

Decisiones. Schmitt, Heidegger, Barth

PATRICIO PEÑALVER GÓMEZ

1. La decisión, de nuevo, pues.

Es generalmente sabido: durante décadas sobre todo desde la postguerra y hasta no hace mucho, el pensamiento político europeo ha demonizado el decisionismo, y la decisión misma como tal. Asociada o no ésta directamente a las tesis más conocidas o más dadas por conocidas de Carl Schmitt, el caso es que todo un campo de cuestiones políticas esenciales, entre ellas la cuestión de *la esencia de lo político*, el campo de cuestiones ligadas estructuralmente con el problema de la decisión, quedó neutralizado, o pura y simplemente olvidado. O, más probablemente, sumido en el inconciente europeo reciente, en un *impensado* (que habría que interpretar en cuanto a su estructura más bien desde Freud que desde Heidegger). Por lo demás, se sabe que lo no-pensado de una filosofía (o de una existencia, o de una época) afecta a éstas, interviene en ellas. Para el caso: la decisión no-pensada, la represión sistemática y sintomática de la cuestión de la decisión en el pensamiento político europeo "políticamente correcto", constituye un elemento determinante para todo el que emprenda una reconstrucción de las teorías políticas que han tenido durante los últimos *circa* cincuenta años algún tipo de "legitimidad" (académica, social, política). Me limito a dejar caer, sin elaborar, la hipótesis de que la represión de la cuestión de la decisión (conflictual, fracasada siempre en alguna medida como toda represión, o marginación violenta: *Verdrängung*), podría orientar como una especie de hilo rojo conductor en las vicisitudes, los complejos, las contradicciones y las tendencias del pensamiento del siglo este, del pensamiento pura y simplemente, no ya sólo del político. Esa hipótesis quisiera poder abordarla en otro sitio. En estas consideraciones me propongo un objetivo más preciso y local en cuanto a su referencia, y también más neutro, si esto es posible, en cuanto al modo de tratamiento. Este va a querer ser más que nada el propio de una descripción preliminar de la "incidencia" del tema de la decisión en algunos de los textos más significativos de tres autores (Schmitt, Heidegger, Barth) de los que de entrada cabe saber que formarían seguramente parte importante de esa posible, necesaria "Historia de la Decisión en el siglo XX" que acabo de sugerir¹. Y dentro de esas referencias, privilegiaré algunos enclaves de la decisión

1. Cabría echar de menos el nombre de Jünger, asociado a los dos primeros en el libro de Christian Graf von Krockow (1958), *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Erns Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*, Campus Verlag, Frankfurt, 1990. Pero la trayectoria del autor de *Eumeswil* parece demasiado singular para considerarla aquí, y aunque son patentes y conocidos sus vínculos intelectuales, políticos y personales con Schmitt y con Heidegger. Nos desborda en cualquier caso. Remitimos a las excelentes traducciones españolas de Andrés Sánchez Pascual, y a los estudios de

schmittiana, no sólo por motivos del contexto inmediato de estas notas, sino porque desde luego en el célebre jurista de Plettenberg el tema de la decisión ha sido objeto de un acoso constante, reflexivo y obsesivo, desde su lucidísima juventud a su lucidísima ancianidad, antes y después de la locura asesina nazi, con la que el sedicente "científico puro" se comprometió inequívocamente. Pero volveremos sobre esto.

No va a poder ser apenas más que marcar ciertos textos complejos pero ineludibles, mostrar la resistencia de éstos a lecturas simplificadoras, o maniqueas (por ejemplo, las marcadas por "posiciones" como "derecha" e "izquierda" en el sentido convencional aproblemático, son aquí completamente inútiles); o señalar algunos problemas, algunas dificultades en la reconstrucción ilustrada típica de la República de Weimar, pero de manera que se pueda sugerir que dichas dificultades obligan o remiten a una transformación de las categorías "clásicas" (neoaristotélicas, neokantianas, neohegelianas, marxianas, weberianas, y algunas más), con las que ha sido demasiado sólito interpretar la experiencia política con objeto de reducir, si no eliminar, de ésta, toda relación con el conflicto. El schmittiano francés Julian Freund escribe contra lo que llama la "ideología antidecisionista": "Cabe hablar en nuestros días de un complot intelectual contra la noción de *decisión*, como si hubiese que situar ésta entre los conceptos éticamente impuros"². No hace falta compartir las categorías ideológicas reaccionarias, neohumanistas y neotradicionalistas de este antidemócrata convencido, para poder reconocer que aquella frase es materialmente verdadera.

A título sólo de premisa, vale la pena detenerse un momento en la situación, *hoy*, quiero decir respecto a cómo se las ha el pensamiento con la cuestión de la decisión. Lo he sugerido al comienzo: algo ha cambiado, o está en curso de cambiar, al menos entre los estudiosos más vigilantes de la cosa política, en relación con el sentido y la incidencia de la decisión.

Desde esa nueva vigilancia, desde esa lucidez suplementaria reclamada por otra parte por la urgencia de acontecimientos político-mundiales francamente imprevistos por los analistas (la caída del Muro, el aparente retorno de violentísimos nacionalismos, la deslegitimación de la ideología del Desarrollo mundial, por nombrar algunos de los más familiares, que bien pudieran ser fenómenos superficiales de transformaciones que se nos escapan, que escapan a la información mediática mundial), cada vez más se impone una percepción pensativa de la "esencia" de lo político que, pura y simplemente, no puede ya omitir, olvidar o reprimir la cuestión de la decisión. O la de la Diferencia.

A los ojos de esa nueva lucidez que se busca, y por decirlo primero de modo polémico (un modo que viene exigido por la cosa misma, por la naturaleza litigiosa de la cosa política), queda más que nunca en evidencia la vieja ceguera (vieja: nos hemos acostumbrado demasiado a ella), visible, más que en otros, en algunos de los más decididos antidecisionistas.

Algunos indicios de esa quasi-tradición de una ceguera antidecisionista sobre la decisión nos van a servir para marcar algunos puntos de referencia. Suele parecer obligada en este contexto la referencia al libro ya aludido de Krockow sobre *La decisión*, que formaliza la interpretación convencional del decisionismo alemán como irracionalismo romántico a través de tres figuras intelectuales que iniciaron sus trayectorias vitales y pensativas en la República de Weimar. Schmitt, Heidegger y Jünger habrían llegado a ser "en lucha contra la época", "conductores del espíritu o la falta de espíritu alemanes". Krockow recupera en su "análisis" la ideología marxiana de la "ideología alemana", del desfase de la

José Luis Molinuevo, editor de *Acerca del nihilismo*, (con los textos esenciales sobre el "diálogo" entre Heidegger y Jünger), Paidós, Barcelona, 1994, y de Manuel Vázquez. Vid. también, Enrique Sánchez Ocaña, *Duelo e historia. Un ensayo sobre Jünger*, Valencia, Ed. Alfons el Magnànim, 1994.

2. J. Freund, *Politique et impolitique*, Sirey, Paris, 1987, p. 71.

“miseria” de ésta respecto a la riqueza material y seguramente también espiritual de la Modernidad *tout court*. Aquellos tres nombres hay que situarlos, según Krockow, en relación con lo que éste llama, en referencia a la situación histórico-política en la que se gestó el nazismo, la “disposición alemana”. De entrada, pues, la hipótesis del libro es que el problema de la decisión tiene un alcance teórico e histórico limitado (cosa de alemanes, y de los más confusos e intelectualmente peligrosos), y que requiere el método de análisis sociológico típico de un fragmento de ideología (cf. Introducción, *in fine*). Al decisionismo Krockow, discípulo de Plessner, le atribuye los rasgos habituales de “miedo a la realidad efectiva”, “esteticismo”, “privatización” (en buena parte por cierto, tomados o extrapolados del análisis schmittiano del Romanticismo político), para concluir con el diagnóstico típico: la “función política” del decisionismo se configura en la constelación paradójica del autoodio burgués pseudorrevolucionario, que sin embargo en última instancia se reconoce como producto de la Burguesía, y así, permanece aliado a la reacción de ésta frente a los Antiburgueses de verdad (pp. 90-93). De manera que un componente de impostura, de radicalismo mendaz, estaría inscrito en la estructura del decisionismo. En otro contexto, la “lucha” del decisionismo queda calificada o descalificada como “quijotismo” (p. 145) en el contexto de la “degradación del mundo” en la época moderna. Las categorías analíticas (ontológicas, como la de “posibilidad” en un sentido muy hartmanniano, sociológicas, políticas) de este ensayo de 1958 han envejecido muy deprisa y no vale la pena detenerse en ellas. Mencionarlo aquí venía a cuento de que de hecho legiones de antidecisionistas militantes lo invocan, lo siguen invocando. Se diría que el ensayo de Krockow ha inducido a engaño a mucha gente que quería de todas formas previamente, desde un *parti pris* ideológico, y a partir de un vago miedo a la decisión, ser engañada acerca del fondo político de la decisión.

A la obra de Krockow se refería no hace mucho y con un curioso acento *terapéutico* Habermas. Espera éste, dice en un ensayo del 86, que en mundo anglosajón no pase lo que en el francés, que no penetre la obra de Carl Schmitt, no al menos con la “fuerza de contagio” con que ha invadido a los “jóvenes neoconservadores” franceses (la fórmula por desgracia ha hecho fortuna) ya de todas formas previamente pervertidos por lecturas fascinadas de Nietzsche y Heidegger. El académico de Frankfurt avisa a sus amigos anglosajones que desde luego Carl Schmitt sería, de entrar en aquella cultura desdramatizadora, más que nada “fuente de confusión”, dado que “el perfil espiritual de este hombre y su destino político pertenecen a un contexto muy alemán”³. Ahora bien, si el pensamiento inglés no se autoinmuniza ante el peligro schmittiano, habrá que recurrir, dice o advierte Habermas, al ensayo al que nos referíamos más arriba: “Pues en otro caso habría que recomendar una vez más ese estudio nacido de una sugerencia de Helmut Plessner, en el que se establece una comparación entre Carl Schmitt, Ernst Jünger y Martin Heidegger: me refiero a la tesis doctoral de Christian von Krockow escrita en 1958 (Stuttgart)”. Pero claro que no sólo para los anglosajones sería Schmitt, el decisionista *par excellence*, un peligro filosófico y sobre todo político. Tras reconocer que parte de la extraña persistencia de la influencia intelectual, en ambientes intelectuales por lo demás muy diversos, de un autor tan comprometido con el régimen nazi como lo estuvo Schmitt, reside en la “calidad de su obra”, en su “contundencia conceptual”, Habermas explica la pervivencia de ese interés por aquél en algunos círculos de la *intelligenza* europea en términos de “fascinación”: la fascinación que sigue ejerciendo en intelectuales irresponsables la mentalidad de los “jóvenes conservadores”, la añoranza, por parte de éstos, del misterio de una soberanía originaria. Con notable violencia simplificadora desautoriza el celebrado teórico de

3. J. Habermas, “Carl Schmitt: los terrores de la autonomía”, *Identidades nacionales y postnacionales*, Tecnos, Madrid, 1989, p. 67. Del mismo, cabe consultar sobre el contexto que nos interesa, “Sociología en la República de Weimar”, in *Textos y contextos*, Ariel, Barcelona, 1996.

la acción comunicativa el interés teórico en la obra teórica de Carl Schmitt por parte de cierta izquierda, europea y no sólo europea: "Esta vaga añoranza fue lo que vino a satisfacer Carl Schmitt, quien bebía de la misma experiencia generacional que Martin Heidegger, Gottfried Benn, y aun Ernst Jünger. Todos ellos hicieron frente con respuestas pseudorrevolucionarias a esa añoranza de lo prístino en lo completamente otro, que, como siempre suele suceder, erró lo otro, para quedarse con lo viejo y muy viejo. Aún hoy este mensaje no ha perdido del todo su *appeal*, sobre todo en algunas olvidadas subculturas que antaño nacieron de la izquierda"⁴. Aunque no es nuestro tema aquí, déjese nos anotar algún signo de exclamación y extrañeza al lado de esas afirmaciones: no es que ese diagnóstico no acierte, es que apunta a justo lo contrario de lo que en realidad pasa en esto de que cierta izquierda lúcida se interese en Schmitt (quien a su vez previamente se interesó en Marx, Lenin, y Mao). No es retorno de la nostalgia de lo originario, sino una percepción hipercrítica de las tensiones internas de la realidad histórica presente, lo que anima a releer de nuevo a Schmitt. A quien por eso cabe ver no sólo como acaso el único verdadero discípulo de Weber, sino también como proseguidor de la perspectiva marxiana, de la determinación política de la economía. José Aricó, el teórico latinoamericano, por ejemplo, -seguramente para Habermas un representante de una de esas "olvidadas subculturas que antaño nacieron de la izquierda"-, apunta en esa dirección, en la buena, en la edición argentina de *El concepto de lo político*, y con ello a los límites de la cultura teleologista de la Ilustración: el término "crítica", en efecto, "enfatisa la necesidad que acucia al pensamiento transformador de instalarse siempre en el punto metódico de la "desconstrucción", en ese contradictorio terreno donde el carácter destructivo de un pensamiento que no se cierra sobre sí mismo es capaz de transformarse en constructor de nuevas maneras de abordar realidades cargadas de tensiones y de provocar a la vez tensiones productivas de un sentido nuevo. Sólo una actividad semejante nos permite admitir la riqueza inaudita de lo real y medirnos con el espesor resistente de la experiencia, sin perder ese obstinado rigor con que pretendemos -o deberíamos pretender- construir sentidos en un mundo sin ilusiones. Sólo así la interpretación puede abrirse a la historia y configurarse como saber crítico, cultura de la crisis o, en fin, cultura "crítica"⁵.

La Decisión de Krockow alimenta ideológicamente también un antidecicionismo sintomático, típico como no reflexionado, que se ha usado por estos parajes, el manual sobre *Teoría política del siglo XX* de Klaus von Beyme, quien vincula expresamente su crítica al "ocasionalismo decisionista" de Schmitt con la crítica que hiciera otrora, empleando esos mismos términos, Karl Löwith; sólo que el discípulo judío de Heidegger planteó sus posiciones en el difícil fragor de la lucha intelectual de los treinta, en medio de un conflicto que estaba en parte en él mismo, mientras que el académico de los noventa escribe desde lo que él mismo llama "desdramatización" de lo político⁶. Beyme sitúa el de decisión como uno de los "conceptos ocasionalistas básicos" típicos de la "revolución conservadora" de Weimar, junto a la "resolución" de Heidegger y la "lucha" de Jünger. Frente al decisionismo de derecha, el decisionista marxista de la época recurrió al concepto de "revolución". Hizo falta, se nos viene a decir, que quedara en evidencia la destructividad interna y externa de uno y otro decisionismo, para que el pensamiento político maduro alcanzase su actual modestia, renunciase a toda pretensión de centralidad de lo político, y se atuviese al fin *comme il faut* al "agnosticismo del control" (en discutible referencia a las tesis de Luhmann)⁷. Expresiones de ese contexto, como "tentaciones decisionistas", "terquedad deci-

4. *Ibid.* p. 76.

5. J. Aricó, Presentación de *El concepto de lo político*, Folios Ediciones, Buenos Aires, 1984, p. x.

6. El ensayo, muy citado, de Löwith, "Der okassionelle Dezisionismus von Carl Schmitt" (1935), ha sido reeditado en el vol. VIII, de las *Sämtliche Werke*, Stuttgart, 1984.

7. Cf. K. von Beyme, *Teoría política del siglo XX*, Alianza, Madrid, 1996, pp. 91-99.

sionista”, “nostalgia de la síntesis”, “peligros del decisionismo”, remiten claramente a una alergia teórica y política ante el fondo del problema. Los tópicos más convencionales sobre el irracionalismo subjetivista del decisionismo afloran sin problema en la superficie de este lenguaje acrílico que tiene sólo, a decir verdad, valor de síntoma: “La decisión -y sus equivalentes en el pensamiento contemporáneo, como la “acción” o la “resolución”-, tenían la desventaja de ser irracionales y vagos medidos con la racionalidad predominante del racionalismo occidental y de la modernidad que elaboró tales principios. Todas las puertas parecieron abiertas a la arbitrariedad de las órdenes del *Führer* cuando en 1933 fue integrada en una nueva trinidad de “estado, movimiento y pueblo” en la que, a pesar de la analogía schmittiana respecto a la teoría clásica de las formas estatales, no había ni limitaciones al poder, ni *checks* ni *balances*. El decisionismo hizo un análisis estructural del desarrollo moderno *paralelo al del marxismo* en muchos aspectos. En términos más marcadamente literarios, se desarrolló una *teoría de la alienación* sin vocabulario hegelianizante. El decisionismo era el *intento subjetivista* de sortear esa alienación del individuo en un mundo que se desmoronaba estructuralmente”⁸.

Pero de que algo está cambiando en la percepción pensativa filosófica y política de la decisión hay también algunos testigos. Y no tan despistados éstos. Habría que estudiar alguna vez con técnicas de “history of ideas”, por qué es sin ninguna duda el pensamiento político italiano el más lúcido, el más inteligente, el más rico y ajustado a la versatilidad del proceso moderno, frente a la barbarie especulativa alemana, pero también frente a la ideológica desdramatización anglosajona (de algo que es irreductiblemente drama, acción conflictual, como lo político), pero al lado también de lo que llamaba Sacristán la “flojera epistemológica francesa”. El caso es que, por lo que aquí importa, la literatura politológica italiana de los últimos veinte años ha contribuido decisivamente a renovar el tema de la decisión, si es que no la decisión misma, sobre la base de una interpretación muy activa de la literatura política, teológica, filosófica y narrativa de unos cuantos espíritus alemanes, entre ellos los tres que aquí queremos situar. Creo que es de ese ámbito (algunos nombres, caóticamente: Cacciari, Esposito, Galli, Marramao, Agamben, Vitiello, e incluso, en un espacio teórico más “racionalista”, Bobbio, admirador de joven de Schmitt) de donde procede el impulso más eficaz, en términos genéricos, para el necesario zarandeo del inmovilismo antidecisionista⁹. Ante todo hay que mencionar aquí el “pensiero dell’Inizio”, en su radical distinción respecto de la idea de *origo*, de Massimo Cacciari, quien replantea, o más bien, usa, el concepto de decisión, en su inventiva reconstrucción de la tradición filosófica más genuinamente metafísica, y de las lecturas “especulativas”, schellinguianas sobre todo, del Nuevo Testamento. Cacciari lee en griego, en clave de tradición griega –pero más bien desde la Weil que desde la obsesión heideggeriana por los pensadores prelógicos o presocráticos–, los temas “teológicos” de la tradición y la revelación. Ese “helenismo” nada racionalizante no le impide al actual alcalde de Venecia delimitar los temas específicamente paulinos de la Cruz que decide, de la *Fe que decide*, y de la historia como lugar de la decisión¹⁰. Consecuentemente, el análisis de las “formas del hacer”, en el contex-

8. *Ibid.*, p. 97.

9. Un mapa utilísimo para orientarse en el contexto de la politología italiana de las dos últimas décadas, y de su activa recepción de la cultura política alemana (desde antes de Weber, hasta más acá de Leo Strauss), *Confines de lo político*, de Roberto Esposito, Trotta, Madrid, 1996. Del mismo, *Categorie dell’impolitico*, Il Mulino, Bologna, 1988, que arranca de una lectura de la interpretación cristológica de la decisión en la historia en diálogo con Guardini, y acaba con una discusión de la soberanía en Bataille. En el mismo contexto, C. Galli, *Modernità*, Il Mulino, Bologna, 1988; del mismo, *La genealogía de la política*, Il Mulino, Bologna, 1996. Y G. Marramao, *Poder y secularización*, Península, Barcelona, 1989.

10. Cf. M. Cacciari, *Dell’Inizio*, Adelphi, Milano, 1990. pp. 325, 328, 331.

to de un análisis postheideggeriano del problema de la técnica, asocia la decisión a la *proatresis* aristotélica¹¹.

Cabía prever, por otro lado, que el pensamiento de la Escritura, en tanto pensamiento de lo incalculable o de lo indecible, y a partir de la desconstrucción de la lógica binaria de la *oppositio*, tendría que llegar a explicarse temáticamente con la cuestión de la decisión en el pensador tenido por paradigmático de la decisión. Derrida articula las premisas de esa explicación crítica en la que es hasta ahora seguramente su obra políticamente más comprometida, *Políticas de la amistad*¹². Schmitt es quizá el interlocutor crítico más presente en estas páginas (se diría que espectralmente está en todas ellas como el "enemigo" al que se dirige el autor; curiosamente, de un modo parecido al uso retórico de un cierto "tú" en el *Glossarium* de Schmitt), páginas que problematizan con una *finesse* inaudita los códigos falocéntricos y fratrocéntricos de la amistad, desde el *Lisis* platónico a Blanchot, y zarandean sutilmente pero implacablemente la categorización fraternalista "cristiana" del amigo, en el marco de lo que se llama una "preocupación" ante el llamado "resurgir" de los nacionalismos y las políticas de la identidad en la Europa cotidiana. (Pero se aceptará que el anticomunitarismo profundo de Derrida no se parece en nada al de los filósofos políticos neoliberales profesionales). Demasiado complejo, el recorrido de *Políticas de la amistad*, como para hacer aquí otra cosa que recomendar encarecidamente su lectura para todo el que esté interesado en los destinos de la política, y de la democracia. Pues de ésta, de esto se trata finalmente sobre todo en el libro, cuya parte principal acaba preguntándose, preguntando a "sus amigos demócratas", en bella prosopopeya, así: "¿Cuándo estaremos preparados para una experiencia de la libertad y de la igualdad que haga la prueba respetuosa de aquella amistad, y que sea justa, finalmente, justa más allá del derecho, es decir, a la medida de la desmedida? Oh, amigos míos demócratas..."¹³. Pero cabría privilegiar el tema de la decisión como hilo rojo del libro, a partir ya de esta indicación del prólogo: "Nos preguntaremos, pues, entonces, qué es una decisión, y *quién* decide. Y si una decisión es, como se nos dice, activa, libre, consciente y voluntaria, soberana. ¿Qué pasaría si guardásemos esa palabra y ese concepto pero cambiásemos en ellos estas últimas determinaciones?"¹⁴.

Pero la decisión, la cuestión de la decisión, vuelve a requerir un tratamiento no dogmático, no "prudente" o temeroso, según también un pensador, una gran pensadora, y tan poco sospechosa de postmodernismo y de añoranza del origen, como Agnes Heller. La Heller ha buscado en la distinción entre decisión como voluntad y decisión como elección, una salida a las aporías políticas del decisionismo schmittiano, pero lo hace en cualquier caso a partir de un reconocimiento de la importancia material del tema, y de la importancia de la deuda contraída con Carl Schmitt¹⁵.

11. *Ibid.*, p. 390. De Massimo Cacciari, cf. también *Meridians de la decision dans la pensée contemporaine*, Ed. de l'éclat, Combas, 1992, espec. "Fragment sur Simone Weil".

12. J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris, 1994, trad. esp. en prensa, en Trotta. Cf. espec. el capítulo 5: "De la hostilidad absoluta. La causa de la filosofía y el espectro de lo político".

13. *Ibid.*, p. 340.

14. *Ibid.*, p. 16. En un ensayo anterior, "Donner la mort", (in *L'Éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don*, Essais réunis par J.M. Rabaté et M. Wetzel, Metailié, Paris, 1992), en un contexto más "teológico", Derrida había tratado largamente las intrigas de la decisión cuando ésta se mide con el tema de la responsabilidad infinita. El impulso decisivo de ese movimiento textual, quizá de los más "sinceros" de Derrida en cuanto a "sus" decisiones religiosas, viene de una lectura de *Temor y temblor* de Kierkegaard, en el marco de un reexamen de la política cristiana de Patocka, y que alude por cierto ya a Schmitt (p. 97).

15. A. Heller- F. Fehér, *The grandeur and the twilight of Radical Universalism*, Transaction Publisher, Londres, 1991, espec. los estudios "Decision as Will or as Choice" y "Beyond political Theology?". Agradezco a Angel Prior que me llamara la atención sobre la importancia de estos textos. A los que habrá que volver, como al bello, también de la discípula de

Una palabra, en fin, sobre el entorno próximo para completar esta premisa que intenta constatar que *la decisión vuelve*. En España las relecturas recientes de Schmitt, a veces desde planteamientos políticos por cierto nada afines al profundo, por más que innovador, conservadurismo de aquél, tenían como base previa una tradición brillantísima de juristas españoles que tradujeron, comentaron, explicaron las teorías de Schmitt en un marco ideológico inmediatamente propicio a éste, el marco propiciado por el franquismo. El volumen recogido por Dalmacio Negro de *Estudios sobre Carl Schmitt* (1996) contiene interesantes textos en la línea de una retrospectiva de "Schmitt en España", a veces relatada por los protagonistas de aquella recepción (destacan, en este sentido, las contribuciones de Alvaro D'Ors, Manuel Fraga, y Antonio Truyol). El rigor científico jurídico de esa tradición, que había empezado con brillantes discípulos españoles de Schmitt de primera hora como Javier Conde, Carlos Ollero, o Alvaro D'Ors, ha determinado que el giro ideológico que acompañó los años de transición a la democracia no implicase un simple olvido traumático del teórico alemán. De ahí el tono de prudencia, de respeto, de cautela también, de los teóricos españoles del Derecho político más representativos de después de la Constitución del 78¹⁶. Ahora bien, una discusión abierta sobre el fondo histórico-filosófico de las tesis políticas de Schmitt, lo que implica una interpretación comprometida de los problemas teológicos de una "teología política no metafórica", apenas la ha habido. Con la importante excepción de Alvaro D'Ors, de quien es la expresión entrecomillada, y de quien hay que retener sobre todo el ensayo "Teología política: una revisión del problema" (1976)¹⁷. Por otro lado, y en contraste con lo ocurrido en los ambientes juristas, Schmitt no ha dejado apenas huella en la filosofía política de los filósofos españoles. La Neoescolástica primero, y la Fenomenología después, paradigmas dominantes hasta los setenta en la filosofía española académica, no podían por así decirlo "recibir" los problemas políticos en el nivel de su elaboración schmittiana. Y, como es sabido, a partir de mediados los setenta, la mayor parte de la energía intelectual de la filosofía política española dominante se ha orientado a absorber e impartir las tesis ideal-comunicacionales de la restauración socialdemócrata alemana, un entorno profundamente alérgico a la problemática schmittiana. Paradójicamente, una inventiva receptividad no digamos que al bloque teórico schmittiano, pero sí a la cuestión de la decisión como cuestión vertebradora del espacio filosófico y político, cabe encontrarla en el Materialismo filosófico de Gustavo Bueno. En las antípodas ideológicas de los discípulos españoles del jurista que inventó la centralidad política de la distinción amigo/enemigo, la crítica sistemática de este sistema filosófico al pseudouniversalismo del *consensus omnium*, la reafirmación de un *partidismo* en la decisión que abre el espacio filosófico o que lo implanta en el medium histórico, la obligación de "tomar partido" entre

Lukacs, "Nueva visita a "El concepto de lo político"", in A. Heller, *Historia y futuro*, Península, Barcelona, 1991, pp. 81 y ss.

16. Expresivos, en esta línea, los estudios introductorios de M. Aragón y de Rafael Agapito a, respectivamente, *Sobre el parlamentarismo* (Tecnos, Madrid, 1990), y de *El concepto de lo político* (Alianza, Madrid, 1991). Un cuadro informativo útil de la recepción de Schmitt en España, in G. Gómez Orfanel, *Excepción y normalidad en el pensamiento de Carl Schmitt*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1996, pp. 12 y ss. Pero sobre todo hay que referirse al libro de José María Beneyto, *Politische Theologie als politische Theorie*, Dencker und Humblot, Berlín, 1983, que, a partir de un estudio interno de la recepción española de Schmitt, concluye en una revisión de los límites del concepto schmittiano de lo político: la raíz del problema está en que Schmitt no acierta a esclarecer la tensión entre el mito y la razón, entre la decisión y la crítica, entre la irracionalidad de lo político y la racionalidad de la política (pp. 185-186).
17. A. D'Ors, *Sistema de las ciencias*, IV, EUNSA, Pamplona, 1977. Pero hay que tener en cuenta el sólido entorno doctrinal e histórico de esas posiciones, perceptible en los *Ensayos de teoría política*, EUNSA, Pamplona, 1979. Y el valiente, intempestivo, terrible diagnóstico de la Guerra del 36 en el contexto de la evolución de la política europea, en *La violencia y el orden*, Dyrsa, Madrid, 1987.

las alternativas filosóficas enfrentadas, la intempestiva, oportunísima, reivindicación de los lenguajes nacionales para la filosofía, la implantación de ésta en una Humanidad que “se ha dado siempre *repartida* en razas, sexos, religiones y culturas, no sólo diferentes sino contrapuestas entre sí”, se resumen en esta declaración de amistad/enemistad muy schmittiana en su estilo: “el saber filosófico es siempre (y en esto se parece al saber político) un *saber contra alguien*, un saber dibujado frente a otros pretendidos saberes”¹⁸.

2. Tres decisiones

Pero volvemos a nuestros tres pensadores de la Alemania de Entreguerra, y sobre todo a su implantación, su inscripción activa en el espacio político e intelectual virulentísimo de la República de Weimar (1919-1933), marcada, como se sabe, por los anhelos revolucionarios (cifrados entonces las más de las veces en un código leninista más que marxiano) de muchos, y por el terror a la Revolución de muchos más: el frágil equilibrio de la Constitución de 1919 fue zarandeado por movimientos antagónicos alternantes, que caracterizaron aquellos años convulsos, antes de la “estabilidad” nazi¹⁹. En ese contexto, el trabajo teórico de Schmitt, y en definitiva su busca de una categorización de lo político como tal, encontraba en aquel clima conflictivo, más que una circunstancia propicia, o un objeto temático, un material sociohistórico riquísimo, un laboratorio de la ciencia política (que como todo el mundo sabe incluía sustancias explosivas).

Ahora bien, así como que el lugar social, histórico, político, de por lo menos una parte de la trayectoria teórica del decisionismo schmittiano es la República de Weimar parece imponerse como una evidencia, no parece que el caso sea igualmente claro por lo que se refiere a Heidegger y Barth. Estos parecen que se movían en otro nivel, en otras “áreas de conocimiento”, menos comprometidas con la historia factual del momento: el primero, interesado en una reformulación categorial del finitismo griego adecuado a la existencia histórica de un *Dasein* empeñado en la ontología como si en ello le fuera la vida y la muerte, el segundo, un pastor suizo decidido a renovar espiritualmente e intelectualmente la Teología de los Reformadores (Lutero, Calvino), frente a los “humanismos” y las componendas de las Iglesias protestantes de la época, marcadas en el origen por el romanticismo teológico de Schleiermacher, la “bete noire” mucho tiempo para Barth²⁰, y por los “teólogos liberales” oficiales (muchos de los cuales llegaron a firmar el Manifiesto de intelectuales de apoyo a la política guerrera de Guillermo II, para escándalo del joven Barth). Y sin embargo, los textos de la época, tanto del filósofo de la existencia como del teólogo dialéctico forman parte, y esclarecedora, de la época, de esa República de Weimar que sigue fascinando y que requiere nuevas interpretaciones.

18. G. Bueno, *¿Qué es la filosofía?*, Pentalfa, Oviedo, 1995, p. 10. Para los demás temas apuntados, vid. espec. pp. 26, 38, 58, 68, 76, 92. Quisiera abordar en otro lugar la dialéctica interna de este ambicioso “decisionismo” filosófico (y aunque el término no aparece, o apenas, no es en cualquier caso una palabra típica de este Materialismo), que habría que seguir desde las propuestas de los *Ensayos materialistas* (1972) y del *Ensayo sobre las categorías de la economía política* (1972), hasta las elaboraciones más recientes en las que habría que destacar, para este punto de vista, *Nosotros y ellos*, Pentalfa, Oviedo, 1990.

19. Cf. C. Klein, *De los espartaquistas al nazismo: la república de Weimar*, Península, Barcelona, 1970, que incluye una interesante documentación. Una complexiva visión de conjunto: K.D. Bracher, M. Funke, H.A. Jacobsen, *Die weimarer Republik 1918-1933*, Droste, Düsseldorf, 1987. Materiales para un análisis histórico jurídico en C. Gusy, *Weimar -die wehrlose Republik?*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1991.

20. Al respecto, vid., y aunque sea en una retrospectiva, el importante postfacio sobre Schleiermacher en *La Théologie protestante au Dix-neuvième Siècle*, Labor et Fides, Genève, 1969.

Con todo, cabría objetar, creer encontrar, que hay violencia hermenéutica en proponer, en una misma unitaria secuencia, estos tres nombres: Schmitt, Heidegger, Barth. Avanzo que no sería, en cualquier caso, unitaria. Pero que es pertinente leer sus textos respectivos en el contexto de los de los otros, y evidentemente en el contexto compartido, diferenciadamente interpretado, de los años de Weimar, eso me parece que sí se puede justificarr.

Por lo pronto, la palabra que nos sirve de hilo, "decisión", la famosa, hasta "de moda" entonces, *Entscheidung*, era moneda común en el ámbito intelectual en que los tres autores se movían. En cualquier caso, y como vamos a ver, la acogieron en sus respectivos idiomas, o "discursos", y reconociéndole, por así decirlo, toda una intensidad afectiva y conceptual, algo así como un aura de palabra originaria (lo que hacía que ésta se prestara, como no podían dejar de advertir estos pensadores críticos, en ocasiones, a fácil manipulación retórica. Cabe recordar que, en ese mismo impulso crítico ante el desgaste de las palabras, Heidegger llegó a considerar evitar el término mismo *Existenz*). El nuevo valor filosófico (y teológico, y político) de la *Entscheidung* remitía inmediatamente al marco de la Kierkegaard-Renaissance que florece a partir de la Primera Guerra²¹, posibilitada por las traducciones alemanas del hasta entonces perfectamente desconocido aspirante frustrado a pastor danés muerto en 1855. Los efectos de ese renacimiento fueron muy diversos. A él hay que asociar los nombres de Theodor Haecker, Erich Przywara, Romano Guardini, del lado católico; "contra" él escribió poco después Adorno su Tesis doctoral, *Kierkegaard. La construcción de lo estético* (1933); y algún eco de aquel "renacimiento" había llegado a la Budapest del joven Lukacs, autor (in *El alma y las formas*, 1914) de una aristocrática interpretación novelesca de uno de los episodios fundamentales de la existencia de Kierkegaard, su separación de Regina Olsen. La presencia efectiva de Kierkegaard en *Sein und Zeit* de Heidegger es mucho mayor que la que sugieren inmediatamente las escasas y reticentes referencias que hace este tratado filosófico a ese escritor "religioso", y que no sólo desde una "seriedad" hegeliana, ya él mismo a sí mismo, se llamaba, o quería ser, "edificante". Schmitt, es cierto, no lo menciona mucho; pero cuando lo hace, subraya la "importancia" de Kierkegaard, "el único gran romántico", y el acierto de su interpretación histórica del mundo moderno, aunque sin capacidad para la cuestión específicamente política²². Pero la recepción más "sistemática", si puede decirse así, de la difícil herencia kierkegaardiana fue sin duda, entonces, la del grupo formado en torno a Karl Barth (Gogarten, Thurneysen, que acabaron organizándose en torno a la revista *Zwischen den Zeiten*). En una gran proximidad intelectual, espiritual, y personal con Barth, y sobre todo en estos años, se encontraba Bultmann, el "enlace" teológico de Heidegger sobre todo en los años de preparación de *El ser y el tiempo*, cuando el filósofo del ser finito y el teólogo de la Desmitificación de la Fe coincidieron en la Universidad de Marburgo (1923-1928). Bultmann quiso ser durante años, sin conseguirlo, el puente para un encuentro intelectual entre sus dos amigos; no llegó a producirse²³. Ni en la "realidad" de una relación personal, ni en el plano de un "diálogo" en los escritos de uno y otro. Por una parte, Heidegger,

21. Para una interpretación no convencional, ni neutra, de ese movimiento, vid. C. Fabro, Introducción a S. Kierkegaard, *Diario*, Morcelliana, Brescia, 1980, pp. 100 y ss., que critica implacablemente la "apropiación" barthiana de Kierkegaard. En esa misma línea de polémica católica antiprotestante, E. Peterson, *Tratados teológicos*, Cristiandad, Madrid, 1966, pp. 209 y ss.

22. Vid. Carl Schmitt, *Politische Romantik* (1919), Duncker und Humblot, Berlin, 1982, p. 97. También, "La visibilidad de la Iglesia" (1917), donde a Kierkegaard se le llama "el más interior de todos los cristianos", in *Cattolicesimo romano e forma politica*, a cura di Carlo Galli, Giuffré, Milano, 1986, p. 79. Cf. también las referencias frecuentes a Kierkegaard en el *Glossarium*, Duncker und Humblot, Berlín, 1991.

23. Cf. Karl Barth-Rudolf Bultmann, *Correspondencia*, D.D.B., Bilbao, 1973.

ya de todas formas en general muy tacaño en sus referencias a contemporáneos, no se refiere, al parecer jamás, al teólogo suizo²⁴. En cuanto a Karl Barth, en su obra magna *Kirchliche Dogmatik*, publicada a partir de los años treinta, a la hora de establecer un "diálogo" crítico con la Filosofía de la Existencia, privilegia a Karl Jaspers. Pero previamente brilla, por su ausencia, el nombre de Heidegger en el texto del curso sobre *Ética* que dió Barth en la Universidad de Münster en 1928, al año de la publicación de la obra básica de Heidegger. Cierto: el arranque metódico de estas Lecciones está en las antípodas de la presunción de neutralidad existencial (en lo que mucho insistía Löwith) de la analítica ontológica: la ética es, sería según Barth, ética teológica, y la ética teológica es ella misma ya Dogmática²⁵. Volveremos más adelante a un elemento que indica al mismo tiempo el paralelismo epocal y la diferencia de pathos entre uno y otro: en 1919 publica Barth *Der Römerbrief*, la obra que le dio inmediata celebridad en el debate teológico del momento; en esa misma fecha, en Friburgo, Heidegger imparte un Curso sobre *Fenomenología de la vida religiosa* que incluye una lectura nada convencional de San Pablo (a partir sobre todo de *Gálatas* y *I Tesalonicenses*).

Todavía más lejos entre sí, los nombres, los pensamientos y las vidas de Schmitt y de Barth. Este, profesor prestigioso en la Universidad alemana se compromete en la resistencia intelectual, moral y política contra el régimen nazi, cuando el jurista pone sus conocimientos al servicio del nuevo régimen de 1933. Cabe aducir, para prevenimos contra la propuesta que aquí sugerimos de una lectura conjunta, la expresión de una alergia quasi temperamental del jurista católico (en un sentido "político-cultural" quizá sobre todo) frente al teólogo lector ferviente de Lutero y Calvino. Una anotación del *Glossarium* reza, con ironía perversa, así: "Ten cuidado, amigo Barth, que llega de pronto lo completamente Otro, y precisamente de una manera completamente otra te vas a sorprender. Entonces, de repente, el más acá resulta lo completamente otro frente al más allá. Entonces podemos hablar entre nosotros sin testigos, y hacer la prueba de tu "completamente otro" que crees haber alquilado para ti frente a los otros" (p. 228). Pero los antagonismos radicales pueden a veces ser indicativos de una convergencia, de una coincidencia en la identificación de lo litigioso epocal que divide a los espíritus en el conflicto de las interpretaciones. Cabe reseñar que en el prólogo a la segunda edición del libro de Krockow se reconoce el papel que ha jugado Barth en la determinación de la Decisión en el momento más característico de Schmitt, Heidegger y Jünger.

24. Siguen siendo de lectura imprescindible para captar las implicaciones de la discusión los ensayos sobre la relación entre la Ontología fenomenológica y la Teología protestante, publicados entre 1930 y 1933, por el por entonces discípulo -y muy apreciado por el maestro- de Heidegger Karl Löwith (K.L. *Sämtliche Schriften*, 3, Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, 1985). Löwith toma posición, en su explicación crítica con el entorno de Karl Barth, que incluía al hermano filósofo de éste, Hans Barth, a partir de una identificación quasimilitante con las tesis de Heidegger. Löwith, héroe de la Primera Guerra, y, por así decirlo, firme creyente en el espíritu alemán, "pero" judío, quedó sorprendido ante el "giro" de Heidegger en 1933. Como documento notable de la ceguera para la situación, que además le concernía a él "personalmente" (Löwith tuvo que emigrar), de un intelectual tan ilustrado, cabe leer su relato autobiográfico: *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, Madrid, 1995. Una retrospectiva sobre el tema, "Das Denken Heideggers und die Theologie" de H. Franz, in O. Pöggeler (Hrsg.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Athenäum, Königstein, 1984. En una perspectiva más bien especulativa que histórica, *Heidegger et la question de Dieu* (ed. R. Kearney et J.S. O'Leary), Grasset, Paris, 1980.

25. K. Barth, *Ethik*, I, Hrg. D. Braun, Theologischer Verlag, Zurich, 1973, p. 28. Una explicación del teólogo con Heidegger, pero limitada y tardía, cabe encontrar en "Gott und das Nichtigte", in G. Noller, *Heidegger und die Theologie*, Munich, 1967. Pero quizá el texto más relevante sobre el fondo de la cuestión, en suma, la imposibilidad de una relación efectiva entre la Teología fiel al Nuevo Testamento y el pensamiento existencial, es el citado, fascinante "Postfacio sobre Schleiermacher" (1968), (in *La Théologie protestante au Dix-Neuvième Siècle*, cit.), que tiene como antagonista principal a Bultmann, cuyas raíces germánicas "modernas", más que neotestamentarias, Barth desenmascara implacablemente.

No podría tratarse, de todas formas, y como ya se ha dicho, de una secuencia unitaria. Esta aproximación preliminar deberá hacer justicia también a la diferenciación, a la inconmensurabilidad cabe llegar a decir de los "idiomas" respectivos de estas tres decisiones, de estos tres grandes pensamientos de la decisión. Por lo pronto, códigos conceptuales y tradiciones científicas distintas: el jurídico-político de Schmitt, el teológico-exegético de Barth, el filosófico-ontológico de Heidegger. Tres "estilos": la vivacidad "latina", la brillantez seductora del diagnóstico sociohistórico, la apabullante documentación de fuentes, caracterizan a Schmitt. En contraste con la metódica exhaustividad exegética y doctrinal y el "afecto antirromano" de un Barth muy afín en esto a Calvino. Y en contraste también con la "solemnidad" romántica o pararromántica de Heidegger, quien de nuevo por su parte visualiza en Roma, en la lengua latina, el riesgo histórico de la perversión del pensamiento del ser: según un conocido filosofema del "pensamiento esencial", la lengua griega pudo conservar la huella de una irrupción del ser, el paso al latín la borra. No digamos, cabe calcular, el paso a las lenguas romances.

3. Indecisión romántica

Un primer contexto que cabe explotar para una reevaluación histórica y teórica (filosófica, teológica, política) de la decisión es la riquísima interpretación del Romanticismo político como "ideología" típica del espíritu alemán (como "ideología alemana", en este sentido) por parte de Carl Schmitt²⁶. Recurro, obviamente, a esos términos, como sugerencia hermenéutica: ni la categoría específicamente marxiana de ideología, ni el término mismo, son temas del texto. Posteriormente sí, Schmitt incorporará a su manera a su pensamiento ese concepto, esa hipótesis de interpretación de los movimientos espirituales históricos.

Probablemente parte de la despiadada lucidez del joven Schmitt en su análisis histórico-crítico del romanticismo alemán tiene que ver con una cierta marginalidad de su perspectiva como católico romano, en un medium tan marcado política e intelectualmente por el protestantismo alemán. Más exactamente, marcado por la buena conciencia teológica, religiosa, "científica" y nacionalista del protestantismo alemán de alrededor de la Primera Guerra Mundial. La plana mayor de la Teología "moderna" de aquellos años se adhirió al Manifiesto de los 93 intelectuales en apoyo a la política bélica de Guillermo (un hecho que al joven Barth le pareció casi peor que la violación de la neutralidad belga, ya se ha señalado, pero que de todas formas debió contribuir a despertar al pastor de Safenwil del "sueño dogmático" de la teología de sus maestros, integrada como pez en el agua en la clase dominante de la época). Se antoja exclamar que había que ser o judío, o extranjero (venir de Suiza por lo menos), o católico, para poder enterarse de lo que estaba pasando en Alemania en 1919. Desde luego, por lo que se refiere a la autoconciencia judía (el último Cohen, Rosenzweig, Benjamin, Adorno, Scholem, Buber, Arendt...), no hay duda de que colectivamente (pero entre los nombres apuntados había abismos) representan la mayor contribución crítica acerca de la época, desgarrados muchos de ellos por otra parte entre su "pertenencia" a la cultura alemana clásica, y su progresivo desplazamiento de éste, a causa de la progresiva configuración del bloque ideológico nazi y de sus cómplices²⁷. Pero el factor católico sch-

26. C. S. *Politische Romantik* (1919), cit.. Cf. R. García Pastor, "Romanticismo y política en la obra de Carl Schmitt", in D. Negro (ed.), *Estudios sobre Carl Schmitt*, cit., pp. 161-213.

27. En relación con esto, impresiona la radical veracidad del testimonio de Gershom Scholem, a propósito de lo que él considera un "mito", y tras el Holocausto, una blasfemia: el del "diálogo" de lo judío y lo alemán. Cf. G. S., *Fidélité et Utopie*, Calman-Lévy, Paris, 1978; espec. el ensayo de 1966, "Judíos y alemanes".

mittiana, en relación ambigua que habría que determinar con un antisemitismo intelectual, merece consideración aparte, y a ello volveremos.

Por su construcción metódica, si no por su intención, el ensayo de 1919 responde al modelo weberiano de sociología histórica, un tipo de interpretación que, por lo que se refiere al propio Schmitt, encontrará su formulación más brillante en el ensayo de 1929 sobre "La época de las neutralizaciones y las despolitizaciones".²⁸ Aunque el nombre del Sociólogo no aparece en el texto, por aquellos años de la inmediata postguerra Schmitt mantenía una relación fluida y activa con círculos weberianos²⁹. Al igual que el mismo Weber, y ya desde muy pronto, Schmitt reconoce beligerancia teórica y práctica al análisis marxista. Un pasaje notable por su audacia hermenéutica sitúa la tesis marxiana del desfase entre el proceso de producción y los "cálculos" humanos, en conexión con la "astucia de la razón" de Hegel, la voluntad inconsciente de Schopenhauer, y la teoría psicoanalítica: en los cuatro casos, más o menos directamente, los dos demiurgos modernos, la Humanidad y la Historia, impiden captar la verdad de la acción. Pero nos interesa más subrayar, por lo que tiene de limitada pero significativa afinidad con "el" enemigo, destacar la nota en que se apuntan los motivos críticos del propio Marx, por su parte, frente al romanticismo alemán, en *La sagrada familia* y en *Misère de la philosophie* (Obviamente Schmitt no pudo tener en cuenta *La ideología alemana*, publicada en 1932)³⁰. Schmitt se adelantó en esto al ensayo de Karl Löwith de 1932 sobre *Max Weber y Karl Marx*, unidos éstos en esta obra por el problema compartido (la significación y las consecuencias del Capitalismo moderno), y separados por sus hipótesis respectivas, a partir de la idea de "racionalización", una, a partir de la idea de "alienación", otra³¹.

Desde luego no pretendemos en este momento hacer justicia a un texto cuya complejidad y riqueza invita a la relectura crítica. Pero es a partir de esa obra juvenil de donde hay que partir, dice Luigi Mistrorigo, "para poder individualizar toda la trayectoria del pensamiento político de Carl Schmitt"³². Me limito a señalar los motivos que más directamente vehiculan el problema de la decisión. Desde ese punto de vista, el tenor polémico de este libro, sin embargo tan profundamente afirmativo, se podría resumir así: la debilidad intelectual y política del Romanticismo habría sido el resultado de su Indecisión, de su, diríamos, antidecisionismo.

La ambición teórica es clara desde el principio: se trata, precisa en el prólogo a la segunda edición de 1924, de determinar la "esencia" de lo romántico. Para lo que sería ridículo recurrir a una lista de objetos "románticos": lo ensoñador, lo que suscita anhelo o nostalgia (*Sehnsüchtiges*), lo embriagador y exaltante (*Schwärmerisches*), lo lejano, lo hogareño, lo poético, o cosas más "precisas" aparentemente, como una ruina, lo medieval, o la luna. No: el acceso a la esencia de lo romántico pide una determinación del sujeto romántico³³. No sirve mucho la definición dogmática y abstracta, sin material histórico, de lo romántico a partir de la idea de la bondad natural del hombre. Ni tampoco las antítesis convencionales, lo romántico y lo clásico, lo romántico y lo viejo, lo romántico y lo racional. El esque-

28. Incluido en *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 1991.

29. Este episodio de la biografía de Schmitt, bien estudiado por J. Bendersky, *Carl Schmitt teórico del Reich*, Mulino, Bologna, 1983, p. 64.

30. *Politische Romantik*, cit., pp. 35-36.

31. K. Löwith, *Max Weber and Karl Marx*, ed. de B. Turner, Routledge, Londres, 1993.

32. L. Mistrorigo, *Carl Schmitt. Dal "decisionismo" al "nomos della terra"*, Studium, Roma, 1993, p. 11. En ese pasaje el autor refiere la tesis de Dallmayr: "en esa obra se aborda el tema fundamental del pensamiento político del mismo Schmitt, esto es, el problema de una realidad ontológica, supraindividual".

33. *Politische Romantik*, cit., p. 5.

ma interno de esos dualismos es él mismo un efecto romántico. Y Schmitt implica, a lo largo de todo su análisis, un diagnóstico de impotencia del romanticismo para autocomprenderse. En cuanto a la concepción puramente política (que Schmitt ilustra en un Donoso Cortés ya leído y citado en español), sobre la base de la serie Reforma, Revolución, Romanticismo, no permite explicar las precisamente características contradicciones que se producen en el movimiento romántico en la esfera política: hay románticos reaccionarios (Chateaubriand), conservadores (Walter Scott) y revolucionarios (Byron).

La clave unitaria del variopinto romanticismo es un sujeto social histórico: "El portador (*Träger*) del movimiento romántico es la nueva burguesía. Su época empieza en el siglo XVIII. Triunfa en 1789 con violencia revolucionaria sobre la Monarquía, la Nobleza y la Iglesia; en junio de 1848 se encuentra preparada de nuevo en el otro lado de la barricada, para protegerse del Proletariado revolucionario"³⁴. La versatilidad política del romanticismo, su indecisión, es una necesidad estructural del movimiento, un efecto típico del sujeto social burgués. Lo revela muy bien su arte. Este pretende, en su típico delirio, ser verdadero, auténtico, natural, universal. Lo que lo caracteriza realmente es su incapacidad para representar la sustancia de la época. El arte romántico no es representativo, y se empieza a ver la importancia para Schmitt del concepto de representación. Ocurre el proceso inverso, en cierto modo: el arte romántico no representa, ese arte invade las demás esferas vitales, las somete a una estetización. El romanticismo no habría sido la época del arte (de la libertad del arte, según una proclama muy oída), sino la del *esteticismo*. De ahí, también, su evaluación de la intimidad y de la sentimentalidad (*Gemüt*). Pero sobre todo lo estético sirve, "sociológicamente considerado", para "privatizar también los demás ámbitos de la vida espiritual"³⁵. El arte se convierte así en un instrumento de falsificación de la vida, en la que no cabe que haya determinación de un centro, en la que ya no cabe, tampoco, decisión: "Ni decisiones religiosas, ni morales, ni políticas, ni tampoco conceptos científicos, son posibles en la esfera de lo puramente estético. Pero en cambio todas estas distinciones y contraposiciones materiales, bien y mal, *amigo y enemigo*, Cristo y Anticristo, pueden convertirse en contrastes estéticos y en medios de la intriga de una novela, e integrarse estéticamente en la configuración total de una obra de arte" (subrayado mío)³⁶.

La categoría filosófica o histórico-filosófica, que permite explicar ese proceso de estetización y de indecisión es la *ocasio*. Schmitt asocia el término latino (que estructura el pensamiento de Malebranche, erigido aquí en gran precedente metafísico del romanticismo político, y al que el libro dedica bellas páginas orientadas por una poderosa intuición de lo que significó la crisis del Cartesianismo) a la ocasión (*Anlass*), a la oportunidad (*Gelegenheit*), e incluso, acaso, al caso o a la casualidad (*Zufall*). Su sentido es esencialmente negativo: ocasión es una negación de la causa, comprendiendo ésta no sólo la causalidad calculable, sino también todo vínculo con una norma, *Bindung an eine Norme*³⁷. Así, pues, desde 1919 Schmitt se adelanta a desmentir la interpretación convencional del decisionismo como anulación de la norma. Es el romántico indeciso el que se desliga de la experiencia de lo normativo. De Adam Müller, el presunto "maestro de la contraposición", dice: "Para él no eran posibles ni las distinciones lógicas, ni los juicios morales de valor, ni las decisiones políticas. Las más importantes fuentes de la vitalidad política, la creencia en el Derecho, y la sublevación contra lo injusto, no existían para él"³⁸.

34. *Ibid.*, p. 16.

35. *Ibid.*, p. 21.

36. *Ibid.*, p. 21.

37. *Ibid.*, p. 22.

38. *Ibid.*, p. 177.

En suma, y ésta es la hipótesis teóricamente más comprometida del libro, la *Romantik* es ocasionalismo subjetivizado: “el sujeto romántico trata el mundo como ocasión y oportunidad de su productividad romántica”³⁹. El nuevo yo genial sustituye al viejo Dios, y en eso el romanticismo forma parte del movimiento de Secularización. Un yo genial abierto a un mundo ocasional: “un mundo sin sustancia y sin lazo funcional, sin firme orientación, sin conclusión y sin definición, sin decisión, sin juicio final, que avanza indefinidamente, tan sólo conducido por la mágica mano de la suerte, *the magic hand of chance*”⁴⁰.

Schmitt asedia irónicamente la Secularización romántica. Ahora el individuo desligado de las relaciones sociales, abandonado a su privacidad, se convierte en su propio sacerdote, también en su propio poeta, en su propio filósofo, en su propio rey, en “el propio maestro constructor de la catedral de su propia personalidad”. De manera que: “En el sacerdocio privado reside la última raíz de lo romántico y de los fenómenos románticos” (La frase apunta probablemente también al interiorismo protestante). Y los tres sumos sacerdotes (de la legión de “infirmos sacerdotes”, podríamos añadir, que son, que es cada pequeño romántico para sí) habrían sido: Byron, Baudelaire, Nietzsche.

Se advierte la íntima conexión entre la apraxia, la *indecisión* política irresponsable del romántico, y su *egotismo*, su celebración de un *Selbst* igualmente irresponsable, habitado por infinitas posibilidades gratuitas o arbitrarias.

Ahora bien, la categoría de posibilidad plantea un problema, sobre todo si se tiene en cuenta, como hay que tener en cualquier caso en este contexto, el juego de esa categoría en un pensamiento como el de Kierkegaard, el único romántico “grande” según Schmitt. Está claro, y aunque éste no entra temáticamente en la cuestión, que la “posibilidad” de Kierkegaard no es irresponsable, ni está asociada a la indecisión. Al contrario, está ligada precisamente a una radicalización de la decisión, del *Entweder-Oder*. Está claro que en el marco del pensamiento de Kierkegaard el concepto romántico de posibilidad ocasional irresponsable para uso de indecisos -tal como lo construye el libro que seguimos-, se situaría en el estadio estético: la posibilidad ética y la posibilidad religiosa requieren, más que nada, decisión, toda una economía de la decisión en verdad. En este sentido, la interpretación de las categorías modales (pp. 97-102) produce un contexto muy insuficiente para abordar una explicación crítica con Kierkegaard, que de todas formas Schmitt no aborda seriamente. (El nombre del danés inquieta ya el breve artículo previo, ya citado, premisa del libro sobre el catolicismo político: “La visibilidad de la forma” (1917)).

El egotismo estético romántico, a pesar de sus tan enormes como superficiales cambios, a pesar de sus deslizamientos desde el Yo al Pueblo, o a la Idea, o al Estado, o a la Historia, o a la Iglesia, incluso a la Iglesia Católica (tentación muy típica ésta de la conversión al catolicismo en mucho romántico, pero finalmente resulta no ser nunca una verdadera decisión: el caso de Adam Müller lo ilustra muy bien), y a pesar por otro lado de su retórica de la “autenticidad”⁴¹, tiene una base permanente, fija, en la *seguridad* burguesa. La versatilidad romántica, acaso espiritual, es un producto de esa seguridad material. Aquella sería, diríamos, la máscara engañosa de un quietismo, de una incapacidad para decidir.

Un contexto polémico preciso permite precisar esta fuerte acusación al indecisionismo romántico. Este nada tiene que ver con la connotación de decisión, de responsabilidad política de los grandes contrarrevolucionarios (Burke, Maistre, Bonald). La cuestión es siempre la decisión: “El criterio reside en si se da o no la capacidad de decidirse entre el derecho y la falta de derecho. Esa capacidad es el

39. *Ibid.*, p. 23.

40. *Ibid.*, p. 25.

41. *Ibid.*, 132.

principio de toda energía política, de la revolucionaria, que apela al derecho natural o al derecho de la Humanidad, como también a la energía política conservadora, que apela al derecho histórico⁴². Falta de decisión que a veces participa de una "feminine Schwärmerei", en alusión a Schlegel. Desautorización del sublime: "Las raíces de lo sublime romántico es la incapacidad de decidirse, lo "tercero más elevado", de lo que siempre están hablando, no algo más elevado, sino otro tercero, esto es, siempre la salida ante *el aut-aut*"⁴³.

En cuanto al romanticismo político (porque en realidad el libro en su conjunto es una interpretación política del romanticismo, más que un estudio del romanticismo político), su "núcleo" es la idea del Estado como obra de arte, como *Kunstwerk*, como occasio para la creatividad del sujeto romántico. El signo más evidente es la contaminación de la política por la poesía y la novela⁴⁴. Pero no se pasará por alto la originalísima interpretación del *Quijote*: el caballero manchego no habría sido un romántico político, sino un político romántico, capaz, pues, de decidir⁴⁵.

Pero además de esta determinación interna del Romanticismo, Schmitt sitúa ésta en la secuencia evolutiva de la historia moderna, como el problemático traspaso del predominio de la moral humanitaria al de la economía y la técnica.

Pero esto nos remite a una revisión de la tesis más célebre de Schmitt, la tesis de lo político como ámbito de la distinción amigo/enemigo. Y previamente a su premisa católica, de la que este hombre era enérgicamente conciente.

4. Político, católico y racional

Hay un sentimiento antirromano. *Es gibt einen antirrömischen Affekt*. Así empezaba, con una contundencia retórica que arrastra todavía hoy al lector hasta la conclusión del ensayo, *Catolicismo romano y forma política* (1923)⁴⁶. Le concede al texto toda la importancia, y las aporías, que éste tiene Roberto Esposito, en *Categorie dell'impolitico* (ya citado). El politólogo napolitano explica con profundidad y documentación las implicaciones de la instancia o la decisión católica, sobre todo con referencia a Guardini. Este, en su gran obra *El Señor* (1937) nombra el giro decisivo de la vida de Jesús, en relación con la muerte, con la aceptación de la muerte, mediante la *Entscheidung*⁴⁷. Una reconstrucción del milieu católico en Weimar, y su tensión frente a la norma germánica "Catholica non legun-

42. *Ibid.*, p. 161.

43. *Ibid.*, p. 162.

44. Aunque Schmitt no lo explota, cabría recordar, como precedente del esteticismo político en el sentido schmittiano, el años después célebre fragmento que Rosenzweig editó como *Das älteste Systemprogramm* en el marco de sus estudios sobre la formación del Idealismo alemán. El texto excluye, como se sabe, la Idea del Estado, excluye más bien que el Estado pueda ser objeto de una Idea, puesto que aquél es esencialmente algo mecánico. Ahora bien, la filosofía "política" que buscaba aquel joven estaba preñada de la Idea de belleza, y tenía que ser "estética". Cf. C. James- H. Schneider, *Mithologie der Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt, 1984. Y la traducción española de Zoltan Skanzay y José María Ripalda en Hegel, *Escritos de juventud*, FCE, México, 1978.

45. *Ibid.*, p. 207.

46. C. S., *Römischer Katholizismus und politische Form*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1984. Notable la edición italiana, al cuidado de C. Galli, *Cattolicesimo romano e forma politica*, Giafré, Milano, 1986. La introducción de Galli documenta el destino hermenéutico de este breve pero decisivo texto, especialmente para determinar las raíces de la decisión schmittiana. De C. Galli, vid. también, "Catolicesimo, Decisiones e forma politica moderna", in *Modernita*, cit., pp. 175-191.

47. Cf. R. Guardini, *El Señor*, Rialp, Madrid, 1958, pp. 267-385. Contra Bultmann, Guardini afirma que el que es sacrificado es el que se sacrifica. Esposito: "Cristo no se limita a aportar decisión: él es decisión, principio puro de decisión. Aquello que decide, que hace decidir, no es propiamente ni su doctrina ni su obra, sino su persona. Por eso su pensa-

tur", pero atenta también a las polémicas internas de ese medio, puede encontrarse en el libro de U. Bröckling, *Katholische Intellektuelle in der Weimarer Republik* (Wilhelm Fink V., München, 1993).

Ante la carencia de forma propia del romanticismo indeciso, que Schmitt acaba de poner implacablemente en evidencia, cabe entonces volverse a una tradición sistemáticamente oprimida por la cultura alemana moderna. Es eso lo que busca Schmitt en el libro del año 23, un paso importante por otro lado en su busca de lo político, en su pretensión teórico-política de determinar el espacio propio de lo político.

A pesar de su tensión retórica polémica, el texto es esencialmente afirmativo, es una explotación de la posibilidad y la potencia política, esencialmente auténtica, que se alberga en la Iglesia Católica entendida como *complexio oppositorum*. Un texto afirmativo que habría que leer en conexión, y en contraste, con la reflexión de *Teología política* (1922), reflexión ésta en cambio de carácter esencialmente crítico, problematizadora del lenguaje metafórico de la política moderna. (Pero de todas formas Schmitt ve una "necesidad" en esa metafóricidad, en ese "parasitismo", podríamos decir, del lenguaje que da expresión a la Secularización, a la lógica de lo Moderno). Y naturalmente en conexión también con *La Dictadura* (1921), trabajo científico, sí, y con un estudio de las fuentes romanas y modernas que sigue siendo instructivo, pero que es también una respuesta (una toma de posición, una "decisión política") ante el tema crucial y urgente de la dictadura del proletariado, y ante la literatura de los Lenin, Trotski, Radek, y Kautski. Lo que el propio autor llama la principal aportación del libro, la distinción entre la dictadura comisarial y la dictadura soberana⁴⁸, tiene una proyección práctica inmediata: según el autor, la no claridad ante esa distinción está en la base de las contradicciones de la Constitución alemana de 1919.

El tema de la analogía teológico-política, la metáfora fluida del soberano como creador o del estado de excepción como milagro, no tenía un sentido "constructivo", desde luego estaba a años luz de algo así como una política teológica, o de un modelo teocrático. Por otro lado, en aquellos años de su biografía, y según todos los indicios, Carl Schmitt es uno de los no muchos alemanes sinceros creyentes en la Constitución democrática de Weimar. Como ha visto Galli, aquella analogía es "un método para evidenciar y controlar el nihilismo moderno"⁴⁹. En última instancia, un mundo categorial e histórico político, que se deja reconstruir en términos de metafóricidad teológica —como es el caso de la política moderna en sus estructuras básicas— no es propiamente un mundo político, carece de forma política. Paradójicamente, y en cambio, tiene ella misma "forma política", y la tolera fuera de sí, la Iglesia Católica; y en mayor medida en cualquier caso que una Modernidad que ha "secularizado" (término infinitamente ambiguo) el bloque teológico. Quizá no estaría lejos del espíritu de Schmitt entender que la Secularización es una "mala" interpretación de un bloque doctrinal tradicional que el secularizador/secularizado cree haber "superado", siendo así que depende parasitariamente de él. Tal habría sido el caso de la Modernidad, esencialmente protestante, o que se ha desarrollado en el medium protestante⁵⁰. Otra cosa ocurre con la relación entre lo político, o más propiamente, entre la forma política, y el Catolicismo.

miento es preteórico, precede a toda teoría: porque es aquello que hace a ésta posible, que la instaura. El es "inicio". Por eso no puede ser "deducido" a partir de una situación histórica, de acuerdo con las medidas de una psicología humana", *Categorie dell'impolitico*, cit., p. 28.

48. *La Dictadura*, Alianza, Madrid, 1985, pp. 28-29.

49. *Modernita*, cit., p. 180.

50. En *Politische Theologie II* (1970), Ducker-Humblot, Berlín, 1984, Schmitt se explica con *La legitimidad de la época moderna* (1966) de H. Blumemberg. Pero de esta publicación interesaría sobre todo reexaminar el replanteamiento del problema del monoteísmo, en todas sus implicaciones, a partir de la hipótesis audaz de una estasiología teológico-política en el corazón de la doctrina trinitaria, algo así como una división de amigo/enemigo, una *stasis* en la vida divina.

No estamos ante un texto de teología política, sino ante un análisis macrosociológico, muy weberiano, de la Modernidad (Galli). El núcleo teórico de la interpretación del Catolicismo es la idea, ya apuntada, de que aquél es esencialmente *complexio oppositorum*. La categoría nos parece significativa más allá de este inmediato contexto. Sugiere eficazmente que para Schmitt decisión no es unilateralidad, como si ésta fuera la única alternativa al indecisionismo romántico. Más bien lo contrario que unilateralidad: decisión requiere el fondo de trama de opuestos (que cabría acercar a la indecidibilidad del pensamiento de la Diferencia, si no fuera por la diferencia entre la Diferencia y la Oposición, dialectizable ésta en una totalidad, excesiva o hiperbólica siempre aquella respecto toda totalidad o finitud). Pero (pero hay que decir "pero") la "superioridad" de la unidad compleja de la Iglesia Católica, que le permite hacer compositibles la forma y la decisión, el orden y la posibilidad del desorden, remite a un dogma, remite a que la Iglesia Católica remite a una trascendencia. De ahí la esencialidad en ella del principio de la *representación* de lo trascendente, que se disuelve, en cambio, en la "autonomía" moderna.

El afecto antirromano, volviendo al punto de partida, que ha tenido una expresión tardía radicalizada, llevada a "terror antirromano", en la figura de Dostoievski, ha interpretado siempre la "inconcebible potencia política del Catolicismo" como efecto de su elasticidad o su oportunismo, su ambigüedad (su hermafroditismo, decía Byron). Esa versatilidad, ese aparente relativismo, de acuerdo siempre con la interpretación antirromana, se lo habría podido permitir la Iglesia católica por su carácter de heredera del Imperio romano. Para Schmitt se trata de otra cosa. De hecho, el sentimiento antirromano se haría infinitamente más profundo si supiera que la clave de la capacidad política (capacidad para engendrar forma política), le viene a la Iglesia Católica de su esencia como *complexio oppositorum*. De hecho, la Iglesia, en su estructura interna, reúne en sí las formas políticas de la monarquía autocrática papal, de la aristocracia cardenalicia, de la democracia de los fieles: cualquiera puede llegar a Vicario de Cristo. Viejo y Nuevo Testamento valen uno junto a otro, no hay que excluir a ninguno. La Trinidad "parece" un compromiso entre el monoteísmo judío y el politeísmo pagano. Frente al dogma protestante de la naturaleza humana corrupta y el mito anarquista del hombre bueno, el católico acoge las dos ideas en la idea de la naturaleza humana herida. Schmitt no olvida, en su enumeración entusiasta, la *complexio* de patriarcalismo y matriarcalismo. Lo esencial es que esta ambigüedad infinita (*unendliche Vieldeutigkeit*) se combina con un dogma preciso, y con una característica voluntad de decisión, *Wille zur Dezision*. De ahí la superioridad formal inaudita de la Iglesia Católica respecto a toda "materia

Sugiere la hipótesis una fórmula tomada de un Padre de la Iglesia, Gregorio Nacianceno: *esti gar kai to en stasiadson pros eautó*, "al estar el uno en conflicto consigo mismo". Ahora bien Schmitt, que parece apoyarse aquí en el teólogo convertido al catolicismo Erich Peterson, cita ese pasaje mediante una violenta descontextualización. Ni Peterson, ni Gregorio Nacianceno dejan pensar en una hostilidad interna a la vida divina, de la que se derivaría por otra parte lo político. Alvaro D'Ors ha hecho ver el sentido de la *stasis*, ("secesión", pero también "quietud") a partir de su étimon: vendría de *histemi*, "que significa levantarse, ponerse de pie, firme. El aspecto de la estabilidad, por lo tanto, no es el primario, sino que depende de la firmeza del estar de pie, y no moverse; así también el aspecto de sublevación, pues el que se levanta y no se mueve resiste". D'Ors excluye con buenos motivos la aplicación de la *stasis* a la vida divina, y concluye, aquí contra su admirado Schmitt: "No se trata aquí, sin embargo, de excluir la derivación en Política de un dogma teológico, sino, al revés, de no recibir en la Teología de la Trinidad el concepto schmittiano de lo político: no de negar que la *stasis* intratrinitaria se proyecte en lo político, sino de negar su interpretación desde el punto de vista político de la discriminación amigo-enemigo", *Sistema de las Ciencias IV*, cit., p.125. Cf. también, J.M. Beneyto, op. cit., p. 102. Ante esta cuestión grave, habría que volver al gran texto de Peterson sobre "El monoteísmo como problema político" (1926). Cuestión grave: lo atestiguan también algunos de los últimos textos de Derrida, los marcados por el "problema" del monoteísmo judío y el trinitarismo cristiano.

de la vida humana”⁵¹. Es el caso único de una forma que permite al mismo tiempo permanecer en la existencia concreta de la vida y, en la mayor medida, ser racional. Es lo que posibilita el principio de la representación (*Repräsentation*) (un tema éste que habría que estudiar *sobre todo* en contraste y en conexión con la noción de representación en el primer Husserl), y del que carece en cambio el pensamiento hegemónico hoy, el pensamiento técnico económico.

La ambigüedad o la multilateralidad católica estaría en las antípodas de la escisión moderna y romántica. Por ejemplo, o sobre todo, de la escisión entre la técnica industrial y la naturaleza romántica inviolada. La unión católica con la naturaleza, sin traumática antitecnicidad, y al margen de las esquemáticas antítesis habituales (naturaleza/espíritu, naturaleza/intelecto, naturaleza/arte, naturaleza/máquina) se expresa en la *viticultura*, “el más bello símbolo de esa unión” (un símbolo, sea dicho de paso, o una evaluación de tal símbolo, que hace soñar en la gran meditación “teológica” sobre el vino en las culturas mediterráneas de la Weil, y a pesar del antimisticismo visceral del plettenbergués). Unión, frente a antítesis, pero también frente a “síntesis”, ese “tercero superior” de los filósofos alemanes de la Naturaleza y el Espíritu. En el mundo moderno, y sobre todo en el tardomoderno, la lógica de la escisión se ha radicalizado por la hegemonía del pensamiento económico (en el que van aliados los financieros americanos y los bolcheviques rusos). Como consecuencia, la forma política (y jurídica) queda desplazada o anulada. Es en esa situación de urgencia, de pérdida de lo político, donde el énfasis de la racionalidad católica adquiere un sentido actualísimo. El indicio más llamativo de la racionalidad católica: hace del sacerdocio un oficio, y así, el Papa no es un profeta, sino un representante (*Stellvertreter*) de Cristo⁵². La cadena de la representación lleva así a la persona de Cristo, y en esto está la complejidad *oppositorum* más sorprendente: la coexistencia de la fuerza racional creadora y del sentimiento de humanidad, lo que, sin arrastrar violentamente a la luz lo “oscuro irracional del alma humana”, le da una orientación⁵³.

Así, desde la “forma” católica, lo político, que en el economicismo está condenado a subjetivismo convencional (a “decisionismo ocasional” por emplear e invertir la categoría polémica de Löwith), recupera su sentido eminente: es que lo político requiere Idea, autoridad, *ethos* de la convicción. De paso, para alejar la autoridad política católica de la lucha por el poder, Schmitt acierta, es lo menos que puede uno decir, con más de 50 años de previsión, en que la posesión de los recursos petrolíferos puede presumiblemente decidir la lucha por el dominio mundial⁵⁴.

Sólo la Iglesia Católica conserva el principio de la representación en una sociedad donde han desaparecido los estamentos. Ahora el burgués “representa”, pero como simple exponente, a todos, a la nación. Lo peculiar de la potencia formal política del Catolicismo resalta, en el mundo moderno, justo por su carácter de excepción, o de resistencia, frente a la lógica interna de la Secularización. La razón de que en las sociedades modernas no haya, o tienda a no haber representación en sentido fuerte, la que remite a algo externo al representante, es que en aquella desaparecen los estamentos: *Stände gibt es nicht mehr*. Eso lo sentencia la burguesía francesa, que se declara idéntica con la nación: “*le tiers état est la nation*”. El burgués divide la sociedad en burgueses y bohemios, con lo que ya no tiene sentido la idea de representación. La respuesta histórica es la revolución proletaria, premisa histórica del concepto de clase, el cual, a diferencia del de estamento, remite directamente al proceso productivo. De

51. *Römischer Katholizismus...*, cit., p. 14.

52. *Ibid.*, p. 23.

53. *Ibid.*, p. 24. Schmitt parece en general poco paulino. Pero el pasaje recuerda, si es que no es un efecto más o menos consciente de él, el pasaje de 2 *Corintios*, 4, 8: “perplejos pero no desconcertados”.

54. *Ibid.*, p. 31.

No estamos ante un texto de teología política, sino ante un análisis macrosociológico, muy weberiano, de la Modernidad (Galli). El núcleo teórico de la interpretación del Catolicismo es la idea, ya apuntada, de que aquél es esencialmente *complexio oppositorum*. La categoría nos parece significativa más allá de este inmediato contexto. Sugiere eficazmente que para Schmitt decisión no es unilateralidad, como si ésta fuera la única alternativa al indecisionismo romántico. Más bien lo contrario que unilateralidad: decisión requiere el fondo de trama de opuestos (que cabría acercar a la indecidibilidad del pensamiento de la Diferencia, si no fuera por la diferencia entre la Diferencia y la Oposición, dialectizable ésta en una totalidad, excesiva o hiperbólica siempre aquella respecto toda totalidad o finitud). Pero (pero hay que decir "pero") la "superioridad" de la unidad compleja de la Iglesia Católica, que le permite hacer compositibles la forma y la decisión, el orden y la posibilidad del desorden, remite a un dogma, remite a que la Iglesia Católica remite a una trascendencia. De ahí la esencialidad en ella del principio de la *representación* de lo trascendente, que se disuelve, en cambio, en la "autonomía" moderna.

El afecto antirromano, volviendo al punto de partida, que ha tenido una expresión tardía radicalizada, llevada a "terror antirromano", en la figura de Dostoievski, ha interpretado siempre la "inconcebible potencia política del Catolicismo" como efecto de su elasticidad o su oportunismo, su ambigüedad (su hermafroditismo, decía Byron). Esa versatilidad, ese aparente relativismo, de acuerdo siempre con la interpretación antirromana, se lo habría podido permitir la Iglesia católica por su carácter de heredera del Imperio romano. Para Schmitt se trata de otra cosa. De hecho, el sentimiento antirromano se haría infinitamente más profundo si supiera que la clave de la capacidad política (capacidad para engendrar forma política), le viene a la Iglesia Católica de su esencia como *complexio oppositorum*. De hecho, la Iglesia, en su estructura interna, reúne en sí las formas políticas de la monarquía autocrática papal, de la aristocracia cardenalicia, de la democracia de los fieles: cualquiera puede llegar a Vicario de Cristo. Viejo y Nuevo Testamento valen uno junto a otro, no hay que excluir a ninguno. La Trinidad "parece" un compromiso entre el monoteísmo judío y el politeísmo pagano. Frente al dogma protestante de la naturaleza humana corrupta y el mito anarquista del hombre bueno, el católico acoge las dos ideas en la idea de la naturaleza humana herida. Schmitt no olvida, en su enumeración entusiasta, la *complexio* de patriarcalismo y matriarcalismo. Lo esencial es que esta ambigüedad infinita (*unendliche Vieldeutigkeit*) se combina con un dogma preciso, y con una característica voluntad de decisión, *Wille zur Dezsion*. De ahí la superioridad formal inaudita de la Iglesia Católica respecto a toda "materia

Sugiere la hipótesis una fórmula tomada de un Padre de la Iglesia, Gregorio Nacianceno: *esti gar kai to en stasiadson pros eautó*, "al estar el uno en conflicto consigo mismo". Ahora bien Schmitt, que parece apoyarse aquí en el teólogo convertido al catolicismo Erich Peterson, cita ese pasaje mediante una violenta descontextualización. Ni Peterson, ni Gregorio Nacianceno dejan pensar en una hostilidad interna a la vida divina, de la que se derivaría por otra parte lo político. Alvaro D'Ors ha hecho ver el sentido de la *stasis*, ("secesión", pero también "quietud") a partir de su étimon: vendría de *histemi*, "que significa levantarse, ponerse de pie, firme. El aspecto de la estabilidad, por lo tanto, no es el primario, sino que depende de la firmeza del estar de pie, y no moverse; así también el aspecto de sublevación, pues el que se levanta y no se mueve resiste". D'Ors excluye con buenos motivos la aplicación de la *stasis* a la vida divina, y concluye, aquí contra su admirado Schmitt: "No se trata aquí, sin embargo, de excluir la derivación en Política de un dogma teológico, sino, al revés, de no recibir en la Teología de la Trinidad el concepto schmittiano de lo político: no de negar que la *stasis* intratrinitaria se proyecte en lo político, sino de negar su interpretación desde el punto de vista político de la discriminación amigo-enemigo", *Sistema de las Ciencias IV*, cit., p.125. Cf. también, J.M. Beneyto, op. cit., p. 102. Ante esta cuestión grave, habría que volver al gran texto de Peterson sobre "El monoteísmo como problema político" (1926). Cuestión grave: lo atestiguan también algunos de los últimos textos de Derrida, los marcados por el "problema" del monoteísmo judío y el trinitarismo cristiano.

de la vida humana"⁵¹. Es el caso único de una forma que permite al mismo tiempo permanecer en la existencia concreta de la vida y, en la mayor medida, ser racional. Es lo que posibilita el principio de la representación (*Repräsentation*) (un tema éste que habría que estudiar *sobre todo* en contraste y en conexión con la noción de representación en el primer Husserl), y del que carece en cambio el pensamiento hegemónico hoy, el pensamiento técnico económico.

La ambigüedad o la multilateralidad católica estaría en las antípodas de la escisión moderna y romántica. Por ejemplo, o sobre todo, de la escisión entre la técnica industrial y la naturaleza romántica inviolada. La unión católica con la naturaleza, sin traumática antitecnicidad, y al margen de las esquemáticas antítesis habituales (naturaleza/espíritu, naturaleza/intelecto, naturaleza/arte, naturaleza/máquina) se expresa en la *viticultura*, "el más bello símbolo de esa unión" (un símbolo, sea dicho de paso, o una evaluación de tal símbolo, que hace soñar en la gran meditación "teológica" sobre el vino en las culturas mediterráneas de la Weil, y a pesar del antimisticismo visceral del plettenbergués). Unión, frente a antítesis, pero también frente a "síntesis", ese "tercero superior" de los filósofos alemanes de la Naturaleza y el Espíritu. En el mundo moderno, y sobre todo en el tardomoderno, la lógica de la escisión se ha radicalizado por la hegemonía del pensamiento económico (en el que van aliados los financieros americanos y los bolcheviques rusos). Como consecuencia, la forma política (y jurídica) queda desplazada o anulada. Es en esa situación de urgencia, de pérdida de lo político, donde el énfasis de la racionalidad católica adquiere un sentido actualísimo. El indicio más llamativo de la racionalidad católica: hace del sacerdocio un oficio, y así, el Papa no es un profeta, sino un representante (*Stellvertreter*) de Cristo⁵². La cadena de la representación lleva así a la persona de Cristo, y en esto está la complexio oppositorum más sorprendente: la coexistencia de la fuerza racional creadora y del sentimiento de humanidad, lo que, sin arrastrar violentamente a la luz lo "oscuro irracional del alma humana", le da una orientación⁵³.

Así, desde la "forma" católica, lo político, que en el economicismo está condenado a subjetivismo convencional (a "decisionismo ocasional" por emplear e invertir la categoría polémica de Löwith), recupera su sentido eminente: es que lo político requiere Idea, autoridad, *ethos* de la convicción. De paso, para alejar la autoridad política católica de la lucha por el poder, Schmitt acierta, es lo menos que puede uno decir, con más de 50 años de previsión, en que la posesión de los recursos petrolíferos puede presumiblemente decidir la lucha por el dominio mundial⁵⁴.

Sólo la Iglesia Católica conserva el principio de la representación en una sociedad donde han desaparecido los estamentos. Ahora el burgués "representa", pero como simple exponente, a todos, a la nación. Lo peculiar de la potencia formal política del Catolicismo resalta, en el mundo moderno, justo por su carácter de excepción, o de resistencia, frente a la lógica interna de la Secularización. La razón de que en las sociedades modernas no haya, o tienda a no haber representación en sentido fuerte, la que remite a algo externo al representante, es que en aquella desaparecen los estamentos: *Stände gibt es nicht mehr*. Eso lo sentencia la burguesía francesa, que se declara idéntica con la nación: "*le tiers état est la nation*". El burgués divide la sociedad en burgueses y bohemios, con lo que ya no tiene sentido la idea de representación. La respuesta histórica es la revolución proletaria, premisa histórica del concepto de clase, el cual, a diferencia del de estamento, remite directamente al proceso productivo. De

51. *Römischer Katholizismus...*, cit., p. 14.

52. *Ibid.*, p. 23.

53. *Ibid.*, p. 24. Schmitt parece en general poco paulino. Pero el pasaje recuerda, si es que no es un efecto más o menos consciente de él, el pasaje de 2 Corintios, 4, 8: "perplejos pero no desconcertados".

54. *Ibid.*, p. 31.

manera que la desaparición de la idea de representación (o su desviación a mero carácter de “exponente”) es un proceso paralelo al dominio de la sociedad por los principios de la Producción y el Consumo. La maquinización de esa sociedad es así imparabile. La metáfora hobbesiana del Leviatán, a la que Schmitt volverá en los años treinta de manera más matizada, representa el fin de la representación: “Allí donde el Estado deviene Leviatán desaparece el mundo de lo representativo”⁵⁵.

Pero la extrañidad del católico respecto del mundo moderno no le lleva a Schmitt sin embargo a algo así como una nostalgia del Medievo, por ejemplo, un mundo éste lleno de representación. La separación de la Iglesia respecto de las artes creativas, que no haya artistas católicos, eso lo constata Schmitt como un importante fallo del Catolicismo moderno. En este contexto, Schmitt atribuye un valor, se diría que excesivo, a la *elocuencia*, como si, se diría, ésta viniese a sustituir o a ocupar el lugar de las fuerzas creadoras. Allí donde la elocuencia es fuerte (y eso significa que su elemento es la complejidad, no la pura oposición dualista), hay autoridad, y así, representación.

Por otro lado, aquello a lo que se enfrenta el Católico, más bien aquello con lo que éste es incompatible, no es tanto con la Modernidad como tal, sino con el industrialismo y el economicismo, en tanto éstos son apolíticos y despolitizadores. Pero cabe pensar que el nuevo orden social se configure en un poder político y en una forma jurídica. Si no, si el programa de despolitización inscrito en el economicismo llegara a cumplirse, el destino de la Iglesia entonces “como única depositaria de pensamiento político y de forma política” daría lugar a una situación indeseable, a un “monopolio monstruoso”. Por sus propios principios, la Iglesia Católica no podría querer eso: lo que ella pretende es convivir con el Estado, “en esa forma concreta de comunidad (*Gemeinschaft*) en la que dos representaciones se situan uno frente a otro como *partners*”⁵⁶.

No es sólo la representación lo que tendencialmente desaparece en las sociedades regidas por el puro principio económico. Desaparece también el significado auténtico del término. A éste, por ejemplo y especialmente, se lo confunde con la “representación” parlamentaria, con la *Vertretung* del “pueblo” por los diputados. Schmitt, muy marxianamente, ve ahí una mistificación, una “mitología intelectual”. Lo consecuente entonces sería entonces llevar el proceso al sistema soviético de los “consejos”: así se desvelaría la esencia puramente económica de esa “representación”, su carencia de forma política. En este sentido, la revolución, el “verdadero instinto de la revolución”, estaría en el rechazo, como principio, de todo lo que no sea económico y técnico. Schmitt subraya la validez de la intuición de Marx: el verdadero principio revolucionario es la técnica (el “desarrollo de las fuerzas productivas”).

En un sistema económico-técnico consumado, sin representación y sin forma política, todo deviene privado. Lo primero que se privatiza es la religión, en nombre de la libertad religiosa. El efecto paradójico que se produce es, sin embargo, que “lo privado queda religiosamente santificado (*das Private religiös geheiligt*)”⁵⁷. Schmitt es aquí de una lucidez premonitrice: la religión de las sociedades modernas es la de lo privado (una religión ella misma en crisis, y se puede soñar en un Schmitt divertido ante las contradicciones estructurales entre la sagrada *privacy* y las actuales tecnologías imparablemente intervencionistas de la telecomunicación). Y anticipa un problema del pensamiento de hoy mismo, la necesidad de volver a pensar la diferencia entre lo privado y lo público.

Un pasaje polémico muy revelador es el de la afirmación schmittiana de una connaturalidad entre

55. *Ibid.*, p. 36. Cf., para una diferenciación de la política moderna respecto de la teología política medieval, el libro ya clásico de E. H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, Princeton Univ. Press, 1957 (Trad. esp. en Alianza).

56. *Ibid.*, p. 42.

57. *Ibid.*, p. 48.

la forma católica y la forma jurídica. La cuestión enlaza con el comienzo, con la referencia desconfiada al cristianismo de Dostoievski, y desde luego con lo que muchos europeos de entonces vivían en concreto como el peligro fundamental para la cultura occidental: la rebelión oriental de una Rusia en la que coincidían la barbarie asiática y la consumación de la racionalidad económica técnica por obra de la revolución proletaria. Desde luego, para este jurista convencido de las virtudes del Derecho, el que la Iglesia esté ligada a éste, que sea incluso "capaz de crear nuevo derecho"⁵⁸, no es algo particularmente rechazable, como creen en cambio muchos cristianos interioristas, o que interpretan el Cristianismo como asunto privado. Pues bien, el paradigma de ese Cristianismo alérgico a la forma (no sólo jurídica) habría sido Dostoievski, sobre todo en su gran construcción del Gran Inquisidor. El ensayo que comentamos, tan anticapitalista, tan antiprotestante, tan antiliberal, tan antitécnico, tan antimarxista, es sobre todo, quizá, un Anti Dostoievski. Y por nuestra parte diríamos que "díme cómo lees a Dostoievski y te diré quién eres" es en general un buen medio de conocimiento, pero sobre todo en la Alemania de los años veinte. Para Schmitt, por otro lado, no lejos de los "humillados y ofendidos" del autor de *El Idiota*, está la reivindicación de Bakunin, en su violento pólemos con Marx, de la *canaille*. Y en cuanto al célebre pasaje de *Los hermanos Karamazov*, la violencia anticatólica del ruso se revelaría ateísmo, incluso anticristianismo: así, cuando deja creer en sucesivas venidas de Cristo en la historia, antes del Juicio. En contraste Schmitt admira al escritor francés olvidado (Ernest Hello), capaz de imaginar, en la escena del juicio final, a un condenado que *apela* contra la sentencia divina: "*j'en appelle de ta justice à ta gloire*"⁵⁹.

Pero también el movimiento interno de la *Aufklärung*, la reivindicación de la Humanidad abstracta, resulta inconsistente, enmascara contradicciones internas. Es lo que revela una lectura profundamente desmitificadora de la *Zauberflöte* de Mozart: en la ópera por antonomasia de la Ilustración actuaría un principio profundamente esotérico y aristocrático.

Frente a la ausencia de forma del bárbaro oriental (Lenin o Dostoievski), y, en menor medida, claro, del ilustrado occidental, la afinidad del Católico con la forma jurídica tiene su fundamento en que el *ethos* de aquél no es sólo el de la Justicia, en que tiene también los *ethoi* del poder y de la gloria. Hay aquí una especie de evidencia negativa, que de todas formas Schmitt no ha explicado nunca: el poder *no* es un mal, y desde luego no es "el" mal⁶⁰.

Quizá parte de la fuerza lógica y la elocuencia política de este breve gran texto, perceptible a más de 70 años de distancia, procede del compromiso de la reflexión con el momento singular en que está escrita, en su apelación responsable a una *crisis*, a un juicio, a una decisión del europeo. No quita que es precisamente ese europacentrismo militante, aparentemente sin fisuras, de esas páginas, lo que parece haber envejecido más rápidamente. A no ser..., a no ser que sí que las confiese aunque indirectamente esas fisuras, en la hipótesis, que Schmitt propone con todas las letras, de que la ausencia de forma, por ejemplo, del cristiano oriental ruso, sea la fuerza potencial de una nueva forma. O que haya también una

58. *Ibid.*, p. 50.

59. *Ibid.*, p. 56.

60. El poder llegará a ser, en cambio, un tema esencial de la meditación de un católico contemporáneo, Romano Guardini. Vid. especialmente, *El poder* (1951), Cristiandad, Madrid, 1977. Y aparece ese tema en relación con la decisión: "El hombre tendrá que elegir entre ser en cuanto hombre tan fuerte como lo es su poder en cuanto poder, o entregarse a él y sucumbir" (p. 11). Sobre Guardini, páginas esenciales en el libro de Esposito, *Categorie dell'impolitico*, cit.. Habría que tener en cuenta la gran meditación de Karl Barth sobre la *exousía* neotestamentaria en *Rechtfertigung und Recht* (1939), trad. esp. in K.B. *Comunidad cristiana y Comunidad civil*, Fontanella, Barcelona, 1976. La fecha, y el contenido del texto, dan testimonio de un principio enfático de responsabilidad en esta meditación sobre la naturaleza del Estado del teólogo suizo.

delimitación crítica de Occidente en la afirmación de que el Catolicismo seguirá siendo la heredera de toda complejidad, la "complexio de todo lo que sobrevive" (*complexio aller Uberlebenden*). Una frase, de todas formas, que ha "ganado" en ambigüedad suplementaria, tras las vicisitudes del "sobrevivir" (de la palabra, del concepto y de la cosa), sobre todo en la Alemania de los treinta y los cuarenta.

5. La decisión política o, ¿quién es el enemigo?

La publicación de *El Concepto de lo Político*, primero como artículo en 1927, luego, con ampliaciones, como libro, en 1932, le proporcionó a Schmitt una celebridad inmediata, polémica e inquieta desde el principio por otro lado, en los medios intelectuales alemanes y no sólo en el campo académico de la teoría jurídica y política. Se comprende: el texto, no más de sesenta páginas en su edición alemana, conserva una fuerza teórica, y aporética, que justifica su reconocimiento, algo demasiado cómodo a veces, de obra "clásica" de la teoría política del siglo XX; pero mantiene también incluso hoy, hoy quizá más que ayer o que anteayer, una escalofriante actualidad. Su lucidez sin lapsus, no digo que sin oscuridades y aporías esenciales, enseña más sobre la esencia de lo político y sobre el destino hodierno de la política, que cientos de tratados de "correcta" politología académica (neoliberales, neosocialdemócratas o neocomunitaristas), tranquilos descodificadores homologados de una "normalidad" secreyente estable si es que no eterna. Se comprende entonces que el texto de 1927, o el de 1932, haya sido tan leído, y todavía hoy, y a pesar de la inquietud muy confesada, o alegada, que produce en la mayoría de sus lectores⁶¹. A este respecto, la retórica, tan insidiosa como cautelosa, de algunos estudiosos, llega a resultar regocijante: cabe leer este texto, dicen esos estudiosos, sí, "está justificado", pero neutralizándolo de entrada como un "clásico" (lo que parece querer decir en este uso, contra el sentido normal del término, que ya pasó su vigencia), y manteniendo en todo caso "un justificado temor" ante su "reduccionismo"⁶².

Un valor teórico del libro, y no un motivo para acusar en él un déficit intelectual para explicar nuestro presente, es su plena adecuación a la circunstancia histórica: agudización de la crisis política interna de la República de Weimar, pero sobre todo crisis de las relaciones internacionales europeas en un momento de imparable expansión imperialista y colonial del Capitalismo; y ante ellas, ante estas crisis, "aviso", advertencia premonitoria de un horizonte fáctico y estructural de guerra. La interpretación convencional de Schmitt como belicista convencido y poco menos que metafísico (cuando es quizá de los pensadores políticos del siglo XX que mejor han sabido delimitar la metafísica respecto de un pensamiento de lo político), impide ver a muchos lo que sin embargo ve cualquier lector sin prejuicio: un hilo sutil recorre todo el texto, el de un *pathos* que me atrevería a llamar de "miedo a la guerra", de

61. Remitiremos a la edición *Der Begriff des Politischen*, Duncker Humblot, Berlin, 1963, y a la traducción de Rafael Agapito: *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 1991. Otra versión española, al cuidado de José Aricó, in *Folios*, Buenos Aires, 1984 (ya citada). Entre una bibliografía muy amplia, destacamos algunos títulos: G. Schwab, "Enemy oder Foe: Der Konflikt der modernen Politik", in *Epirrosis: Festgabe für C.S.*, ed. H. Barion *et al.*, Berlin, 1968; Julien Freund, *L'essence du politique*, Paris, 1965. En perspectiva crítica; M. Schmitz, *Die Freund-Feind Theorie*, Köln, 1965. Pero la lectura más "potente" del capolavoro de Schmitt, en el movimiento de una desconstrucción de la axiomática schmittiana que "negocia" sin embargo, al mismo tiempo, con lo que el propio pensamiento de Schmitt tiene él mismo de destructor, es, sin duda, en los últimos años, la de Jacques Derrida, in *Politiques de l'amitié*, *cit.*

62. Así se expresa por ejemplo Rafael Agapito, en su Introducción a la edición citada. En ese mismo tono, la interpretación esquemáticamente belicista de G. Gómez Orfanel, *op. cit.*, pp. 73 y ss., y su repetición acrítica de la crítica de Krockow y *tutti quanti*, decididamente antidecisionistas, decididamente opuestos a toda complicación de la distinción hecho-norma.

miedo prudentísimo a la guerra y a la conversión de la guerra barruntada en guerra total, (en “movilización de los absolutos”, diría Levinas, gran pensador de la guerra), y a la que muy bien podría llegarse por el camino de la idea de la Humanidad: la guerra de una parte de la Humanidad contra otra en nombre de la Humanidad (es decir, adelantándonos a la hipótesis central del libro, en nombre de un decreto que sentenciaría el final de la distinción amigo/enemigo). Signo preciso de esta concreción del texto, profundamente adecuado a la circunstancia, y que se aleja concientemente de toda forma sistemática (y de la facilidad “aforística” a la que Schmitt era alérgico como jurista), es la especificidad de sus destinatarios principales. De acuerdo con el prólogo de 1963, aquellos eran “los concedores del *ius publicum Europaeum*”. Estos, mejor que otros, podían entender el sentido técnico de la observación del epílogo: que se trataba de “encuadrar” un problema de “magnitud incalculable”.⁶³

La distorsión en la interpretación del texto –reacción típica, profundamente apotropaica, ante todo novum–, empezó muy pronto, y por parte, a veces, de teóricos de altura. A Hermann Heller, a quien le reprocha que le atribuya sin base ideas gratuitamente destructivistas, Schmitt le ruega por correo que le “cite correctamente”, y le explica que en ese ensayo en rigor no toma posición, que se limita en él a actuar “como un solitario que recupera una antigua prudencia”⁶⁴. Heller no hizo caso, y desde luego pudo tener sus razones políticas “legítimas” ante el crecimiento del monstruo nazi en la escena: en un artículo de 1933 le atribuye a Schmitt no sólo la teoría de lo político como guerra sin más, sino que “formuló esta teoría para el fascismo alemán”⁶⁵. Heller llegó, por otra parte, a exponer una crítica de primera hora que se convirtió en estereotipo, como lamenta el propio Schmitt, la crítica que le atribuye a la tesis schmittiana un primado del enemigo, de lo negativo. Una crítica con la que el jurista Schmitt pudo ser muy contundente, a la vista de la relación delito-ley. De notable interés, entre las reacciones iniciales, el ensayo de Leo Strauss, “Anotaciones sobre *El concepto de lo político* de Schmitt”⁶⁶, que plantea la cuestión del horizonte él mismo liberal de la crítica schmittiana al liberalismo. El ensayo de Agnes Heller ya aludido (en *Historia y futuro*) que compara a este Schmitt con el Lukacs de los primeros veinte y con el Heidegger de los mediados treinta, como tres “discípulos” de Weber, concluye que la de Schmitt es una “formulación tiránica” de lo político. (En el contexto de esta discusión, y aunque en el marco de otra tradición, la fenomenológica, se consultarán los *Ensayos heréticos* de Jan Patocka⁶⁷). Sorprende, frente a tanta parcialidad apasionada, la acribia de K. Mannheim, que valora especialmente la teoría schmittiana del Parlamentarismo, y que respeta su concepción de lo político⁶⁸.

El tema de la decisión está en el texto de 1927 y de 1932, *por un lado*, en continuidad con la progresión que hemos intentado seguir aunque parcialmente, y que había encontrado en la *Teología política* una fórmula que quedó ya acuñada: “Es soberano el que decide sobre el estado de excepción (*Ausnahmezustand*)”. En *El concepto de lo político*, que sitúa la decisión en el horizonte de la guerra más que en relación con el concepto de soberanía, se habla de *Ernsfall*, que significa “caso decisivo”

63. *El concepto de lo político*, cit., p. 123.

64. Carta citada in J. Bendersky, cit., p. 126.

65. H. Heller, *El sentido de la política*, Pre-textos, Valencia, 1996, p. 122.

66. in *Persecución y arte de escribir*, trad. e introd. de Antonio Lastra, Alfons el Magnànim, Valencia, 1996. Cf. H. Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und der Begriff des Politischen*, J.B. Metzlersche, Stuttgart, 1988.

67. Península, Barcelona, 1988. Se consultará sobre todo el ensayo “Las guerras del siglo XX y el siglo XX en cuanto guerra”, en diálogo con Jünger.

68. Vid. *Ideología y Utopía* (1929), Aguilar, Madrid, 1966, pp. 112, 174, 188 y ss. De Mannheim se consultará también “El pensamiento conservador” (1927) in *Ensayos sobre Sociología y Psicología Social*, México, FCE, 1963, pp. 84 y ss.

—así lo traduce Agapito— pero también “caso de guerra”⁶⁹. Un pueblo tiene existencia política cuando puede decidir por sí mismo si un “caso”, una coyuntura, un conflicto, es un “caso de guerra”.

Elemento importante en el sentido de la continuidad del concepto de decisión de 1927 y 1932 en relación con la trayectoria anterior es el tema del pluralismo esencial de lo político, la idea de que el mundo político es un pluriverso, no un universo (sección 6) (al margen de la crítica schmittiana a la teoría liberal de la pluralidad intraestatal, que es otra cosa). Ese pluralismo profundo retiene en buena parte lo que se alberga en la *complexio oppositorum* del texto “católico”.

Ahora bien y *por otro lado*, *El concepto de lo político* introduce un desplazamiento en el pensamiento de Schmitt, que determina toda su trayectoria hasta su última gran obra, *El Nomos de la Tierra* (1953): frente a la anterior, “simple” afirmación y reivindicación de la *forma política*, que daba por supuesta la “evidencia” (en suma weberiana) de lo político como lucha por el poder estatal o en el marco estatal, ahora Schmitt se plantea rigurosamente, problematiza activamente ese axioma, que parece superponerse con la interpretación cotidiana de la política cotidiana, “lucha por el poder”. De ahí la importancia de la premisa, que el propio Schmitt reconocía que podía parecer un comienzo demasiado abstracto: lo político no se superpone a lo estatal, porque el concepto de Estado supone el concepto de lo político, y el concepto de lo político requiere categorías específicamente políticas. Hoy, el del “final del Estado nacional” es un tema familiar hasta para periodistas y políticos convencionales. Pero la cosa ha empezado a verse por todos no hace tanto. Se diría que en el fino oído del pensador de Plettenberg sonó en cambio ya el *glas de l'Etat* ya en 1927. Desde luego el prólogo de 1963 lo da por cosa tan obvia que no merece discusión.

El desplazamiento puede resumirse en términos más positivos así: hasta ese momento Schmitt había hablado desde la política, y en rigor desde la “forma” política (frente a las despolitizaciones románticas y liberales); ahora tematiza lo político. Y lo tematiza no como objeto teórico estable, sino haciendo justicia a su interna problematización histórica, y en respuesta política a una oscuridad cuyo efecto más perturbador es la confusión generalizada sobre la guerra, y más concretamente sobre la Guerra de la que se acaba de salir, y la Guerra que vuelve a aparecer amenazante, y ahora como guerra abiertamente total. La enfática afirmación de Schmitt de que su tesis no es belicista (ni, por lo demás, pacifista), hay que tomársela en serio no sólo porque parece psicológicamente sincera, sino porque la preocupación o el terror ante los desastres de una guerra total es una motivación interna de toda la reflexión. Esta conserva todo su interés “teórico”, precisamente porque se deja determinar, en su estrato más profundo, por las contradicciones o las tensiones objetivas del momento (y, *mutatis mutandis*, por las de ahora); y especialmente porque se deja obsesionar por la “dificultad” de establecer un concepto “discriminador” de guerra. En un mundo histórico caracterizado por una tendencia imparable a destruir, más bien borrar, las “distinciones clásicas” o “esenciales”⁷⁰, (y lo clásico no es ello mismo, según el prólogo del 63, sino “la posibilidad de llevar a cabo distinciones claras, unívocas, entre interior y exterior, entre guerra y paz (...), entre neutralidad y no neutralidad”), *El concepto de lo político* podría leerse como un

69. Cf. *Der Begriff des Politischen*, cit., p. 39. Y la trad. esp., p. 68. La traducción de Agapito, por otra parte, correcta en general, no presta suficiente atención sistemática a las instancias de *massgebende*, de lo que “da la medida”. Asunto importante para especificar el sentido de “criterio” de la distinción amigo/enemigo.

70. Y de ahí que todo espíritu “clásico” y “crítico” del siglo XX se vea en la obligación de fundamentar rigurosamente, de no dar por supuestas, las “distinciones esenciales”. Es ese motivo metódico lo que, como vio el joven Derrida (in *La voz y el fenómeno*), da la medida del alcance crítico y metafísico de la Fenomenología de Husserl ya desde las *Investigaciones lógicas*.

intento casi desesperado de “poner orden”, para mantener, precisamente, la posibilidad de decidir.

En este sentido, la decisión política no es una entre otras, es, propiamente hablando, “la” decisión, como que decide sobre la vida y la muerte de los individuos en tanto agrupados por vínculos políticos, decide, esto es, la guerra, y a quién, decide quién es el enemigo en cada caso. La gravedad de esta decisión, en nada como tal belicista, viene de que se excluye lo que para Schmitt es sólo un mito: la creencia de que alejarse de la política deja paso a que la esfera moral se haga cargo de la esfera política. La fuerza de la ironía (por ejemplo: “en un mundo moralizado y reducido por completo a categorías éticas quizá ya no habría tampoco otra cosa que oponentes verbales”, sección 3) se advierte en que todavía molesta a sus destinatarios; en esa línea irónica, la nota sobre los progresos de la civilización y el exterminio de los indios de Norteamérica⁷¹.

Es sabido, se ha anticipado ya aquí varias veces, que el núcleo teórico de la explicación es la tesis, mil veces repetida, (pero, como se sabe, repetir muchas veces una frase es un procedimiento para conseguir que no se entienda), según la cual la distinción política específica es la distinción amigo/enemigo. (sección 2). Los intérpretes no suelen respetar el rigor formal, incluso formalizador, de la hipótesis: esta no tiene nada que ver ni con una teoría antropológica pesimista, ni con un *parti pris* belicista. Con ella no se describe el contenido material de lo político, su “sustancia”, “sólo” se proporciona un criterio para diferenciar la relativa autonomía de la esfera política (respecto a las esferas de lo moral, lo estético, lo teológico). Esta no-sustancialidad de la distinción amigo-enemigo se confirma en la siguiente especificación de su sentido: “marcar el grado de intensidad de una unión o separación, de una asociación o disociación (*äußerste Intensitätsgrad einer Verbindung oder Trennung, eines Assoziation oder Dissoziation*)”⁷².

La distinción en cuestión se sitúa de entrada en un orden colectivo. El énfasis en esta nota, la distinción entre la distinción amigo/enemigo en el plano individual, psicológico y moral, y la distinción entre amigo/enemigo en el nivel colectivo, le permite a Schmitt, casi irónicamente, “salvar” el evangélico “ama a tus enemigos” (es decir, enemigos particulares, aunque hagas la guerra, por lo demás sin odio, a tus enemigos colectivos). Por lo demás, tanto el griego del Nuevo Testamento, como el latín de la Vulgata, registran una distinción lingüística entre los dos sentidos de enemistad (no marcados en cambio en alemán, ni en español): *inimicus/hostis*, y *ejthrós/polémios* (sección 3)⁷³.

La distinción amigo/enemigo es una cosa muy seria: tiene que ver con la muerte, con la decisión sobre la vida y la muerte, con las de uno mismo y las del otro, en el trance del conflicto armado entre pueblos. Pero esta determinación enfáticamente formal de lo político no está comprometida, a pesar de la insistencia de una legión de intérpretes irresponsables, en la “sustancia” guerra. Lo político schmittiano no es otro nombre de la guerra: ésta no es “ni objetivo, ni finalidad, ni siquiera contenido (*Inhalt*) de lo político”⁷⁴. La guerra sería, en esa construcción, por un lado, *consecuencia* de la hostili-

71. *El concepto de lo político*, p. 84. Schmitt da a entender que un mundo dominado/dominable por moralistas no sería muy deseable. A la vista de los estragos que ha hecho la Ética del Discurso (el punto de vista moral erigido en filosofía trascendental, a años luz de todo verdadero Kant) en la capacidad de pensar, no se puede decir que estuviera muy descaminado. Por lo demás, cada vez está más claro que la premisa histórica de esa Ética del Discurso, sobre todo en su formalización más abiertamente formalista, la de Apel, es la artificial, brevísima ilusión de paz mundial que produjo en muchas conciencias europeas cultivadas el debilitamiento de la Guerra Fría y la caída del Muro. Seguramente no cabe excluir una incidencia más precisa del caso alemán, de la perspectiva de la reunificación alemana.

72. *El concepto de lo político*, cit., p. 57. Todavía en *Teología política II* (1970), Schmitt insistirá en esa no-materialidad, no sustancialidad de este concepto “científico” de lo político.

73. Cf. la discusión crítica de esa demasiado tranquilizadora distinción, en Derrida, *Politiques de l'amitié*, cit., pp. 107 y ss.

74. *El concepto...*, p. 64.

dad política⁷⁵. Por otro lado, es el *presupuesto*, dado siempre como posibilidad real (*als reale Möglichkeit immer vorhandene Voraussetzung*)⁷⁶.

Pero en *tercer* lugar la guerra, en tanto medio político extremo, revela (*offenbart*) la posibilidad de la distinción amigo/enemigo que subyace a toda representación de lo político.⁷⁷

Suele seguir molestando esta caracterización de la guerra en relación con lo político, o de lo político en relación con la guerra -pero ya se ha visto que sin confusión-, sobre todo por la consistente insistencia de Schmitt en que no cabe justificar normativamente una guerra. (Pero, precisamente, ¿no podría decir exactamente lo mismo un pacifista, esto es, que la guerra no se justifica?). La guerra se sitúa en un orden existencial, óntico, en el estricto plano del ser: "como afirmación de la propia forma de existencia contra una negación igualmente óntica de esa forma"⁷⁸ (en lo que cabe oír que resuena más bien el *conatus* de Espinosa que el *bellum omnium contra omnes* de Hobbes, y para cuya lectura crítica habría que recurrir al recurso de Levinas al concepto de ser como "magnitud negativa" en el sentido kantiano⁷⁹).

A decir verdad, esta apelación al desnudo ser como plano en que tiene lugar la guerra (no sin más lo político, si es que la distinción amigo/enemigo, y la de nosotros/ellos, escapa, como creo que escapa, al plano ontológico; lo que sugiere la posibilidad de un pensamiento político, y marcado por categorías schmittianas, tras la desconstrucción del logocentrismo), no *parece* muy afín ni al pathos ni al sentido de la pregunta por el ser que aquel mismo año de 1927 impuso Heidegger al siglo XX filosóficamente culto con *El ser y el tiempo*. Sí que incluso "parecen" afines la seriedad con que uno y otro, filósofo y jurista, plantearon el vínculo de la decisión y la muerte. Hay que precisar ese "parecido", determinar, más bien, las diferencias.

Post-scriptum

Ante los límites de espacio, debemos retener la continuación de este trabajo, que persigue las intrigas de la decisión en la decisión ontológica de Heidegger y en la decisión de la Fe según Karl Barth. De éste, este pasaje, que moviliza términos, categorías, que hemos visto en Schmitt, pero por cierto en otro tono: "Pero se trata de la *decisión de la fe*. También podría decirse que se trata de la *vida*, de la realidad del *acontecimiento* de la fe. La palabra "decisión" siempre que aquí ocurre quiere, pues, decir ante todo que la fe significa una elección, una *crisis*, un paso adelante. (...) Creemos y en la fe comprendemos la *posibilidad* de nuestra verdadera *existencia* en cuanto que somos preservados de nuestra propia *imposibilidad*, de nuestra pérdida y reprobación. Confiamos y no desesperamos. Nos confiamos al *uno* y no a la muchedumbre. Nos entregamos en lugar de afianzarnos en nosotros mismos. (...) En esta *conversión*, en esta entrega, que automáticamente viene a ser un apartamiento del mal, es como creemos. Creemos realmente cuando salimos de la *neutralidad*"⁸⁰.

75. *Ibid.*, p. 63.

76. *Ibid.*, p. 64. El de la "posibilidad real" es otro tema, otra "aporía", con que asedia Derrida el texto de Schmitt en su lectura deconstructiva. Cf. *Politiques de l'amitié*, cit., p. 148 y ss.

77. *Ibid.*, p. 65.

78. *Ibid.*, p. 78.

79. Me permito remitir a mi estudio "Dos heterologías. En pensamiento sin el ser en Levinas y Derrida", *ER*, nº 19, 1985, pp. 85-103.

80. Karl Barth, "La palabra soberana de Dios y la decisión de la Fe" (1939), in *Ensayos teológicos*, Herder, Barcelona, 1977. Los subrayados son míos. Subrayo también que "neutralidad", en 1939, no es una palabra entre otras.