



Universidad de Chile
Facultad de Derecho
Departamento de Ciencias del Derecho

LA LEGITIMACIÓN DEL ORDEN POLÍTICO EN LA MODERNIDAD

Sobre las perplejidades de la fundación política
y la legitimidad de la ley a la luz del pensamiento de
Max Weber, Carl Schmitt y Hannah Arendt.

**Memoria para optar al grado de Licenciado en Ciencias Jurídicas y
Sociales**

DANILO ALONSO ARAYA ARAYA

Profesor Guía: MIGUEL ERNESTO ORELLANA BENADO
Santiago, Chile 2019

TABLA DE CONTENIDOS

PRESENTACIÓN.	5
INTRODUCCIÓN	6

CAPÍTULO I: MAX WEBER. CARISMA Y DESENCANTO

<i>Presentación</i>	10
<i>La incertidumbre del sentido y el valor en la modernidad</i>	
<i>El concepto de Política</i>	13
<i>El concepto del político. Liderazgo y carisma.</i>	18
<i>Ética de la responsabilidad y ética de la convicción.</i>	22
<i>La política como poder o la ética del desencanto.</i>	24

CAPITULO II: CARL SCHMITT. ORDEN Y CONFLICTO.

El ímpetu bifronte de Carl Schmitt: Entre lo disolvente y lo fundacional

<i>Presentación</i>	36
<i>El absoluto en el orden político moderno. Reocupación de lo teológico.</i>	36
<i>El Estado como forma política. La oposición entre orden político y guerra civil.</i>	38
<i>Sujetar la unidad del mundo. El Estado contra el humano deseo de tener razón.</i>	40
<i>La decisión soberana. La antesala de la ley</i>	42
<i>El soberano schmittiano. El Estado total</i>	44
<i>Positivismo y normativismo. Crítica a las fuentes del derecho.</i>	45
<i>Iustissima Tellus</i>	52
<i>El nomos de la tierra</i>	
<i>Lo Político. Entre el absoluto y la excepción.</i>	54
<i>Fundación y Legitimidad. Poder constituyente, representación e identidad.</i>	58

CAPÍTULO III: HANNAH ARENDT. CLASISISMO Y MODERNIDAD.

Pluralidad en el espacio público

<i>Presentación.</i>	61
<i>Hacia un concepto de lo político.</i>	61
<i>Crítica a la soberanía.</i>	66
<i>La experiencia como punto de partida del pensamiento político.</i>	68
<i>La tradición revolucionaria. De la revolución social a la política.</i>	70
<i>Violencia y revolución.</i>	72
<i>La revolución como fundación e inicio.</i>	76
<i>La revolución Francesa. Violencia, terror y liberación.</i>	78
<i>La revolución americana. Espacio público y democracia.</i>	81
<i>El sentido de la política. Libertad y espacio público.</i>	84

CAPÍTULO IV: TANGENTES QUE SE APROXIMAN..... 86

Diálogo entre Weber, Schmitt y Arendt sobre las pretensiones fundacionales de un orden político

CAPÍTULO V: A MODO DE EPÍLOGO 90

POLÍTICA, LA ESENCIA POLÉMICA DEL HOMBRE

Últimos fuegos tras la medianoche..... 96

EN CADA ORDEN UN COMIENZO QUE SE INTENTA ETERNO

BIBLIOGRAFÍA 98

RESUMEN

¿Es posible fundar regímenes políticos perdurables y duraderos en las condiciones políticas de la modernidad, donde las fuentes tradicionales de legitimidad han desaparecido o se han vuelto ineficaces? ¿Sobre qué cimientos es posible asentar la fundación de un régimen político? ¿Cómo dar respuesta al problema de la fuente de la ley y del origen del poder en condiciones en las que el fundamento de la sociedad política no puede ya anclarse ni en la naturaleza ni en la trascendencia? Puestos en tensión los modos en que los seres humanos organizaron su vida en común a lo largo de la historia, el paso del siglo XIX al XX trajo consigo un cambio decisivo en el modo de comprender el concepto de política impulsado por el pensamiento moderno, a raíz de la ruptura definitiva con la tradición occidental aristotélica, hasta ese momento, hegemónica. De esta manera, una vez roto el vínculo con la trascendencia, deviene ya imposible encontrar un principio absoluto que abone la legitimidad de la ley y del poder y que se constituya en fundamento del orden político. Mediante la obra de Max Weber, Carl Schmitt y Hannah Arendt, tres pensadores que con rigor cierto intentaron dar respuesta al problema origen del poder y la fundación del orden político, nos aproximaremos al fenómeno de lo moderno atendiendo a la desacralización del pasado y su consiguiente dilema: cuál es, de haberlo, su fuente última de sentido y valor.

PRESENTACIÓN

*“¡Esto es divino! Es nuevo, hijo y eterno.
Primer adepto a tí soy yo”
Tótila Albert*

El nacimiento es el momento inaugural del Hombre. Lo nacido deja un espacio para entrar en otro con la certeza de su marchar y de su aparecer. El nacimiento es fuente de certeza: hace cierto el origen aun cuando de él nada se sepa. Es un saber que fija un principio, un sustento, un punto en el centro de todo, desde el que todo se ordena, no obstante lo *impredicable* de sí. *Lo primero* es, entonces, incontrovertible: el devenir se construye mirando al inicio. En su avance, nace, y es fiel a ese primer acontecer, pues con él aparece y sin él desaparece. Voltear la mirada y no dirigirla a lo original, es un movimiento y un primer momento de incerteza y de olvido. Lo impredecible y lo contingente, lo fortuito y lo incierto es, ahora, ese ignoto sobre el que se ordena lo nacido. Desviada la mirada, ya toda fuente de certeza ha cesado. Lo nacido desaparece y con ello, del devenir, nada puede predicarse.

¿Cómo ordenar lo ignorado cuando se mira por primera vez? ¿Cuántas miradas se precisan con tal de asentar un orden? Lo nacido toma nota de sí, advierte su individualidad, se identifica con lo anotado, haciéndose uno entre otros tan distintos como semejantes, de quienes tampoco se sabe sobre su origen. Ya no sabemos de cuál tierra brota el manzano y, sin embargo, el manzano brota. El orden puede ser ahora la promesa de un devenir que nos acerque a aquel principio (Arendt), o puede ser una jaula que sale en búsqueda de un pájaro (Weber), o bien la danza de las cuchillas afiladas en la que se muestra al hombre y su sentido: la lucha (Schmitt). En su propio caudal el devenir encuentra su origen, y sin embargo ¿qué hay de cierto en ello? Olvidado el comienzo ¿hemos hecho un trato con la más terrible incertidumbre o con el más bello de los asombros? Sin prodigios a los que remontar ¿habrá que abandonar los sueños del sosiego y aprender a dormir en el lomo de la incerteza? ¿Dónde han ido a parar los valores últimos y más sublimes? O bien al reino ultraterreno de la vida mística, o bien a la fraternidad de las relaciones inmediatas de los individuos, lo cierto es que con la entrada de la modernidad, el mundo que empezaba a ganar al misterio, apartando la magia de su camino, cambiaba su contenido veritativo.

*“¡Mi señora! ¡No entiende usted bien estos tiempos!
¡Lo pasado pasado está! ¡Abóquese a las
novedades! Sólo las novedades nos atraen.”
(J. W. Goethe, Fausto)*

Sobre el silencio de la tradición desmoronada en un sólo soplo, sobre el olvido del grandioso pathos de la ética cristiana, sobre el desconcierto del hombre ahora rasante entre dos épocas, sobre cómo compaginar la firmeza de la fe con el diálogo en una sociedad pluralista, ansiosa de verdad y abierta de costa a costa, versarán las siguientes líneas.

INTRODUCCIÓN

*“Teníamos una imagen. Teníamos dioses.
Les pedíamos sol y luna al mismo tiempo. Les pedíamos
Apoyo para seguir. ¿Nuestros hombros
Se derrumbaban al peso de la luz?
Ya nadie espera. Los pasos
Tienen su propia linterna y su propio pavor”
ROSAMEL DEL VALLE*

¿Es posible fundar regímenes políticos perdurables y duraderos en las condiciones políticas de la modernidad, donde las fuentes tradicionales de legitimidad han desaparecido o se han vuelto ineficaces? ¿Sobre qué cimientos es posible asentar la fundación de un régimen político? ¿Cómo dar respuesta al problema de la fuente de la ley y del origen del poder en condiciones en las que el fundamento de la sociedad política no puede ya anclarse ni en la naturaleza ni en la trascendencia? ¿De qué manera se ha intentado hipostasiar la noción de lo político por el pensamiento moderno y cuáles han sido sus alcances?

Puestos en tensión los modos en que los seres humanos organizaron su vida en común a lo largo de la historia, el paso del siglo XIX al XX trajo consigo un cambio decisivo en el modo de comprender el concepto de política impulsado por el pensamiento moderno, a raíz de la ruptura definitiva con la tradición occidental aristotélica, hasta ese momento, hegemónica. A partir de esta querrela, la política entendida como la búsqueda de unos fines naturales, como el bien común, cedió su lugar para ser distinguida por el medio con el que opera, esto es, la violencia legítima. La política dejará ya de afirmarse en valores objetivamente validados por ser connaturales al hombre, para abrirse a un pluralismo de valores en pugna, los cuales son ahora imposibles de garantizar objetivamente por tratarse, fundamentalmente, de creaciones humanas *ex nihilo*, nacidas a partir de la nada normativa. La distancia de la modernidad política con respecto al pasado, refiere a la imposibilidad, una vez roto el vínculo con la trascendencia, de apelar a un absoluto, de encontrar un principio que abone –desde fuera de los asuntos humanos– la legitimidad de la ley y del poder, y que se constituya en fundamento del orden político.

Enfrentados a las perplejidades de la fundación, de un derecho que no parece tener sobre qué

asentarse, de un poder que carece de asidero, el pensamiento de Max Weber ejerció una extraordinaria influencia al diagnosticar aspectos esenciales de la modernidad. Alisdair MacIntyre afirma que “ (...)la visión contemporánea del mundo es predominantemente – aunque no siempre en detalle- weberiana”¹⁴; y es que en su intento por superar el desencanto del mundo y hallar una salida a la irracionalidad ética, que a su juicio extraviaba al individuo hacia un rumbo carente de sentido, Weber se aferró angustiosamente a la creatividad ética y política del individuo. Las consecuencias de este esfuerzo fueron la revigorización del carisma como fuerza creadora capaz de sobreponerse a la burocratización, así como la postulación de la vocación política y científica, en cuanto ámbitos fecundos capaces de contener la creciente desmagificación del mundo. Weber estaba convencido de que un orden basado en la racionalidad instrumental impulsada por una civilización –como veremos- prominentemente tecnificada y capitalista, desprovista de valores y mitos, necesita de un líder carismático, un jefe partidario, que como todo estadista, ha de reunir en sí el coraje para decidir así como fe en su causa y en su capacidad para inspirarla. En Weber política es lucha y es ésta la que define al líder. Podrá accionar de un modo u otro conforme se lo dicte su ética de la responsabilidad o de la convicción, pero algo aquí es claro: el conflicto es eterno. Al que piensa la política teleológicamente, Weber le recusará afirmando que no “introduzca un palo en la rueda de la historia”, pues esta se organiza en términos de fuerza sin referir a fin alguno. Esto hace del Estado moderno una organización política capaz de arrogarse para sí el monopolio legítimo de la violencia. ¿Sólo hay política, entonces, dado que la violencia colectiva constituye la condición inevitable de la convivencia humana? ¿Es impedir la destrucción y la disgregación del orden social lo más propio de lo político en Max Weber?

Como discípulo fiel del sociólogo de Erfurt, Carl Schmitt asume la cuestión de la violencia como parte esencial de su noción de la política al concebirla en permanente estado de conflicto. Según el sabio de Plattenberg, la política se convierte en un campo de batalla donde se muestra la confrontación y la lucha entre grupos diversos, por lo que la apuesta schmitteana procurará la concentración del poder para mantener el orden social y garantizar el acceso a un orden más justo. Su propuesta consistirá en una centralización patrocinada por un Estado dotado de una identidad clara y precisa, investido de autoridad, soberanía, titular del monopolio de la fuerza

¹⁴ Véase MacIntyre, Alisdair, *Tras la Virtud*, Editorial Austral, Madrid, p. 109

coactiva y por la definitiva decisión última o fundamental, intentando con ello encarnar el espíritu del pueblo. ¿Con esto, entonces, lo político en Schmitt se reduce a lo estatal? Es claro que el Estado es el referente fundamental de la política en las sociedades modernas, pero ¿el concepto de Estado supone el de lo político, y por lo tanto, se identifican? Podemos adelantar cómo el mismo Schmitt reconoce que “(...) *es raro encontrar una definición clara de lo político*”, y sin embargo precisará que ha de entenderse “*como una decisión fáctica que tiene como objetivo establecer una identidad positiva en torno a la cual se unifique el pueblo*”¹⁵

De acuerdo a esto, ¿será el Estado fuente última de legalidad y último fundamento de la legitimidad? . El desconcierto al que nos confronta la cuestión de la fundación política y de la legitimidad de la ley, ¿sólo puede superarse restableciendo el absoluto, a pesar de no asentarse sobre instancia trascendente alguna? ¿Inclusive en una era post-teológica, el absoluto resulta imprescindible para constituir el orden?

Autores posteriores, entre los que identificamos a la filósofa de Königsberg, Hannah Arendt, discreparon abiertamente al considerar que la búsqueda de un absoluto no sólo era una solución imposible de actualizar en circunstancias donde ya no es posible apelar incontestablemente a Dios (o a la naturaleza), sino que constituye, a su vez, una respuesta no política a las perplejidades que parecen ser propias de la fundación y que caracterizan al comienzo. Si para Schmitt la política debe ser entendida como dominación y gobierno, y el problema de la fundación del orden en la modernidad se resuelve por medio de la voluntad de *uno* y su potestad decisional, para Arendt la política debe ser entendida en términos de libertad y pluralidad, lo que exige ser comprendida como la acción concertada de muchos. ¿Esto nos obliga a asumir una posición binaria donde, o bien hay esfera pública y pluralidad, o de modo contrario, hay destrucción de la arena pública y reino del *uno*, sea que éste aparezca bajo la forma de rey, tirano o del pueblo actuando como un solo sujeto (como ocurrió durante la Revolución Francesa)? Si la gestación del campo político, según la autora, germina únicamente de la acción porque es en ella donde se muestran las capacidades de comienzo, inicio y fundación y donde se genera la libertad como elemento paradigmático del *novus ordo saeculorum*, entonces ¿cómo se sostiene o hace efectivo un orden político entendido en los

¹⁵ Agapito, Rafael, “Introducción”, en Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, p. 30.

propios términos de Arendt ante la amenaza del conflicto o el dominio del hombre contra el hombre ejercido a través de la violencia? ¿Será el carácter plural de quienes habitan el mundo lo que lleva a la autora a afirmar que, ni tanto la teología como la filosofía, han encontrado una respuesta válida al significado de la política?

Mediante la obra de Max Weber, Carl Schmitt y Hannah Arendt, tres pensadores que de manera intentaron dar respuesta al problema origen del poder y la fundación del orden político, nos aproximaremos al fenómeno de lo moderno atendiendo a la desacralización del pasado y su consiguiente dilema: cuál es, de haberlo, su fuente última de sentido y valor. La muerte política de Dios y el hundimiento de las concepciones cosmológicas, según parece, obliga a la política moderna a remitirse, ya no a un orden cósmico con pretensiones de legitimidad sino, entre otros, a los deseos, intereses, pasiones y razones de los propios seres humanos. Conoceremos cómo una irreductible pluralidad conflictiva de proyectos individuales y colectivos aparece en el horizonte de la modernidad, lo cual da apertura a una tensión entre las visiones realistas desencantadas de la política, y las formulaciones idealizadas, y muy a menudo nostálgicas, de la misma. Además, comprobaremos que ni la soberanía, ni la legalidad, ni la legitimidad pueden ya verse como algo garantizado de una vez y para siempre, dado que requieren reafirmarse y recomponerse ininterrumpidamente. El apartado siguiente con el que inaugura la presente memoria, justamente, demuestra cómo en Weber lo que hace efectivamente político un asunto es el hecho de involucrar enfoques axiológicos contrapuestos acerca de los fines y medios más adecuados para abordarlo. El pluralismo valorativo al que haremos referencia es quien le otorga su dimensión inevitablemente conflictiva al ámbito político, y que impedirá cualquier solución puramente técnica o tecnocrática de los problemas sociales. Aun cuando sea posible argumentar valores que justifican fines, Weber nos enseña lo irrealista que es pretender fundamentar la política sólo en tal argumento, pues al participar en lo político enfoques axiológicos ceñidos a una experiencia existencial plural y multiforme, la posibilidad política de absolutos o consensos totales, aparentemente, no sólo resulta inviable sino incluso indeseable.

CAPÍTULO I

MAX WEBER

CARISMA Y DESENCANTO

La incertidumbre del sentido y el valor en la modernidad

*“Hay épocas en donde el hombre racional y el hombre intuitivo andan juntos,
uno angustiado ante la intuición, el otro burlándose de la abstracción;
tan irracional el último como tan poco artista el primero.”*

FRIEDRICH NIETZSCHE

PRESENTACIÓN

Hacia el cambio de siglo XIX-XX se produce un cambio en el concepto de política que significa una ruptura con la tradición occidental aristotélica. Tal cambio es protagonizado por la reflexión de Max Weber, y también por la de autores como Carl Schmitt, Hans Kelsen, Georges Sorel, entre otros. Esta ruptura afecta al concepto de política en sus dos planos: como actividad y como conocimiento. En cuanto al primero, la política deja de ser identificada por la búsqueda de unos fines *naturales*, como el bien común, y pasa a ser distinguida por el medio con el que opera, la violencia (legítima); en cuanto al segundo, la política deja de estar basada en unos valores objetivamente validados por ser concebidos como naturales al hombre, y queda abierta al pluralismo de la lucha de valores, los cuales son entendidos ahora como imposibles de fundamentar objetivamente, por tratarse de creaciones humanas *ex nihilo*, subjetivas. El pluralismo de valores se instala sobre la arena lo cual nos parece plausible pues viene en rechazar una fundamentación de la política sostenida sobre valores de validez universales o, al menos, estima ello inadmisibles en las circunstancias modernas, marginándose de toda orientación melancólica hacia la razón objetiva. De allí que intentará caracterizar lo político como un tipo de acción cuya misión es crear sentido e instituir libertad a fin de contrarrestar el proceso de autonomización de la racionalidad formal. A partir de esta liberada subjetividad de acción, colocada ya en el centro, Weber construirá su propuesta decisionista, en cuya virtud, se limitará a comprender

interpretativamente el sentido subjetivo del obrar social. Max Weber distingue así entre verdad y política, ser y deber ser, hechos y valores, con lo cual ataca el núcleo del concepto aristotélico de política.

Frente al declive de los valores últimos en las sociedades modernas, donde la política habría perdido su fundamento normativo asegurado en la religión o en la metafísica y en que ya no existiría un camino de vuelta hacia los indiscutibles valores tradicionales, Weber se propone recuperar una posibilidad de acción política basada en la decisión arbitraria del individuo o, más precisamente, del líder carismático, excluyendo con ello cualquier intento de racionalización de las decisiones éticas en el espacio político, frenando con ello la tendencia a la cosificación y a la funcionalización de las sociedades modernas. El hombre de la Edad Moderna, arrojado a sí mismo y desprovisto de sostén alguno, debe darle sentido a su vida. Dada la ausencia de valores últimos universales, y la posibilidad incierta de revivirlos nuevamente con la reactivación de la tradición y de la religión, ese significado nuestro autor lo radicará, como veremos, en la voluntad del individuo aislado o el líder carismático, llamado a concurrir a la elección discrecional entre valores opuestos en el contexto de un politeísmo valórico, como es la metáfora que emplea Weber. La pérdida del sentido por la racionalidad instrumental, en definitiva, da cuenta de un extravío que equivale a un fin último de origen religioso hacia el que el hombre orientó racionalmente su modo de vida; con ello identifica la creación de un sentido con la tenencia de un fin último que, otrora, estuvo dado por una certeza de salvación religiosa. La burocratización, unida a la funcionalización, la masificación y la falta de responsabilidad –causal de la huída moderna hacia el subjetivismo y el placer ciego cuya consecuencia es el hombre hedonista sin espíritu– parcelan este escenario decadentista de pérdida de sentido. En este punto Weber, al pie de la letra, sigue a Friedrich Nietzsche, quien afirmó:

Más allá de una instancia que garantice una certeza última —ni la religión ni la ciencia están en situación de garantizarlo—, el individuo está obligado a decidir en la lucha de los valores y colocarse ante el destino incierto e incognoscible. Después de que el hombre ha matado a un dios, se encuentra arrojado a sí mismo en la pregunta de con qué valores hay que comprometerse. La decisión en la lucha entre los valores y la creación del sentido residen totalmente en su propia persona. En vez de una última instancia que establezca un modelo objetivamente obligatorio está la decisión del

individuo a favor de uno u otro valor.¹⁶

Weber busca la salvación de la pérdida moderna del significado en fines de índole *wertrational*, racionales con arreglo a valores, por parte del individuo (que en los términos del sociólogo referirá siempre al “líder carismático”), politizando toda organización a los fines de corte *wertrational* de líderes fuertes

Antes de introducirnos a las capas interiores de la teoría sociológica de la racionalización de Weber que, anticipándonos, acabará desembocando en un decisionismo político de carácter axiológico y en un concepto de política centrado en el poder, conviene pasar revista a algunos de los rasgos que Weber considera propios de la política.

Según Weber, en su hegemonía, la era del capitalismo encerraría al ser humano en una jaula de hierro. Este término, tan certeramente acuñado por el autor, es el símbolo de nuestra fragilidad ante el inmenso y anónimo poder del orden económico –y su carácter mecánico-, desprovisto de todo contenido espiritual y dominado por la racionalización de todas las aristas de la existencia. La jaula es forjada en hierro, y no por otra sustancia, ya que los ímpetus que la han construido –la ciencia moderna, el capitalismo y la burocratización-, son triunfos de nuestra razón tan definitivos y avasalladores que se han vuelto realidades verdaderamente irreversibles. En lugar de estar inspirada por los más altos valores religiosos, éticos y políticos, la acción humana ha devenido en una mera respuesta al apremio económico o en la simple gratificación de las pasiones puramente mundanas. El hombre novísimo del capitalismo dominante ha sido doblegado de tal modo por estas fuerzas que, en su errar, es movido por arrolladores procesos técnicos y organizativos que lo han vuelto una pieza de un engranaje que se suma a un colectivo enteramente mecanizado. La imagen kafkiana de un Gregorio Samsa pies arriba, atrapado en un cuerpo de insecto, es la figura weberiana de *la jaula de hierro*, la de ese hombre absolutamente desesperado porque no puede deshacerse de una caparazón que no le pertenece y con la cual, sin desearlo, se despertó. Y es que de tanto racionalizar, un día nos amanecemos dentro de una jaula de hierro.

Aislado e incomprendido ante una maquinaria institucional abrumadora, el nuevo hombre se ve enfrentado al hecho ineludible de habitar un mundo carente de todo poder mágico y

¹⁶ Nietzsche, Friedrich (1960): *La Gaya Ciencia*, Pequeña Biblioteca Calamus Scriptorius, Barcelona, 1979.p. 164

salvación y en el cual Dios y los profetas son ya desconocidos. Este mundo sin misterios, deshumanizado, como veremos, será rechazado por Weber pues, a su juicio, compromete la necesidad que sentimos de hallarle un sentido superior a la existencia. Sin embargo, como respuesta y posible salida a esta situación, también se mostrará contrario al irracionalismo. Su pensamiento se desliza, por tanto, oscilante entre la aceptación de la racionalización del mundo como inevitable, por una parte, y su lucha desesperada contra los efectos deshumanizadores del desencanto del mundo, por la otra.

EL CONCEPTO DE POLÍTICA

Siendo para Weber toda clase de actividad humana *directiva* autónoma, y, más concretamente, aquella “actividad que influye en la dirección de una asociación política” entre las que se encuentra el “Estado”. Quien hace política aspira a participar y a obtener el poder “o como medio de servicio para otros fines –ideales o egoístas- o por el poder en sí mismo”. La política habremos de comprenderla como la rama del quehacer humano llamada a participar del poder y/o influir en el reparto, conservación y traspaso. El que hace política considera al poder como un medio para la consecución de otros fines o se ambiciona por el simple goce que confiere el sentimiento de prestigio que éste confiere. Al aproximarnos a la simiente desde donde brota la noción de política nos encontramos con un término nodal: la política es, en esencia, lucha.

(...) Lo realmente importante es que para el liderazgo político, en todo caso, sólo están preparadas aquellas personas que han sido seleccionadas en la lucha política, porque la política es, en esencia, lucha.¹⁷

La lucha y el conflicto son permanentes e implacables. Esto hace que el poder sea al mismo tiempo un medio y un fin, por ser el único que posibilita la seguridad. El Estado aparece, entonces, como aquella institución mandatado a preservar el orden:

¹⁷ Weber, Max, *Parlamento y Gobierno*, Editorial Alianza, Madrid, 1991, 13.

(...) En la medida en que su cuadro administrativo mantenga con éxito la pretensión al monopolio legítimo de la coacción física para el mantenimiento del orden vigente. Dícese de una acción que está políticamente orientada cuando y en la medida en que tiende a influir en la dirección de una asociación política; en especial a la apropiación o expropiación, a la nueva distribución o atribución de los poderes gubernamentales.

18

El orden estatal se define, por tanto, en relación a sus medios y su función: el Estado es aquella comunidad humana que en el interior de un determinado territorio reclama para sí, con éxito, el monopolio de la coacción física legítima¹⁹.

Sólo se puede definir (...) el carácter político de una asociación por el medio – elevado en determinadas circunstancias al fin en sí- que sin serle exclusivo es ciertamente específico y para su esencia indispensable: la coacción física. (...) este carácter monopólico del poder estatal es una característica tan esencial de la situación actual como lo es su carácter de instituto racional y de empresa continuada.²⁰

Para Weber, el Estado, en última instancia, constituye una relación de dominio. Por ello, quienes forman parte del mismo -que, por cierto, serán los dominados- encontrarán que el fundamento de su obediencia estará motivado por una justificación interior (cuales son los tipos de legitimidad que enseguida ampliaremos), apoyándose, juntamente, en medios externos dados por la coacción física. A partir de este criterio, cabe comprender que la política reivindica, a favor de la autoridad instituida sobre un territorio, el derecho de la dominación, con la posibilidad de emplear, si las circunstancias así lo ordenan, la fuerza o la violencia (sea con tal de preservar el orden interno o para salvaguardarse de amenazas exteriores). La actividad política consistirá, sin más, en un juego que consecutivamente intenta formar, desarrollar, entorpecer, desplazar o trastocar las relaciones

¹⁸ Weber, Max, *Economía y Sociedad*, Editorial FCE, México, 1981, p. 43.

¹⁹ La concepción weberiana, conviene sentarlo claramente, centraliza el poder el Estado, el que es definido como titular del monopolio del ejercicio de la fuerza legítima. Es una visión en la que la esencia de la política se ubica en una de las ramas del poder constituido, y en la que se identifica política y ejercicio de la violencia.

²⁰ Op.cit., p. 44

de dominación.

La política es poder o dominación, una relación social legitimada e institucionalizada, bajo cualquiera de las siguientes modalidades de legitimación, a saber:

En principio existen tres tipos de justificaciones internas, de fundamentos de la legitimidad de una dominación. En primer lugar, la legitimidad del “eterno ayer”, de la costumbre consagrada por su inmemorial validez y por la consuetudinaria orientación de los hombres hacia su respeto. En segundo término, la autoridad de la gracia (carisma) personal y extraordinaria, la entrega puramente personal y la confianza, igualmente personal, en la capacidad para las revelaciones, el heroísmo u otras cualidades de caudillo que un individuo posee. Tenemos, por último, una legitimidad basada en la “legalidad”, en la creencia en la validez de preceptos legales y en la “competencia” objetiva fundada sobre normas racionalmente creadas, es decir, en la orientación hacia la obediencia a las obligaciones legalmente establecidas; una dominación como la que ejercen el moderno “servidor del Estado” y todos aquellos titulares del poder que se asemejan a él.²¹

El interés de Weber estuvo, no en el modo en el que el Estado ejerce ese monopolio del poder, sino en la forma en la que los imperados ceden legitimidad a ese poder²². De allí que su reflexión sea una muestra del decurso histórico de Occidente en el que la racionalización y una legitimidad de tipo legal se entrecruza con una legitimidad carismática particular, como la del demagogo moderno. La política estaría vinculada al político como profesional, entendido ya como un hombre carismático llamado a preferir unos valores en repudio de otros, fatuo cometido que emprende guiado por una gran *“pasión, sentimiento de responsabilidad y mesura”*²³.

Podemos encontrar, de esta manera, tres atributos que contornean la figura del político weberiano: pasión, en el sentido de devoción a una causa; sentido de responsabilidad y sentido de las proporciones, en tanto capacidad de tomar distancia de las cosas y de los hombres,

²¹ Weber, Max, *El Político y el Científico*, Alianza Editorial, 1984, p.85.

²² Ningún sistema político, recordará Weber, pone en práctica de manera exclusiva y absoluta una de estas tres formas de dominación. Siempre consiste en una mezcla, aunque diversa en proporción, de estos tres modelos. Es cierto que hay modelos carismático-personalistas y otros basados en la tradición, así como sistemas racionales que originan una vigorosa burocracia.

²³ Weber, Max, *El político y el Científico*, op.cit., p. 154.

medida que lo contiene de perder la calma frente a los avatares de la realidad política²⁴. El *instinto de poder* es un componente que Weber identifica como un elemento ínsito e inherente al político, lo sugiere como inseparable a su naturaleza, aunque no tarda en precavernos de que consiste en una verdadera arma de dos filos, pues puede llevarlo a perder toda objetividad al embriagarse del mismo. El *pecado* del político estalla, precisamente, debido a la falta de objetividad y de su irresponsabilidad. Sus efectos los vemos, por ejemplo, en la figura del demagogo quien, alborozado por una causa, quebranta su propia objetividad obteniendo una apariencia de poder antes que el poder real. Su falta de responsabilidad lo lleva a olvidar sus propias metas, sus finalidades, y a contentarse con el poder por el poder mismo. De allí que nuestro autor afirmará que el *político del poder*, como es el demagogo, desemboca en vías muertas y su indiferencia frente al significado de la acción humana le impide reparar en el espíritu trágico –a propósito del desencantamiento del mundo y su desmagificación, que con mayor latitud, abordaremos más adelante- de toda acción humana y sobre todo de la acción política²⁵.

La entrega al carisma del profeta, del caudillo en la guerra o del gran demagogo no ocurre porque lo mande la costumbre o la norma legal, sino porque los hombres creen en él. Y él mismo, si no es un mezquino advenedizo efímero y presuntuoso, “vive para su obra”. Pero es a su persona y a sus cualidades a las que se entrega el discipulado, el séquito, el partido²⁶.

²⁴ Weber desarrolla una caracterización de la vocación política en su célebre conferencia de Munich de enero de 1919. En ella, resume en tres las características esenciales que se han de definir al político: pasión, sentido de la responsabilidad y sentido de la distancia, sentido de la medida o prudencia. La pasión cabe entenderla en el sentido de devoción o entrega a una causa no meramente mecánica. La pasión, en tanto, viene a ser lo opuesto a la frialdad burocrática, así como a la vanidad, debiendo, con ello, el político soslayar la frivolidad intelectual de quien se adentra en su ejercicio. De ahí la importancia que da Weber al sentido de la distancia o de la medida, en cuanto capacidad de no mezclar los propios intereses o ambiciones particulares en la acción política. Aquí es, entonces, donde se hace necesario integrar el sentido de la responsabilidad. Sin ella es fácil olvidar el carácter trágico de la vida política, con lo que se la reduce a un mero juego o entretenimiento. Al conciliar la pasión con el sentido de la responsabilidad se descubre la seriedad de lo político.

²⁵ Escribe Rafael del Águila a propósito del carácter trágico de las acciones humanas: “*nuestras acciones mismas producen efectos multilaterales y una suerte de oleadas de reacciones que nunca podemos prever y anticipar por completo*» y, un poco más adelante, que «*la condición de las políticas de medida es una condición trágica. Cada alternativa nos enfrenta a una pérdida. Una elección comporta dejar de lado la alternativa no escogida e, incluso, lesionar algún valor profundamente sentido por nosotros (hacer una guerra para evitar un genocidio, por ejemplo). En definitiva, el pluralismo de los valores nos introduce en una suerte de proliferación de elecciones trágicas*” (Véase . Del águila, Rafael, La senda del mal: política y razón de Estado. EditorialTaurus, Madrid, 2008, p. 179).

²⁶ Weber, Max, *El Político y el Científico*, op.cit., p. 34.

Max Weber viene en definir el perfil del político en atención a su fin, donde la causa a cuyo servicio ha de poner su voluntad es una cuestión meramente de fe. Si falta la fe cualquier logro político deviene estéril, vacío. Siempre debe existir un *leitmotiv* afirmado en alguna forma de fe, sea una fe en el progreso o cualquier otra, sea que persiga fines materiales o se aventure en teodiceas extramundanas. Cuando el autor repara en el demagogo, más pendiente de la impresión que produce que de las consecuencias de sus actos -lo que le lleva a comportarse como un actor vanidoso-, ilustra la manera en que el político se convierte en un profesional del poder desprovisto de convicciones, al servicio de causa alguna, comprobando en ello el pecado mayor contra la política. Los políticos de poder, detrás de cuyas formas ostentosas detecta la perfecta vacuidad de quien carece de fines y proyectos más grandes que su propia carrera, confirman lo imprescindible del rol de la fe; sin ella los éxitos aparentemente más sólidos llevan como marca la *maldición de la inanidad*.

La *política* de modo alguno es el espacio dispuesto para el esplendor de la racionalidad ni la tierra fecunda del cómputo frío de medios y fines. La política debe portar *pasión* porque su fondo más íntimo es la irracionalidad. La política requiere pasión pues consiste en la entrega a una causa y a los ideales que la inspiran. Pero esa pasión responde a la importancia real de una causa y presenta fines objetivos, por lo que debe ir acompañada con el sentido de la responsabilidad, Lo contrario,

Es romanticismo de lo intelectualmente interesante que gira en el vacío, desprovisto de todo sentido de la responsabilidad objetiva.²⁷

Sin embargo,

La pasión no convierte a un hombre en político si no está al servicio de una 'causa' y no hace de la responsabilidad con respecto a esa causa la estrella que oriente su acción.

28

²⁷ Op. cit., p. 27.

²⁸ Op. cit., p. 34

Así como la política sin pasión yace muerta, la política sin responsabilidad y medida nos ejecutaría. Tengámoslo presente, la trinidad weberiana, luz que guía la acción política, consiste en: pasión, sentido de responsabilidad y medida. La pasión no hace político al hombre si no se entrega a una causa y no se vale de la responsabilidad para dicha causa. Para ello es necesario tener aptitud para dejar que la realidad penetre en uno, sin que deje de mantenerse retirado no pierda la entereza.

En otras palabras, es indispensable conservar la distancia con los hombres y las cosas, por lo que es insoslayable comprender que:

La política se lleva con la cabeza y no con otras partes del cuerpo o del espíritu.²⁹

Empero, el quehacer político se asienta en una urdimbre trágica. El político jamás puede actuar de manera completamente racional: cuando su acción responde exclusivamente a sus convicciones, incurre en la irracionalidad de los efectos; cuando atiende a sus responsabilidades, su obrar acontece inane y carente de todo valor. La política es lucha incesante, es conflicto eterno. Esa es la clave: ni los fines ni los afanes, política es *fuerza*. La política se juega a nivel de la fuerza, no de los fines y al que piensa la política teleológicamente, Weber ruega que no *introduzca un palo en la rueda de la historia*. Política es fuerza para la lucha, lo cual hace del Estado moderno una organización política que debe arrogarse el monopolio de la fuerza legítima.

EL CONCEPTO DEL POLÍTICO

LIDERAZGO Y CARISMA

Hemos ya recalcado algunas notas fundamentales que nos permitieron comprender qué entiende Weber por política. Dijimos, por un lado, que política es lucha; el conflicto es un “hecho ineludible” de la realidad social y, por consiguiente, también del quehacer político. La lucha política que es, al mismo tiempo, una lucha por el poder, no toma lugar únicamente por medios violentos, también admite el empleo de medios pacíficos. Recordemos que en Weber la lucha es un tipo de relación social que tiene por finalidad “*imponer la propia voluntad*”

²⁹ Op. cit., p. 60.

contra la resistencia de otra u otras partes”³⁰, siendo “*el medio específico de la política la violencia*”³¹. De este modo, la esencia de toda política es luchar, ganarse aliados y seguidores voluntarios. Para Weber la política es una lucha por el poder, el cual es un medio para alcanzar fines ideales o materiales, individuales o grupales, en el que el poder opera como un medio para patrocinar, desarticular o vetar intereses.³²

Por otro lado, influenciado por la coyuntura de su tiempo, Weber sostiene que la política demanda un líder carismático, un jefe partidario. Éste deberá conjugar en sí las aptitudes que todo estadista debe tener: coraje para decidir, audacia, mesura, pasión y fe, fe en sí mismo, fe en la causa y en la capacidad de inspirarla. Desde la formación del Estado moderno esta es la definición más realista de política: el arte de mantener a la gente convencida de que se gobierna por su interés. Cotejando esto, el estadista no es más que un actor más del *juego* que es la política. Y, como todo jugador, debe entrar a escena respetando las reglas del juego. Es él quien crea el marco de acción política y que, en directa alusión a las premisas schmittianas esclarecidas en el siguiente apartado, él mismo tiene el poder de decidir en el estado de excepción. El político auténtico, en este cuadro, será quien detente un poder superior y diferente del poder constituido; carismático, es el gran conductor de los hombres que, según Weber, ha adoptado históricamente tres figuras: el profeta, el guerrero y el demagogo (envolviendo, este último, al publicista político, al periodista y al funcionario de partido)³³. Weber es el gran teórico del carisma, el primero en afianzar el concepto de manera cabal, destacando su importancia al analizarlo en profundidad³⁴. Toma su significado de la noción paleocristiana de carisma: don de gracia. Weber intenta destacar la importancia de las acciones de los individuos en la historia de las sociedades, muy especialmente, en lo que atañe al cambio social. Dada la exorbitante burocratización, para Weber el carisma era un elemento humanizador y, a su vez,

³⁰ Oro Tapia, Luis, *¿Qué es política?*, Ril Editores, 2003, p. 12.

³¹ Op.cit.

³² En los conflictos políticos, a diferencia de los sociales, es admisible al uso de la fuerza pública para su resolución. En los conflictos sociales, el uso de ésta está proscrito y aquel que la utilice sin el consentimiento del Estado está atentando contra él.

³³ Weber, Max, *El Político y el Científico*, op.cit., 86.

³⁴ Weber entiende el carisma como una cualidad extraordinaria relacionada con valores sobrehumanos de los individuos, como podría ser la habilidad curativa, capaz de prodigios, de los chamanes. Como elemento del liderazgo, el carisma se construye a partir de la relación de “dominación” que el líder ejerce sobre sus seguidores, cuya legitimidad surge del reconocimiento y la obediencia a sus mandatos. Para Weber, cualquiera sea la forma de dominación, ésta nunca se dará de forma tan pura como la que encontramos en la figura de un líder carismático.

revolucionario e irracional, que podía, con su potencial, transformar, renovar y mejorar las sociedades. La confianza en las virtudes del carisma personal para atenuar el disciplinamiento propiciado por la burocratización, amparo contra la mecanización de la vida, constituye para Weber la esencia del acontecer histórico. ¿En qué radica este lugar de honor que ocupa, desde el prisma weberiano, la figura de un líder carismático que despunta en la arena de lo público? La respuesta no puede ser sino el primer plano que, asimismo, ocupa en la política el elemento de la decisión. Puesto que los ideales o los valores políticos por los que se lucha no son susceptibles de ser fundamentados científicamente, la acción política aparece como aquella actividad exhortada a decidir sobre algo que no se puede decidir racionalmente y que se halla desprovisto de validez general. Para Weber la política nace de esta imposibilidad de decidir a partir de criterios racionales. Como hemos advertido, así como en toda acción humana, en la acción política el individuo ahora se muestra desamparado sin ya poder contar con las viejas evidencias y seguridades que la tradición religiosa o filosófica habían establecido. El concepto de lo político es, por tanto, un abanico de pliegues infinitos, donde los objetivos que allí pudieren trazarse son siempre múltiples, por lo que toca elegir entre ellos. Aunque el Estado es, por antonomasia, el fértil terreno donde la política se espiga —según sugiere en *Economía y Sociedad*—, lo político como consistente en establecer valores está, en último término, por encima del Estado. En Weber no hay duda de que el Estado, especialmente en su forma del Estado-Nación moderno, tiene una enorme significación cultural. Pero en la perspectiva de la lucha entre valores últimos es un valor junto a los otros, vale decir, son también valores que podrían entrar en juego.

El conflicto entre los valores es insalvable y por ello la elección o decisión por uno de ellos adquiere un carácter trágico, pues elegir un valor es rechazar a otro. Entre los valores no se trata en último término de que sólo haya que elegir entre ellos, sino que se trata de una lucha a muerte insalvable, como la que existe entre «dios» y el «demonio». Toda decisión tiene que ponerse como absoluta y no puede ser sino de naturaleza trágica: es decir, que optar por un dios implica ofender al otro. Y la elección se realiza sabiendo que no hay posibilidad de armonización entre los distintos valores, pues los criterios de armonización y jerarquización han desaparecido con la desaparición del «monoteísmo» de los valores³⁵

La función esencial de la política, entonces, consistirá en decidir qué valores fundamentales guiarán el comportamiento humano que, por su carácter plural, se encuentran en una lucha eterna e irresoluble. De aquí Weber proclamará: *la política es lucha*. Lo no político, a contrapelo, estará dado por la acción burocrática ejercida por la administración del Estado. El funcionario, a diferencia del político, ha de abstenerse de la toma de decisiones, así como de fijar valores y fines bajo su propia responsabilidad. El funcionario se ubica dentro de una jerarquía de normas y de cargos, sin tener que decidir por sí mismo. No se puede olvidar en este contexto que el fenómeno moderno de la burocratización, que se pone de manifiesto en todas las esferas de la vida del hombre, es el que le hace preguntarse a Weber si todavía es posible salvar algún resto de libertad del individuo y le conduce a pensar la política como una actividad de libertad frente a la inevitable burocratización de nuestro mundo (25).

Dada esta idea de la política como decisión, el papel del carisma para Max Weber encarna una fuerza política irrenunciable que dota de energía a la voluntad del individuo para, de esta manera, crear algo nuevo, que la burocratización amenaza con paralizar definitivamente. Weber no piensa en el carisma como elemento de la virtud política de todos los ciudadanos, sino que, ante la inevitable burocratización del Estado y la realidad de la democracia de masas, sólo lo reclama para la personalidad política fuerte, para el gran líder político. Sólo con líderes auténticos puede la voluntad política del hombre configurar o conformar la historia. Los líderes políticos carismáticos pueden salvar lo político en la modernidad. Su concepto de democracia de líderes plebiscitarios implica que la lucha política se desarrolle con partidos políticos organizados con un fuerte liderazgo, pues sólo existen estas dos posibilidades:

(...) o democracia de líderes con aparato o democracia sin líderes, es decir, la dominación de los políticos profesionales sin Beruf, sin las cualidades carismáticas internas que convierten a uno efectivamente en líder. Y esto significa lo que las frondas partidarias llaman usualmente dominación de las ‘camarillas’³⁶.

³⁵ Weber, Max, *Economía y Sociedad*, Editorial FCE, México, 1981, p. 517.

³⁶ Weber, Max, *La política como vocación*, Editorial Folios, México, 1982, p. 122.

Este es el sentido que tiene, en último término, su apuesta de 1919 a favor de una democracia presidencialista para la nueva República de Weimar, frente a la democracia parlamentaria de sus escritos publicados los meses anteriores durante la guerra: que el sistema político pueda atender la necesidad de auténticos líderes en la política.

ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD Y ÉTICA DE LA CONVICCIÓN

Ya hemos ilustrado cómo Max Weber, partiendo de la tradicional distinción kantiana entre el ser y el deber ser, hizo de la moralidad misma un universo de valores en medio de otros. Añadió que estos universos de valores no tan solo son independientes los unos de los otros, sino que se encuentran en un conflicto perenne e inexorable. Así, en directa alusión a las *Flores del Mal* de Charles Baudelaire, una cosa puede ser hermosa no aun cuando sea mala, sino porque es mala, advirtiéndolo con ello que quien entra en política, es decir, quien trata con el poder y la violencia como medios, firma un pacto con los poderes diabólicos y sabe que para sus acciones no es verdad que del bien sólo salga el bien y del mal sólo el mal, sino que con frecuencia ocurre todo lo contrario³⁷. Y es que la política entraña un pacto con fuerzas que no son precisamente angélicas y, quien quiera hacer política en general, o quien quiera ejercerla sobre todo como profesión:

(...) tiene que ser consciente de estas paradojas éticas y de que es responsable de lo que él mismo pueda llegar a ser bajo la presión de éstas. Aquél tendrá que comprometerse con los poderes diabólicos que acechan en toda acción violenta.”³⁸

Esta perspectiva de Weber se dirige frontalmente contra la tesis clásica —aristotélica, cristiana— de la armonía entre valores como el bien, la verdad, la belleza, por una parte, y entre los medios para conseguirlos, por otra. Nadie está obligado, nos dice Weber, a adentrarse en el universo de la política. Sin embargo, de hacerlo, ha de aceptar entonces sus implacables leyes. Dado que la política tiene como reto el poder, así como su distribución entre las clases

³⁷ Este es uno de los puntos de divergencia más claros entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad: “(...) quien quiera en general hacer política y, sobre todo, quien quiera hacer política como profesión ha de tener conciencia de estas paradojas éticas y de su responsabilidad por lo que él mismo, bajo su presión, puede llegar a ser. Repito que quien hace política pacta con los poderes diabólicos que acechan en torno de todo poder» (Weber, Max, *El Político y el Científico*, op.cit., p. 174).

³⁸ Op.cit., p.147.

y las naciones, aquél que aspire a guiar a los miembros de su clase o nación, deberá someterse a los despiadados códigos de la lucha.

Por otro lado, negar que el mundo es racional desde el punto de vista moral, no reconocer que de lo bueno puede salir lo malo y de lo malo puede surgir lo bueno. Para Weber significa instalarse en un racionalismo moral que ignora la realidad de este mundo. Quien no acepte su irracionalidad moral será incapaz de aproximarse a la realidad, pues a ella sólo ingresará cargado de razones absolutas. Si pudiera confeccionarse racionalmente una escala de valores con una clara distinción respecto a qué es el bien y el mal y si conformes, consentimos en que del bien sólo deriva el bien y del mal proviene únicamente el mal, no existiría ninguna objeción al tiempo de decretar qué fines justifican tales o cuales medios y, en concreto, qué fines justifican la violencia, que es el eje de la política. Pero el mundo, nos enseña Weber, no es así, y quien insista en negar la irracionalidad del mundo desde el punto de vista moral, finalmente, no estará dispuesto tampoco a asentir que los resultados de una acción -a priori- buena pueden ser precisamente lo contrario de lo pretendido.

Surge, entonces, en su ideario, la llamada *ética de la responsabilidad* como una guía eficaz de la acción política nacida del reconocimiento explícito de que los opuestos y contrarios en una escena marcada por un *pluralismo de valores* no se pueden armonizar sino, a lo sumo, sobrellevar con más o menos avenencia, lo que no admite ser resuelto a través de la razón y la teoría queda entregado al individuo y a su voluntad. En el ámbito contingente de la política - en claro contraste con la ciencia-, pretender a una mayor racionalidad no se consigue sino a partir de la responsabilidad del político en cuanto ética que, necesariamente, obliga a éste a suscribir al carácter no moral del orden político moderno.

Así, un comportamiento ajustado a una *ética de la responsabilidad* es, para Weber, el único compatible con el Estado moderno y con el hecho irreductible del pluralismo de los valores. En contraste, una *ética de convicciones*, como veremos enseguida, fomenta un comportamiento político radical, no dispuesto a las concesiones y al compromiso.

La responsabilidad se corresponde con una específica manera de conducirse y constituye una de las cualidades, junto a la pasión y el sentido de la distancia (medida), que delinea el

verdadero carácter del político. Al preguntarse Weber si acaso existe alguna relación entre la acción política y el actuar moral, reconoce que la acción humana se orienta de dos maneras: i) por un lado, por juzgarlo un principio absoluto, puede un individuo ejercer un determinado valor moral sin consideración por las consecuencias que aquél pueda importar, cuya verdad se presenta ante el agente como incuestionable, razón que le impulsa a ponerlo en práctica sin medir previamente la eventual gravedad de sus efectos. Una acción así obedece a una ética de convicciones o de principios absolutos, para la cual lo decisivo es que se aplique el principio aunque para ello tenga que perecer el mundo.

Aquel que así se conduce en política es un *político de convicciones*, quien se justifica a sí mismo por la sinceridad de sus ideales y de sus motivos; ii) por su parte, una acción en su derivar puede tomar nota acerca de las consecuencias previsibles que pudiere ocasionar; aquél movido bajo tales límites se guía por una *ética de la responsabilidad*, por lo que toma en cuenta los resultados previsibles y siendo consciente de que se pueden producir otros efectos no previstos, haciéndose, a su vez, responsable de los mismos.

Mientras que la ética de las convicciones marca la acción con los rasgos de lo absoluto y de la intolerancia —pues la acción se configura con indiferencia respecto a los resultados previsibles—, la ética de la responsabilidad impulsa al agente a que su acción se defina tomando precisamente en cuenta la no racionalidad moral del mundo, es decir, dando importancia a que los efectos pueden ser distintos y contrapuestos a los deseados o planeados.³⁹

El cruce entre ambos modos de obrar al que nos confronta Weber no debe ser entendido en términos irrestrictos y absolutos, sino como opuestos que se vinculan de manera complementaria, arguyendo que el político también precisa de una cuota de convicción y pasión auténtica, comprobándose en la entrega a una causa y en la lucha por un ideal⁴⁰. En este orden de ideas, ambas actitudes deben coexistir en la persona del político, sin embargo, para el

³⁹ Weber, Max, *El Político y el Científico*, op.cit., p.3.

⁴⁰ En las páginas finales de “La política como vocación”, Weber explica la diferencia entre las dos éticas y nos previene, evitando cualquier malentendido, de dos cosas: primero, es claro al señalar que “(...) no es que la ética de la convicción sea idéntica a la falta de responsabilidad o la ética de la responsabilidad a la falta de convicción. No se trata en absoluto de esto.”; y segundo, indica que “(...) no se puede prescribir a nadie si hay que actuar según la ética de la convicción o según la ética de la responsabilidad, o cuándo según una y cuándo según la otra.” Con esto, el autor no da por sentado la superioridad de una sobre otra.

sociólogo alemán, una ética de convicciones no es idónea para la política, despejando toda duda al respecto, mediante su crítica insistente en *La Política como profesión*.

El interés principal de Weber es el problema por el *desarrollo del hombre*, dada su preocupación por el desplazamiento y la pérdida de protagonismo que en la modernidad ha venido experimentando el *hombre de la cultura* a manos del *hombre del orden* o el *hombre profesional*, al que tipifica bajo la fórmula del “*hombre especialista sin espíritu*” y que define como un “*hombre hedonista sin corazón*”⁴¹; será, a su respecto, enérgico en enaltecer una mirada alternativa fundada en el individuo entendido ya como personalidad consciente de sus responsabilidades, ya como una personalidad que elige de manera autónoma el significado de su existencia y de sus acciones, en el marco – como hemos latamente apuntado- de una sociedad mecanizada y fragmentada por las esferas de valores. No obstante, esta convicción que reside en Weber es distinta de la cultura subjetivista que modela la modernidad pues, anotaré, exige de disciplina y de entrega a la cosa una vez elegida, así como un deber de honestidad intelectual y de reflexión. Este es el punto nodal de la ética de la responsabilidad que ha de manifestarse en una *clara conciencia de las consecuencias prácticas y de la racionalidad de los medios en relación con el fin elegido*.⁴²

Es por esto que, para Weber, las acciones son más libres cuanto menos carácter de comportamiento natural tengan y cuanto más en relación estén con valores y sentidos últimos, elegidos personalmente.

L A P OLÍTICA COMO PODER O LA ÉTICA DEL DESENCANTO

Emprendimos en el presente acápite una revisión de los lineamientos nodales del pensamiento político de Weber, cuya especificidad, como hemos observado, está determinada por su medio distintivo: la violencia legítima en manos de agrupaciones humanas. Con toda templanza,

⁴¹ Weber, Max, *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, Alianza Editorial, Madrid, 2009, 186.

⁴² Véase Op. Cit., p. 551.

Weber plantea que la ética de la política es la de la lucha; la polémica constituye un dato insoslayable, al punto de que el conflicto resulta un elemento insorteable de la política. Ahora bien, no nos sorprenda, el binomio política/violencia ha sido un eslabón históricamente fijo dentro del repertorio del pensamiento político. Sus registros más tempranos se remontan a la identificación de las leyes de la ciudad con lo que conviene al más fuerte, identificación sostenida por Trasímaco en su imprecación contra Sócrates⁴³

Sin importar cuán triunfantes hayan sido los esfuerzos de Sócrates por desmontar las afirmaciones de Trasímaco, mi intención es ilustrar que la identificación de política y violencia ha operado ya en épocas tempranas del pensamiento político; en su estudio de la legitimidad, la dominación y la violencia Weber, sin sonrojos, nos da a ver el fondo de coerción latente en todo dominio, en un esfuerzo ejemplar de agudeza teórica y ecuanimidad de juicio. La *sociología de la dominación* no es otra cosa que la comprensión plena de que en toda forma de dominación la violencia – y sólo la violencia- constituye su fundamento último. Su ya canónica definición del Estado como monopolio legítimo de la violencia es solo una consecuencia más, entre otras, que se une a su caracterización general de toda asociación política a partir de la fuerza física.

(...) Quien se mete en política, es decir, quien accede a utilizar como medios el poder y la violencia, ha sellado un pacto con el diablo. Quien no ve esto es un niño políticamente hablando ⁴⁴

Para Weber, lo determinante de la ética política será el hecho de que todo aquel que haga política opera mediante la violencia, inclusive en épocas de paz pues, insistimos, el Estado posee el monopolio de la violencia legítima. La política se caracterizará por los medios con los que opera y ya no por los fines que busca. La violencia es su medio y no se disipa merced a la razón. Política es lucha con un componente ineliminable de violencia e irracionalidad, por ello viene en sustituir el diálogo racional. Con esto se produce una ruptura con la tradición aristotélica y la política deja de ser identificada como la búsqueda de unos fines naturales – como el bien común- y pasa a ser distinguida por el medio con el que opera. Asimismo, la política deja de estar asentada en valores objetivamente legitimados por ser concebidos como naturales al hombre, por lo cual, queda abierta al pluralismo de valores en pugna, sin un fundamento objetivo culminante debido a que constituyen creaciones humanas, subjetivas. El mundo, el hombre y su actuar no posee un

⁴³ Platón, *La República* I, Biblioteca Básica, Buenos Aires, 2011, p.339.

⁴⁴ Weber, Max, *La Política como vocación*, Op. Cit., p. 168.

sentimiento objetivo, más bien, el mundo es plural e irracional en términos axiológicos, donde los valores son creados por el individuo. La pluralidad de valores determina que el problema de la política no sea realizar un fin, sino hacer efectivos sus medios. *El buen dominio sustituye al buen gobierno*⁴⁵. De esta manera, no existiría una ética general para todas las actividades de la vida. La política tiene una ética específica, determinada con los medios con los que opera y la irracionalidad ética del mundo⁴⁶. Esta es la razón por la que ocupa un primer plano el elemento de la decisión, pues los valores políticos por los que se lucha no son susceptibles de ser fundamentados científicamente. Traducimos, de esta forma, la acción política como la decisión que se asume sobre algo que no se puede decidir racionalmente pues, como en el resto de la acción humana, en la acción política el individuo se encuentra abandonado sin las viejas evidencias y seguridades de la tradición religiosa o filosófica. Lo político deviene un concepto amplísimo, pues los objetivos que pueden instaurarse dentro de un pluriverso axiológico son siempre múltiples y ha menester elegir entre ellos. En este sentido, lo político consiste en establecer valores.

Giddens , en su lectura a la obra de Weber, destaca el abordaje *sin ilusiones* que éste propone como una forma particular de realismo político:

Cualquiera que desee intervenir en la política en este mundo debe estar por encima de todo desprovisto de ilusiones. Esto se encuentra estrechamente conectado con la “irracionalidad ética” del mundo: La consecuencia del desencantamiento del mundo es que los valores trascendentales que confieren sentido existen sólo en la hermandad de las relaciones humanas personales y directas, o se proyectan en las formas de la ruptura mística. Los individuos que no pueden enfrentarse al desafío de los tiempos pueden refugiarse en dicha ruptura, bien en las Iglesias tradicionales, o bien en los nuevos cultos. Pero, según Weber, tales individuos pierden así la capacidad de participar directamente en la política. En este sentido, quienes tratan de superar los conflictos humanos a través de la política, e intentan poner fin al “dominio del hombre por el hombre”, están tan

⁴⁵ Franzé, Javier, *¿Qué es Política? Tres respuestas: Aristóteles, Weber y Schmitt*, Editorial Catarata, 2004, p.229

⁴⁶ La pérdida de sentido y la “desmagificación del mundo” refiere no tan solo a la pérdida de una trascendencia religiosa, sino que también a la imposibilidad de organizar la vida moral conforme a una jerarquía de base religiosa, pues el proceso de racionalización significa un proceso continuo de concretización de las peculiaridades de cada una de las esferas particulares existentes en este mundo, una suerte de autonomización de las esferas de valores donde resulta imposible asumir una decisión racional sobre los fines últimos.

alejados de la realidad como los que abandonan la vida pública por una retirada mística. De aquí su dura crítica a los “ilusionistas radicales” de la política, los socialistas revolucionarios.⁴⁷

Sin la posibilidad de contar con una única noción del mundo y sin poder derivar de ésta un estilo de vida moral, al individuo abandonado a sí mismo sólo le queda *soportar como un hombre el destino del tiempo* y decidirse, de *motu proprio*, entre los valores últimos sobre la vida. Este *heroísmo individual* cuyo principio rector es un *decisionismo ético* ocupa en Weber el lugar de un sentido único, otrora, garantizado por la religión.

En un mundo sin sentido, la política es el ejercicio de voluntad dirigido a la realización de valores, a la construcción de un sentido⁴⁸

Como sabemos, lo anterior lleva a Weber a plantear el politeísmo de los valores políticos. Weber no sólo reconoce el pluralismo de los valores, de acuerdo a la nomenclatura de Isaiah Berlin, supone una lucha a muerte entre valores que, en estricto rigor, poseen igual validez y que se imponen unos por sobre otros a través de la violencia o el consenso, con omisión de ciertos o superiores a otros. No hay ninguna ética universal ni valores superiores a otros. Todos los valores tienen el mismo lugar y entran en pugna por imponerse. Allí radica la importancia del carisma en el pensamiento de Weber:

El carisma es una fuerza no-racional, ajena a toda regla; es un elemento revolucionario en la Historia, el refugio de la creatividad, la semilla de una posible salvación de lo más valioso en lo humano, y la posibilidad, en sus palabras, de preservar un remanente de humanidad ajeno a la fragmentación del alma producida por el exclusivo dominio de la burocratización de la existencia⁴⁹.

⁴⁷ Giddens, Anthony, *Política y Sociología en Max Weber*, Alianza Editores, Madrid, 45.

⁴⁸ Weber, Max, *Economía y Sociedad*, Op.cit., p 89.

Weber definió el *carisma* como:

(...) la cualidad particular de un individuo, en virtud de la cual su persona se coloca en una posición aparte de los hombres ordinarios, pues se le considera poseedor de características excepcionales. Con base a estas condiciones, el individuo en cuestión es tratado como un líder⁵⁰.

Al enfatizar en el elemento carismático del líder, Weber fija con claridad la diferencia entre su propuesta de autoridad en relación con los modelos *tradicional* y *racional-burocrático* de dominación. Estas formas históricamente consolidadas de autoridad se basan en el ejercicio rutinario y mecánico de la acción política y se cristalizan en instituciones más o menos permanentes. Un modelo fundado en el factor carismático, en cambio, deriva de la creatividad personal del líder, de su idoneidad para revestir sentido a la acción. El carisma contribuye con un ingrediente no racional que atraviesa la historia como una fuerza creadora que borbotea en medio del avasallante desencanto del mundo. En este plano, la “innovación carismática” pugna con la “racionalización burocrática” pretendiendo con ello sobreponerse a la mecanización de la vida, a la relación racional del hombre con la naturaleza y al Estado concebido, asimismo, en términos racionales, salvaguardando la existencia individual de valores e ideales superiores. Es el paliativo eficaz que Weber dispone frente al paulatino ensombrecimiento del espíritu y la desvalorización de los más altos valores. Está en la iniciativa de individuos excepcionales, comprometidos con una vocación creadora la fuerza feraz capaz de garantizar un liderazgo autónomo frente a los valores exclusivamente instrumentales de un Estado rutinizado sujeto a un control político burocrático. Estas cualidades, en la propuesta weberiana, dimana de un “*liderazgo democrático plebiscitario*”, quien, además, ha de estar dotado del poder de atraer a las masas para así conducir las. Con esto armoniza la democracia de masas con su convicción de que el elemento creativo en política se halla sólo en el ejercicio de la autoridad por parte de individualidades carismáticas.

⁴⁹ Op. cit., 168.

⁵⁰ Weber, Max, *On Charisma and Institution Building*. Selected Papers, Universidad de Chicago, Chicago, 1968, p. 48

Al igual que Pareto, Mosca y Michels, teóricos de la democracia elitista, para Weber lo que realmente importaba en política eran las élites conductoras; dicho en otras palabras, a su modo de ver la admisión del principio oligárquico, de la “ley de los pequeños números”, era algo inevitable aún en la democracia. Sin embargo, la participación de las masas en los regímenes democráticos introducía un elemento novedoso en cuanto al método de selección de los líderes, del tipo de personas que alcanza la cima y de sus cualidades especiales.⁵¹

Max Weber, sostiene además:

No se trata de que la masa políticamente pasiva produzca por sí misma un líder, sino más bien que el líder político recluta a sus seguidores y conquista las masas en virtud de su atractivo demagógico. Esto funciona así hasta bajo las constituciones más democráticas.

Convencido como estaba de lo insalvable del principio oligárquico en la vida política, de la holganza de las masas y de las represiones a la libertad provenientes del moderno Leviatán, Weber nos coloca ante el siguiente dilema:

Sólo nos queda elegir entre la democracia caudillista con máquina, o la democracia sin caudillos, es decir, la dominación de políticos profesionales sin vocación, sin esas cualidades íntimas y carismáticas que hacen al caudillo.⁵²

Para Weber, el desarrollo democrático avanza de la mano con el fortalecimiento de la organización burocrática del Estado, lo cual sin duda promueve el dominio del hombre sobre el hombre. La existencia de partidos configurados como maquinarias burocráticas acentúa aquello que, dentro del orden democrático moderno, nuestro autor se propone conjurar. Sin embargo, con la participación de líderes con iniciativa política a la cabeza de estos partidos puede interrumpirse la proliferación del funcionariado burocrático. Weber concebirá, entonces ,

⁵¹ Romero, Anibal, *Desencanto del mundo, irracionalidad ética y creatividad humana en el pensamiento de Max Weber*; 1998, p. 13.

⁵² Weber, Max, *El Político y El Científico*, Op.cit., p. 150

a los partidos políticos y el parlamento como verdaderas escuelas de liderazgo.

Un dirigente de partido debe poseer las cualidades carismáticas necesarias para adquirir y mantener la popularidad masiva que puede proporcionarle el éxito electoral. El líder plebiscitario puede utilizar su atractivo carismático para iniciar nuevas líneas políticas y alejarse de los procedimientos burocráticos establecidos. No obstante, un objetivo primordial del parlamento consiste en actuar como salvaguardia contra la adquisición de un poder personal excesivo por un líder plebiscitario.⁵³

Más allá de consideraciones constitucionales, Max Weber teorizó acerca de la noción de democracia plebiscitaria y acuñó en alemán la expresión plebizarare fuhrerdemokratie⁵⁴. Esta noción le permitió caracterizar situaciones en las cuales la expresión del carisma no estaba ligada a una relación de dominación:

En su significado primario, el principio carismático de legitimidad tiene un sentido autoritario, pero puede reinterpretarse de manera antiautoritaria.⁵⁵

Esta reinterpretación procedía de una reinversión de los mecanismos de reconocimiento. En el modelo carismático clásico la dominación es lo primero, y el reconocimiento de los dominados viene a continuación a ratificar, es decir, a legitimar, esa situación. Pero ese reconocimiento podía ser primero (a través de una decisión electoral, por ejemplo) y considerarse el fundamento de la legitimidad en vez de ser su consecuencia. Sólo en este caso es posible hablar de una legitimidad propiamente democrática. De ahí su definición:

La democracia plebiscitaria es, en su aspecto auténtico, una especie de dominación carismática que se oculta bajo la forma de una legitimidad originada en la voluntad de quienes son dominados, y que solo existe por ella. El jefe domina gracias al apeo y la

⁵³ Giddens, Anthony, Op.Cit., p. 35.

⁵⁴ Weber distingue dos clases de democracia: una democracia de líderes fundada en una política de notables y camarillas, y otra democracia sin líderes basada en la existencia de organizaciones partidistas y de dirigentes políticos. El caso más representativo de democracia de líderes es la plebiscitaria, caracterizada por una relación personal y emotiva entre los electores y los dirigentes.

⁵⁵ Weber, Max, *Economía y Sociedad*, Op.cit., 275.

confianza que sus partidos políticos depositan en su persona como tal.⁵⁶

La consecuencia de la democratización activa de las masas es que el jefe político ya no es proclamado candidato por un círculo restringido de notables que reconocen que ha dado prueba de su valía, para transformarse más adelante en jefe gracias a su acción parlamentaria. Según la óptica de Weber, gana la confianza y la fe que las masas depositan en él, en una suerte de cesarismo que maniobra gracias al plebiscito. Weber siempre fue un escéptico de la democracia, por ello la concibió en términos meramente instrumentales, una democracia mínima que intentaba conciliar la democratización de las masas y la personalización de la política. Hay quienes señalan que su propósito es hacer un uso conservador del cesarismo.

Weber no temía la asunción de una dictadura carismática por la vía de su democracia plebiscitaria, aunque reconocía no ser imposible que ello ocurriera. Más bien auscultaba una amenaza en la creciente aparición de aparatos partidarios que, a su juicio, provocaban:

(...) una anquilosis burocrática creciente de la actividad política voluntarista⁵⁷

Situación que impediría el acceso de personalidades fuertes al poder.

El parlamento, colegimos, operaba como contrapeso de líderes legitimados por plebiscitos, garantizando su destitución al tiempo de una eventual extralimitación en sus funciones. El problema, desde luego, en este planteo estriba en cómo controlar, efectivamente, el poder que inviste a la dominante figura del líder cuyo mando lo legitima la aquiescencia, el clamor popular, de un electorado pasivo.

En la medida en que los votos electorales son expresiones de confianza sobre la capacidad de los individuos, la lucha democrática hace posible la elección de los

⁵⁶ Ibid, p.276.

⁵⁷ Mommsen, Wolfgang J, Max Weber. *Sociedad, Política e historia. Colección de estudios alemanes*, Editorial Alfán, Barcelona, 1981, p. 509.

líderes más capaces y se convierte así en un antídoto efectivo contra el poder de la burocracia: los políticos han de proporcionar a la burocracia un contrapeso (...) ⁵⁸

Aunque Weber siempre abogó por vivificar su concepción plebiscitaria de la democracia, es de suyo evidente que al entregar los designios de ésta con tal enorme confianza a un líder excepcional, el riesgo de desembocar en una dominación carismática de corte autoritario representaba una amenaza real. Resulta incontrovertible el potencial autoritario de su concepción primigenia de *liderazgo democrático-plebiscitario* en su papel de promotor de la creatividad histórica y he ahí, entonces, que haya procurado moderarla.

La aceptación de esta visión de la democracia puede con facilidad abrirle el camino al líder que posea las mejores dotes demagógicas, quien luego podría adelantar sus políticas personales, aún si éstas fuesen objetivamente antidemocráticas, a través de un uso adecuado de la propaganda emocional masiva. Semejante democracia tendería rápidamente a degenerar en una oligarquía y estaría siempre en peligro de transformarse en un régimen de dominación autoritaria. ⁵⁹

Más aún;

Weber desechó la idea de la igualdad de todos los ciudadanos en una democracia igualitaria a favor de una teoría del liderazgo carismático. También rechazó la idea de la libre auto-determinación y auto-organización del pueblo soberano. En la práctica, Weber favoreció el gobierno por parte de una oligarquía calificada por el carisma dentro de un sistema formalmente constitucional-democrático. ⁶⁰.

Weber no intenta absolutizar su decisionismo. No hallamos en él ningún atisbo de romanticismo que evoque la libertad absoluta y sin compromisos, ni tampoco una apología de la fuerza como base para la toma de decisiones. Su decisionismo no prejuzga el contenido de la decisión que el líder asume; no resulta antiliberal ni antidemocrático, pues está relativizado

⁵⁸ Zabłudowski, Gina, *Sociología y Política. El debate clásico contemporáneo*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales UNAM, México, 1995, p.29.

⁵⁹ Romero, Anibal, *Desencanto del mundo, irracionalidad ética y creatividad humana en el pensamiento de Max Weber*; 1998, p. 16.

⁶⁰ Mommsen, Wolfgang J, Op.cit., p. 406.

desde ambos flancos, en virtud de frenos y contrapesos. Guiado por su ideal de libertad que, como hemos visto antes, refiere a la pérdida progresiva de la libertad individual en la modernidad —racionalizada, burocratizada- , busca una alternativa en la que la defensa de la posibilidad de esta libertad sea el centro de su propuesta política. Mediante esto, intentó sortear un peligro: el de la “*democracia sin liderazgo*”, la democracia de los “*políticos sin vocación*”, una democracia definida por la burocratización y rutinización de la política y en la que se expande la ausencia de valores significativos. El factor carismático vendría, así, en socorro de la política y de la libertad del individuo, alzándose por encima de los aspectos institucionales, portando consigo con *la fuerza creadora de valor de la historia*. No obstante, Weber era consciente de las consecuencias que podía arrastrar este concepto, por lo que en “La Política como Vocación” vemos como, a través de las tres cualidades del político -recordemos: pasión responsabilidad y medida-, intento subsanar los riesgos del despotismo.

El gran desafío, por tanto, consistió en cómo concertar estos tres atributos de modo que la pasión ardiente y la fría medida concurrieran en el alma del político.

La política se hace con la cabeza y no con otras partes del cuerpo o del alma. Y, sin embargo, la entrega a una causa sólo puede nacer y alimentarse de la pasión, si ha de haber una actitud auténticamente humana y no un frívolo juego intelectual ⁶¹.

Morigerado por estas tres virtudes de igual peso, el carisma weberiano obtuvo un puesto equilibrado, donde el afán por una causa, así como el sentido de responsabilidad de sus acciones, determinaron los límites del actuar político.

La “*democratización*” a la luz del sociólogo alemán, no se traduce en un mayor poder de las masas –idea que incluso llega a calificar de ilusoria-, sino más bien, constituye la posibilidad idónea para escoger líderes a través de una competencia que les brinde legitimidad para imponer su propia dirección sobre la burocracia. El parlamento, por su parte, elegido democráticamente, representa aquel foro cuyo objeto es revisar las políticas que se llevan a cabo y remover a los líderes ante una drástica pérdida de confianza.

⁶¹ Weber, Max, *El político y el científico*, Op.cit., 153.

Con esto observamos en Weber se una concepción elitista de la esencia del líder político, que contraría la del dirigente encomendado a llevar a cabo su política de acuerdo con la voluntad del pueblo. En esto radica su insistencia en señalar constantemente la exclusiva autorresponsabilidad del político, en cuya iniciativa reside una conducción que no admite ser compartida.

Los electores son población dominada, legítimamente dominada, que no ponen oposición porque creen en la inevitabilidad del dominio. A los electores solo se les tiene en cuenta porque votan, para ganar elecciones. Para ello se realizan los programas de partido, congruentes con los intereses o ideologías de los electores afines, y se eligen candidatos persuasivos.⁶²

Las masas no pierden su condición de dominadas. De ahí que Weber niegue la soberanía popular puesto que los ciudadanos sólo son soberanos para decidir a quién se someten. No es la masa la que erige *jefes*, sino éstos los que ganan adeptos.

En síntesis, la democracia representativa en Weber no es, de modo alguno, un mecanismo para distribuir el poder entre los electores (la masa), sino que es la vía para éstos se lo confieran, por un tiempo determinado, a unos líderes quienes, reuniéndolo en sus personas, puedan ejercer de manera efectiva el gobierno y rendir cuentas en la siguiente elección. La selección carismática de líderes mediante los comicios es, pues, el rasgo más distintivo de la democracia plebiscitaria weberiana. Ello le confiere una extraordinaria fuerza a su persona para ejercer de contrapeso a las organizaciones colectivas, especialmente la burocracia del partido y, más aún, la burocracia estatal, permitiéndole, a su vez, atribuirle una inequívoca responsabilidad individual por los resultados de sus actos.

⁶² Weber, Max, *Economía y Sociedad*, Op. Cit., 107.

CAPITULO II**CARL SCHMITT*****ORDEN Y CONFLICTO****El ímpetu bifronte de Carl Schmitt:**Entre lo disolvente y lo fundacional**“El enemigo es nuestra propia cuestión en figura
y él nos precipita al mismo fin que nosotros a él”.**THEODOR DÄUBLER***PRESENTACIÓN**

A pesar de sus raíces conservadoras y de su compromiso político con el nazismo, algunos sostienen que Carl Schmitt pavimentó el camino para el desarrollo y la configuración de un nuevo pensamiento de lo político, rompiendo tanto con la premisa de la filosofía política clásica como con las de la teología política tradicional. A partir de su crítica al liberalismo y de su intento por recuperar, a través de la figura del soberano y de la pregunta por el sujeto del poder constituyente, los modos de pensar lo político más allá del normativismo y del positivismo, el filósofo alemán habría sentado las bases para elaborar un pensamiento radical de lo político que consolida el orden sin fundamentos ontológicos. Para ello, Schmitt se vale de la teología política como una herramienta hermenéutica que le permite interpretar, a raíz de su ruptura, la distancia que divide a la modernidad de la tradición.

EL ABSOLUTO EN EL ORDEN POLÍTICO MODERNO**REOCUPACIÓN DE LO TEOLÓGICO**

En su célebre *Teología Política*, Carl Schmitt afirmará:

(...) todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. Lo cual es cierto no sólo en razón de su evolución histórica, en cuanto fueron transferidos de la teología a la teoría del Estado, convirtiéndose, por ejemplo, el Dios omnipotente en el legislador todopoderoso, sino también por su estructura sistemática, cuyo conocimiento es imprescindible para la consideración sociológica de estos conceptos. El estado de excepción tiene en la jurisprudencia análoga significación que el milagro en la teología. Sólo teniendo conciencia de esa analogía se llega a conocer la evolución de las ideas filosófico-políticas en los últimos siglos ⁶³.

Los conceptos políticos modernos son conceptos teológicos secularizados porque ocupan un lugar análogo a éstos en la estructura de lo social. Existe una equivalencia entre los conceptos teológicos y los conceptos políticos, en razón de lo cual, aquellos lugares que han sido históricamente colmados por figura religiosas, son en la modernidad ocupados por figuras políticas, terrenales.

La teología política tiene por objeto describir la correspondencia entre las imágenes metafísicas de una época particular, con las formas de organización política que esa misma época tiene por evidentes. No obstante esta “mundanización”, Schmitt remite a un absoluto, a un centro, a una instancia suprema, revelando, al mismo tiempo, su necesidad. Si Dios ocupaba el lugar de fuente absoluta de legitimidad del orden, ahora ese lugar debe ser ocupado por una instancia terrenal.

(...) en gran medida el lugar de Dios para el hombre moderno fue ocupado por factores, por cierto mundanos, como la humanidad, la nación, el individuo, el desarrollo histórico o también la vida misma, en su total banalidad y mero movimiento. ⁶⁴

Dada la secularización produce un desplazamiento de la trascendencia a la inmanencia; de la soberanía a la identidad democrática; de la teología a la técnica. La pérdida de los modelos tradicionales de valor y de autoridad que, en cuanto categoría interpretativa de la modernidad, representa una ruptura.

Para Schmitt las instituciones y los conceptos de la modernidad derivan de la esfera teórica e

⁶³ Schmitt, Carl, *Teología Política, Cuatro Capítulos sobre la doctrina de la Soberanía*, Editorial Trotta, Madrid 2009, p.37.

⁶⁴ Op.cit., p. 58.

institucional de lo sagrado. La modernidad no es plenamente autónoma, como pretende el discurso de legitimación de la Ilustración. La modernidad más que un nuevo comienzo, representa la traducción y recolocación del aparato teológico tradicional. Esto supone la imposibilidad del orden político moderno de asentar la legitimidad en la trascendencia. El orden estaría dado por la voluntad y el artificio humano.

Al momento de fijar esta concepción de lo secular, el encuentro de Carl Schmitt con Max Weber habría sido central. El paso de una noción sustancialista del orden al reconocimiento de su imposibilidad (que se inicia a partir del romanticismo político), resultaría de dicha influencia. Habiendo quedado vacante el lugar del fundamento y habiéndose debilitado su estatuto ontológico, cualquier principio, cualquier modo de articulación del orden político, debería ser igualmente eficaz. El pueblo, la nación, la humanidad o incluso el individuo mismo, son capaces de garantizar, del mismo modo que Dios, la estabilidad del orden político. Ahora bien, junto con este impedimento de apelar a las fuentes tradicionales de legitimidad, Schmitt se propone reivindicar la dictadura como única solución al problema de garantizar el orden.

EL ESTADO COMO FORMA POLÍTICA

LA OPOSICIÓN ENTRE ORDEN POLÍTICO Y GUERRA CIVIL

A partir de una interpretación histórica de la época del *Ius Publicum Europeum*, Schmitt comprende la idea de un Estado como forma política. De manera más acabada, Schmitt consideró evidente que el Estado debía entenderse, no como un concepto universal, sino como una muy específica forma política que emergió entre los siglos XVI y XVII. Un producto histórico de la sociedad europea nacido durante el período de las guerras civiles religiosas como respuesta específica a una lógica que tendía a hacer de la hostilidad, la división, el conflicto y la guerra el presupuesto ineludible de la existencia política. Destaca, en virtud de ello, una oposición binaria - propiamente moderna- entre *guerra civil* y *Estado* que los contractualistas, desde su bando, llamarían *un estado de naturaleza*.

Como sostiene Kervégan:

Para Schmitt, todo pensamiento se confronta en última instancia con una alternativa insuperable: o bien el Estado le impone su orden y su racionalidad a una sociedad civil avocada a la pluralidad, a la competencia, al desorden, o bien, como en el caso de la democracia liberal contemporánea, el pluralismo social vacía de sentido la institución política y la retrotrae a su otro, el estado de naturaleza ⁶⁵

El orden en Schmitt se instituirá como respuesta a un conflicto siempre latente que puede aflorar de diversas fuentes, pero que, irremediamente, traza las aristas de lo político. Es el canal por medio del cual se neutraliza el conflicto, garantizando la paz, el orden y la seguridad al interior de un espacio claramente circunscrito.⁶⁶

Esta nueva organización política centralizaría la administración y el poder judicial, erradicando las competencias de los diferentes organismos estamentales y feudales. La unidad que se fundaría amortizará la guerra civil europea disputada entre las iglesias y los partidos religiosos, contrarrestando la contienda intraestatal entre las sectas religiosas mediante la constitución de un bloque político centralizado.

El Estado, desde este punto de vista, se tornaría en el vehículo de la secularización: su corolario primordial consistió en limitar de un modo específico la dinámica de la guerra, garantizando la paz al interior de un espacio territorialmente delimitado y expulsando hacia afuera la violencia. Será a partir de entonces que la guerra será esencialmente entendida como una guerra interestatal.

⁶⁵ Kervégan, Jean Francois, *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*, Escolar y Mayo Editores, Madrid, 2007, p. 256.

⁶⁶ La idea de un Estado comprendido como magnitud neutra y del cual brotaría una decisión imparcial frente a todas las discordias y tiranteces en su interior, tiene su origen histórico en la paz pública y el orden que, a partir del siglo XVI, se instauró en el continente europeo en abierta oposición a los partidos de la guerra civil confesional. Ya el siglo el XVII Estado se consolidó como el reino de la razón objetiva o, como decía Thomas Hobbes, en un *imperium rationis*.

SUJETAR LA UNIDAD DEL MUNDO

EL ESTADO CONTRA EL HUMANO DESEO DE TENER RAZÓN

La forma de organización política prevalente en Europa, hasta su entrada en crisis en la temprana modernidad, adquiriría su legitimidad y su estabilidad gracias a una referencia inequívoca a la trascendencia. La autoridad que revestía al Papa le permitía traducir la ley trascendente en normativa positiva, haciendo de la *veritas christiana* la fuente absoluta del orden y de la paz. Sin embargo, este escenario, tras la reforma protestante, cambiaría drásticamente. La palabra divina ya no admitiría una sola transcripción, la multivocidad de su sentido, dotada ahora de una textura abierta, sería el motivo detrás de las guerras venideras.

Destituido el Papa, los distintos bandos que componían esta guerra confesional, se arrogaron para sí la verdad en tanto únicos intérpretes legítimos de la ley. Viéndose incapaces de imponerla en términos de mandato irrevocable a sus adversarios, *el humano deseo de tener razón* patrocinaría un ambiente de discordia y hostilidad que radicalizaría la dinámica de la guerra. Apelar a una instancia trascendente, pues, ya no traería como resultado el orden y la paz, al contrario, justificaría un ímpetu indomable hacia el conflicto y la guerra.

Ahora bien, ¿Qué valor le asignaría Schmitt a esta revelación? ¿Cómo ha de interpretarse el hecho de que, más allá de las intenciones, la reivindicación de cada facción de estar del lado de la justicia y de la verdad no trajera consigo la paz, atizando la rivalidad y el conflicto? Las causas de la violencia y de la disolución de la unidad política hunden sus razones en esta dinámica vinculada al *humano deseo de tener razón*. Así, por ejemplo, en “*Ex Captivitate Salus*” el autor sostiene:

(...) de una manera más peligrosa que en cualquier otro tipo de guerra, en la guerra civil cada bando se ve forzado a suponer implacablemente su propia razón y se conforma con una potestas indirecta y ni siquiera habla ya, según he podido averiguar, de una auctoritas directa.⁶⁷

⁶⁷ Schmitt, Carl, *Ex Captivitate salus, Experiencias de la época 1945-1947*, Editorial Trotta, Madrid, 2010, p. 55.

La falta de razón del adversario provoca que un bando haga valer un Derecho legal y el otro un Derecho natural. Aquél proporciona un derecho a la obediencia, y éste un derecho a la resistencia. Asimismo, la introducción de argumentos e instituciones de índole jurídica envenenaría aún más esta lucha.

Aludiendo a Hobbes en *El concepto de lo político*, Schmitt destaca que el impulso de las partes adversarias de ser dueños de la razón y de encarnar un relato de lo justo y verdadero, es lo que provoca las discordias más violentas, extremándose al punto de fraguar *una guerra de todos contra todos*. Es entonces cuando, según Schmitt, el Estado se levanta contra esta reivindicación de verdad, contra este humano deseo de tener razón, disociando su origen de todo principio moral universal. Schmitt constata que las ideas en torno al bien y a lo justo tienen un carácter plural y, esa misma pluralidad, es causa de conflicto y guerra. Su corolario último, ante ello, será entender que la veritas cristiana no es más fuente última de legitimidad.⁶⁸

Heredera de la vertiente hobbesiana, la teoría política de Schmitt tiene como eje central el problema de la constitución del orden entendido, no como algo que se instala de modo *divino o natural*, sino como aquello que debe ser creado *artificialmente*, en contra de las reivindicaciones particulares de verdad, haciendo realidad la posibilidad de la paz. La clausura de esta disputa es, por tanto, la condición de posibilidad del orden político. La existencia del Estado, tal como la entiende Schmitt, refiere en última instancia a la necesidad de sacrificar la lucha por lo justo en aras de la paz. Así, en contra de la verdad, el Estado debe construir la autoridad para, de esa forma, conceder legitimidad a la ley.

Las dificultades que surgen como consecuencia de la ruptura con la tradición consisten,

⁶⁸ “(...) a pesar de que esta tesis (según la cual Estado y soberanía nacen de las guerras civiles confesionales) comporta un forzamiento histórico, no hay duda de que la reforma y las guerras civiles aceleran por muchos aspectos el proceso de formación estatal; a) porque la misma religión reformada es, en cierta medida, un factor de legitimación del absolutismo; b) porque produce conflictos que sólo pueden ser resueltos por una autoridad que no sea el papado (convertido en el objeto mismo de la impugnación) ni el Imperio; c) porque favorece la fragmentación política de Europa y el conflicto entre Estados que elaboran identidad religiosa contrapuesta; d) porque las Iglesias territoriales resultan, como ya se ha dicho, eficaces agencias de construcción nacional”. Véase Portinaro, Pier Paolo, Estado. *Léxico de política*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003, p. 70.

precisamente, en descubrir un modo de garantizar la paz y asegurar la ley que no necesite de la trascendencia para neutralizar el conflicto. Entonces ¿dónde se asienta la legitimidad de la ley, si ya no puede haber acuerdo acerca de los fines últimos de la sociedad?

LA DECISIÓN SOBERANA

LA ANTESALA DE LA LEY

Como hemos venido señalando, la disolución de la veritas cristiana y del universum religioso/político hizo problemático el sostener un concepto de autoridad anclada a una fuente externa, a la palabra revelada. Se precisará de la decisión soberana para fundar el orden *ex-nihilo*, partiendo de una realidad que se presenta en sí misma como desordenada. A partir de Hobbes, el soberano ya no será un *Defensor Pacis* de una paz que refería, en último término, a Dios; éste se erige más bien como un *Creator Pacis*, creador de una paz terrena. Como el poder del Estado es omnipotente, afirmará Hobbes:

(...) tiene un carácter divino Pero su omnipotencia es de origen muy distinto, es obra humana, y nace por virtud de un «contrato» que celebran los hombres.⁶⁹

El fundamento de esta construcción lógica estriba en que el Estado es el resultado de la razón y la capacidad creadora del hombre:

(...) este contrato no afecta, como en las representaciones medievales, a una comunidad creada por Dios y a un orden natural preexistente, sino que el Estado, como orden y comunidad, es el resultado de la razón y del genio creador humano, y nace por medio de un contrato”, contrariamente a la argumentación tradicional, sostendrá el autor del Leviatan.⁷⁰

Hobbes desplaza a la verdad religiosa como fuente de legitimidad de la ley para instalar allí la decisión del soberano. En un escenario donde la lucha encarnizada entre los teólogos y los partidos religiosos imploraba una pronta pacificación, el decisionismo de Hobbes, resumido en

⁶⁹ Schmitt, Carl, *El Leviatán en la Teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Editorial Struhart, Argentina 1991, p. 196.

⁷⁰ Schmitt, Carl, *Catolicismo romano y forma política*, Editorial Tecnos, Madrid, p. 23.

la máxima *Auctoritas, non veritas facit legem* (la autoridad, no la verdad, hace la ley) edificó un derecho donde todas las normas y leyes, todas las interpretaciones de leyes, todas las órdenes son esencialmente decisiones del soberano:

(...) el soberano no es un monarca legítimo o una instancia competente, sino que soberano es precisamente aquel que decide soberanamente. Derecho es ley y ley es el mandato decisivo para el conflicto jurídico.⁷¹

A partir de Hobbes aparece una nueva clase de pensamiento jurídico en el que ya no es posible distinguir entre *summa auctoritas* y *summa potestas*, entre autoridad y poder y donde el soberano (hobbesiano) no aparece determinado por ninguna condición previa más que su decisión pacificadora misma que inaugura la posibilidad del orden, la seguridad y la paz. Bajo este prisma, comprendemos que si la legitimidad no residiera en una decisión política, su poder (simbiosis de auctoritas y potestas) no sería absoluto, y al no serlo, sería ineficaz. Schmitt, como lector atento de Hobbes, entiende que esta nueva manera de asimilar la ley forja los pilares del positivismo jurídico moderno, el cual abrazará la idea de un Estado concebido como una máquina neutral productora de leyes. Capaz de limitar la violencia al interior de un espacio determinado, el Estado se instituye como la unidad política capaz de disolver el conflicto, reduciendo al mínimo posible todo derecho de resistencia, esto es, toda apelación a un derecho por encima del derecho estatal. Sin embargo, queda inerme a la emergencia de nuevas fuerzas sociales que pondrán en peligro esta unidad.

Ante la imposibilidad de remitir la ley a una instancia trascendente, y entendiendo que la fuente para garantizar su legitimidad debe ser distinta de la pura positividad, Schmitt pasa a restituir la idea de que la ley adviene, inexorablemente, como resultado de la voluntad, la única – entenderá – capaz de instituir la unidad política en condiciones de ausencia de fundamentos teológicos y metafísicos. Analicemos, entonces, quién es y cómo se constituye, para Schmitt, el sujeto que, a través de su voluntad, consigue inaugurar el orden político.

⁷¹ Schmitt, Carl, *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*. Editorial Tecnos, Madrid 1996, p. 29.

EL SOBERANO SCHMITTIANO

EL ESTADO TOTAL

A lo largo de los siglos XVI y XVII el poder absoluto de los príncipes se implantó como respuesta a la descomposición del orden político feudal y a las guerras civiles religiosas. Su empresa consistió en establecer un poder absoluto que dirimiera, a través la decisión, sobre las distintas pretensiones –irreconciliables- de verdad en pugna. El soberano, a diferencia del déspota tirano, se reconoce como aquel capaz de generar, mediante su decisión, la unidad del orden político, y de garantizar la paz social. La doctrina jurídica de la época no estimaba que el poder absoluto del soberano remitiera a la arbitrariedad, al contrario, afirmaban su irrupción como respuesta a pequeñas tiranías que, desde los partidos y sectas religiosas, intentaban sojuzgar a los individuos.

Sin embargo, la modernidad supo de dos corrientes –antagónicas- propias del derecho natural que se propusieron resolver el problema del origen y la legitimidad del orden: i) la primera de ellas, consistente en un *derecho natural de justicia*, postula la existencia de una esfera normativa independiente del Estado, inclusive, anterior al mismo; ii) y la segunda, de la cual Hobbes es su primer representante, sitúa al Estado como el creador del Derecho, esto es, antes del Estado no hay ningún Derecho y es él quien decide la polémica en torno al mismo. Mientras que la primera tendencia considera que la ley no es fruto de la voluntad de uno o de muchos hombres, sino que expresa un principio general-racional, la segunda entiende que la ley es, esencialmente, mandato, *voluntas, no ratio*. Estas teorías Schmitt, luego, las clasificará -en términos excluyentes entre sí- como normativismo, la primera, y decisionismo, la segunda, priorizando a esta última.⁷²

Ahora bien, la situación se revela de suyo engorrosa si consideramos que, al prescindir de una fuente de derecho extraestatal – que es condición de existencia del poder soberano dentro del contexto de un *derecho natural científico o decisionismo* - , conforme el avance de la modernidad, estas ideas se despliegan de manera galopante, derivando finalmente en una

⁷² La interpretación Schmittiana al origen del Estado hobbesiano, obedece a una angustia en la que “(...) individuos atomizados se juntan unos con otros, hasta que brilla la luz de la razón y se produce un consentimiento que lleva consigo la sumisión general y absoluta al poder más fuerte. (...) Los hombres que se reúnen en su enemistad llena de angustia no son capaces de superar por sí mismos esa enemistad, sin otros supuestos que los que determinaron su reunión”. Véase Schmitt, Carl, *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 27

tercera corriente : *el positivismo jurídico*. Esta novedad jurídico-política, hegemónica hacia finales del siglo XIX y principios del XX, plantea que el único criterio con el que contamos para juzgar la validez de una norma está dado por el mismo procedimiento que la establece, dejando sin respuesta la pregunta acerca del fundamento del orden político. Con ello, el ordenamiento jurídico se desprende de su carga axiológica, desapareciendo los presupuestos éticos o metafísicos tradicionales como fuentes de legitimación del derecho.

POSITIVISMO Y NORMATIVISMO

CRÍTICA A LAS FUENTES DEL DERECHO

El positivismo, a partir de su emergencia en la arena jurídica, identificó al Derecho y a la ley positiva como elementos equivalentes, indistinguibles entre sí. En el contexto de la lucha que impulsó la naciente burguesía liberal en contra de la legitimidad monárquica, los positivistas pretendieron convertir un tipo particular de organización política (el parlamentarismo) en el único dispositivo institucional capaz de crear legítimamente el derecho. La ley positiva se identificó con el derecho, elevándose la figura del legislador y, sobre todo, el procedimiento empleado para legislar, al lugar de único criterio válido para juzgar la legitimidad de las leyes. En este sentido, Schmitt entiende que el positivismo jurídico en sí mismo no expresa un tipo de pensamiento jurídico particular sino *una combinación confusa y contradictoria*, de las dos tendencias jurídicas que recién presentábamos: el decisionismo y el normativismo. Al igual que el decisionismo, el positivismo reconoce como única fuente del derecho la decisión del legislador; pero, al igual que el normativismo, en cuanto la decisión adquiere forma legal, debe ser interpretada como una norma incondicionada.⁷³

Ahora bien, el positivismo se muestra incapaz de responder con éxito el origen *no legal* de la

⁷³ El sistema parlamentario, que con fuerza Schmitt criticó, consistía en un procedimiento formal, a través del cual, las decisiones políticas que se desprenden de la voluntad general se convierten en leyes del Estado. Un positivismo jurídico que otorga a las decisiones jurídicas un estatus o calidad de legalidad es lo que Schmitt reprocha pues, según concibe, existe una separación irreconciliable entre la ley material y la ley formal; y es que esta última no miraría las condiciones reales de la situación política. Lo que parlamentarios y representantes discuten en plenarios, la búsqueda de consensos y mayorías para aprobar leyes, para nuestro autor, constituye una arbitrariedad que se traduce en aritmética pura, a pensar calculante de la política. Es necesario, abogará, componer una aritmética moral antes que un procedimiento formal que no tiene otro objeto que revestir de una *legalidad no material* a las decisiones políticas.

ley, pues estima que su raíz estaría en la fuerza y no en el derecho. Toda ley, adviene para esta corriente, de un procedimiento reglado, de lo contrario, no es legítima. Legalidad y legitimidad son conceptos desunidos y que toman distancia entre sí, Los juristas positivistas, afirmará Schmitt:

(...) prefieren rechazar, por no considerarla jurídica, la cuestión de los actos que constituyen una ordenación (...) Sin embargo, el interrogante ulterior acerca del origen de esta Constitución o acerca de la creación del Estado lo contestan señalando que consideran ambas cosas, el establecimiento de una Constitución y la creación de un Estado, como un mero hecho.⁷⁴

Desde la vereda de enfrente, frente al positivismo jurídico, Schmitt pretende demostrar que el problema del origen del derecho es algo más que una fuerza de hecho. En la modernidad no es posible encontrar en una norma la fuente incontrovertible del derecho ya que no hay acuerdo en torno a *los universales*. El normativismo, dirá Schmitt, prefiere ignorar que la norma no puede producir por sí misma las condiciones de su realización, eludiendo así el problema del origen no normativo del orden jurídico.⁷⁵

La discusión contra el liberalismo se concentra en Carl Schmitt en una crítica al estado de derecho y al imperio de la ley y en los defectos de la democracia parlamentaria. Schmitt, basado en las ideas de Donoso Cortés y de De Maistre, encuentra que la democracia parlamentaria se basa en la discusión antes que en la decisión. En tiempos como los que afectaron a Weimar, lo que se necesitaba eran decisiones y no discusión. La excepción presenta un reto para el Estado y es este reto al que puede responder sólo aquel que tiene el poder de decidir. Dado que la norma es incapaz de prevenir el caso excepcional, la fidelidad liberal a la ley debe ser abandonada. Al mismo tiempo, dado que el pluralismo produce demasiados grupos que buscan nuestra fidelidad,

⁷⁴ Schmitt, Carl, *El nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del "Ius publicum europaeum"*, Editorial Comares, Granada 2002, p.49.

⁷⁵ Según el positivismo jurídico, toda la majestuosidad y la soberanía de la ley pende exclusivamente del legislador y de cada instancia del procedimiento legislativo. De acuerdo a ello, Schmitt dirá: "(...) *el último guardián de todo el Derecho, el último garante del ordenamiento vigente, la última fuente de toda legalidad, la última seguridad y la última salvaguardia frente a la injusticia, es el legislador y el procedimiento para legislar manipulado por él*". Schmitt, Carl, *Legalidad y legitimidad*, Granada, Editorial Comares, 2006, p. 17.

éste debe ser también abandonado. Frente a los defectos que Schmitt concibe de una democracia parlamentaria, éste rechaza la idea del Estado como un poder neutro y señala que en su lugar debe comprenderse al Estado, sin más, como la capacidad o poder para decidir. Por esta razón, no puede tolerarse que ciertas instituciones disputen su centralidad y reclamen la fidelidad de la gente, ya que, de lo contrario, lo político desaparecería del mismo. Esto es así porque el soberano es el que determina lo que es normal y excepcional y el que protege a los individuos. Basado en esto, hay una demanda ética del Estado por la lealtad y la fidelidad, *protego ergo obligo* es el resultado de esta ética estatal. Schmitt critica al liberalismo porque ve que esta obligación no es el resultado de la ética del Estado sino del consenso de la gente. Sin embargo, él ve que detrás de este consenso hay poder, un poder que produce un consenso libre, pero éste no está en las manos de aquellos que consienten, y por ello él sugiere que hay alguien que hace que la gente consienta, esto es, el soberano. Con esto Schmitt estima que en el liberalismo un grupo presenta su punto de vista como universal e injustamente se identifica a sí mismo con el Estado. Este análisis es muy importante pues, con este, Schmitt hace una crítica del carácter universal del liberalismo.

Sin embargo, las tendencias críticas hacia el positivismo de origen vinieron de sus propios representantes; Georg Jellinek, destacado exponente del positivismo jurídico del XIX, encabezó tal disidencia al instalar un tema que devendría en un asunto vertebral para la discusión política de la época, cual es, la relación entre la ley y la soberanía. La tradición del positivismo legalista afirmaba la existencia del derecho sin preguntarse acerca de su origen ni por su legitimidad, pues aquello exorbitaba lo estrictamente jurídico y se adentraba en órbitas ajenas e ideales como la ética, las opciones de valores y el deber ser moral. Concentrados en definir las reglas de competencia o aquéllas creadoras de estatutos y leyes, la cuestión por el fundamento y el origen del ordenamiento jurídico no fue motivo de examen para el más primigenio positivismo estatutario. No obstante ello, la inquietud por lo fundante del orden cobró lugar y se hizo presente a través de la paradoja: ¿cómo es posible que el Estado sea el origen de la ley y al mismo tiempo esté sometido a ella? Si la norma jurídica es consecuencia de la voluntad soberana, ¿cómo es que se sigue, entonces, una autoridad soberana limitada por un deber jurídico que también la funda? Parece un absurdo la idea de un Estado capaz de crear el orden jurídico con el propósito de verse sometido a él mismo, pero es la contradicción que convocó a los más importantes juristas comulgantes del positivismo jurídico del siglo XX (John Austin, Hans Kelsen, Herman Heller o el ya mencionado, Georg Jellinek).

Los textos constitucionales fueron concebidos como el efecto de una voluntad soberana que lo redacta, el pueblo; sin embargo, este mismo pueblo aparece, en tanto voluntad jurídicamente soberana, gracias a que el mismo texto constitucional lo consagra como tal. Antes de ello, el pueblo no existe. En otras palabras, la Constitución se funda en la soberanía ciudadana, pero dicha soberanía se instituye y limita a través de la Constitución. El dilema, por lo tanto, consiste en determinar si el poder soberano precede a la norma o si, por el contrario, es la norma la que crea autoridad para ejercer coercitivamente el poder.

Para los positivistas, y en particular para Hans Kelsen, uno de sus más brillantes exponentes, esta disquisición se respondía de manera contundente: ninguna norma puede hacerse derivar, ya de preferencias éticas, o de lo meramente fáctico. El plano de lo normativo (o de lo prescriptivo) se haya en absoluta desunión de la esfera empírica (o descriptiva), con lo cual el deber ser no puede ser derivado del ser.

Norma es el sentido de un acto con el cual se ordena o permite y, en especial, se autoriza un comportamiento. La norma, como sentido específico de un acto intencionalmente dirigido hacia el comportamiento de otro, es algo distinto del acto de voluntad cuyo sentido constituye, puesto que la norma es un deber, mientras que el acto de voluntad cuyo sentido constituye es un ser (...). Así, decir, si se produce A debe realizarse B, establece una imputación del tipo: según la norma x si A comete un delito debe sancionarse con una pena B.⁶³

Kelsen legitima la validez de la norma no en la aprobación o las apetencias de la comunidad, pues ello sería incurrir en el tránsito falaz entre el ser y el deber ser; las normas, más bien, se validan en el interior de una cadena de validación:

“Una norma es válida cuando las condiciones procedimentales bajo las cuales fue creada cumplen lo establecido por normas previas; éstas a su vez lo son si cumplen lo estipulado por otras de orden más alto, y así sucesivamente, hasta llegar necesariamente a postular la existencia de una norma fundamental (Grundnorm), la cual corona la cadena de validez del sistema jurídico.”⁶⁴

⁶³ Kelsen, Hans, *Teoría pura del derecho*, trad. Roberto J. Vemengo, UNAM, México; 1a. ed., 193, p. 87.

Con esto, el Estado se entiende sólo en términos de normas, un fenómeno puramente normativo en el que ninguna ley puede existir fuera de él.

El examen de Schmitt respecto a cómo la modernidad concibe la relación entre el ser y el deber ser toma una dirección absolutamente opuesta a la proposición positivista de cariz kelseniana. Su respuesta será de suyo antimoderna, pues su giro hermenéutico lo hace mirar de nueva cuenta al mundo antiguo, donde la escisión entre el ser y el deber ser aún no tomaba lugar.⁶⁵

En Schmitt el ámbito del ser y del deber ser se hayan conectados por el Estado que, con su presencia, realiza la ley en el mundo, actuando como un ente aglutinador capaz de articular la decisión con la norma. Ahora bien, para nuestro autor, las leyes positivas descansan en un elemento anterior y que está fuera del Estado, un orden concreto sobre el que se posa y del que dimana una unidad u ordenamiento jurídico. Este orden concreto que se positiva en el Estado y que antecede a la norma y la decisión se aprecia con mayor nitidez en su categoría del Estado de Excepción. Bien pudiera parecer que el estado de excepción, que viene a suspender por entero el normal curso del ordenamiento jurídico, remueve de su núcleo toda consideración de derecho, no obstante, éste señalará que:

⁶⁴ Íbidem, p. 87

⁶⁵ La modernidad ilustrada introdujo un giro en el significado de los términos empleados en el lenguaje moral del mundo antiguo. Basado, esencialmente, en conceptos funcionales, esto es, sustantivos dispuestos en términos del propósito y lugar que cada cosa, especie o individuo ocupa en el orden social, se prescinde de hacer un juicio valorativo en pos de lo meramente descriptivo. La palabra reloj, por ejemplo, prescinde de cualquier valoración; decir *buen reloj*, no es asociar al objeto a un emitir que lo valora, es únicamente indicar que el objeto reloj cumple adecuadamente con su función propia, con su propósito para el que fue diseñado, con lo cual, *buen reloj* es una aseveración descriptiva, nunca un juicio de valor. Lo mismo con el hombre y su obrar: llamar justa a una acción concreta es indicar lo que un *hombre bueno* haría en tal situación para cumplir la función que le asigna el orden social, con lo que se aviene a la función naturalmente prevista y a las funciones sociales en él implicadas.

Sin embargo, con la irrupción de la Modernidad, esta concepción funcional de antiguo dominante, comienza a ceder lugar a nuevo léxico de lo moral: los enunciados de valor dejan de confundirse con sentencias fáctica, con lo que prescriben sin ya describir. La concepción teleológica de la racionalidad (weberiana, en su expresión más cabal), hace de los valores últimos un aspecto subjetivo e ideal que toma distancia de lo objetivo y puramente descriptivo, con lo que se instala un lienzo infranqueable entre lo uno y lo otro que, aunque lindantes, divide la realidad entre el ser y el deber ser. Nace así el positivismo jurídico, voz denodada de la modernidad.

“(…) el estado de excepción es siempre algo bien diferente de la anarquía y del caos; en él existe un orden, y aún cuando no sea un orden jurídico, implica siempre una referencia a un contexto jurídico”⁶⁶

Si bien es cierto que la norma no puede crearse ni instaurarse por sí misma, pues dimana de una voluntad única que la positiva y la hace derecho, el peso de la decisión soberana referirá, en todo momento, a un orden concreto previo, a un derecho sustancial que da pie a la promulgación de una constitución. A mayor abundamiento, Schmitt distingue entre una Constitución en sentido amplio, que representa el momento anterior a la escriturización de la carta fundamental y que compone un crisol en el que se funden principios y consensos que, aunque exceden el derecho positivo, son su simiente y sus cimientos. Este orden concreto al que, como veremos, Schmitt referirá como el *Nomos de la Tierra*, cristaliza en normas y principios inamovibles que se insertan en el sistema legal y que delinearán los bordes mismos del Estado.

De esta manera, frente al normativismo kelseniano y al decisionismo positivista weberiano, Schmitt opondrá una tesis donde se reconoce que el fundamento del sistema jurídico no son las normas ni las decisiones, sino el orden concreto que representa la condición necesaria para la existencia de estos últimos. Este orden es el presupuesto de las normas, las que no son sino la expresión misma de ese orden previo:

“(…) la norma o regla no crea el orden, tiene, más bien, sobre el terreno y en el marco de un orden dado, solamente una cierta función reguladora”⁶⁷

En su lectura acerca del positivismo –en su arista jurídica–, Schmitt muestra que éste se concentra en las normas y cada decisión que se adopta se hace dentro del marco de esas mismas normas. El *Nomos Basileus*, figura extraída del derecho romano, se interpreta como el gobierno de las leyes, *lex como el único Rex*. Con este imperio de la ley, nos muestra que el positivismo no puede hacerse cargo del caso excepcional, además de evidenciarse impotente al momento de resolver cualquier asunto por fuera de su orden particular. Para Schmitt, el *Nomos Basileus* no es el gobierno de la

⁶⁶ Schmitt, Carl, *La Dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderna de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*, Editorial Alianza, Madrid, 1999, p. 139.

⁶⁷ Schmitt, Carl, *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*. Traducción, estudio preliminar y notas de M. Herrero. Madrid, 1996: Tecnos, p.12.

ley, sino la expresión de que detrás de la ley hay un *nomos*, un orden concreto: *nomos* indica establecimiento y espacio, y esto es previo al orden jurídico.

“La tierra, el suelo fue el primer supuesto de toda ulterior economía y de todo ulterior Derecho”⁶⁸

Con esto, el concepto de orden es central para entender las cuestiones de lealtad, obediencia, disciplina y honor, pues los hombres no son vistos como individuos, como era el caso en Kant, sino como miembros de una institución o de órdenes particulares. Si el principio liberal busca garantizar los derechos del individuo y protegerlo en contra del Estado, la democracia aspirará a la homogeneidad de la sociedad civil, con lo que se ve forzada a defender esta uniformidad, atacando, con ello, los derechos de los individuos. Por esta razón es que la dictadura schmittiana no constituye un ataque a la democracia, sino más bien, al liberalismo, debido a que el dictador defiende, precisamente, aquella homogeneidad y unidad del Estado también pretendida por la democracia.

La indignación de Schmitt frente a los positivistas, por tanto, arranca de la negación de éstos a aceptar la primacía del poder fáctico sobre el derecho. Éste no puede ser reducido a la simple imposición de la fuerza –como afirma el positivismo- ni puede entenderse como el resultado de una norma que se vale por sí misma –siguiendo al normativismo-. La cuestión de la soberanía – a la que en capítulos anteriores hemos hecho referencia- nos remite al cruce del que Schmitt intenta convencernos: la dimensión fáctica converge con la normativa, pues un poder político concreto, postulará, tiene capacidad de generar un orden jurídico legítimo.

⁶⁸ Schmitt, Carl, *El nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del “Ius publicum europaeum”*, Editorial Comares, Granada 2002, p.22.

IUSTISSIMA TELLUS EL NOMOS DE LA TIERRA

“Desde tiempo inmemorial la tierra es la madre del derecho. Primero por su fertilidad pues la tierra posee una medida interna que conoce el campesino. Su esfuerzo de labranza y siembra son recompensados en justicia con el crecimiento y la cosecha. Segundo, porque la tierra que el hombre trabaja ofrece delimitaciones visibles que permiten distinguir los diferentes tipos de medidas internas. Tal es la diferencia entre campos, praderas o bosques. Tercero, porque sobre las delimitaciones anteriores se erigen vallados y cercas que son signos públicos de la ordenación y el asentamiento humanos. En definitiva, porque hay tierra y medida interna, cultivos y delimitaciones, vallados y parcelas, hay orden. Por eso, cuando tomamos la tierra fundamos el orden y con él el derecho, tal es el sentido de la expresión *iustissima tellus*”⁶⁹

Como adelantamos en el título anterior, desde una perspectiva de carácter espacial, se designa como *nomos* aquella medida de lo que es legítimo, lo que da sentido a la ley a partir de la primera partición del espacio. Entendiendo a la tierra como la madre de todo lo humano, esta apropiación y reparto originario impone su propio orden sin aludir, en caso alguno, a la distinción entre ser y deber ser. La esencia del poder político reposa, originalmente, sobre la tierra y sólo después recae sobre los hombres que en ella habitan. Locke, citado por Schmitt en el “*Nomos de la Tierra*”, alineado con lo anterior, afirma:

El gobierno sólo tiene jurisdicción directa sobre la tierra.⁷⁰

Y es que no es ortodoxo restarse a la medida determinada por la toma de la tierra: el Derecho. Siguiendo a Dalmacio Negro:

(...) gobierno político no es el que gobierna directamente a los hombres, sino el gobierno sometido al Derecho, al *nomos* de la tierra, origen de la estructura social.⁷¹

Eso es lo que significa la vieja sentencia de Píndaro: el *nomos* es el rey (*Nomos Basileus*).

⁷⁰ Op. Cit., p. 21.

⁷¹ Op.Cit., p.

Orden vendrá en denotar un primer momento fundacional que es el sustrato sobre el que cualquier sociedad se instituye y que es su condición de posibilidad. Nomos, lo definirá en su “Nomos-Nahme-Name”, a partir de diversas voces las que referirán:

“(…) al espacio, la ordenación política y social de un pueblo, la primera partición de los campos de pastoreo, o sea, la toma de la tierra y la ordenación concreta que es inherente a ella”⁷²

De acuerdo a esto, entonces, cualquier orden que tome lugar sobre la tierra no es configurado por las reglas que los hombres fijen sobre ella, sino más bien, son estas reglas la manifestación –espontánea- de un orden previo desde el que brota todo derecho. El nomos de la tierra es el presupuesto de las normas, las que no serían sino una expresión de aquel sustrato que las antecede. Schmitt, indulgencia aparte, embestirá contra Kelsen de manera lapidaria, apuntalando:

“(…) la norma o regla no crea el orden, tiene más bien, sobre el terreno y en el marco de un orden dado, solamente una cierta función reguladora”⁷³

Esta normatividad que emerge, en un primer momento, de la división de la tierra, crea un orden institucional, una esfera de derecho y de poder político en cuya fuente ambas confluyen. Afirmar esto es de suyo relevante pues, no será ya la decisión del soberano el principio fundante del ordenamiento jurídico, sino que se ocupará de mediar entre las normas prepositivas -que emergen del orden concreto previo y espontáneo- y la legislación positiva que inaugura el poder constituyente. La decisión soberana será aquél gozne que une el orden del nomos y la voluntad que ex – post lo positiviza mediante normas, ambas comprendidas ya como la expresión de algo que se encuentra por debajo de ellas. Esto constituye un salto pues, en su análisis, logra disolver la pregunta sobre el principio fundante del orden, donde la norma y la decisión parecen anclarse en un marco de referencia o medida que las determina.

Como lo afirma el propio Schmitt:

“Todo derecho es derecho “situado”. Poder, autoridad, derecho y normas dejan de ser entidades

⁷² Op.Cit., p.53.

⁷³ Op.Cit., p 12.

abstractas para pasar a ser entendidas como elementos que cumplen una función dentro de un orden y operan como medios para la realización del derecho mismo. Este orden define la sustancia jurídica que crea una situación normal de la cual emergen, como expresión, costumbres, decisiones, instituciones, reglas y actitudes, que son hechos de esta compleja realidad concreta. Sin el sistema de coordenadas de un orden concreto, el positivismo jurídico no consigue distinguir entre justicia e injusticia, ni entre objetividad y arbitrariedad objetiva” 74

El orden concreto, natural y prepositivo cuyas coordenadas hemos venido trazando nos advierte que ningún derecho se sostiene exclusivamente por la historia, los legisladores o su ejercicio jurisprudencial. Como criterio metanormativo, cada vez que hablamos de reglas justas o injustas estamos remitiendo a un baremo con el que ajustamos lo propio de lo impropio y que se instala más allá de la decisión y de la norma: las trasunta bajo el entendido antiguo de lo moral, con lo cual no hay Estado bueno o malo, sino tan sólo un instituto que arranca del orden concreto transido por un propósito y función que la realidad a éste dota. Con ello la Modernidad con su criterio de lo prescriptivo anclado en la esfera exclusiva de lo subjetivo, como se desprende de la lectura weberiana de la racionalidad subjetiva, no distingue entre fines últimos que separan al ser del deber ser, dejando todo juicio u opción de valor de estar separado del hecho objetivo de la vida. Se trata de un giro copernicano que vuelve la mirada a la antigüedad , con lo cual ya no hay distinción entre lo ético y lo fáctico.

LO POLÍTICO

ENTRE EL ABSOLUTO Y LA EXCEPCIÓN O LA DICTADURA COMO FORMA EXCLUSIVA DE ORGANIZACIÓN POLÍTICA

¿Cómo logra el soberano establecer el orden jurídico en ausencia de una norma incontrovertible sobre la que asentarla? Como señalamos en el acápite anterior, la unión entre el poder fáctico y el jurídico es el problema cardinal del concepto de soberanía en Schmitt. Si, contestes a sus postulados, convenimos en que soberano es aquel que detenta la capacidad decidir sobre el estado de excepción, observamos entonces que existe, en orden jerárquico, una

74 Op.Cit., p. 53.

prioridad de la decisión por sobre la norma. Es en la decisión donde se inscribe la fundación del orden jurídico y ésta nace a la vida en términos normativos.

Para comprender de mejor manera el terreno en el que afloran estas ideas y sus contornos, Samuel Weber, autor que –críticamente- reflexiona en torno al problema de la soberanía en Carl Schmitt, nos aporta la siguiente observación:

Para Schmitt la noción de estado de excepción no indica cualquier situación extraordinaria, sino más bien el momento en el que la existencia del orden político está puesta en juego. (...) No toda facultad extraordinaria, ni una medida cualquiera de policía o un decreto de necesidad son ya, por sí, un estado excepcional. Hace falta que la facultad sea ilimitada en principio; se requiere la suspensión total del orden jurídico vigente.⁷⁵

Cuando esto ocurre, el Estado no desaparece, aunque el Derecho pierda toda eficacia. Por eso no es debido hablar de un estado de anarquía y caos, porque no ha dejado de existir un orden, más se trata de uno que no es jurídico. Esto demuestra la superioridad del Estado sobre la validez de la norma jurídica. Ante un caso excepcional, el Derecho se suspende con tal de salvar su propia existencia, con tal de preservarse a sí mismo, lo que conduce a que la decisión se libere de todas las trabas normativas y acaezca absoluta en sentido propio.

El estado de excepción que constituye el objeto y producto de la decisión soberana es uno tal que amenaza o pone en cuestión la existencia y sobrevivencia del estado mismo como ha estado constituido hasta el momento. La soberanía consiste en el poder de decidir sobre o en torno al estado de excepción y así, en definitiva, incluye dos momentos: primero una decisión que determina que el estado de excepción existe en efecto; y segundo, la suspensión efectiva del estado de derecho previamente en vigencia, de tal manera de que el estado pueda encontrar y superar el desafío de la excepción. En esta decisión –y así determinación - sobre el estado de excepción, el soberano determina también efectivamente los límites del estado mismo. Y es este acto de delimitación el que constituye la soberanía política de acuerdo a Schmitt. Por

⁷⁵ Weber, Samuel, “Poniendo en duda la decisión: Walter Benjamin y Carl Schmitt”, Revista Paralaje N° 5/2010, pp. 5.

tanto, aún dentro de los márgenes de este estado de excepción, y en un sentido estrictamente jurídico, efectivamente existe un orden, aun cuando no sea un orden legal. La existencia del Estado conserva aquí una superioridad indubitable sobre la validez de la norma jurídica. La decisión se libera de cualquier restricción normativa y se transforma en un auténtico sentido absoluto.

La paradoja o aporía de la posición de Schmitt está sugerida aquí por la conclusión del pasaje recién citado. Porque si la decisión es tan radicalmente independiente de la norma como Schmitt afirma, es difícil ver cómo la decisión del estado de suspender su derecho puede ser justificada de alguna manera, ya que toda justificación involucra precisamente la apelación a la norma. Esta es la razón por la que, al apelar a un derecho de auto preservación, Schmitt reconoce que el término es más una manera de hablar que un concepto riguroso:

El estado suspende la ley en el caso excepcional por virtud de su impulso de auto preservación, como se dice.⁷⁶

Luego, en un sentido, la decisión soberana marca la relación del orden general –la ley, la norma, el concepto- con el que es radicalmente heterogéneo a toda tal generalidad. En este sentido, la decisión como tal es soberana, esto es, independiente de toda posible derivación o subsunción desde o hacia una norma más general. Es un acto puro, algo similar al acto de creación, excepto en que lo que hace no es tanto crear como interrumpir y suspender. Aunque tal interrupción y suspensión no pueden nunca ser predichas o determinadas por adelantado, sin embargo, no son arbitrarias en la medida en que son entendibles como necesarias para preservar el Estado, como la condición indispensable de toda ley y orden duraderos.

Para Schmitt esta paradoja se articula en el hecho de que el Estado, que es la condición de toda ley y orden, se presenta a sí mismo organizado por una decisión que es previa e independiente de toda consideración legal. En torno a ello, afirmará que :

La Autoridad prueba que en orden a producir la ley no necesita basarse en la ley ⁷⁶

⁷⁶ Schmitt, Carl, *Teología Política*, Editorial Trotta, Madrid 2009, p. 20.

El estatus no legal del soberano y la decisión sobre la excepción, nos muestra que el Estado tiene así la primera y la última palabra en la teoría de la soberanía de Schmitt.

Por sobre la distinción *norma versus decisión*, Schmitt se precipita a afirmar el carácter plenamente jurídico del estado de excepción, a tal punto que lo identifica con el momento de la fundación del orden político. De esta manera, el orden normativo nace de una dimensión puramente fáctica y a partir de un poder, cuya naturaleza, también pareciera derivar exclusivamente de la experiencia concreta. Reenvía, en definitiva, al modo en el que un poder político concreto, una “magnitud del ser” tiene capacidad para convertirse en deber ser, en norma. El origen del orden jurídico, por tanto, está vinculado estrechamente a la existencia de un sujeto político capaz de generarlo: en la medida en que el orden no se genera espontáneamente, en la medida en que la ley no puede anclarse incontrovertiblemente ni en la naturaleza ni en la trascendencia, se precisa, entiende Schmitt, de una decisión capaz de crear el orden y dar sustento a la ley. Al principio normativo del deber ser, Schmitt le contrapone el principio existencial de la voluntad. Lo esencial de la autoridad del Estado es que para crear Derecho no se necesita tener Derecho.⁷⁷

¿Cómo es posible, en fin, transformar una *magnitud del ser* en una *magnitud del deber ser*? En *La dictadura y Teoría de la Constitución*, Schmitt aborda la pregunta por el sujeto político a partir de una noción que parece dar expresión concreta a este concepto formalizado de soberanía: la noción de *pouvoir constituant*.

¿Por qué razón Schmitt, frente a la disolución de las ideas trascendentes, al surgimiento del principio democrático de legitimidad y a la emergencia del poder constituyente del pueblo, promueve la Dictadura como única salida posible?

Siguiendo el pensamiento decisionista de Thomas Hobbes, Schmitt se propone analizar la

⁷⁷ La idea de la *Gründnorm* o *Norma Hipotética Fundamental* formulada por Hans Kelsen, en la que el derecho se sostiene sobre una norma fundamental y no sobre una decisión soberana, es lo que Schmitt objeta en su propuesta de soberanía. Si para el autor de la *Teoría Pura del Derecho* el Estado no es otra cosa que un orden jurídico desprovisto de decisión, Schmitt lo desmentirá al no identificar al Estado con el orden jurídico: “*El Estado es poder originario de mandar. Pero lo es en cuanto fuerza de un orden, “forma” para la vida de un pueblo, no arbitraria coacción por medio de la violencia. El Estado es, pues, una forma en el sentido de una forma configuradora de vida (...)*” Véase Schmitt, Carl, *Teología Política*, op.cit., p. 46. Con esto, Schmitt nos quiere decir que el Estado, aún cuando es *poder originario de mandar*, no es un poder arbitrario situado por fuera del orden jurídico, sino que está jurídicamente legitimado.

cuestión de la decisión con especial inclinación hacia la soberanía, que en él significa esencialmente decisión.

El Estado aparece como la solución moderna al conflicto desencadenado por la disolución de los referentes de certidumbre tradicionales, por la desaparición de la “*veritas cristiana*” como fuente de legitimidad. Desde entonces, la legitimidad del poder viene dada por su capacidad para garantizar la paz al interior de un espacio o territorio determinado. La concepción de que la política está estructurada por una lógica en la que el orden se encuentra siempre amenazado por la eventual reaparición de la guerra civil, insta a Schmitt a postular que la comunidad política solo puede surgir y adquirir cierta estabilidad a través de una decisión unívoca que reemplace a la disputa y la discordia, esto a es, a la conflictiva pluralidad nacida del humano deseo de tener razón, por el orden, la seguridad y la paz. Por tanto, la fundación del orden sólo puede ser entendida como el resultado de una voluntad unívoca que reúna, en un mismo sujeto político, poder y derecho, *summa potestas* y *summa auctoritas*. La figura del soberano que resulta de esta conjunción aparece, así, como la del fundador, la del sujeto político capaz de crear derecho a partir de la nada normativa. En virtud de que decide desde la nada normativa, es capaz de fundar el orden jurídico. El origen de la ley, por tanto, sólo puede descansar en la voluntad del soberano.

FUNDACIÓN Y LEGITIMIDAD:

PODER CONSTITUYENTE, REPRESENTACIÓN E IDENTIDAD

Nuestra línea argumental, hasta este punto, ha sido fiel al asunto que nos cita; el problema de la fundación del orden político, a la luz de los postulados schmittianos, encuentra solución a partir de la cuestión de la *soberanía* -latamente explicada en los capítulos anteriores- conjuntamente con la *decisión soberana*. Como hemos observado, en confrontación con el normativismo y las teorías positivistas campeantes en la arena jurídica alemana de comienzos del siglo XX, Schmitt, tomando el testimonio cedido por Hobbes, se propuso reconfigurar la legitimidad del orden en términos extrapositivos. Allí la figura del soberano ocupó el lugar de sujeto político capaz de crear el derecho a partir de la nada normativa. Su diagnóstico acerca de la realidad política de su época es certero: una comunidad política sólo adquirirá estabilidad a partir de un principio o centro absoluto, esto es, una decisión unívoca que reemplace a la

disputa y la discordia nacida de la pluralidad conflictiva que detona el *humano deseo de tener razón*, en el escenario de las guerras confesionales. Emerge, así, un nuevo actor político capaz de convertirse en fuente absoluta y legítima del derecho positivo.

Como analizamos en el primer capítulo, las modernas construcciones teóricas acerca del Estado no hacen sino secularizar, ahora en clave política, las nociones teológicas básicas del Cristianismo, aplicando sobre el orden de convivencia, un esquema que se valida sobre la base de analogías semánticas. La personificación cristológica de lo trascendente tiene su correlato en lo inmanente y su complemento en la soberanía como régimen legítimo de mandato. El orden temporal resulta, así, un espacio de consonancia entre lo espiritual y lo secular, donde, como sugiere Jorge Eugenio Dotti,

(...) se armonizan las ideas del buen cristiano y del buen ciudadano.⁷⁸

Ahora bien, mientras que al comienzo de la modernidad el poder absoluto estaba garantizado por la figura del príncipe, en una era transida por las revoluciones, Schmitt se propone interrogar si es posible encontrar un nuevo sujeto político capaz de hacerse cargo del carácter necesariamente absoluto del poder, de ocupar el lugar que antaño pertenecía al príncipe. Y su respuesta no se hace esperar:

(...) cuando la nación como sujeto del poder constituyente se enfrenta con el monarca absoluto y suprime su absolutismo, se coloca en su puesto de la misma absoluta manera. Lo absoluto queda subsistiendo con invariable, incluso con incrementado vigor, porque ahora el pueblo se identifica políticamente consigo mismo en su Estado. El vigor político de este acontecimiento condujo a un aumento del poder del Estado, a la más intensa unidad e indivisibilidad⁷⁹.

La nación se ha calzado los zapatos del príncipe; logra convertirse de este modo en la fuente del poder y de la ley, en el sujeto privilegiado de la fundación política en condiciones post

⁷⁸ Dotti, Jorge Eugenio, *Avatares Filosóficos #1 Revista del departamento de filosofía*, Universidad de Buenos Aires, 2014, p. 1.

⁷⁹ Schmitt, Carl, *Teoría de la Constitución*, Editorial Alianza, Madrid 1999, p. 94.

tradicionales. Este desplazamiento del juicio de Schmitt –ahora un entusiasta demócrata- sobre la democracia (el cambio que se produce de Teología Política a Teoría de la Constitución) no habría sido el resultado de una transformación profunda de sus convicciones, sino más bien del mero reconocimiento de los hechos y de las instituciones políticas que configuraban su propio acervo: en la medida en que la legitimidad tradicional no es ya efectiva, no es el pueblo en su pura inmediatez quien ocupa el lugar del príncipe, sino que es el pueblo, en tanto que nación, quien tiene esta capacidad⁸⁰. Como consecuencia, el pueblo aparece como el único capaz de constituirse en soberano y de sostener el carácter necesariamente absoluto del poder: es juez supremo igual como es legislador supremo, por lo que no resulta dable anclar –duraderamente- la legitimidad del orden en otra fuente que no fuere la que deriva del poder del pueblo. Con esto, la Constitución es concebida como creación de este nuevo sujeto de la política y el pueblo se convierte en el fundamento de todo acontecer político, o más bien lo será sólo si se la vincula a una voluntad personal que pueda darle forma. El pueblo se constituye como el garante último del orden, como su fuente, pero sólo al costo de sacrificar su autonomía mediante la representación.

En *Legalidad y Legitimidad*, reconocerá:

El pueblo solo puede decir Sí o No; no puede asesorarse, ni deliberar, ni discutir; no puede gobernar ni administrar; tampoco puede elaborar normas, sino únicamente sancionar con su Sí el proyecto de norma que se le presente. Sobre todo, tampoco puede hacer preguntas, sino que tiene que limitarse a responder con un Sí o un No a la pregunta que le someta.⁸¹

El soberano tiene que representar el todo, esa es la razón por la cual el único que puede representar la unidad del Estado es el presidente, y más específicamente el Führer. De ahí la construcción schmittiana del Presidente del Reich como un “*monarca republicanizado*”, quien se legitima, ya no por sucesión dinástica, sino por elección popular: a través de un plebiscito, nacido a propuesta del mismo Presidente, el pueblo ejerce su actividad constituyente⁸²

⁸⁰ Véase Schmitt, Carl, *Teoría de la Constitución*, op. cit., pp. 126.

⁸¹ Schmitt, Carl, *Legalidad y legitimidad*, Editorial Comares, Granada, 1932, p.145.

⁸² Schmitt, no obstante, hace una concesión no menor: acepta al pueblo, en reemplazo del monarca, como sujeto constituyente, a cambio de reconocerle al Presidente del Reich el privilegio de ser la principal instancia de participación democrática.

CAPÍTULO III

HANNAH ARENDT

CLASISISMO Y MODERNIDAD

Pluralidad en el espacio público

“La crisis del mundo actual es en primer término política. La famosa “decadencia de Occidente” consiste sobre todo en la declinación de la trinidad romana religión, tradición y autoridad, a la vez que se produce la ruina subrepticia de los cimientos romanos específicos del campo político. Las revoluciones de la época moderna parecen esfuerzos gigantescos para reparar los cimientos, para renovar el hilo roto de la tradición y para restaurar, fundando nuevos cuerpos políticos, lo que por tantos siglos dio a los asuntos humanos cierta medida de dignidad y grandeza.”

HANNAH ARENDT

PRESENTACIÓN

En la modernidad las fórmulas tradicionales de justificar y legitimar la fundación del Estado entran en crisis. Ni la naturaleza ni la trascendencia son capaces de justificar al régimen político, y la estabilidad que éste supuestamente ofrece.

Al acudir Carl Schmitt a la soberanía para confrontar las perplejidades para fundar la legitimidad política en la modernidad, consolidó un ordenamiento sin una fuente trascendente de la ley para crear legítimamente el derecho. El sostén de estos proyectos vino dado por su capacidad para instaurar el orden transformando el conflicto y la guerra en paz y seguridad. Sin embargo, esta solución no parece considerar del todo la ruptura moderna con el pasado. Si

A través de la figura del soberano, como vimos, Schmitt pretendía demostrarnos que en la modernidad el orden político se instituye a partir de la nada normativa; por el otro, a pesar de prescindir de la trascendencia, Schmitt permanece atado al pasado: hacer de la necesidad del gobierno y de la dominación las características propias de lo político.

En este escenario la política era entendida como dominación y gobierno. El problema de la fundación del orden en la modernidad lo resuelve la voluntad de uno, el soberano. Pero autores

como Hannah Arendt proponen entender la política en términos de libertad, pluralidad y acción. Se desarticula la necesidad de intervención de un individuo extraordinario para fundar un nuevo orden. Arendt entenderá que el problema de la fundación, del comienzo en política, no puede ser explicado bajo la figura de *uno solo* (sea este el legislador clásico o el soberano moderno) sino que debe ser comprendido como resultado de la acción concertada de *muchos*. La primera, y tal vez más fundamental, explicación de esta diferencia radica en que la pluralidad, el hecho de que no es el Hombre sino los seres humanos en plural quienes habitan el mundo y viven en la tierra, representa para Arendt el elemento cardinal de la condición humana en el que se inscribe toda acción política. Su pensamiento puede ser interpretado como un argumento elaborado *contra* la idea de la soberanía y sus implicancias para la teoría política.

La sentencia de René Char, “*A nuestra herencia no la precede ningún testamento*” con la que Arendt principia *Entre el Pasado y el futuro*, marca el compás de sus reflexiones políticas en su obra, y sella su optimista y obstinado empeño por confeccionar una teoría política de la libertad entendida como facultad intrínseca a todos los seres humanos y que no es deudora de tradición ni testamento alguno, ni de la ilusión ilustrada del progreso o de la emancipación del hombre.

En este orden de ideas, la filósofa se aventura a investigar las distintas estrategias aplicadas en diversos momentos de la historia, por aquellas sociedades que lograron sortear con éxito este reto de dotar de cierta estabilidad al mundo común. Si bien la pérdida del “*hilo que nos guiaba con paso firme por el vasto reino del pasado*”⁸³ no sólo era irresistible, sino que trajo consigo consecuencias desastrosas, la autora también entiende que dicha disolución puede presentarse como una oportunidad para la acción. Fue gracias a esta rotura, por ejemplo, que las revoluciones tuvieron lugar. Arendt nos advierte que aunque se haya querido ceñir el espíritu revolucionario a una tentativa de ruptura – radical, por cierto- con el pasado, las revoluciones son en el fondo intentos de dar estabilidad y permanencia al nuevo comienzo. Con esto parece sugerirnos que todas las experiencias revolucionarias han de fundar la libertad política, o bien se han articulado desde una teoría que acaba imponiendo violentamente un orden durable, o simplemente han devenido ineficaces al tiempo de promover la estabilidad al no materializarse bajo conceptos instalados de manera hegemónica.

De aquí no se sigue, sin embargo, una condena de la experiencia revolucionaria; la autora más bien nos habla del *tesoro perdido de la tradición revolucionaria*, consecuencia exclusiva de la

⁸³ Arendt, Hannah, *Entre el Pasado y el Futuro. 8 Ensayos ejercicios sobre la reflexión política*. Editorial Península, Barcelona, 1996, p. 149.

pérdida de lo público como elemento y sustrato unificador de la sociedad, del reconocimiento del otro como par, como igual. La tradición es la amalgama original del futuro, por eso en “*Sobre la revolución*” se propone reconciliar con un pasado vivo y nos enseña a concentrarnos en el mejor presente concebible. Nuestro tesoro no está del todo perdido, está ahí, frente a nosotros, esperando.

HACIA UN CONCEPTO DE LO POLÍTICO

La política, entiende Arendt, nace en el *inter-est* (in between) gracias *al poder combinado de muchos*. La pluralidad es la condición de la existencia del mundo común, de la realidad. El problema del comienzo de una comunidad política, por tanto, sólo puede ser pensado a partir de este dato y debe ser recogido como elemento ontológico de lo político. Para Arendt el mundo humano es aquel espacio que está entre nosotros, aquel intersticio que nos separa y nos une cuya nota esencial es la pluralidad. Ahora, lo propio de la condición humana es la acción; *actuar es inaugurar*, es hacer aparecer una cosa por primera vez en público, añadir algo propio al mundo. La libertad sólo será posible en la acción; ser libre y actuar constituye una y la misma cosa, son las dos caras de un mismo fenómeno. De allí que al abordar la pregunta ¿qué es política? la filósofa alemana es clara en afirmar: política es libertad, libertad de palabra para la discusión plural, es el artificio al que recurrieron los griegos para vencer la fragilidad inherente a las acciones humanas, dado lo imprevisible de sus consecuencias y lo irreversible de las mismas. Esta naturaleza evanescente de las acciones humanas consiguió solidez a través de la polis y sus instituciones, entendidas éstas como un recuerdo colectivo y organizado, de modo equivalente a lo propuesto por Reinhart Koselleck (quien inspirado en Arendt construye su *Historia de los Conceptos*): la política es siempre una construcción de la memoria y de la historia, y esa construcción no es un efecto secundario de la política, sino que forma parte de su definición más esencial.⁸⁴

⁸⁴ La historia conceptual creada por Reinhart Koselleck estuvo muy influenciada por la obra de Hannah Arendt. A ambos les interesaba volver al origen de ciertos conceptos y con ello rastrear sus transformaciones en la historia, configurando con ello una genealogía. Hannah Arendt estuvo siempre interesada en indagar acerca del origen de los conceptos de la política y sus transformaciones, por ello introdujo distinciones conceptuales diversas, como las que propuso entre revolución y violencia, fuerza y poder, y trabajo y labor. Este esfuerzo innovador fue replicado por Koselleck al observar como ciertos conceptos que transformaron el panorama moderno promovieron la caída del Estado absolutista en el siglo xviii. De allí que sostenga que las sociedades no pueden existir sin conceptos compartidos, y los más relevantes son los políticos, ya que ellos son el terreno mismo donde la acción se despliega.

No obstante, Arendt nos propone una definición de la política en la que, sin dejar de lado su transformación histórica, su mudanza en el tiempo, enfatiza en la diversidad y la pluralidad como lo más propio de ésta, por lo que expresa:

La política es la libertad de palabra para la discusión entre ciudadanos iguales y plurales.

La política es la interacción entre individuos que actúan espontánea y libremente - liberados de las ataduras inmediatas del trabajo y de lo privado - en un espacio público, y por esa interacción lo constituyen.⁸⁵

Actuar será, entonces, el nacer a un mundo de relaciones humanas del que se forma parte al tomar la palabra públicamente y al proponer y realizar iniciativas en el espacio público⁸⁶. Esta libertad de palabra exige la capacidad para pensarse en el lugar los otros; es una destreza, en principio estética, que esculpe la pluralidad de los seres humanos. Para explicar este punto, Arendt se apoya en la idea del *ser ampliado* (enlarged self) kantiana: el individuo ha de ser capaz de entender lo que siente y piensa otro conciudadano dentro de la esfera pública ya que, básicamente, todos nos emparentamos física y anímicamente, pues somos miembros del mismo género. Para ello, señala, no se precisa estar coligados por el hecho de pertenecer a la misma cultura o raza, sino que basta el pertenecer a la misma especie.

(...) la mentalidad ampliada nos exige expandir nuestra imaginación para poder pensar desde el punto de vista de los demás⁸⁷

Gracias a esta mentalidad ampliada es que podemos emitir juicios, dado que:

(...) la capacidad de juicio es una habilidad política específica en el propio sentido denotado por Kant, es decir, como habilidad para ver cosas no sólo desde el punto de vista personal sino también según la perspectiva de todos los que estén presentes.⁸⁸

⁸⁵ Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, Editorial Paidós, Barcelona, 1995, p. 5.

⁸⁶ Con la institución del ágora aparece la vida con libertad; el ciudadano con la ocupación de ese espacio público funda su libertad, por eso la autora nos enseña que la existencia de los ciudadanos arranca desde el momento en que se presentan en el espacio de la polis.

Lo virtuoso de este modo de representación reside en que, cuantos más puntos de vista –y mientras más diversos sean éstos- se tengan presente al momento de valorar un asunto específico, tanto mayor será nuestra capacidad de representación y más válida serán nuestras conclusiones y juicios, pudiendo con ello imaginarnos cómo siente y piensa el otro en una situación análoga a la que nos encontremos.⁸⁹

Arendt parece ser consciente de que sólo cultivando la facultad del juicio y el correlativo sentido de la responsabilidad por los propios actos, se puede fortalecer a los ciudadanos e impedir que éstos sean arrastrados por la barbarie. Esta es una aportación teórica de primer orden, fruto del esfuerzo incesante de la autora por comprender un siglo transido por la violencia, el horror masivo y las ideologías totalitarias. Esto explica que todo el pensamiento

de Arendt se encuentre anclado en la mirada de la pluralidad, o más específicamente, de la ruptura que sufre la pluralidad a manos, no solo, del ascenso de las ideologías totalitarias sino, en general, de todos los postulados en que la modernidad hundió sus raíces.

Así lo expone en su texto “*Los hombres y el terror*”:

El terror de la tiranía toca a su fin una vez que ha paralizado o incluso abolido toda vida pública y ha hecho de todos los ciudadanos individuos privados, sin interés por y sin vínculos con los asuntos públicos.⁹⁰

Este diagnóstico mueve a la autora a restituir el sentido más prístino de la política en tanto logro supremo de la ciudad. Arendt atribuye un esplendor magnífico, desde el punto de vista estético y moral, a ese *bios políticos* que la polis genera. La polis viene a ser aquel emblema insigne de hombres heroicos que, tras una gesta titánica, se dieron a sí mismos *isegoría* y se propusieron alcanzar *isonomía*, un locus milagroso del que brotó la libertad; *constitutio libertatis* que es sólo fruto de la inteligencia y el coraje cívico. Sólo en la política puede aparecer lo que somos; luego

⁸⁶ Berstein, Richard J.: “*La responsabilidad, el juicio y el mal*”, Editorial Sequitur, Madrid, 2001, p. 48.

⁸⁷ Arendt, Hannah: *Entre el pasado y el futuro*, 1954. Barcelona, Península, 1996, trad. Ana Poljak, p. 233.

⁸⁸ Arendt, en este punto, considera inaceptable dar espacio a la empatía o a la capacidad de sentir los hechos públicos –o que afectan a otro ciudadano- como propios, pues ello supone una invasión del otro para asumir su propio lugar, lo cual conduce a su aniquilación. Esto sin duda es cuestionable, ya que en realidad, empatía significa la fusión de dos personas, una experiencia de la conciencia ajena que no se limita a un acto meramente intelectual. Aun así, la autora defiende el cariz invasor de un concepto que, en una primera lectura, sugiere precisamente lo contrario.

de dar a luz, el ser auténtico de los hombres recién viene a confirmarse mediante su aparición en el espacio político, es allí donde se muestra, en la acción en público de cada hombre puesta en relación con sus conciudadanos. La política, será entonces, una proyección *in extenso* de lo que transcurre *in foro interno*.

La represión, la amenaza, el terror y, por ende, la soledad, en el sentido de aislamiento y pérdida de contacto con los otros, son características impropias de la vida cívica, por ello se presentan con tanta fuerza al interior de regímenes totalitarios. Todo totalitarismo supone, afirmará Arendt:

(...) un anillo férreo del terror que destruye la pluralidad de los hombres y hace de ellos uno.⁹¹

Simbólicamente, la filósofa se vale de la imagen del anillo de hierro como un objeto de opresión que funde a los seres humanos en una única entidad, eliminando cualquier espacio de comunicación entre ellos. En este proceso de centralización del poder político y de aislamiento de los individuos, lo que se siega es la pluralidad, la diferencia, la comunicación o, como vimos, la posibilidad de ser otro.

Toda soledad sostenida consecuentemente termina en la desesperación y el desamparo, simplemente porque uno no puede abrazarse a sí mismo.⁹²

Contra esta soledad Arendt se revela, enarbolando un pensamiento resistente y subversivo contra la imposición de la homogeneidad y la aniquilación de la pluralidad⁹³. Tanto en *Los Orígenes del Totalitarismo* (1951) como en *La Condición Humana* (1958), Arendt admite el carácter contingente y frágil de los asuntos humanos, porque precisamente somos una pluralidad de individuos únicos y diferenciados entre sí, la posibilidad del conflicto y del disenso siempre estará presente. La comunidad política, la polis, siempre representará un modo imperfecto –frente al mundo de las ideas- sujeto a la incertidumbre, a la inestabilidad y a la fragilidad de la acción misma. Así pues, la filosofía política debe constituirse desde un punto de partida ciertamente inestable: la pluralidad humana.

⁹⁰ Arendt, Hannah, *Ensayos de comprensión 1930-1954: escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*, Caparrós Editores, Los hombres y el terror (ensayo), 2005, p 360.

⁹¹ Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1981, p.601.

La política surgirá, entonces, en la relación con los otros, por lo que es dable pensar, de acuerdo a Arendt, que no existe, en ningún caso, un sujeto en soledad, dado que nuestra identificación se da, exclusivamente, en el espacio de lo público. La inclusión del otro indica que los límites de la comunidad están abiertos para todos porque, esencialmente, el mundo es eso que aparece de la interacción entre sujetos plurales, donde el reconocimiento de la igualdad entre los ciudadanos se manifiesta en el derecho compartido de expresar y reafirmar la propia identidad frente a los otros a través de la diferencia.

CRÍTICA A LA SOBERANÍA

Al examinar los rasgos que dieron fisonomía a la modernidad, Hannah Arendt arranca de un juicio crítico hacia el concepto de “soberanía” que, a modo ilustrativo, podemos puntualizar del modo siguiente:

1° La soberanía como núcleo fundamental del pensamiento y los cuerpos políticos siempre ha sido una ilusión prodigada sólo a través del uso de la violencia;

2° Soberanía y libertad son términos antagónicos, excluyentes entre sí. La idea de que los seres humanos o los cuerpos políticos son soberanos es contraria a la pluralidad, entendida ésta como condición humana. Solamente bajo la premisa de que existe sólo un Dios, en el marco de una tradición teológico-política, es posible pensar que libertad y soberanía bisectan;

3° El concepto de libertad política – como analizamos- sólo puede ser entendido en relación con la noción de pluralidad, elemento central para pensar la fundación;

⁹² Arendt, Hannah, *Diarios Filosóficos 1950-1973*, Cuaderno IV, Barcelona, 2006, p.156.

⁹³ En este sentido, Arendt afirma: “*La acción, a diferencia de la fabricación, nunca es posible en aislamiento; estar aislado es lo mismo que carecer de la capacidad de actuar. La acción y el discurso necesitan la presencia de otros no menos que la fabricación requiere la presencia de la naturaleza para su material y de un mundo en el que colocar el producto acabado. La fabricación está rodeada y en constante contacto con el mundo; la acción y el discurso lo están con la trama de los actos y palabras de otros hombres. La creencia popular en un hombre fuerte que, aislado y en contra de los demás, debe su fuerza al hecho de estar solo es pura superstición, basada en la ilusión de que podemos hacer algo en la esfera de los asuntos humanos –hacer instituciones o leyes, por ejemplo, de la misma forma que hacemos mesas y sillas, o hacer hombres mejores o peores–, o consciente desesperación de toda acción, política y no política, redoblada con la utópica esperanza de que cabe tratar a los hombres como se trata a otro «material»*”. Arendt, Hannah, *La condición humana*, op. cit., p. 216.

4° Identificar la fundación con la “*voluntad de uno*” parece ser algo propio de la filosofía política moderna, que tiene entre sus más destacados representantes a Rousseau y Schmitt, así como también de la filosofía política clásica. La tradición –desde Platón– pretendió escapar de la fragilidad de los asuntos humanos (lasitud debida a la innata pluralidad de los mismos) mediante la sustitución de la acción por la fabricación, entendiendo la tarea de la fundación política en términos creacionistas. De este modo, si el origen de la ley es pensado como producto del hacer, *uno solo* es quien está en mejores condiciones de realizar dicha tarea. Contra la filosofía política clásica y la moderna teoría de la soberanía, Arendt desarrolla una comprensión de la política que vincula acción y pluralidad;

5° La esfera de los asuntos humanos, tiranía y soberanía coinciden, lo que es lo mismo que decir que pensar el problema de la fundación bajo la figura de la soberanía, tal como lo hace Schmitt, conduce necesariamente a la tiranía.

Si bien es cierto que, dentro de la filosofía clásica occidental, resulta quimérico afirmar que la libertad y la soberanía avancen en carriles separados, de modo tal que la libertad nos haya sido entregada a condición de la exclusión de la soberanía, a la luz de lo apuntado, esta soberanía que reviste a los cuerpos políticos adviene en una mera ilusión, cuya fuerza y vitalidad no se puede mantener más que con instrumentos de violencia que, en sí mismos, constituyen medios esencialmente no políticos. Los conceptos de soberanía y libertad son mutuamente excluyentes, de lo que se deriva que no puedan existir simultáneamente:

Cuando los hombres quieren ser soberanos, como individuos o como grupos organizados, deben rendirse a la opresión de la voluntad, ya sea la individual con la que cada uno se obliga a sí mismo, o la voluntad general de un grupo organizado. Si los hombres quieren ser libres, deben renunciar precisamente a la soberanía.⁹⁴

En *La condición humana*, Arendt califica como un *error básico* el que la tradición filosófica occidental identifique libertad con soberanía. Si esto fuera así, emprende, ningún hombre sería libre, puesto que la soberanía, enunciada como ideal de exaltada autosuficiencia y superioridad febril, es incompatible a la propia condición de pluralidad.

Ningún hombre puede ser soberano porque ningún hombre solo, sino los hombres, habitan la Tierra, y no, como mantiene la tradición desde Platón, debido a la limitada

fuerza del hombre, que le hace depender de la ayuda de los demás.⁹⁵

De acuerdo a esta sentencia –y adelantándonos a lo que veremos más adelante–, los revolucionarios, dotados de los elementos con los que la tradición pensó el problema del comienzo, no pudieron liberarse del *problema del absoluto*, sobre todo debido a que quedaron presos de una concepción de la ley que precisa de la sanción trascendente, que demanda la existencia de *un solo Dios*.

(...) sólo bajo el supuesto de un solo dios («Uno es uno y sólo uno y siempre será así») cabe que la soberanía y la libertad sean lo mismo. En las demás circunstancias, la soberanía únicamente es posible en la imaginación, pagada al precio de la realidad.⁹⁶

Allí radica la gran innovación política americana –quizá la más importante a largo plazo– que, con el patrocinio de los revolucionarios, fue capaz de abolir la soberanía dentro del cuerpo político de la república, así como las nociones que defienden que, en la esfera de los asuntos humanos, tiranía y soberanía son la misma cosa.

A través de la interpretación de la Revolución Francesa y de la crítica de las ideas rousseauianas que allí encarnaron, Arendt sustenta su idea de la necesidad de separar radicalmente la soberanía de la libertad. Para acceder a una imagen de la libertad política moderna habrá que renunciar a la idea del pueblo soberano, unificado bajo la figura de un cuerpo colectivo poseedor de una voluntad general y reencontrar la imagen de un pueblo múltiple que es libre porque no es soberano. Si el pueblo de Rousseau reducía su soberanía al consentir con las leyes redactadas por el legislador, el pueblo que Arendt rescata de la Revolución americana, es aquel que actúa a través de comprometerse con los demás en pactos y alianzas. Como sostiene Etienne Tassin:

Este pueblo no quiere. Este pueblo delibera y actúa.⁹⁷

De esta forma, la idea de poder político no se refleja en la falta de obstáculo a una voluntad sin límites ni divisiones, sino en la capacidad de acción concertada y por lo tanto limitada por las presencia de los otros.

⁹⁴ Arendt, Hannah. *¿Qué es la libertad?*. En: *Entre el pasado y el futuro*. Op.cit., 1996; p. 177.

⁹⁵ Arendt, Hannah, *La Condición Humana*, Editorial Paidós, Barcelona, 2005, p. 67.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 254.

⁹⁷ Tassin, Étienne. *El pueblo no quiere*. En: *Al margen: revista trimestral*. N° 21-22. (Marzo y junio de 2007), 2007, p.314.

LA EXPERIENCIA COMO PUNTO DE PARTIDA DEL PENSAMIENTO POLITICO

Hannah Arendt entiende que el pensamiento en general –y el pensamiento político en particular– deriva *siempre* de la experiencia; es ésta la que nos invita a revisar los modos en los que la tradición ha pensado la política.

Mi suposición es que el pensamiento mismo nace de los acontecimientos de experiencia vivida y que debe mantenerse vinculado a ellos como a los únicos indicadores para poder orientarse.⁹⁸

Cabe preguntarse, entonces, ¿qué experiencias se encuentran en el corazón del pensamiento arendtiano? Como es sabido, la experiencia política fundamental con la que la autora ha debido batirse es la emergencia de los totalitarismos. La aparición del antisemitismo, la desintegración de las Naciones/Estados y su concepto de soberanía, el surgimiento del imperialismo como móvil de acción de las clases dominantes europeas, ocuparon de una forma inédita la esfera de los asuntos humanos. El totalitarismo, sostiene Arendt, con todo su armamento ideológico, tuvo la pertinacia de pulverizar todas nuestras categorías de pensamiento y criterios de juicio. La confrontación con esta experiencia significó la irreversible asunción de formas ajenas a las que la tradición pensó la política, provocando una ruptura total con los modos en que las comunidades humanas se organizaron a lo largo de la historia. Son estos *acontecimiento sin precedentes* los que impulsaron a la autora a repensar *lo político* en tanto que tal.

Si bien es cierto que con la ruptura de la tradición se desdibujaron los límites o estándares morales - lo que abonó el terreno en el que aflorarían los regímenes totalitarios–, la aparición en escena de esta ignota forma de gobierno no es interpretada por Arendt en términos de causalidad o de necesaria consecuencia, como si hubiera un nexo causal entre ésta y la modernidad. Atendiendo a lo descrito en *La condición humana*, el progresivo reemplazo de la acción por la labor, la emergencia de la sociedad de masas y la consecuente comprensión de la política en términos de administración de las necesidades de la población, nos lleva a ilustrar la modernidad como una época marcada por la desaparición de la libertad y la estrechez de lo político.

⁹⁸ Arendt, Hannah, *La brecha entre el pasado y el futuro*, Op.cit., p 87.

“(…) una época en la que se habría olvidado definitivamente la única causa que ha determinado, desde el comienzo de nuestra historia, la propia existencia de la política, la causa de la libertad contra la tiranía”⁹⁹.

No obstante, el fenómeno de los totalitarismos no es el único acontecimiento que le obsesiona comprender de la modernidad. Hannah Arendt también nos invita a conocer una suerte de “*historia secreta de la edad moderna*”, donde lo político fulgura con una luz hasta este momento desconocida, y que le permite discurrir acerca de la fundación de la libertad de un modo completamente novedoso.

(…) el totalitarismo no es la culminación de la época moderna sino una forma patológica especial de la política moderna. Para Arendt, no hay un vínculo interno entre la progresiva pérdida del mundo, característica de la modernidad, y el terror, la esencia del totalitarismo. No debe sorprendernos, pues, que cuando escribe acerca de los acontecimientos históricos de su presente o del pasado lo haga fijando su atención en los dos polos extremos entre los que está comprendida la modernidad: el totalitarismo del siglo XX y el fenómeno de las revoluciones modernas, ambas, experiencias políticas modernas que carece de precedentes dentro de la tradición.¹⁰⁰

Si luego de la experiencia totalitaria su análisis apuntaba a comprender un acontecimiento que, por su originalidad inherente, marcó la ruptura definitiva de la tradición, en *Sobre la revolución* Arendt se habría enfrentado a un fenómeno de características similares: la revolución – como concepto y como acontecimiento político específico de la modernidad– tampoco podía ser circunscrita dentro de las categorías tradicionales. La novedad que marcan ambos acontecimientos –el hecho de que ni el totalitarismo ni las revoluciones puedan ser comprendidas bajo las categorías tradicionales para pensar y distinguir los regímenes políticos– sitúan a Arendt en el dominio de quien tiene frente de sí aquello que sólo ocurre una vez y tratar de captarlo en su contingencia radical.

LA TRADICIÓN REVOLUCIONARIA

DE LA REVOLUCIÓN SOCIAL A LA REVOLUCIÓN POLÍTICA

⁹⁹ Arendt, Hannah, *Sobre la Revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 2004, p.11.

¹⁰⁰ Birulés, Fina, *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Barcelona, Herder, 2007, p 149.

El vocablo “revolución” tiene su origen en la astronomía. Su uso en esta disciplina hace alusión al aparente movimiento circular y constante de las estrellas, fenómeno autónomo a la influencia de los seres humanos. Ya en el siglo XIX, el término emprende un peregrinaje hacia lo político; las nociones de *novedad* y *violencia*, ahora asociadas éste, marcaron lo que en un primer momento se entendería como la *restauración de las libertades antiguas* y que llevaría a los revolucionarios modernos a tratar de fundar un nuevo régimen político. La experiencia de la liberación y la herencia conceptual de la tradición, aportaron el elemento de *violencia* que ahora asociamos a la revolución. Asimismo, el deseo por instituir un nuevo orden apareció en escena gracias a la capacidad humana para la *novedad*. Otras acepciones, inspiradas en las demandas promovidas durante la revolución francesa, a la novedad y la violencia anotadas, han adherido la *necesidad* y la *cuestión social* como elementos indispensables para entender el fenómeno, ampliando, de esta manera, su registro.

Como fuere, la experiencia de la novedad –unida a la idea de la libertad– se constituye para Arendt en la característica central de la revolución, la cual emerge luego de la pluralización semántica de su locución. Las revoluciones, sostiene Arendt,

(...) son los únicos acontecimientos políticos que nos ponen directa e inevitablemente en contacto con el problema del comienzo.¹⁰¹

En este sentido, la noción de la revolución nos instala de cara frente a una de las preguntas elementales de la política: ¿cómo se organiza una nueva comunidad y de dónde arranca la legitimidad de sus leyes? La tradición, empleando las más diversas fórmulas, ha intentado dar respuesta a esto, aunque sin sortear de manera eficaz las dificultades que comprende. El propósito aquí consiste en dilucidar el problema de la fundación a través de una nueva interpretación de la voz *revolución*. Para ello, en una primera instancia, nos centraremos en la disociación por la que apuesta Arendt entre el concepto de revolución y el fenómeno de la violencia que, como vimos en la acepción de la primera, tradicionalmente se ha pensado incorporar en sí a la segunda.¹⁰²

¹⁰¹ Arendt, Hannah, *Sobre la revolución*, Op.cit., p. 115.

¹⁰² Fina Birulés, al respecto, afirma: “(...) queda claro que el fenómeno de la revolución moderna no es asimilable a un mero cambio de gobierno, a una insurrección o a la guerra civil. Arendt parece celebrar la revolución como una manifestación de la capacidad casi milagrosa de los seres humanos de iniciar, de innovar, de hacer saltar por los aires el continuo histórico. El acento se coloca, pues, en el establecimiento de un nuevo origen, en el inicio de algo nuevo, en la fundación. La revolución es la experiencia de la facultad humana de iniciar algo nuevo”. Birulés, Fina, *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Barcelona, Herder, 2007, p 115.

VIOLENCIA Y REVOLUCIÓN

Para Hannah Arendt, Maquiavelo es el *padre espiritual* del fenómeno revolucionario. Fue él quien pensó por primera vez la posibilidad de fundar un nuevo cuerpo político.

Lo que hace de Maquiavelo una figura tan relevante para una historia de la revolución, de la cual fue un precursor, es que fue el primero que meditó sobre la posibilidad de fundar un cuerpo político permanente, duradero y perdurable. No es lo más importante a este respecto que Maquiavelo estuviese o no familiarizado con alguno de los elementos más característicos de la revolución moderna (...). Para nosotros es más importante que Maquiavelo fuese el primero en percibir el nacimiento de una esfera puramente secular cuyas leyes y principios de acción eran independientes de la doctrina eclesiástica en particular, y de las normas morales que trascienden la esfera de los asuntos humanos, en general.¹⁰³

Para ello, al igual que los revolucionarios del siglo de las luces, se inspiró en la experiencia política romana, aunque ceñido a premisas que le impidieron dar un salto que lo situara más allá de la tradición: Maquiavelo identificó la actividad del fundador de una comunidad política con la violencia y la fabricación; este nuevo cuerpo político, precedido por un nuevo príncipe, asentado sobre las categorías de medio y fines, fue el resultado de una actividad puramente individual.¹⁰⁴

El pensamiento político de Arendt, insistamos, se plantea como meta la posibilidad de desanudar el hilo de la tradición distinguiendo, en el marco de un republicanismo de corte humanista, entre trabajo y acción, eludiendo el modelo de “fabricación”, la dinámica de medios/fines y la sacralización de la violencia; es decir, prescindiendo de un maquiavelismo entendido de la manera usual. Arendt no admite la posición de Maquiavelo en cuanto justificación de la violencia, ni mucho menos considera el engaño como cualidad inmanente de la política, así como tampoco la popular sentencia *el fin justifica los medios*, es decir, una apología a la racionalidad instrumental. Para ella todo esto no es sino execrable, un mero proceder racional y fabril, porque cuando la república se entiende como fabricación -denuncia la filósofa-, lo que se logra es pervertirla.

Dado que la *acción* no puede entenderse en términos de fabricación, Arendt hace la distinción en

¹⁰³ Arendt, Hannah, *Sobre la revolución*, op. cit., p. 46.

¹⁰⁴ Con su asombrosa libertad de prejuicio, Maquiavelo señala que “un hombre que en todas partes quiera hacer profesión de bueno es inevitable que se pierda entre tantos que no lo son, por lo cual es necesario que todo príncipe que quiera mantenerse, aprenda a no ser bueno, y a practicarlo o no con la necesidad” (El Príncipe, XV, Maquiavelo, 1976, p. 27).

La condición humana entre *trabajo* y *acción*, acometiendo con total vehemencia contra la glorificación de la violencia dentro de la tradición revolucionaria. Asimismo, la autora contrapone el poder a la violencia, y hace énfasis sobre los peligros especiales de tratar de usar la violencia con fines políticos, dada la imprevisibilidad de los asuntos humanos. La acción es una capacidad humana, una categoría de la actividad humana que comporta la interacción con otras personas: en sí misma, es interrelación con los otros. En *Crisis de la República*, la autora se aventura en desentrañar las causas de esta santificación de la violencia, observando en ello una grave frustración que arranca, precisamente, de la infructuosa capacidad de actuar en el mundo moderno. Es la acción la que se ve impedida de tomar su lugar en el mundo.

Ahora bien, ni la violencia ni el poder constituyen fenómenos naturales o manifestaciones del proceso de la vida. El poder, dentro de los asuntos humanos, pertenece al terreno de lo político, cuya calidad esencial es la acción, es decir, la capacidad de comenzar algo nuevo. El poder permite el actuar, y ese actuar es un actuar concertado. Por ello, el poder debe radicarse en un grupo, porque se actúa en nombre de las personas. Si el grupo desaparece, también desaparecerá el poder (*potestas in populo*). El poder, entonces, acontece en el consenso entre los hombres, por lo que para Arendt es dable afirmar que lo verdaderamente constitutivo de la política no es el gobierno, es – y siempre ha sido– la *acción*. No es la dominación lo que funda a la república, es el poder en tanto “acción concertada” y no la violencia. La inscripción de la violencia como algo propio de la fundación, del comienzo, nos remite a una comprensión de la política centrada en las categorías de obediencia y dominación: si la constitución de un nuevo orden es realizada a través de la violencia del fundador, el poder sólo puede ser entendido como capacidad de suscitar obediencia en quienes han sido vencidos. De esta manera, el nuevo príncipe maquiavélico no puede apelar a la legitimidad de su empresa en los términos de fundación de la libertad; lo único que puede hacer es encubrir ideológicamente la violencia del origen –la violencia que está en el comienzo y la violencia originaria, inherente al ser humano– con el objeto de validar el nuevo orden. Por esto el poder nunca ha sido propiedad de un individuo, como nos lo proponía Maquiavelo, más bien pertenece al grupo y existe mientras el grupo se mantiene unido: sin un pueblo o un grupo no hay poder.¹⁰⁵

¹⁰⁵ La comprensión de la política en estos términos tiene una tradición influyente: aquella idea del dominio del hombre sobre el hombre, inscrita en la modernidad por Thomas Hobbes y Jean Bodin, identificará al poder absoluto como fundamento del Estado, siendo la *ley* expresión del *mandato* propio de la tradición judeo-cristiana, como vimos en Schmitt. Esto contribuyó a reforzar una comprensión de la política como dominación y obediencia. Frente a esta tradición, Arendt se propone recomponer un lenguaje particular con el que enhebra al poder, la libertad y la acción para dar lugar a una comprensión específicamente política de los fenómenos. Por eso su ahínco en recuperar la isonomía de las ciudades estado griegas y una comprensión romana de las formas de gobierno, *civitas* (tradición que inspiraría a los revolucionarios del siglo XVIII, no sin ambigüedades como veremos).

Digamos, entonces, que las instituciones políticas no son para Arendt el resultado de la violencia. Por el contrario,

(...) son manifestaciones y materializaciones del poder; se petrifican y decaen tan pronto como el poder vivo del pueblo deja de apoyarlas.¹⁰⁶

El poder así entendido es el único capaz de mantener la existencia del espacio público, otorgándole, con ello, vitalidad. Al ser interpretado como el fruto de la acción mancomunada y no en términos de mando y obediencia, el poder queda separado de la violencia por un abismo infranqueable. Si bien puede destruir el espacio de la política, no puede jamás fundarlo.¹⁰⁷

En este sentido Arendt destaca,

(...) la natural impotencia que caracteriza a todos los gobiernos que pretenden asentar su dominación en la violencia.¹⁰⁸

La violencia suprime toda posible comprensión de la revolución en términos de fundación de la libertad, apareciendo, a lo sumo, como un esfuerzo por liberarse de la necesidad, por resolver las cuestiones apremiantes de la vida.

Cuando Arendt se levanta contra el uso de la violencia con fines políticos, lo que hace es censurar su uso en la construcción de un espacio político nuevo, porque – resaltemos esto- la violencia no pertenece al ámbito político. Esta preocupación es la que lleva a Arendt a intentar liberar a la tradición revolucionaria de sus connotaciones de violencia y por ello, esta tradición maquiavélica que hemos venido señalando, con su insistencia sobre el papel que la violencia desempeña en la esfera de la política – la existencia de la violencia en la fundación afirmada en la repetición de aquel crimen legendario (Rómulo y Remo; Caín y Abel) como origen de toda historia-, es uno de los principales flancos sobre los que la autora apunta sus objeciones.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Arendt, Hannah, *Sobre la violencia, en Crisis de la República*, Editorial Taurus, Madrid, 1998. p 143.

¹⁰⁷ Siendo un fin en sí mismo, el poder no puede concebirse como un medio. La violencia, a contrapelo, tiene como nota esencial su carácter instrumental, siendo comprendida como un medio, no como un fin.

¹⁰⁸ Arendt, Hannah, *La condición humana*, Op. cit., p 228.

¹⁰⁹ A pesar de las objeciones de la filósofa al pensador florentino, admite la posibilidad de considerarlo como el padre espiritual de la revolución (38) y, aunque no fue el primero que usó tal palabra, sí fue el primero en concebir esta realidad.

Las comunidades políticas no pueden sostenerse duraderamente cuando el poder no está presente, pues se encuentran en la base de toda institución política; si lo político no desciende del hombre sino que nace *entre los hombres*, la libertad toma sitio en este espacio plural y aviva la capacidad de los seres humanos para actuar. La violencia, por el contrario, tiene un carácter instrumental; *puede destruir el poder, pero jamás podrá fundarlo.*¹¹⁰

Consolidemos: la fundación no es resultado de la violencia, sino del poder que se crea a partir de la acción concertada. De allí que la diferencia entre liberación y fundación estriba en la distinción entre violencia (medio) y poder (fin).¹¹¹

LA REVOLUCIÓN COMO FUNDACIÓN E INICIO

Al contrastar las revoluciones francesa y americana, Hannah Arendt se propone mostrarnos cómo la República - que se instaura por virtud de éstas- no guarda necesaria relación con eventos sangrientos en su origen. Desde el asesinato de Remo a manos de Rómulo, la fundación ha estado asociada a sucesos trágicos, la violencia y el crimen inicial son piezas contingentes que no denotan lo que damos por llamar revolución. La revolución significa un nuevo comienzo:

(...) natalidad, *initium*, el nuevo inicio inherente en el nacimiento hecho posible por la acción.¹¹²

En esta tesitura, Arendt nos alerta:

“Cuando Robespierre justifica el terror, el despotismo de la libertad contra la tiranía, a veces se diría que está repitiendo palabra por palabra los juicios famosos de Maquiavelo sobre la necesidad de violencia para hallar nuevas entidades políticas y para reformar las corruptas. Esta semejanza parece más asombrosa porque tanto Maquiavelo como Robespierre en este aspecto fueron más

¹¹⁰ Arendt consigna que la tradición siempre ha rendido testimonio de la participación de la violencia en el comienzo de todo orden: “(...) que tal comienzo debe estar estrechamente relacionado con la violencia parece atestiguarlo el comienzo legendario de nuestra historia según la concibieron la Biblia y la antigüedad clásica: Caín mató a Abel, y Rómulo mató a Remo; la violencia fue el comienzo y, por la misma razón, ningún comienzo puede realizarse sin apelar a la violencia, sin la usurpación. (...) toda la fraternidad de la que hayan sido capaces los seres humanos ha resultado del fratricidio, toda organización política que hayan podido construir los hombres tiene su origen en el crimen. La convicción de que en el origen fue el crimen - de la cual es simple paráfrasis, teóricamente purificada, la expresión estado de naturaleza- ha merecido, a través de los siglos tanta aceptación respecto a la condición de los asuntos humanos como la primera frase de San Juan -en el principio fue el Verbo- ha tenido para los asuntos de salvación” Arendt Hannah, *Sobre la revolución*, op.cit., p 23.

¹¹¹ De acuerdo a Arendt, la violencia como medio sirve para liberarse de la opresión, pero esa liberación no conduce, en ningún caso, a la fundación. Si bien puede destruir el poder, la violencia no puede crearlo. El poder y la capacidad de actuar en concierto adquieren primacía por sobre la violencia, precisamente, por su capacidad de fundar algo nuevo, de allí su afán tesonero de eliminar la violencia del momento de la fundación de la libertad.

¹¹² Arendt, Hannah, *La condición Humana*, op.cit., p. 23).

allá de lo que los propios romanos tenían que decir sobre la fundación, (...) consideraron, como los romanos, que la fundación era la acción política primordial, el único hecho importante que establecía el campo político público y hacía posible la política; pero a diferencia de los romanos, para quienes se trataba de un hecho del pasado, ambos consideraban que para ese “fin” supremo todos los “medios” y en especial los medios violentos, estaban justificados.”¹¹³

Arendt, para todos los efectos, difiere de estas apuestas, por ello propone el caso de la Revolución americana como hito ejemplar en el que se ilustra la fundación de una república, ya no como consecuencia de la violencia inicial de la que hablábamos, sino por obra de acuerdos y pactos entre hombres libres vertidos éstos en una carta fundamental: la Constitución de los Estados Unidos. Aunque Arendt considera que la violencia surge a propósito de la impotencia que encoleriza a los que no tienen poder, a los más desvalidos, a las clases más necesitadas, ésta sí puede servir para dramatizar agravios e injusticias e instalarlos en la agenda pública. En esos casos, la violencia supone un arma de reforma antes que de destrucción.

El mundo se vuelve inhumano, inhóspito a las necesidades humanas —que son las necesidades de los mortales- cuando se lo empuja violentamente hacia un movimiento en el cual ya no existe ninguna forma de permanencia. Es por eso que desde el gran fracaso de la Revolución Francesa la gente ha ido erigiendo repetidas veces los pilares que entonces destruyeron. (...) En el ámbito político, la restauración nunca puede sustituir una nueva fundamentación, pero puede ser, en el mejor de los casos, una medida de emergencia que le llega a ser inevitable cuando ha fallado el acto de fundación que se llama revolución.¹¹⁴

Dado que el hilo enhebrado por la tradición había sido segado irreparablemente, la tarea fundamental a la que se enfrentaron los revolucionarios a ambos lados del Atlántico consistió en forjar cimientos desde los cuales prorrumpiera un régimen político que pudiera garantizar un espacio donde la libertad resplandeciere con toda su expresión. Sin embargo, la carencia de fundamentos, resultado de aquella ruptura, condenaría a los regímenes políticos emergentes a una inestabilidad radical.

¹¹³ Arendt, Hannah, *¿Qué es la libertad?*, *Entre el Pasado y el Futuro*, Op.cit., p. 151.

¹¹⁴ Arendt, Hannah, *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa 2001, p 21.

A partir de este diagnóstico, vemos que tras el desmonte de los modos en los que la tradición articuló el poder, la ley y la autoridad, Arendt redescubre en Roma un paradigma de fundación que, en su montaje, pareció no requerir de la violencia, recuperando un modo de entender la ley más allá del absoluto. Arendt emprende un viaje hacia el pasado que le permitirá pensar el fenómeno de la fundación de un modo original. Al analizar las revoluciones modernas, valora a la Revolución Americana como un caso ejemplar donde estos elementos del mundo latino se combinan para articular una experiencia exitosa de fundación de la libertad y de autonomía de la política. Por el contrario, la Revolución Francesa es para ella la experiencia que, por antonomasia, aglutina de manera particularmente dramática las herencias a las que los revolucionarios modernos no han podido renunciar. Allí el poder se confundirá con la violencia, la ley será vista como el resultado de la voluntad (y por lo tanto, entendida como mandato) y el objetivo de la revolución no será ya el establecimiento de la libertad sino la liberación de la necesidad.

LA REVOLUCIÓN FRANCESA VIOLENCIA , TERROR Y LIBERACIÓN

La ruptura con la tradición es el más hondo antecedente que entraña el fenómeno de las revoluciones, y sin embargo, determinó el modo de comprender y orientar esta experiencia. Aún desencadenado el levantamiento del pueblo francés, la tradición no había dejado de tener influencia en el ámbito de la acción, circunstancia que la filósofa elucida señalando:

El fin de una tradición no significa de manera necesaria que los conceptos tradicionales hayan perdido su poder sobre las mentes de los hombres; por el contrario a veces parece que ese poder de las nociones y categorías desgatadas se vuelve más tiránico a medida que la tradición pierde su fuerza vital y la memoria de su comienzo de desvanece.¹¹⁵

Esto puede dar respuesta a porqué tanto la fuente del derecho como el origen del poder fueron por los franceses nervadas a partir de una matriz teológico/política, lo cual se añade a la, pareciera intuitiva, adopción de la doctrina de la voluntad general del pueblo que terminará por batir toda posibilidad de pensarlo en su carácter plural. Si a este esquema agregamos la participación de la necesidad a través de las pasiones y de la cuestión social, lo que nació como un intento por fundar un nuevo orden, un nuevo comienzo, terminará por asentar, a juicio de nuestra autora, su propio fracaso.

¹¹⁵ Arendt, Hannah, *Tradicón y la época moderna*, Alianza Editorial, Madrid, p. 32.

Para entender el fundamento de este veredicto, es preciso considerar como en la genealogía del *poder*, la introducción del concepto de gobierno por parte de Platón se desplaza hasta ser comprendido como la *potestas legibus soluta* que consolidan los Estados modernos. En este trayecto, el poder ha sido concebido, en stricto sensu, como capacidad para mandar, inscribiéndose, fatalmente, en la matriz teológica, al asociársele a la voluntad y a una comprensión de la política centrada en las categorías de mando y obediencia. Como observamos en Schmitt, la voluntad juega un rol cardinal en el momento en que, definitivamente, desaparece la trascendencia como fuente de legitimidad del orden político. Aparece el príncipe absoluto, cuyo representante es el soberano hobbesiano, quien deriva su voluntad, no de la trascendencia, sino que se instituye él mismo como fuente última del poder y de la ley. En esto radica su carácter absoluto que Arendt, sin cortapisas, objetará, pues entiende que un modelo absolutista como tal no supone una ruptura con la tradición sino que marca una continuidad con el pasado, configurándose bajo el influjo de la matriz teológico- política, en el que Dios, aún sin ser mencionado, aparece como la garantía última del orden.

¿Cómo se explica esto? En la época en la que la Iglesia católica detentaba no sólo un poder espiritual, sino que su injerencia irrumpía en la esfera de los asuntos humanos, el Papa era el representante de esta instancia trascendente en la tierra, actuando como mediador entre Dios y los hombres. Tras la Reforma, el príncipe absoluto habría pretendido “*calzarse los zapatos del Papa*”, como señala nuestra autora, reteniendo en su propia voluntad la fuente del poder y de la autoridad.

(...) el absolutismo europeo habría intentado instituir su legitimidad imitando el anudamiento con la trascendencia propio de la Iglesia católica.¹¹⁶

Con esto, el absolutismo había encontrado, dentro de la propia esfera política, un sustituto ad hoc para la pérdida de sanción religiosa. Fue tal el impacto de esta particular forma de concebir la fuente del poder y de la autoridad en la escena política francesa, que los mismos revolucionarios emprendieron su reyerta en los términos de la tradición. Si en el Antiguo Régimen el monarca absoluto se constituía en el garante último de la legitimidad del orden político, para los revolucionarios debía ser el pueblo quien ocupara el mismo lugar, logrando con ello ser, simultáneamente, fuente del poder y origen de la ley.

¹¹⁶ Sirczuk, Matías, *Fundación y legitimidad en la política moderna*, Tesis doctoral Universidad de Barcelona, 2013, p.

(...) cuando los hombres de la Revolución francesa pusieron al pueblo en el lugar del rey, les pareció perfectamente natural ver en el pueblo no sólo, según la antigua teoría romana y los principios de la Revolución americana, la fuente y el asiento de todo poder, sino también el origen de todas las leyes.¹¹⁷

Con la caída del Antiguo Régimen se desmoronó la estructura política del país. Si antes los lazos que unían a todos los miembros de la sociedad francesa yacían en los diversos privilegios asignados a cada orden y estamento de la sociedad, una vez desencadenados los acontecimientos revolucionarios y arrojados a un estado de naturaleza, era necesario descubrir nuevos modos de asociación capaces de organizar políticamente al pueblo galo. La solución vino de la mano de la doctrina del poder constituyente de Rousseau:

La emergencia de la concepción de que el pueblo era titular del poder constituyente expresó la traducción política de la idea rousseauniana. Pensado como titular del poder constituyente, el pueblo no se manifestaba a través de las acciones y los vínculos que establecían entre sí los diferentes actores involucrados en la revolución, sino que era concebido como un ser puramente metafísico, anterior y exterior al orden político mismo, cuya voluntad general determinaba el destino de la revolución.¹¹⁸

Rousseau es el mejor representante moderno de la teoría de la soberanía, lo que lo lleva a descubrir en la voluntad general el sustituto ideal para la voluntad soberana del monarca absoluto. Inspirados en él, los revolucionarios transformaron la diversidad de intereses y perspectivas, propias de una asamblea en una uniformada voluntad general, centrados, siempre, en la reducción de la pluralidad a la unidad. Con esto, el pueblo habría de convertirse, según los revolucionarios franceses, en la fuente última tanto del poder como de la ley del nuevo orden.

La Revolución francesa, al concebir la nación como un solo individuo, se instituye como la *revolución de la voluntad general*. Sin embargo, en cuanto respuesta al problema de la fundación y legitimidad del orden, ésta se mostró incapaz de fundar la libertad de modo duradero, pues fijar la estabilidad de la ley y la legitimidad del poder en la voluntad, sea de uno o de muchos, voluntad que, por cierto, es siempre de naturaleza cambiante y manipulable, hace que ninguna ley que derive de ella pueda brindar la estabilidad que precisa todo régimen político para poder subsistir.

¹¹⁷ Arent, Hannah, *Sobre la revolución*, op.cit., p. 171.

¹¹⁸ Arendt, Hannah, *Sobre la revolución*, op.cit., p. 125.

(...) es absurdo para la voluntad comprometerse a sí misma para el futuro; una comunidad fundada de veras en esa voluntad soberana se construiría sobre arenas movedizas.¹¹⁹

Confrontados al problema de encontrar fundamentos para un nuevo régimen, los revolucionarios franceses cimentaron una concepción del poder y de la autoridad que se descubrió incapaz de fundar nada duradero y que, sumada a la cuestión de la necesidad y la miseria, abrieron el camino para el terror, confirmando el fracaso de la revolución. Para pensar una respuesta distinta al problema que nos convoca, Arendt dirige su mirada hacia la Revolución americana. Pasemos, finalmente, a revisar la interpretación que hace de ella.

REVOLUCIÓN AMERICANA DEMOCRACIA Y ESPACIO PÚBLICO

A diferencia de la experiencia del otro lado del Atlántico, los americanos no se sintieron tentados de derivar el poder y la ley de la misma fuente. El origen del poder, más bien, se encontraría en el pueblo, y la fuente del Derecho estaría, únicamente, en una entidad objetiva y perdurable, la Constitución. El poder será consecuencia de la acción común y surgirá allí donde los individuos actúan mancomunadamente. No obstante, la más específicamente política de las capacidades humanas, a saber, la acción, sobrelleva una debilidad:

(...) inserto en un mundo plural, cada actor que inaugura una nueva experiencia, inicia una nueva cadena de acontecimientos contingentes. El elogio de esta facultad humana no está, por tanto, dissociado del reconocimiento de sus peligros: imprevisibilidad, irreversibilidad, fragilidad, ilimitación, son los contornos de la descripción de la más alta capacidad humana, de aquella que se identifica con la libertad; de aquella que aparece como opuesta a la soberanía.¹²⁰

Si la acción está determinada por la imprevisibilidad y la irreversibilidad, ¿de qué manera enfrentará Arendt esta contingencia radical que no afecta a otra cosa sino, a la capacidad más definitoria de lo político? Sin pretender limitarla soberanamente, la autora observa en el *perdón* (la capacidad para “deshacer” lo que no se sabía que se estaba haciendo) y la *promesa* (el remedio contra la “caótica” incertidumbre del futuro) dos estrategias de contención de la acción

¹¹⁹ Arendt, Hannah, *¿Qué es la libertad?*, op.cit., p 176.

¹²⁰ Arendt, Hannah, *Sobre la Revolución*, op.cit., p 213.

que resultan compatibles con la esfera de los asuntos humanos. De entre ambas, el perdón ocupará un papel relevante en relación al fenómeno de la fundación, puesto que en la facultad de prometer los seres humanos logran conservar el poder que brotó de su acción conjunta.

(...) puede decirse que se encuentran en pleno proceso de fundación, de constitución de una estructura secular estable que dará albergue, por así decirlo, a su poder colectivo de acción.¹²¹

Al añadir la capacidad humana para prometer, la filósofa nos demuestra que, al menos políticamente, es posible mantener unidos a los seres humanos, despejando al espacio público libertado de cualquier atisbo de soberanía. Serán la acción y la promesa, combinadas, el punto de partida desde el que nuestra autora arrancará su lectura acerca de la experiencia americana de constitución del poder.

(...) estos hombres llegaron a estar obsesionados con la idea del pacto y estuvieron dispuestos, cuantas veces fueron necesarias, a cambiar «promesas y a vincularse» con el prójimo. No fue ninguna teoría, teológica, política o filosófica, sino su propia decisión de abandonar el Viejo Mundo y aventurarse en una empresa que sólo a ellos concernía la que les condujo a una serie de actos y sucesos en los que habrían perecido, si no hubieran dedicado toda su atención al asunto.»¹²²

Sin siquiera proponérselo, los colonos americanos descubrieron la gramática más esencial de la política, así como su más espinosa sintaxis, la cual marca el principio y fin del poder del hombre, otorgando firmeza y fijeza al orden político emergente.

No obstante, consignemos: es la experiencia política anterior a la revolución, propiamente dicha, la que habría brindado al pueblo americano su nota más esencial: fue *la migración de Europa, el temor a lo inexplorado y la desconfianza en individuos no sometidos a ninguna ley*, lo que estimuló a los colonos, confiados en el poder que podía resultar de su capacidad para actuar concertadamente, a vincularse entre sí a través de las promesas y los pactos constituyendo “*cuerpos políticos civiles*”.

¹²¹ Arendt, Hannah, *Sobre la Revolución*, op.cit., p 240.

¹²² Arendt, Hannah, *Sobre la Revolución*, op.cit., p 237.

(...) la revolución sacó a la luz la nueva experiencia americana y la nueva idea americana del poder. Según esto, toda actividad política se desarrolla dentro de un elaborado marco de lazos y conexiones para el futuro, como las leyes, las constituciones, los tratados y las alianzas, que derivan en última instancia de la facultad de prometer y de mantener las promesas ante las incertidumbres esenciales del futuro.¹²³

Los pactos y las promesas como fuentes estabilizadoras del poder permitieron a los americanos crear cuerpos normativos/políticos/civiles sin necesidad apelar a la sanción religiosa ni a elementos que no fueran la acción misma. Iluminados por Montesquieu, las ideas de que sólo el poder es capaz de contrarrestar el poder, así como su división, más que tornarlo impotente, contribuye a multiplicarlo, se asumieron como una verdad incuestionable. Para los revolucionarios americanos el único modo de limitar el poder es construyendo un régimen tal donde el poder contenga al poder, donde su conservación provenga de su reproducción, y donde pueda emerger de la mano de la capacidad humana para actuar conjuntamente.

En este escenario, el “milagro” norteamericano estuvo en haber encontrado en la Declaración de la Independencia, en la Constitución y en una institución llamada a interpretarla, la Corte Suprema de Justicia, la fuente misma de la autoridad. La fuente de la ley ya no es una entidad metafísica, como la *voluntad general*, es un documento escrito capaz de perdurar en el tiempo, capaz de resistir al poder; pero a la vez, es un texto que acoge el cambio, que es capaz de enmendarse, de reformarse sin perder su integridad, y es expresión tangible del acontecimiento mismo de la fundación.

(...) lo que salvó a la Revolución americana de su destino no fue ni el Dios de la naturaleza ni las verdades evidentes por sí mismas, sino el propio acto de fundación.¹²⁴

Fue la autoridad implícita en el acto de fundación más que la creencia en castigos y recompensas futuras, en un legislador inmortal o en verdades evidentes por sí mismas, la que le dio a la Revolución americana la estabilidad necesaria para establecer la nueva república, y fue el modelo romano el que sirvió como fuente de inspiración para establecer esta nueva autoridad. Habiendo

¹²³ Arendt, Hannah, *Qué es la Libertad*, op.cit., p 176.

¹²⁴ Arendt, Hannah, *Sobre la Revolución*, op.cit., p. 269.

adoptado ropajes romanos, la Revolución americana parece haber tenido la fortuna de escapar a uno de los peligros de la tradición, el peligro del absoluto.

EL SENTIDO DE LA POLITICA:

LIBERTAD Y ESPACIO PÚBLICO

A partir de la experiencia revolucionaria estadounidense, Hannah Arendt descubre que la fuerza de las promesas mutuas posibilita la construcción de cuerpos normativos y políticos civiles que tienen la virtud de respetar la pluralidad propia de la condición humana, ofreciendo garantías y un suelo firme ante la incertidumbre que, inevitablemente, introducen a la política las nuevas generaciones que no son sino el fruto del nacimiento o de la poética de la natalidad que nos hace entrar al mundo. Para Arendt, el pueblo será libre no cuando se manifieste espontáneamente y sin organización contra las instituciones, sino cuando se organice políticamente y se una a través de promesas en cuerpos políticos que debaten abiertamente, promulgan leyes, se asocian con otras organizaciones y construyen, desde ahí, una estructura de poder. Las promesas mutuas son las promesas de la libertad, y es la libertad la más noble promesa de la política. Reducido a lo más primario, o puesto de otro modo, la gran máxima del pensamiento arendtiano, es que política es libertad. Esto quiere decir que la libertad no es ajena a la política, ni tampoco es un fin detrás del cual ésta se ordena. La libertad es la condición de la política, y no sólo su *conditio sine qua non*, también su *conditio per quam*. Fundar la libertad, en términos del “*pathos de la novedad asociada a la idea de la libertad*”, es dar lugar a una constitución, pero no en el sentido –paradójicamente moderno – de una carta de derechos, sino en el sentido clásico de la constitución o *politeia*, es decir, como un espacio público de poder compartido y de libertad: *la República*.

Con la revolución se consiguió redescubrir lo político comprendiéndolo en un sentido tradicional y bajo su forma política, la *res pública*. Lo político comienza con la fundación de la polis ateniense y es allí donde se funda la tradición. La revolución, o como indica su etimología “*la restauración de algo o su vuelta periódica*”, permite que lo nuevo irrumpa en la historia reproduciendo una libertad que ya fue conocida por los antiguos, pero que había permanecido oculta como un tesoro que aún se podía desenterrar. La revolución restaura el hilo roto de la tradición y la acción humana, nos dirá la autora, que tiene como condición la “pluralidad” humana y se manifiesta por medio de la “natalidad”, envuelve en sí la muy valiosa capacidad humana de empezar algo nuevo.

Y sin embargo, el problema de la política, esto es, su amenaza de ruina, se agiganta. Arendt ya promediando el siglo veinte percibió esta contrariedad, mucho antes que hablar de biopolítica se

hiciera habitual, pues hoy, más que entonces, lo que comprendemos por política lo asociamos con la satisfacción de las necesidades –como ocurriera en el contexto del levantamiento revolucionario francés- más que con la común conquista de la libertad. Y ése es el gran problema que, como hemos venido ensayando, se redobla tras la ruptura con la tradición. Frente a una modernidad huérfana, la promesa de la política pareciera no ser efectiva.

La experiencia romana permitió a Hannah Arendt pensar una forma de autoridad política que no precisa de fuente trascendente alguna para legitimarse; se trata, más bien, de un acontecimiento secular en que la legitimidad y la autoridad del régimen residen en el comienzo, y cuya conservación se vale de las acciones y los discursos de ese comienzo inaugural. La fórmula moderna de lo anterior la halló en los revolucionarios americanos quienes consiguieron fundar una *unión perpetua* sin necesidad de apelar a un absoluto.

CAPÍTULO IV

TANGENTES QUE SE APROXIMAN

Diálogo entre Weber, Schmitt y Arendt sobre las pretensiones fundacionales de un orden político

Enfrentados a las perplejidades de la fundación, de un derecho que no parece tener sobre qué asentarse, de un poder que carece de asidero, y de un concepto de lo político desdibujado ante un mundo desencantado, el pensamiento de Max Weber ejerció una extraordinaria influencia al diagnosticar aspectos esenciales de la modernidad. En su intento por superar el desencanto del mundo y hallar una salida a la irracionalidad ética, que a su juicio extraviaba al individuo hacia un rumbo carente de sentido, Weber se aferró angustiosamente a la creatividad ética y política del individuo. Las consecuencias de este esfuerzo fueron la reviviscencia del *carisma* como fuerza creadora

capaz de sobreponerse a la burocratización, así como la postulación de la *vocación política y científica* en cuanto ámbitos fecundos capaces de contener la creciente desmagificación del mundo. Weber estaba convencido de que un orden basado en la racionalidad instrumental impulsada por una civilización –como veremos- prominentemente tecnificada y capitalista, desprovista de valores y mitos, necesita de un líder carismático, un jefe partidario, que como todo estadista, ha de reunir en sí coraje para decidir, sentido de dirección, Y fé en sí, en su causa y en su capacidad para inspirarla. En Weber política es lucha y es ésta la que define al líder. Podrá accionar de un modo u otro conforme se lo dicte su ética de la responsabilidad o de la convicción, pero una cosa es clara: el conflicto es eterno. Al que piensa la política teleológicamente, Weber le recusará afirmando que no “*introduzca un palo en la rueda de la historia*”, pues esta se organiza en términos de fuerza sin referir a fin alguno. Esto hace del Estado moderno una organización política capaz de arrogarse para sí el monopolio legítimo de la violencia.

¹²⁵ Véase MacIntyre, Alisdair, *Tras la Virtud*, Editorial Austral, Madrid, p. 109

En consonancia con el sociólogo de Erfurt, la cuestión de la violencia aparece en Carl Schmitt como parte de su enjuiciamiento de lo político, concebido este último como en permanente estado conflictivo. La política, según el sabio de Plattenberg, se convierte en un campo de batalla donde se muestra la confrontación y la lucha entre grupos diversos, por lo que la apuesta schmitteana procurará la concentración del poder para mantener el orden social y garantizar el acceso a un orden más justo. Su propuesta consistirá en una centralización patrocinada por un Estado dotado de una identidad clara y precisa, investido de autoridad, soberanía, titular del monopolio de la fuerza coactiva y por la definitiva decisión última o fundamental, intentando con ello encarnar el espíritu del pueblo. No obstante, la política en Schmitt no se reduce a lo estatal, aunque esto último sea el referente fundamental de la política en las sociedades modernas. El concepto de Estado supone el de lo político aunque no se identifican. El Estado es omnipresente, se encuentra en todo el ámbito social, de ahí la interrelación entre lo estatal y lo social que constituye lo político. El mismo Schmitt afirma que “(...) es raro encontrar una definición clara de lo político”¹²⁶, sin embargo, “lo político se entiende como una decisión fáctica que tiene como objetivo establecer una identidad positiva en torno a la cual se unifique el pueblo”¹²⁷ y, por eso, el Estado, en donde recae la facultad de la decisión, expresa el modelo de la unidad política. Al igual que en Weber, el conflicto está en

la base de todo este constructo y se determina por un criterio que especifica lo político. Ese criterio es la relación entre dos elementos que muestran la pluralidad y las diferencias, y se encuentran en la base de la condición humana: la relación *amigo-enemigo*. Este punto constituye el elemento detonante para que Schmitt sostenga un Estado monopolizador de la violencia. De este modo, la pluralidad que sostiene no supera el conflicto, sino que lo patentiza y quien lleva a cabo la superación es el Estado, homogeneizando a los participantes. Esto representa la posibilidad de mantener un Estado *gubernativo* mediante el dominio donde, al ser caracterizado por un jefe convertido en legislador y juez supremo, “él es última fuente de legalidad y último fundamento de la legitimidad”. El desconcierto, por tanto, al que nos confronta la cuestión de la fundación política y de la legitimidad de la ley en la modernidad, de acuerdo a Schmitt, sólo puede superarse restableciendo el absoluto, a pesar de no asentarse sobre instancia trascendente alguna, pues inclusive en una era post-teológica, el absoluto resulta imprescindible para constituir el orden.

¹²⁶ Agapito, Rafael, Introducción, en Carl Schmitt, El concepto de lo político, Alianza Editorial, Madrid, 1999, p.30.

¹²⁷ *Ibidem*

Sin embargo, ¿de qué manera el autor de Teología Política restituye la necesidad del absoluto cuando el panorama político y filosófico entiende que la apelación a Dios como fundamento del orden político no es posible? ¿existe un vínculo directo con la tradición? ¿cómo la conjugación del poder y la autoridad permite al Estado transformar el “desorden natural” en orden político? ¿qué rol desempeña el soberano como garante último del derecho positivo? ¿son el absoluto y la necesidad de gobierno el horizonte ineludible de lo político?

Autores posteriores, entre los que identificamos a la filósofa de Hanover, Hannah Arendt, desde una ribera opuesta, consideraron que la búsqueda de un absoluto no sólo era una solución imposible de actualizar en un escenario donde no es posible apelar incontestablemente a Dios o a la naturaleza, sino que refleja también una respuesta antipolítica a las perplejidades que parecen ser propias de la fundación y que caracterizan al comienzo. Si para Schmitt la política debe ser entendida como dominación y gobierno, y el problema de la fundación del orden en la modernidad se resuelve por medio de la voluntad de uno, por virtud de la potestad decisional que lo convierte en soberano; para Arendt la política debe ser entendida en términos de libertad, pluralidad y acción. El problema de la fundación, del comienzo en política, no puede ser explicado bajo la figura de uno solo (el soberano moderno schmittiano), sino que exige ser comprendida como la acción concertada de muchos. La política, señala Arendt, surge gracias al poder combinado de muchos. El problema de la fundación lo resuelve asumiendo una posición binaria: o bien hay esfera pública y pluralidad, o de modo contrario, hay destrucción de la arena pública y reino del uno, sea que éste aparezca bajo la forma de rey, tirano o del pueblo actuando como un solo sujeto (como ocurrió durante la Revolución Francesa). Sin demandar un absoluto ni la necesidad de un soberano, la experiencia política de la Revolución Americana se constituye como un hito paradigmático en el que la soberanía no ha desempeñado función alguna al interior de la República. Para Arendt, la gestación del campo político tiene que llevarse a cabo por medio de la acción (y no de la fabricación), porque es en la acción donde se muestran las capacidades de comienzo, inicio y fundación y donde se genera la libertad como realidad propiamente humana. De este modo, la acción se constituye como elemento paradigmático y necesario de la revolución no violenta y del *novus ordo saeculorum*. En el caso de Schmitt, la violencia es condición y presupuesto: el conflicto subyace a la relación entre las personas que conforman el ámbito político y determina ese espacio como el nuevo orden del mundo, pues a partir de lo íntegro, del todo, nace el orden *ab integro nascitur ordo*.

Arendt con esto critica la concepción, representada entre otros por Max Weber, según la cual la política es el dominio del hombre sobre el hombre basado en la violencia. Para Arendt, el elemento definitorio de la política es el poder, entendido como acción colectiva concertada que, en tanto tal, representa lo opuesto del concepto de violencia. ¿Es, entonces, este carácter plural de quienes habitan el mundo lo que lleva a la autora a afirmar que, ni tanto la teología como la filosofía, han encontrado una respuesta válida al significado de la política? ¿cómo se sostiene o hace efectivo un orden político entendido en los propios términos de Arendt ante la amenaza del conflicto comprendido como como dato insoslayable, ante el dominio del hombre contra el hombre ejercido a través de la violencia o, tomando sus propias palabras, ante la intimidación provocada por el “delincuente interno” y el “enemigo externo”?

CAPÍTULO V

A MODO DE EPÍLOGO:

POLÍTICA, LA ESENCIA POLÉMICA DEL HOMBRE

La vida es un devenir incesante, su ritmo agitado se presentifica en toda nueva estructura en la que se produce una nueva forma de ser. Cada forma cultural, una vez creada, es minada por las fuerzas de la vida. Tan pronto como una nueva forma ha accedido a un desarrollo insuperable, comienza a revelarse la siguiente forma; ésta, tras una lucha que puede ser más o menos prolongada, triunfará sobre su predecesora.

GEORG SIMMEL
El Conflicto de la Cultura Moderna

La ruptura con la tradición y el rechazo por las otrora fuentes inacabables de certeza del mundo presecular, muestran cómo todo orden aflora en el territorio de su propia extrañeza y cómo lo originario depara en sí su propio olvido, cayendo sin peso como los párpados al llegar la noche. “No hay nada atrás, las raíces están quemadas, podridos los cimientos, basta un manotazo para echar abajo esta grandeza. ¿Y quién asume la grandeza si nadie asume el desamparo?”¹²⁸, decía Octavio Paz en su poema “Fuente”. Roto el hilo de la tradición, huidos ya de escena los antiguos referentes de certidumbre, entrevimos que el verdadero cobijo del hombre es el desamparo, la ausencia ya de valores aglutinantes. Lo que la tradición había generado era la ilusión de un orden *estático* que, pese a la evidencia del devenir, pretendió ser lo único auténticamente real, verdadero y, por tanto, existente. Los valores del cristianismo fueron, sin más, sustituidos por los de la racionalidad moderna, pero que comprobamos, mantiene su misma obstinación de generalidad, aniquilando la voluntad de poder de particularidades, agentes sociales plurales que pugnan por afirmarse con un mismo afán hegemónico, contorneando lo verdaderamente político, esto es, el conflicto. Al dinamitarse los cimientos –metafísicos- del pensamiento occidental, se descompone aquel orden que se creía el culmen de toda una época. Sin embargo, la pretensión ilusoria de que existen valores perennes sobre los cuales la humanidad ha de sostenerse, nos hace sentir el vértigo que causa el saberse infundado.

En su *gaya ciencia*, Nietzsche dice lo siguiente:

¿Qué significa vivir? Vivir significa: expeler de sí continuamente algo que quiere morir; vivir significa: ser cruel e inexorable hacia todo lo que en nosotros, no sólo en nosotros, se hace débil y viejo. Vivir ¿significa entonces: carecer de piedad con lo moribundo, mísero y senil? ¿Ser continuamente asesino? Y, sin embargo, el viejo Moisés dijo «¡No matarás!». ¹²⁹

Si como ha señalado Hannah Arendt: “(...) fue la Revolución Francesa y no la Americana la que puso al mundo en llamas” ¹³⁰, es porque ella fue la primera en no fundarse en ninguna otra legitimidad y en instaurar así un nuevo modo de institución de lo social. Esta ruptura con el *Ancien Régime*, simbolizada por la Declaración de los Derechos del Hombre, proporcionará las condiciones discursivas que permiten plantear, por ejemplo, formas de desigualdad como ilegítimas y antinaturales y concibiéndolas como formas de opresión, lo que viene en organizar un nuevo orden luego de retirar el rescoldo dejado por la quema de uno anterior.

(...) Nada hay más difícil de tratar, ni más incierto de conseguir, ni más peligroso de afrontar, que apartarse a establecer nuevas instituciones. ¹³¹

La noción de política según el paradigma moderno, subrogando su concepción clásica de diálogo, se delinea en términos lucha y confrontación. El cambio de contenido semántico experimentado a partir de fines del siglo dieciocho hace referencia a la diversificación de ámbitos sociales desde los cuales es posible asignar sentido y valor a las actividades propias del hombre, lo que, indudablemente, vale también para la política. Enfrentados a esta diversidad, inherente a una sociedad en la que las masas han sido incorporadas a la política de manera conjunta con el afianzamiento de la democracia, ya no es dable concebir lo político en relación a cuáles presuponen o no fines válidos para toda la comunidad involucrada. El problema ahora se plantea desde otra esfera y que apela, precisamente, a instituir un modo eficaz de involucrar a esta diversidad de agentes de interés provistos de valores diversos y fines particulares, en un marco donde esta pluralidad sea realizable. El meollo de lo político, con esto, muda de la lógica de los fines a la importancia exclusiva acerca de los medios. Roto el hilo de la tradición aristotélica, el ideal del buen gobierno, en su revisión finisecular, cede su lugar para dar espacio al conflicto y la polémica como eje nodal de la política, con lo que se

¹²⁸ Paz, Octavio, *El fuego de cada día*. Espasa Biblioteca hispanoamericana del siglo XX 2004, p. 82.

¹²⁹ Nietzsche, Friedrich, *La Gaya Ciencia*. Pequeña Biblioteca Calamus Scriptorius, Barcelona 1979, p 43.

¹³⁰ Arendt, Hannah, *Sobre la Revolución*, op.cit., p.55.

¹³¹ Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe*. Biblioteca Grandes Pensadores, Madrid 2011, p. 20.

inaugura el ideal del buen dominio. Una ética específica de la actividad política, la aparición de las masas como sujetos políticos, la racionalización de la sociedad así como la burocratización de las instituciones, o los conceptos de soberanía, decisión y pluralidad de valores, asaltan la arena de lo público llenando de nuevos matices un espacio marcado por el desencantamiento y la secularización. Este pasaje de los fines a los medios que es el centro de la discusión política moderna, se ilustra con claridad en las construcciones sociológicas de Estado que realizan tanto Max Weber como Carl Schmitt. Mientras Weber categoriza al Estado por virtud de sus medios, cual es, arrogarse en sí el monopolio legítimo de la violencia, el filósofo de Plattenberg sugiere que lo característico de éste recae en su titularidad del *ius belli* y en su capacidad de decidir sobre la excepción. El Estado en ambos casos, acordemos, se asoma como un sitio baldío en cuanto a fines, a cuyo alrededor orbitan numerosos grupos o centros de interés en pugna por quien ocupa o influye el Estado, lugar desde el que dimana la decisión política.

Al entender que la política es una lucha, batida en un contexto donde los referentes de certidumbre últimos han desaparecido, se percibe la necesidad de tomar partido por unos u otros valores, de aplicarse en su defensa porque son ya una causa movida por pasiones y convicciones, pero sin desconocer que, en los hechos, hay un mundo concreto más allá de los ideales románticos, y de cuya existencia cada actor ha de responsabilizarse. La entrada al siglo veinte trae consigo este nuevo canon, en cuya matriz deja abierto a todas las partes el problema de cómo construir un vínculo duradero desde el cual derivar la legitimidad del orden político.

Holderlin sostenía que “*allí donde crece el peligro crece también la salvación*”¹³². La política viene en representar aquel riesgo. Compuesta por un conjunto de instituciones y prácticas que toman lugar en un clima de incesante división, hostilidad y conflicto, es capaz de crear unidad a partir de la diversidad, configurando con ello un mundo compartido. Tras la emergencia de los regímenes totalitarios, y azorada por lo catastróficas de sus consecuencias, Hannah Arendt recupera una noción de lo político entendida como diálogo y acción concertadas entre los hombres, donde su sentido estuviere dado por un trato libre entre hombres, sin obedecer a ninguna clase de coacción, violencia o dominio al tiempo de reglar sus asuntos. En correspondencia con la tradición grecolatina, Arendt privilegia la acción y el lenguaje por sobre el trabajo y la labor, concibiéndolos como las actividades constitutivas del núcleo de la política y depositando en ellas la dignidad que diferencia al hombre de los animales. De este modo, la política es entendida en

¹³² Holderlin, Friedrich, IV, *Poesía Completa*. Ediciones 29, Barcelona 1982, p. 190

abierta contraposición con la guerra y la violencia, como la acción y el diálogo entre iguales.

La multiplicidad de fines, valores e intereses de que hemos venido hablando, junto con entenderse como una complejidad de modos de representación de lo real en perpetua pugna, podríamos concebirla como una suerte de pluralismo que caracteriza y distingue a la democracia moderna, pero cuya unidad no se logra de un día para otro, ni depende de decretos u órdenes superiores. Es una construcción permanente, no exenta de conflictos -porque el conflicto es de la esencia de la dinámica social-, ni impone jerarquías pues su fortaleza emana del valor de la igualdad y de la riqueza de la diversidad.

De allí que todo orden social se cimiente como una articulación contingente de relaciones de poder y es, por ello mismo, que todo orden es político. No existe un orden social que pueda considerarse como “*natural*” o como “*destino*” de la humanidad que deba ser aceptado. Todo orden está, pues, impregnado de elementos de *contingencia* y *mera eventualidad*; es el resultado de una historia muy específica que carece de un fundamento último. Reconocer esta situación nos hace conscientes de que solamente proyectos *hegemónicos*, es decir, surgidos de determinaciones tomadas en contextos de indecidibilidad, tales como la democracia liberal, la socialdemocracia y el socialismo, son o han sido, en este sentido, formas específicas de órdenes políticos contingentes que han tenido lugar en diferentes países fruto, simplemente, de momentos históricos que han provocado su emergencia, pero no hay nada en ellos que permita justificarlos como los únicos modos legítimos de organizar la coexistencia humana.

Como afirma Chantal Mouffe,

(...) la objetividad social se constituye mediante los actos de poder, dado que cualquier orden es siempre la expresión de una determinada configuración de relaciones de poder.

133

Hay, pues, un allende a lo ya dado que es misterioso, que aún no aparece o que todavía no somos capaces de ver, que hace que todo orden no sea sino fruto de la reunión de elementos contingentes por el que no es debido sentir una sujeción absoluta e irrestricta. Como decía

¹³³ Mouffe, Chantal, *La crítica como intervención contrahegemónica. Transversal - EIPCP Multilingual Webjournal*. Web. 28 febrero 2017. eipcp.net/transversal/0808/mouffe/es

Rilke “*Cada cual recrea el mundo en su propio nacimiento, porque cada cual es el mundo*”.¹³⁴

No hay valores eternos que fundamenten y otorguen sentido a la existencia efectiva. No hay un orden *en sí*, a partir del cual, la vida se sostenga. Lo que hay, más bien, es un giro infinito, un dinamismo siempre encendido que no se contiene ni se supera. Nuestra posición busca reconocer la contingencia de nuestras creencias, sin desprendernos de la voluntad de luchar para defenderlas. La política democrática significa aceptar la legitimidad de los otros, sin excluir con ello, la posibilidad siempre en ciernes de estar dispuesto a luchar para transformar las relaciones de poder y crear otra hegemonía, pues, más que montada sobre el caparazón de una tortuga, la dinámica social pareciera emplazarse sobre el espinazo de un leopardo, fugaz y movedizo, presto, alerta y cambiante.

Sin embargo, existe la idea de que para tener fuerza y luchar es necesario estar absolutamente convencido de que se tiene la verdad, y que abandonar eso nos conduce directo a la apatía. Esta clase de juicios son una muestra de lo complejo que es tener al mismo tiempo un sentimiento de relatividad y de contingencia de nuestros credos y, aun así, querer luchar por ellos. Kant, reflexionando acerca del entusiasmo, comprende esta disquisición como un fenómeno semejante, una suerte de entusiasmo para la lucha, aunque ya no asentado sobre la convicción de que uno tiene la verdad.

El orden social actualmente hegemónico es considerado el “*sentido común*” y se entiende como algo *natural*. En nuestro país, así como en el resto de los países occidentales, lo político se ha empeñado en tratar de borrar las huellas del poder y negar el conflicto – despolitizando los propios conflictos-, todo esto a partir de una construcción discursiva que intenta hacer creer que el carácter axiológico de las democracias liberales modernas es equivalente a la ausencia de disputas, promocionando a partir de ello la unidad en torno a un Estado. Lo cierto es que resulta *naif* ampararse bajo tales preceptos ya que los conflictos no desaparecen porque se deje de hablar de ellos, y el hecho que en la arena de lo público no exista un discurso beligerante no es sinónimo de una ausencia de conflicto. Por esta razón es que, cuando hablamos de democracia, no hemos de omitir su dimensión hostil, pues ésta es constitutiva de sí; de ahí que su telos consista en preparar aquellos mecanismos institucionales que permitan resolver o solucionar estos conflictos que, como pulsiones eróticas y tanáticas en tensión, resultan inerradicables. Por esta razón, es

¹³⁴ Rilke, Rainer María, *Diario de Juventud*. Valencia, Pretextos, 2000, 36.

fundamental reconocer la pluralidad como el principio articulante un una sociedad democrática. De hacerlo, será dable instaurar un orden político común que respete los derechos individuales, una “*comunalidad*” que ofrece un espacio en el que tienen cabida las diversas identidades de género, de clases, u otras demandas construidas desde posiciones individuales.

Si el propósito de la filosofía política estriba en encontrar, proponer y producir un orden mediante el cual la sociedad consiga mejores modos de vivir, entonces uno de sus grandes desafíos consiste en aceptar al conflicto, no apostando por su negación o su eliminación. La manera de superarlos y evitar sus, siempre aciagas, consecuencias no es expulsándolos del ámbito político, como hace Arendt, sino ideando estrategias en el que el diálogo participativo sea fuente de consensos. Asumir al conflicto –y por consiguiente, a la violencia- como condición de la vida política, en un ejercicio de realismo político, o afirmar, de contrario, su exclusión definitiva del espacio político expresa un falso dilema. La solución a esta aparente paradoja está en asumir a los antagonismos como los únicos actores que dramatizan sobre las tablas de la vida pública el suscitar de lo político, sin pretender negar ni absolutizar, en caso alguno, su existencia.

La lucha no se contrapone al consenso, no representa un modo de hacerse con el poder político prescindiendo de la legitimidad. Por el contrario, es una lucha por la legitimación, cuya fuente se desplaza de las alturas del poder al llano de la sociedad civil.¹³⁵

La idea de orden social no se trata de un orden necesariamente estático, consumado y aconflictivo, consiste, por el contrario, en un orden en proceso de construcción, abierto, e inexorablemente conflictivo en su inacabamiento esencial. Un orden, pues, dinámico que permanentemente ha de reformular sus límites y sus reglas, reconociendo no sólo la necesidad sino también la productividad de las contradicciones sociales y de los conflictos. Esta es la ratio essendi y punto de partida de lo político: la existencia del conflicto, la confrontación y la violencia, cuestiones evidenciadas por Weber y Schmitt, así como la capacidad humana para resolverlos a partir de una actitud dialogal y discursiva, sostenida por Arendt.

¹³⁵ Franzé, Javier, *Del buen gobierno al buen dominio. La crisis del concepto de política en el pensamiento europeo hacia el último cambio de siglo*. Revista de Estudios Políticos 2000. Universidad Complutense de Madrid, P 193.

Últimos fuegos tras la medianoche

EN CADA ORDEN UN COMIENZO QUE SE INTENTA ETERNO

“Nunca la vida es nuestra, es de los otros, la vida no es de nadie, todos somos la vida -pan de sol para los otros, los otros todos que nosotros somos-, soy otro cuando soy, los actos míos son mas míos si son también de todos; para que pueda ser he de ser otro, salir de mi, buscarme entre los otros, los otros que no son si yo no existo, los otros que me dan plena existencia.”
Octavio Paz

(Con) El nacimiento (se) despeja un espacio marmóreo e imaginario brindado a la materia y al ensueño, al cuerpo y al alma; lo uno y lo otro emerge de su cósmico silencio y ambos, en su descubrir, se izan opuestos en su cobijo íntimo; es en esa misma extrañeza que, con lo abyecto como sino, contiene el uno con el otro. Allí se delatan sus afanes y sus desvelos: lo uno en lo fecundo, soplo y don original, acontecer creador que, en su mariano *fiat*, vuelve cada vez a lo primordial; lo otro, una flecha que rasga el vientre aún cuando su fuente, y que trepida incesante en su pretenderse infinito, lejanía de lo uno, distancia de lo primero, vejez, consumación y muerte.

Cada instante y su para siempre, frente a frente, cada ahora y su jamás, cara a cara, la mirada de uno acontece en la mirada del otro, y absortos, olvidan lo propio de sí. Lo nacido se descifra como lo que sólo una vez fue, el origen resígnase milagro, cuando todo nace en un instante cada vez y a cada instante. La angustia y la angostura mustia la tierra yerma de la novedad, olvidados ya de sí, la sorpresa original ante el saberse lo natal deserta lo sagrado a lo pasado en testamento: lo en sí de lo uno y lo otro es ahora símbolo para el uno y para el otro ¡palabra! A cada nuevo olvido ¡la palabra! A cada desamparo ¡la palabra! Que aún sin alas y sin vuelo, alía y vela la belleza de aquel primer alba.

Cuando caiga la noche y el silencio retorne, oiremos, al fin, el latir de la tierra que nos lleva a sentir el ardor de su origen. Palabra muda al caer de la noche, colmas, en sombras, el cuenco del orden de eternos, no alondras. Vas al nacer de la luz en ti, osada en tu andar de saberte extraviada, esperando con cada mañana el levantar de los soles que te fundan, razón. Palabra, sentido final que posas sobre tu origen, cierras el paso al parir de tu nombre. Nacer, eterno comienzo que esculpe el instante, al instante deshaces y compones entero: vaivén de granos y piedras, tiempo ¿por qué

cierras el paso al principio, oh razón, si de tu semilla alumbra la verdad que el tiempo no mide? Razón que te rindes al tiempo, queriendo mejor arder, te extingues. *Polémos*, razón de lo en sí que no es otro que aquel perpetuo llegar a ser del sí mismo y aquel otro, eres lo fuera de sí que regresa a su ser original presumiendo ser lo uno contra lo otro. Palabra, que a la razón calmas y la vuelve a sí, ni lo uno ni lo otro son ya bordes ni laderas de los ires y venires de tu arena y de tus peñas: primer escurrir más allá del vientre, río, en tu ritmo recobras la raíz de un solo cuerpo y alma y, sin volver el rostro, desembocas en el uno y otro instante que contigo se desvanece y nace.

Ser, que relampagueas en la noche fértil del útero, tu brillo no se extingue con cada entrada nuestra al mundo. Tu razón que pares bruscamente, y que parecías llevar libre y ligera en el vientre, empieza a sentir el peso de la carne y la ligazón al mundo. Razón, templada y sin barruntos ¿y si mejor confiesas que la sombra era quien te upaba en su oscuro palpitar, como un haz de luz feraz transgrediendo aquel umbral de lo que te has dado por real? ¿y si abres tus manos y coges esta riqueza? ¡tiende tu palma a la vertiente y bebe el agua de la vida en su eterno parir, que no hay orden bajo el cielo que no nazca sin morir! Porque inmensamente humana, razón, también tienes un corazón que muere y que se inclina hacia su sombra.

Razón, exaltada y dicente, expresión levitante de todo lo que el sol alumbra, del habitar la sombra en su infecundo espejismo, inicias. La sombra en su fértil preñez te envuelve, pero a ella tu doblegas creyéndote su fundamento; razón pura y ley moral, que a la sombra pones de rodillas y arreas con tu fatuidad, no domeñas ni aún con tu claridad lo que de su oscuridad tu desdeñas. Sombra, luz que se apaga del ocaso hasta la aurora ¡despunta, libérrima, al alba con tu lumbré en la razón!

Razón, que naces bajo el manto de lo debido sin el ser con sus prodigios, eres la tragedia inicial que se repite en cada rito inaugural y que nunca se termina de consumir, porque dar a luz no es origen sino destino sin la sombra con su morar. Luz de la razón del que emerges deber ser, has olvidado tu sombra, y consigo tu otro y, más severo, tu ser. Ya no eres ni lo nacido ni lo que no, tal vez un milagro. Y es que lo debido tiembla cuando el ser se encuentra y ya no es sombra, bajo su misma luz, a espaldas de la razón.

BIBLIOGRAFÍA

Arendt, Hannah, *La Condición Humana*, Editorial Paidós, Barcelona, 2005.

Arendt, Hannah, *Sobre la Revolución*, Editorial Alianza, Madrid, 2004.

Arendt, Hannah, *Entre el Pasado y el Futuro*. 8 Ensayos ejercicios sobre la reflexión política. Editorial Península, Barcelona, 1996.

Arendt, Hannah, *Sobre la violencia, en Crisis de la República*, Editorial Taurus, Madrid, 1998.

Arendt, Hannah, *¿Qué es la Política?*, Editorial Paidós, Barcelona, 1997.

Arendt, Hannah, *Ensayos de comprensión 1930-1954: Escritos no reunidos e inéditos de Hannah arendt*, Caparrós Editores, 2005.

Atili, Antonella, *La Crítica decisionista de Carl Schmitt a la democracia liberal*, Signos Filosóficos UAM, 2003.

Agapito, Rafael, *Introducción, en Carl Schmitt, El concepto de lo político*, Alianza Editorial, Madrid, 1999.

Birulés, Fina, *Hannah Arendt. El orgullo de Pensar*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2002.

Bárcena, Fernando, *Hannah Arendt: Una poética de la natalidad*, Revista de Filosofía n° 26, Universidad de Complutense, Madrid, 2002.

Blumenberg, Hans, *La Legitimación de la edad moderna*, Editorial Pre-Textos, Valencia, 2008.

Berstein, Richard J., *El legado de una mirada*, Editorial Sequitur, Madrid, 2001.

Cristi, Renato, Hayek, *Schmitt y el Estado de Derecho*, Revista Chilena de Derecho, vol. 18 N° 2, 1991.

Franzé, Javier, *Del buen gobierno al buen dominio. La crisis del concepto de política en el pensamiento europeo hacia el último cambio de siglo*. Revista de Estudios Políticos. Universidad Complutense de Madrid, 2000.

Franzé, Javier, *¿Qué es la política? tres respuestas: Aristóteles, Weber y Schmitt*. Editorial Catarata, Madrid, 2004.

Giddens, Anthony, *Política y Sociología en Max Weber*. Alianza Editorial, Madrid, 2002.

Gil Villegas, Francisco, *Democracia y Dictadura en la Teoría del Realismo Político de Max Weber y Carl Schmitt*.

Guzzini, Stefano, *El Poder en Max Weber*, Grupo de Estudios de Relaciones Internacionales, GERI-UAM, 2016.

Hilb, Claudia, *Promesa y política. Promesas traicionadas y transición democrática*, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 1990.

Hobbes, Thomas, *El Leviatán*, Editorial Alianza, Madrid, 2005. Holderlin,

Friedrich, *Poesía Completa*, Ediciones 29, Barcelona, 1982.

Koselleck, Reinhart, *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Editorial Trotta, Madrid, 2007.

López, Marina, *La reversibilidad del Tiempo, El Perdón y la Promesa en Hannah Arendt*, Investigaciones Fenomenológicas, vol. monográfico 3: Fenomenología y política, 2011.

Lopez Soria, José Ignacio, *Weber y las claves para comprender la modernidad*, Revista Debates en Sociología n°5, 2005.

Laleff Ilieff, Ricardo J., *Ni Karl Marx ni Max Weber. La tiranía de los valores en Carl Schmitt*, Universidad de Buenos Aires, 2017.

Mommsen, Wolfgang J, *Max Weber. Sociedad, Política e historia*. Colección de estudios alemanes, Editorial Alfán, Barcelona, 1981

Mouffe, Chantal, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Editorial Paidós, Barcelona, 1999.

Mouffe, Chantal, *En Torno a lo Político*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2011.

Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*, Biblioteca Grandes Pensadores, Madrid 2011.

Nietzsche, Friedrich, *La Gaya Ciencia*, Pequeña Biblioteca Calamus Scriptorius, Barcelona, 1979.

Paz, Octavio, *El fuego de cada día*, Editorial Espasa, Madrid, 2004.

Platón, *La República I*, Biblioteca Básica, Buenos Aires, 2011.

Rabotnikof, Nora, *Max Weber: Desencanto, política y democracia*, UNAM, México, 1989. Rilke,

Rainer María, *Diario de Juventud*. Valencia, Editorial Pretextos, 2000.

Romero, Anibal, *Desencanto del mundo, irracionalidad ética y creatividad humana en el pensamiento de Max Weber*; 1998,

Schmitt, Carl, *La Dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderna de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*, Editorial Alianza, Madrid, 1999.

Schmitt, Carl, *Teología Política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía*, Editorial Trotta, Madrid, 2009.

Schmitt, Carl, *Romanticismo Político*, Universidad Nacional de Quilmes Ediciones, Buenos Aires, 2001.

Schmitt, Carl, *El Concepto de lo Político*, Folios Ediciones, Buenos Aires, 1984.

Schmitt, Carl, *Ex Captivitate salus, Experiencias de la época 1945-1947*, Editorial Trotta, Madrid, 2010.

Schmitt, Carl, *Legalidad y Legitimidad*, Editorial Comares, Granada, 2006.

Schmitt, Carl, *Catolicismo Romano y forma Política*, Editorial Tecnos, Madrid, 2011.

Schmitt, Carl, *El Leviatan en la Teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Editorial Comares, Granada, 2004.

Simmel, Georg, *El Conflicto de la Cultura Moderna*, Revista Española de Investigaciones Sociológicas N 89 Enero-Marzo 2000.

Sirczuk, Matías, *Teología Política y Modernidad. Carl Schmitt y el pensamiento político de la modernidad*, Tesis Doctoral Universidad de Barcelona, Barcelona, 2011.

Strauss, Leo, *Comentario sobre El concepto de lo político de Carl Schmitt*, Katz Editores, Buenos Aires, 2008.

Smola, Julia Gabriela, *El pensamiento de Hannah Arendt: notas sobre revolución, promesa y fundación política*, Universidad de Buenos Aires, Argentina, 2010.

Tassin, Étienne. *El pueblo no quiere*, Revista trimestral. N° 21-22. (Marzo y junio de 2007), 2007.

Thaa, Winfried, *Democracia y Crítica de la Civilización en Max Weber y Hannah Arendt*, Revista Española de Ciencia Política n° 19, 2008.

Vögelin, Eric, *La nueva ciencia política*, Katz Editores, Buenos Aires, 2005.

Weber, Max, *El Político y el Científico*, Alianza Editorial, México, 1984.

Weber, Max, *Economía y Sociedad*, Editorial FCE, México, 1981. Weber,

Max, *La Política como vocación*, Editorial Folios, México, 1982.

Weber, Max, *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, Alianza Editorial, Madrid, 2009.

Weber, Samuel, *Poniendo en duda la decisión: Walter Benjamin y Carl Schmitt*, Revista Paralaje N° 5/2010.

Weber, Max, *On Charisma and Institution Building. Selected Papers*, Universidad de Chicago, Chicago, 1968.

Villacañas, José Luis., *Poder y Conflicto Ensayos sobre Carl Schmitt*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.

Zabludowski, Gina, *Sociología y Política. El debate clásico contemporáneo*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales UNAM, México, 1995.