece el genocidio como práctica social reorganizadora. Si la clasificación de genocidio es moderna, es porque esta práctica social es la que configura la política occidental, principalmente, del Siglo XX y ha dejado en evidencia que las prácticas políticas que anteriormente correspondían al actuar y a la decisión del poder soberano, ahora condicionan el funcionamiento del Estado.

El genocidio corresponde al tipo ideal del *hacer político* que se encuentra latente en todo momento, que configura la potencia de acabar con el otro, de alcanzar una arena política libre de enemigos. De esta manera se construyen las relaciones políticas como una sombra que en su percepción permanece como propia del funcionamiento y el pensamiento político.

Si según Schmitt la excepción es el paradigma que define el funcionamiento y la estructura propia de la ley, al contrario de la norma, Agamben explica que es la excepción inaugurada con el Estado de excepción que se ha vuelto la regla, la que a través de la figura del *campo de concentración* caracteriza el paradigma político de nuestro tiempo y sitúa la ruptura entre violencia y derecho.

La tesis que aquí propongo dice que el paradigma que define la estructura y el funcionamiento propio de lo político en el Estado moderno no es el monopolio de la decisión sobre la violencia física legítima, sino la excepción. Y esto se produce ante la posibilidad latente del genocidio.

El genocidio, desde finales de la Primera Guerra Mundial, es la potencia latente que hace del comportamiento político una posibilidad de transformar al enemigo, a este otro, “existencialmente distinto y extraño en un sentido particularmente intensivo”²², en nada. Es la posibilidad concreta de acabar con el enemigo a través de su aniquilamiento físico y simbólico.

De esta manera, en el contexto en el que Carl Schmitt define el concepto de lo político se vuelve fundamental comprender el quiebre teórico que el genocidio ha generado.

IV. Retomando los postulados que en un primer momento he trabajado sobre Schmitt, pero esta vez, pensándolos desde la inscripción del genocidio en el espacio que la excepción inaugura en la modernidad, debemos dar cuenta de nuevas significaciones.

En primer lugar, el presupuesto del concepto de lo político como posibilidad real ya no es la guerra, sino el genocidio. Es así que debemos preguntarnos qué ocurre cuando se llega a este momento. ¿Qué ocurre cuando la guerra queda de lado y el genocidio pasa a ser el determinante real de la política?

Recordemos que para Schmitt el “fenómeno político sólo se deja aprehender por referencia a la posibilidad real de la agrupación según amigos y enemigos” y que es la guerra el medio político extremo que

19. Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 2003. Pág.39.

20. *Ibidem*. Págs. 215-217.

21. *Ibidem*. Pág. 222.

22. Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Op. Cit. Pág. 57.

“revela la posibilidad de esta distinción (...) que subyace a toda forma de representarse lo político, y por esta razón sólo tiene sentido mientras esa distinción tiene realmente lugar en la humanidad, o cuando al menos es realmente posible.”²³

Si es en referencia a esta posibilidad extrema, la guerra, en la que Schmitt veía que el hombre adquiere su estado “específicamente político”, es ahora que el estado de excepción deja al descubierto que el genocidio, como extremo puro de la guerra, acaba con la distinción amigo-enemigo. Determina la posibilidad de lo político, porque se ha vuelto la regla. Pero entonces, ¿qué forma de lo político es la que encontramos hoy en día?

La modernidad se ha vuelto *a-política* ante la posibilidad que ha traspasado lo latente a lo real de acabar, a través de la aniquilación, definitivamente con el enemigo. Lo que deja al descubierto el genocidio es que la categoría de lo político como distinción entre amigo-enemigo ha sido vaciada de sentido. No es posible esta categoría para caracterizar lo político, porque desde su lógica no queda ya un concepto sobre lo político.

Pero, sin embargo, no podemos dejar de ser políticos, porque no ha desaparecido el Estado como organización política que decide sobre el uso de la violencia física legítima y determina un tipo de concepto político. Es por ello que nos encontramos en una nueva situación. El fin del enemigo (o la posibilidad real de acabar con el enemigo) deja en evidencia el agotamiento del concepto de lo político.

Hemos devastado lo político y lo redujimos a aquello de lo que se había intentado independizar: lo económico, lo estético y lo moral. Lo político queda retenido, entonces, en la competencia, la videopolítica y la vedettización de la política, y por los valores éticos que desde diferentes rincones de la sociedad vienen a apropiarse del concepto y definirlo. Lo que resta de lo político queda incluido en un Estado que se desmorona.

La guerra total y la posibilidad del genocidio ha consumido la posibilidad de seguir hablando de lo político en términos de amigo-enemigo. El genocidio, o la posibilidad de genocidio, en el contexto de la excepción, no sólo determina lo político, sino que además en el pasaje de su posibilidad a su realización, acaba con la política dejando al Estado moderno en el simple hecho de la función de encargado administrativo-burocrático de la sociedad. Podemos entender así lo que Agamben en un texto de 1990 dice sobre el nuevo hecho de la política que viene que “ya no será una lucha por la conquista o control del Estado, sino lucha entre el Estado y el no-Estado.”²⁴

La política es hoy en día en el Estado moderno, simplemente, la administración burocrática de la vida y la muerte de los hombres.

23. *Ibidem*. Pág. 65.

24. Agamben, Giorgio. *La comunidad que viene*, Pre-Textos, Valencia, 2006. Pág. 69.

Carl Schmitt: entre la teología y la neutralización político-estatal

Por Tomás Borovinsky

“Quizás, después de todo, la época de la discusión haya terminado.”
Carl Schmitt

“Ha pasado la edad de los dioses y entramos en la edad de los titanes.”
Ernst Jünger

I. En la era del titanismo, desde un punto de vista político, nadie es neutral. Hasta el mero espectador deviene observador participante cuando una colisión de magnitud esférica se avecina. Urgen maniobras vitales para definir el rumbo a tomar, en instantes en los que como postula Peter Sloterdijk: todos estamos *En el mismo barco*²⁵, cuando los dioses cedieron su espacio a los modernos titanes de acero. A los *ingenieriles* señores de las máquinas.

El liberalismo será uno de los persistentes focos que Carl Schmitt atacará sucesivamente, de modo incansable. Un liberalismo que se expresa de diferentes formas, o en el que más bien se expresan uno de los tantos problemas con los que nuestro autor en cuestión decidió medirse. Porque Schmitt dio fe de aquello, diciendo saber, no solo en política, de que lado estaba cada cual.

En su obra *El concepto de lo político* Schmitt intenta encuadrar y delimitar un problema inabarcable mediante la búsqueda de la especificidad de lo político. De ahí surge una distinción fundamental e incónciliable: *amigo* y *enemigo*, siendo esta capaz de marcar “el grado máximo de intensidad de una unión o separación”²⁶. En el mismo libro, afirma también que los conflictos extremos sólo pueden ser resueltos por los propios implicados en el mismo y remarca que: “en rigor solo cada uno de ellos puede decidir por sí mismo si la alteridad del extraño representa en el conflicto concreto y actual la negación del propio modo de existencia, y en consecuencia si hay que rechazarlo o combatirlo para preservar la propia forma esencial de la vida”²⁷.

En este punto, Schmitt encontrará en el liberalismo a un verdadero problematizador que lo interpelará teóricamente, ya que el liberalismo intenta disolver, diluir, el concepto de enemigo trasmutándolo en mero *competidor*. La tolerancia liberal posibilita la aparición de fracciones políticas internas que pueden poner en riesgo del orden establecido.

Bajo la forma del parlamentarismo el liberalismo intentará fundirse -espuriamente según el autor- con la democracia, teniendo una visión económica en lugar de política, recuperando una estéril voluntad pro-pensa al vacío debate que posterga la decisión. En *Sobre el parlamentarismo*, Schmitt intenta clarificar un difundido malentendido sobre el carácter democrático del parlamentarismo. En dicho texto, el autor remarca que este método de gobierno no hace más que llevar a la práctica los ideales del liberalismo, cimentándose en dos de sus históricos pilares: la publicidad y la discusión. Estos pilares, se supone, debían bregar tanto por el sano control de los gobiernos como por la buena formación de las élites políticas; pero tales optimistas esperanzas, según Schmitt, no se conciben con la realidad europea y mundial. En este sentido, los parlamentarios se nos presentan como un grupo -clase despreciada según el autor- aislado dedicado a la compra y venta de opiniones y favores para discusiones que a nadie importan. Afirma Schmitt: “La situación del parlamentarismo es hoy tan crítica porque la evolución de la democracia moderna de masas ha convertido la discusión pública que argumenta en una formalidad vacía.”²⁸. Según el autor, el poder político de la democracia, muy en contraste con el *gouvernement by discussion* liberal, radica justamente en saber eliminar o alejar lo extraño que amenaza la homogeneidad.

Pero por homogeneidad no debe entenderse igualdad total. Según el autor, la igualación de todas las personas en su calidad de tales no es producto de las ideas democráticas, sino que es en realidad resultado de una concepción del mundo individualista-humanitaria, es decir: liberal. Esta concepción pasteurizadora del conflicto no hace más que postular el fin de la lucha política, suponiendo que entonces las tensiones pasarían a ser sólo económicas. Pero esta visión yerra al olvidar que si hay un verdadero conflicto económico extremo, es debido a que éste devino en hecho político. Aquí el marxismo y el liberalismo postulan un error coincidente, opuesto por el vértice. Si los liberales consideran el fin de lo político ahí donde sólo quedan conflictos económicos, los marxistas vislumbrarán en el fin de los conflictos económicos el ocaso del conflicto político.

Carl Schmitt concibe a la democracia en la línea Rousseau, entendiéndola como identidad entre gobernantes y gobernados. En *Sobre el parlamentarismo* Schmitt clarifica explicando lo que entiende

25. Sloterdijk, Peter. *En el mismo Barco*, Editorial Siruela, Madrid, 1994.

26. Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 2005. Págs. 56 y 57.

27. *Ibidem*. Pág. 57.

28. Schmitt, Carl. *Sobre el parlamentarismo*, Tecnos, Madrid, 2002. Pág. 9.

por la relación entre pueblo y democracia en clave roussoniana: "Pueblo es un concepto perteneciente al Derecho público. El pueblo existe sólo en la esfera de lo público. La opinión unánime de cien millones de particulares no es ni la voluntad del pueblo ni la opinión pública"²⁹. Schmitt se distancia de aquellas visiones estadístico-sociológicas que confunden pueblo con población, y rescata la *acclamatio* mediante la cual la voluntad del pueblo se hace presente en forma mucho más democrática que por medios demográficos. Aquí Schmitt confluye con las palabras pronunciadas en aquella misma época por otro contemporáneo pensador y amigo del autor, Ernst Jünger: "Una amistad es más que dos hombres; y un pueblo es más que aquello que puede expresarse por el resultado de un censo de población o por una suma de votos políticos"³⁰.

En este sentido, Schmitt ve en el parlamentarismo a una democracia técnica, una maquinaria artificial que no permite dejar emerger la vitalidad propia de una democracia más amplia, que permita la intensificación de la sustancia y la fuerza democrática mediante la *acclamatio* del pueblo. Para este caso el *cesarismo* o la dictadura puede ser una buena opción si se pone en contacto con esta *acclamatio*. No hay razón para pensar que será menos democrática que el parlamentarismo liberal; más bien todo lo contrario.

Las contradicciones internas del parlamentarismo emergen desvergonzadamente: la conciencia liberal del individuo y la homogeneidad democrática son irreconciliables.

Si bien ya fue explicitado que uno de los objetivos de Schmitt fue el de mostrar por qué liberalismo y democracia no coinciden, otro no menos importante radicará en demostrar que dictadura y democracia no son contradictorias. Repite Schmitt en su celebre y polémico texto: "También durante el periodo transitorio regido por la dictadura puede imperar la identidad democrática y tener sólo importancia la voluntad del pueblo"³¹.

Al preguntarse por el origen de la *fe* en el parlamentarismo, por su metafísica, Schmitt se encuentra limando los dos pilares del método de gobierno en cuestión: la discusión y la publicidad.

Interpelando al primero de los pilares, Schmitt parece encontrar el núcleo del espíritu de las ideas liberales. En la discusión este autor encuentra la específica relación que estas ideas mantienen con la verdad, donde la competencia de opiniones va forjando, a fuego lento, la Verdad global y colectiva; siendo la armonía el resultado lógico y automático del debate. Esto último se asemeja a lo que Schmitt decía sobre el pueblo. El todo es más que la suma de las partes, tanto para el Pueblo como para la Verdad y por lo tanto, la verdad es bien distinta a las sumas, restas y demás maniobras de negociación cuantitativa que hacen a la Verdad en un gobierno liberal. En este sentido el parlamentarismo no decide sino que negocia indefinidamente, debate infinitamente.

La publicidad también constituirá un eje fundamental del pensamiento liberal, donde la difusión y la libertad de prensa serán condición *sine qua non* para la propia existencia del liberalismo, ya que ésta no es más que una libertad individual que posibilita la mera competencia, para lograr el triunfo de la mejor opinión.

El rechazo de la concentración de todos los poderes en un sólo punto no es más que otra prueba, según Schmitt, del carácter anti-democrático del liberalismo. Si el parlamento tiene como fin el *deliberare* y el ejecutivo tiene el *agere*, entonces la discusión no hace más que limitar la decisión, dilatarla en una conversación eterna a la manera de los románticos alemanes.

Es cierto que el parlamentarismo y sus dos pilares han surgido en los siglos anteriores para luchar contra la política secreta de los gobiernos y los príncipes. Pero si ambos pilares se encuentran corroídos, y no son más que "una vacía y fútil formalidad"³², este decimonónico Parlamento, concluye Schmitt, "ha perdido su anterior fundamento y sentido"³³.

Mientras que los parlamentarios pierden sus días discutiendo, otros se ven interpelados por la realidad de su tiempo, saben que deben tomar una decisión. En este sentido es que Schmitt establece una relación entre Georges Sorel y Donoso Cortés. Ellos enfrentan al constitucionalismo parlamentario desde veredas distintas, uno desde el anarco-sindicalismo y el otro desde el conservadurismo católico. Pero como dice Schmitt: "Ambos exigen la toma de una decisión"³⁴. Estamos emboscados entre las negaciones radicales y las afirmaciones soberanas.

Esto nos recuerda a la extraña relación de respeto que tenían en nuestro continente, en la época en que Schmitt escribía estos textos, Leopoldo Lugones y José Carlos Mariátegui. Dice Mariátegui en una carta:

29. *Ibidem*. Pág. 22.

30. Jünger, Ernst. *El Trabajador*, Tusquets, Barcelona, 2003. Pág. 39.

31. Schmitt, Carl. *Sobre el parlamentarismo*. Op. Cit. Pág. 36.

32. *Ibidem*. Pág. 65.

33. *Ibidem*.

34. *Ibidem*. Pág. 88.

“Estoy políticamente en el polo opuesto al de Lugones. Soy revolucionario. Pero creo que entre hombres de pensamiento neto y posición definida es fácil entenderse y apreciarse, aun combatiéndose”³⁵.

Por su parte Lugones donará una de las más ilustres firmas al petitorio de liberación del intelectual peruano. Se podría decir que no los unía el amor sino el espanto, a la pura indeterminación.

Asumir la responsabilidad que el tiempo histórico demanda es una de las virtudes del político. En contraposición a esta figura, Schmitt arremete contra el romanticismo en su celebre *Romanticismo político*. En dicha obra, el autor apunta que para el sujeto romántico la decisión y la acción implican la pérdida de la libertad, disminuyendo sus infinitas posibilidades, perdiendo aquella pura y explosiva individualidad propia de la subjetividad romántica. Propietaria de una singular y libre dinámica imaginaria, no puede estar a la altura de las circunstancias comprometiéndose con su tiempo histórico. Como remarca Jorge Dotti en la introducción del libro sobre el romanticismo, hay una seria: “incompatibilidad entre la responsabilidad de un auténtico creyente ante las decisiones existenciales que no puede evitar, y la indiferencia y el dialoguismo eterno al que se siente llamado *le moi romantique*”³⁶. El romanticismo, entonces, se erige como uno de los tantos blancos a los que Schmitt no dará tregua.

II.

“Para el hombre que alguna vez ha entrado en contacto con este mundo, el placer y la risa han terminado. El hombre tiene que ser serio y solamente eso.”
Leo Strauss

Al igual que Leo Strauss, Carl Schmitt es un pensador que cree fervientemente en el valor de la seriedad. De lo contrario nos encontraríamos en un mundo poco serio, de puro entretenimiento: un mundo despolitizado. Es por eso que Schmitt postula que la virtud del político, hace que este deba tomar una postura opuesta a la que adquiere el romántico, tomando conciencia de la responsabilidad que los tiempos y los asuntos humanos reclaman.

El goce contemplativo del romántico hace que todo gesto resolutivo este ausente, siendo la ambigüedad una característica constitutiva del romanticismo. La falta de compromiso del romántico hace que este sólo vea en la realidad de su tiempo una *occasio* para reafirmar y expresar su propia subjetividad. Aquí recordemos nuevamente a Ernst Jünger cuando en un prólogo fechado el 14 julio de 1932, dispara: “Lo que importa no son las ocasiones, lo que importa es la seguridad instintiva de la maniobra”³⁷.

En este sentido, el vínculo del romanticismo con el liberalismo se hace patente. El ensimismamiento en el Yo para el despliegue poético-lúdico de un Yo endiosado no es más que una visión individualista extrema, que por cierto coincide con el individualismo propio del liberalismo. Sean o no conscientes de ello, los románticos portadores de semejante ocasionalismo subjetivado están marcados por condiciones extra subjetivas tales como las que otorga la civilización burguesa: “no lo saben pero lo hacen”. Sin el sentimiento de seguridad que este tipo de sociedades brinda, como afirma Jorge Dotti, “el romanticismo carece de sentido”³⁸. Es por ello que si bien el romanticismo realiza una cierta crítica a la sociedad burguesa, ésta no puede pasar de lo meramente estético e ironizante. De ahí que el romanticismo, debido a sus propias flaquezas, sea incapaz de atravesar el límite que lo distancia de lo político, desconociendo toda verdadera radicalidad. El orden burgués nunca se verá amenazado por un fenómeno tan pasivo como el romanticismo ya que la sola toma de partido, la decisión misma, destituye al romanticismo como tal. Los balbuceos insustanciales de la incertidumbre son incapaces de tomar la palabra en política.

Pero muy a pesar de lo anterior podríamos decir que el “liberalismo también existe”, y el de cuño contemporáneo no hace más que alardear de aquella incertidumbre que Schmitt tanto despreciaba. Podemos pensar tanto en Ralf Dahrendorf como así también en su tan admirado Karl Popper.

Popper, en su clásico *La sociedad abierta y sus enemigos* efectúa un rastreo de una cierta historia del pensamiento occidental para “clarificar” la posición de cada pensador en el marco de una dicotomía planteada por el autor, entre dos tipos de sociedades posibles: la abierta y la tribal, es decir los cerrados y los abiertos. El primer salto del tribalismo al humanitarismo, según el autor, se origina en Grecia y es debido, entre otras cosas a un pasaje hacia una sociedad que aumenta su nivel de abstracción³⁹, donde las mayores incertidumbres enriquecen al orden social posibilitando la aparición de la adopción de decisiones

35. Carta de José Carlos Mariátegui a Samuel Glusberg, citada en Larra, Raúl. *Mundo de escritores*. Ediciones Silaba, Buenos Aires, 1973 . Pág. 56.

36. “Definidme como queráis pero no como romántico”, prólogo de Jorge Dotti en Schmitt, Carl. *Romanticismo político*, Editorial Universidad de Quilmes, Buenos Aires, 2000. Pág.15.

37. Jünger, Ernst. *El Trabajador*. Op. Cit . Pág. 15.

38. *Ibidem*. Pág. 21.

39. Popper, Karl. *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona, 2006. Pag.190.

personales⁴⁰. Estas “decisiones” distan mucho de aquellas a las que se refiere Carl Schmitt. Las decisiones de Popper son de tipo individual, donde la opinión y la publicidad de la misma son ejes fundamentales para la determinación del grado de apertura de una cierta sociedad, o de un determinado filósofo.

Alineándose en la tradición popperiana, Ralf Dahrendorf afirma que el hombre es incapaz de dar respuesta a todos los interrogantes que le plantean, ya que al vivir en una condición de incertidumbre total, deben tener toda una gama de posibilidades diversas y distintas para responder a las preguntas que se le presentan. De ahí que, como también afirma este autor, sea conveniente desconfiar de quién pregone conocer todas las respuestas y todas las preguntas: “ningún hombre es Dios”⁴¹. Schmitt criticaría los planteos de estos pensadores liberales contemporáneos, ya que si bien es cierto que ningún hombre es Dios, alguien debe poder hacerse responsable de tomar las decisiones que deben ser tomadas. Esta no es más que una forma renovada del clásico parlamentarismo liberal, perdido en la incertidumbre y el debate.

Explica Ralf Dahrendorf que “Los liberales esperan obtener los cambios necesarios a través de la confrontación y la negociación política, en vez de por vía revolucionaria”⁴². Pero esta “confrontación” a la que hace referencia Dahrendorf dista mucho de aquella que postula la diferencia entre amigo y enemigo de Carl Schmitt. Dahrendorf también en este sentido adhiere al liberalismo parlamentario que postula la posibilidad de llegar a un acuerdo a partir de la discusión y la difusión de ideas. Es el debate eterno para la construcción de verdades meramente cuantitativas.

Dispara Schmitt: “La distinción de lo privado y lo público, entre la fe y la confesión, *fides* y *confessio*, *faith* y *confesión*, ha calado tan hondo, que de ella se han derivado consecuentemente en el curso de los siglos posteriores el Estado de derecho y el Estado constitucional liberal”⁴³. Tan profunda es esta diferencia que puede leerse en las páginas del capítulo 42 del *Leviathan* de Thomas Hobbes, una distinción entre la confesión expresa y la creencia interna. Esto constituye el *germen* letal que, según Schmitt, destruyó desde adentro al Leviatán; ya que de esta forma la libertad individual de pensamiento deviene clave configuradora, mientras que el poder estatal soberano se ha transformado en simple reserva particular. Este pasaje, marginal para algunos, del *Leviathan*, terminará deviniendo “convicción dominante” donde el Estado puede exigir, sólo, todo lo externamente acatable.

El Estado moderno como nosotros lo entendemos, puede ser considerado como el primer producto de la época técnica. Como explica Schmitt en *El concepto de lo político*: “Al Estado, en su condición de unidad esencialmente política, le es atribución inherente el *ius belli*, esto es, la posibilidad real de, llegado el caso, determinar por propia decisión quién es el enemigo y combatirlo”⁴⁴.

Pero el verdadero sentido de dichos conceptos es debido a que hay una posibilidad real de que se efectivice la muerte física. Esta posibilidad dona sentido al conflicto. Es el exceso de aquella donación, lo que orienta la agrupación de los hombres diferenciando amigos y enemigos. De ahí la tensa diferencia que plantea el autor en lo referido a la guerra, porque si bien es cierto que la misma no es más que la extrema derivación de la enemistad, es el político quien está más entrenado en la lucha que el soldado, ya que mientras el segundo sólo lo hace de manera excepcional, el político experimenta la lucha a lo largo de toda su vida.

Y de ahí las críticas realizadas por Leo Strauss al autor de *El concepto de lo político* en sus *Apuntaciones*⁴⁵. Entre estas críticas encontramos por un lado las que postulan que Schmitt emprende la crítica al liberalismo en un mundo liberal, no pudiendo escapar de ese medio, de ese contexto, realizando un “liberalismo de signo contrario”⁴⁶. Porque Schmitt sigue habitando el liberalismo al confrontarlo, respetando a su enemigo a muerte: los Mariátegui, los Sorel, los Lenin... los Jacob Taubes. Y esto para Strauss es un problema. Al “respetar” a su enemigo a muerte, a ese enemigo con el que todo está claro, se está perdiendo de vista el verdadero fundamento jurídico de lo político: la pregunta por lo justo, es decir lo que nos hace hombres. Porque al coronar la decisión política por sobre todo se vacía de contenido al orden de las cosas humanas, se desmoraliza la política ahí cuando Schmitt afirma, en torno a la relación entre Sorel y Donoso Cortés, que “Ambos exigen la toma de una decisión”⁴⁷. Porque al implorar que una decisión sea tomada a cualquier precio se olvida del contenido de la misma, de lo que ella implica. Es

40. *Ibidem*. Pág. 189.

41. Dahrendorf, Ralf. *El nuevo liberalismo*, Tecnos, Madrid. Pág. 34.

42. *Ibidem*. Pág. 66.

43. Schmitt, Carl. *El Leviathan en la teoría del Estado de Hobbes*, Comares, Madrid, 2004. Pág. 55.

44. Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Op. Cit. Pág. 74.

45. Strauss, Leo. “Apuntaciones sobre El concepto de lo político de Carl Schmitt”, en *Persecución y arte de escribir*, Editions Alfons El Magnànim, Valencia, 1996. Aquí Strauss afirma que al buscar la especificidad de la política, Schmitt no puede escapar de la filosofía de la cultura liberal, concibiendo a la política como una esfera más: como la moral, la estética, etc. Además, Strauss sugerirá que Schmitt no llega a comprender verdaderamente a Thomas Hobbes, y en este sentido es que podemos considerar al libro de Schmitt sobre el Leviathan como una respuesta a Strauss.

46. *Ibidem*. Pág. 54.

47. Schmitt, Carl. *Sobre el parlamentarismo*. Op. Cit. Pág. 88.

por ello Strauss parece acertar cuando dice que Schmitt yerra cuando escinde la política de la moral bajo la justificación de que toda moral es moral burguesa. Porque la pregunta moral por lo justo, como ya dijimos, es lo que nos hace hombres. Y porque quién aprueba lo político de la forma que Schmitt lo hace, termina siendo neutral al aprobar y tolerar a todos los contendientes como contendientes. Incluso hasta podríamos pensar en alguna otra ocasión, en algún otro trabajo, qué relación hay entre este vaciamiento moral y su adhesión inicial al partido nazi, al olvidar el sentido de lo bueno y lo justo por naturaleza. O como indica Claudia Hilb en su sugestivo texto sobre la lectura de Strauss sobre Schmitt: “La afirmación de lo político no puede ser, en última instancia, sino la afirmación de la moral”⁴⁸.

En este sentido es que de algún modo retorna la pregunta que enunciara Michel Foucault⁴⁹ al indicar que si bien todos somos gobernados, lo que debemos indagar es a qué precio nos entregamos, o más bien para ese caso: cuál es el precio que estamos dispuestos a pagar a la hora de la verdad, al momento de las decisiones políticas, cuando el tiempo se acelera.

III.

“Cabe leer y comprender a Carl Schmitt tanto como jurista cuanto como apocalíptico de la contrarrevolución.”
Jacob Taubes

Carl Schmitt es un pensador del conflicto. La sola posibilidad de un planeta perpetuamente pacificado significaría el ocaso de la política en el sentido al que aquí hemos referido. La concepción de la lucha política que postula Schmitt no es de corte imperialista ni belicista, pero tampoco pacifista. Si fuera de tipo pacifista estaría ignorando la propia naturaleza conflictiva del hombre. Como afirma Schmitt: “Se podría someter a examen la antropología subyacente a todas las teorías políticas y del Estado, y clasificarlas según que conciente o inconscientemente partan de un hombre *bueno por naturaleza o malo por naturaleza*”⁵⁰.

Para Schmitt el conflicto es irradicable debido a que no entiende al hombre como un ser “inocuo”, sino más bien como “peligroso”. Ignorar esto equivaldría para el autor un acto de irresponsabilidad total. Porque si se niegan los más irradicables conflictos, advienen las catástrofes.

Pero en el marco de lo que Carl Schmitt describe se da una articulación de procesos que posibilitan la denominada neutralización político-estatal en Occidente. Un proceso donde el conflicto se va desplazando al deslizarse el centro de gravedad epocal: de la teología a la metafísica, de ahí al moralismo humanitario para imponerse luego la economía en el siglo XIX. Hasta asistir a la entrada de la supuesta neutralidad total en el siglo XX, con la coronación de la Técnica como esfera final del proceso de pacificación y neutralización del conflicto. Se abandonó la teología porque implicaba un terreno de conflictos y disputas, pasando las creencias religiosas a pertenecer al ámbito privado. Pero siempre que se neutraliza una esfera, surge un nuevo conflicto en lo todavía no neutralizado, es un desplazamiento permanente en busca de la paz total, de la negación total. De ahí el supuesto triunfo al arribar al reino de la Técnica en el siglo XX, porque este, como territorio definitivamente neutralizado a-priori, supone la imposibilidad de prestarse al conflicto.

Al respecto Schmitt advierte: “La esfera de la técnica parecía ser una esfera de paz, entendimiento y reconciliación”⁵¹, pero la técnica no es neutral porque cualquiera puede darle uso: “El progreso técnico no necesita ser progreso metafísico ni moral, ni siquiera económico”⁵². Ni la técnica termina de ser neutral. Pero el solo hecho de creerlo, implica peligros innumerales.

Las burocracias y el funcionariado precisan de un modo de funcionar ajustado a leyes. Además, la búsqueda de *confianza* hace que una serie de pasajes posibiliten el trueque de la legitimidad en legalidad, del derecho divino y pre-estatal en ley positiva y estatal. Después los juristas habitarán el lugar que antes ocupaban los teólogos, para ser luego desplazados por la nada misma. En este pasaje del organicismo al mecanicismo los liberales olvidan, desde la perspectiva de Schmitt, entre tanta neutralidad, que toda máquina precisa de un diestro maquinista, que todo barco tiene su capitán, para enfrentar el temporal.

Es justamente sobre esto que Jacob Taubes se anima a decir, en un texto suyo sobre el jurista alemán, que: “notaba en cada palabra de Carl Schmitt algo que me era extraño: el miedo y la angustia que acechaba en el dardo mesiánico secularizado del marxismo. Carl Schmitt se me representaba como el Gran Inquisidor de herejes”⁵³.

48. Hilb, Claudia. “Más allá del liberalismo”, en Dotti, Jorge y Pinto, Julio (comp.). *Carl Schmitt su época y su pensamiento*, Buenos Aires, Eudeba, 2002. Pág. 223.

49. Foucault, Michel. *Sobre la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 2004. Pág. 8.

50. Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*. Op. Cit. Pág. 87.

51. *Ibidem*. Pág. 118.

52. *Ibidem*. Pág. 118.

53. Taubes, Jacob. *La teología política de Pablo*, Editorial Trotta, Madrid, 2007. Pág. 164.

Ese miedo y esa angustia a lo incontenible, a lo ingobernable que amenaza con dislocar el orden establecido, es la que huele Taubes en Schmitt y es la clave que debe tenerse como grilla de inteligibilidad a la hora de leer a este jurista de la excepción, testigo incondicional del siglo XX. Y es este miedo, ese terror a la indeterminación la que echará luz sobre el tan mentado *Katechon* al que Schmitt recurrirá para detener el juicio final, para retardar la *parousia*⁵⁴. Para posponer el devenir. De ahí su disputa con el liberalismo, porque es incapaz de detener la anomia que se avecina, porque expresa la neutralización occidental del Estado y de la política.

La realidad histórica impone los términos de la decisión. En la obra Hamlet, mito europeo por excelencia, es puesta en escena la tragedia que acontece cuando las decisiones más vitales no son tomadas situacionalmente y el tiempo histórico irrumpe con toda su furia. En la obra de William Shakespeare, el Espectro le dice a Hamlet: "Te encuentro decidido". Errado estaba el Espectro al considerar que Hamlet tomaría la activa decisión de vengarse en el momento indicado. Hamlet se ve en cambio escindido y contrariado por la reflexión y la duda. El vuelo que emprendió hacia su venganza terminó desencadenando, por pasividad, la tragedia. Las consecuencias del no decidirse, la pasividad del príncipe de Dinamarca serán tomadas en consideración por Schmitt en un libro breve pero capital. En la introducción de *Hamlet o Hécuba*, Schmitt afirma: "El melancólico príncipe, vestido de luto, se ha convertido con el tiempo en un arquetipo de la problemática del hombre"⁵⁵. La decisión debe poder evitar que el drama devenga tragedia, que la incertidumbre y la dilatación posibiliten la irrupción del tiempo histórico. También afirma Schmitt que: "La decisión sobre lo excepcional es la decisión por antonomasia"⁵⁶, teniendo en cuenta que quién decide es siempre el Soberano.

Es por ello que la decisión constituye en la obra de Schmitt, de más esta decirlo, un pilar fundamental. Porque la pérdida de decisión política implica la maquinización total del Estado, la pérdida de ese "maravilloso" invento occidental: la decisión. Por eso en un prólogo de 1963, tristemente afirmará: "La época de la estatalidad toca a su fin"⁵⁷.

Anarquía o dictadura es el nombre del callejón sin salida en el que occidente parece estar inmerso. No caben dudas de que Schmitt optará por la segunda opción, cuando como marca Julio Pinto "la weberiana figura del Presidente plebiscitario como demiurgo creador de un nuevo orden político liberal, se ha modificado en Schmitt hasta constituir la justificación del dictador soberano"⁵⁸.

Según Schmitt, el liberalismo político es incapaz de costear las decisiones que deben ser tomadas. Se ve imposibilitado de devenir "un auténtico dique, un *Katechon*"⁵⁹ capaz de contener como una fuerza de freno, capaz de aplazar al mismísimo Apocalipsis. El liberalismo, por lo tanto, corre el riesgo de no estar a la altura de los tiempos. Con su blanda tolerancia partidocrática, y su afán por la estéril discusión, posibilita la aparición de fracciones políticas internas que pueden poner en riesgo el orden establecido.

Pero muy a pesar de todo lo que distancia a nuestro autor de aquel mítico personaje europeo, es posible que Schmitt gustara de hacer suya aquella memorable frase depositada en el Hamlet: "El mundo está fuera de quicio. Oh, suerte maldita, Que haya debido nacer yo para ponerlo en orden. Venid, vayamos juntos"⁶⁰

54. Para una erudita aproximación a esta temática desde una lectura que cuestiona la interpretación de Schmitt sobre el *Katechon* ver: Ludueña Romandini, Fabián. *El mesías ante la ley: imperium y sacerdotium en la teología política de Campanella*, Eadem Utraque Europa, año 2, No 2, Junio 2006; y su *Homo oeconomicus*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2006. También, Agamben, Giorgio. *El tiempo que resta*, Editorial Trotta, Madrid, 2007.

55. Schmitt, Carl. *Hamlet o Hécuba*, Pre-Textos, Valencia, 1993. Pág. 7.

56. Schmitt, Carl. *Teología Política*, Buenos Aires, Editorial Stuhart & Cía., 1994.

57. Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Op. Cit. Pág. 40.

58. Dotti, Jorge y Pinto, Julio (comp.). Op. Cit. Pág. 120.

59. Schmitt, Carl. "Tierra y mar", en *Carl Schmitt Teólogo de la política*, Fondo de Cultura Económica, Mexico D.F., 1999. Pág. 352.

60. Shakespeare, William. *Hamlet*, Talcas, Buenos Aires, 2000. Pág. 50.