La soberanía en el pensamiento político de Carl Schmitt

Un ensayo sobre la condición humana.

Por Julio Alcántara

Tutor: Benjamín Arditi

Universidad Nacional Autónoma de México
UNAM
Biblioteca Central
Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A quien corresponda.

Índice

Abordaje……..9

La excepción……...13

El orden……...39

El límite……...49

El puerto……..61

Agradecimientos

A mi condición irrefutable de posibilidad, mi madre.
A la nobleza humana que en mi hermana habita con discreta claridad.
A mis compañeros, primeramente a los de sangre, pero con igual fuerza a los que por voluntad han encarado de frente la lucha existencial por la vida en este mundo.
Por todo lo que significa ser un maestro, a Benjamin Arditi Karlik.

A ti, Camila.

Al mundo entero que enmarca mi existencia, no pedida.
Al miedo y angustia por todo lo que me limita, condiciona e ignoro.

A ustedes les ofrendo este trabajo y estas palabras que radican en mi existencia.

Abordaje [1]

> Toda la belleza y sublimidad que le hemos prestado a las cosas reales e imaginadas quiero reivindicarla como propiedad y producto del hombre: como su más bella apología. El hombre como poeta, como pensador, como Dios, como amor, como poder, ¡oh, la real generosidad con la que ha obsequiado a las cosas, para él *empobrecerse* y sentirse miserable! Éste ha sido hasta ahora su mayor desprendimiento, que admirará y venerará y supiera ocultarse que era *él* quien había creado eso que admiraba.[2]
>
> **Friedrich Nietzsche**

La teoría clásica de la soberanía coloca su esfera de acción en el último eslabón de la cadena política de mando; es decir, la soberanía ha sido pensada como el punto de apelación final que respalda el orden político concreto. Carl Schmitt, con influencia de Jean-Jacques Rousseau y Emmanuel-Joseph Sieyès, conceptualiza la soberanía como una entidad concreta y decisora que sustenta y crea el orden específico en que se circunscribe.

La soberanía en Carl Schmitt es una propuesta existencial e intramundana que tiene por objetivo develar las raíces del orden humano, señalando lo polémico y violento de su creación. Esta investigación reconstruye y polemiza su teoría por medio de tres instancias:

Primero, el establecimiento de los conceptos básicos de la teoría de la soberanía en Carl Schmitt, al integrar los diferentes aspectos de su teoría desde las polémicas que estableció con el liberalismo, la teoría del el Estado de derecho y del Estado pluralista. La propuesta de Schmitt acentúa el carácter político de lo humano, causado por la pluralidad de *visiones de mundo* que lo precede: lo entiende como conflicto existencial irreductible. La decisión soberana sobre el estado de excepción es la propuesta radical metafísica de Schmitt para la sustentación y creación del orden político, por esto su juicio "si las excepciones no tienen explicación, el universal tampoco" (Schmitt, 2004a [1922]: 29). En pocas palabras, la decisión soberana se introduce en nuestra realidad como el epicentro del movimiento telúrico en el cambio de un ordenamiento humano a otro y también en la defensa de un ordenamiento ya existente: la soberanía es un concepto límite, extremo.

Segundo, la consideración de que el *mundo* es la circunscripción fáctica de la humanidad. En palabras de Schmitt, el hombre es un ser espacial por definición. Cada conquista espacial humana no sólo ha ensanchado los dominios del hombre; también ha modificado el concepto mismo de espacio: la espacialidad del mundo es el terreno donde ha tenido lugar el conflicto político y es el centro u objeto de la disputa.

La decisión soberana, como acción humana, tiene su límite en el hacer frente al mundo. La creación soberana se dice que es sobre la nada no porque cree elementos

---

[1] Acción de abordar un barco a otro, especialmente con la intención de combatirlo. [RAE]

[2] "Heidegger cita de *La voluntad de poder* de Nietzsche el pasaje no numerado anterior al número 135 (dicho sea de paso, es aquel pasaje que la señora Förster-Nietzsche prefería leer en voz alta a sus invitados, pues lo consideraba la quinta esencia del querer de Nietzsche)" (Löwith, 2006a: 306-307).

materiales *ex nihilo*, sino porque inserta en nuestra estructura simbólica fenómenos no contemplados por la humanidad histórica hasta ese momento. El centro de la disputa política es, por un lado, la conservación y búsqueda de los recursos para la supervivencia, y por otro, el tipo de representación cultural del orden humano: es la construcción del *modo* en que un ser humano puede vivir en este mundo. Así es como llegamos a una de las conclusiones fundamentales de esta investigación: los ordenamientos humanos suponen un concepto de condición humana y, a causa de esto, se puede encontrar un concepto de cultura específico en cada institución de orden sobre el planeta. La cultura es la representación que el hombre hace de sí mismo: el conflicto entre las culturas es irreductible porque coloca frente a frente visiones totales de mundo.

Tercero, el límite conceptual de Schmitt se explicará en la interrelación que tiene con Thomas Hobbes, Platón, Max Weber, Martin Heidegger y G. F. Hegel, y en los excesos e imprecisiones teóricas que han señalado fundamentalmente Karl Löwith y Leo Strauss. La propuesta de esta investigación, en lo que concierne al límite conceptual de Schmitt, parte de considerar su trabajo como una obra de arte, ya que, como lo advirtió Johann Wolfgang von Goethe: "Puesto que ni en el saber ni en la reflexión se puede alcanzar un todo, ya que el saber está privado de interioridad, y la reflexión de exterioridad, nos vemos obligados a considerar la ciencia como si fuera un arte, si es que esperamos de ella alguna forma de totalidad" (citado en Benjamin, 1990: 9). Los límites explicativos de la teoría de la soberanía de Schmitt ponderados en esta investigación son: 1) Que se sitúa en un ámbito intramundano, no trascendental; 2) La paradoja de una trascendencia que garantiza la autolegislación de la mundanidad y el establecimiento del tiempo presente desde su herencia histórica; 3) La excepción y la normalidad siempre ignotas e inasibles; y 4) El modo ocasional de aparecer de la decisión soberana.

La creación humana del orden en la modernidad es el marco de referencia para el pensamiento político de Carl Schmitt. "El descubrimiento de que el orden no era natural fue el descubrimiento del orden como tal. El concepto de orden apareció en la conciencia sólo simultáneamente con el problema del orden, el orden como un hecho de estrategia y de acción, orden como obsesión. […] La declaración de la 'no naturalidad del orden' apoya una idea de éste como de algo que se patentiza desde su ignota morada, de su no-existencia, de su silencio. 'Naturaleza' significa, antes que otra cosa, nada más que el silencio del hombre" (Bauman, 1996: 79-80). El Estado moderno, como arquetipo de orden, tiene por principio la soberanía, una voluntad que se expresa para crear y definir los límites del orden político.

En la modernidad se devela el tiempo como una variable más en la lucha existencial entre seres humanos, culturas y colectivos. Al mismo tiempo, la secularización o "desencantamiento del mundo" y el predominio de la técnica como mecanismo de ordenación humana son generados principalmente por la racionalización, en esta época, de todas las áreas de la vida. El Estado moderno, según Schmitt, es un ejemplo de racionalización, tecnificación de la vida y remedio al conflicto: "¡Cómo es infructuosa y confusa la lucha de antítesis teológicas, jurídicas o similares! Frente a ella, ¡cómo es 'limpia' y 'exacta' la máquina! ¡Cómo es evidente y clara una concepción que encuentra el valor del Estado en el hecho de que éste es una buena máquina, es más, la gran máquina, la *machina machinarum*!" (Schmitt, 1997: 89).

El soberano se entiende desde sus dos posibles acciones: como fundador y como defensor del orden político en sentido absoluto. Éste puede ser un monarca, un pueblo, una clase social o cualquier entidad social con suficiente poder político. Al coaligar los dos conceptos schmitianos fundamentales, lo político y el soberano, podemos tener una visión de conjunto que nos permite explicar el desarrollo del orden político occidental en la modernidad; su ejemplo paradigmático es el Estado clásico europeo en el que los monarcas eran soberanos y a su vez, hegemonizaban la distinción entre amigo y enemigo. A tal punto sólo podía haber al interior conflictos puramente policiales. La alta política se daba entre Estados. Parecido al caso de Hobbes con la replicación del estado de naturaleza a nivel interestatal, aunque a diferencia del individualismo metodológico de Hobbes, Carl Schmitt sostiene que las relaciones políticas se dan entre colectivos.

Finalmente, el centro teórico de Schmitt se encuentra en el racionalismo occidental como posibilidad del discurso verdadero; en la fundación de la Iglesia romana para legitimar el advenimiento de Cristo, evitando así la llegada del anticristo o Kat-echon[3] y posibilitando la existencia del orden político intramundano; en la conquista y disputa de/en los nuevos espacios tierra, agua, aire y también sobre la técnica; en la existencia del hombre como materia prima irreductible y punto de partida de *el sentido* en que vivimos. En pocas palabras, para él toda expresión humana (incluyendo la explicitación de esta misma expresión que está siendo leída) es terreno de disputa política. El acento político que realiza Schmitt a lo largo de su obra está íntimamente relacionado con el de *Anerkennung* de Hegel, siendo la "lucha por el reconocimiento" lo que garantiza el vínculo entre autorreflexión y orientación hacia el otro. Esta lucha tiene la importancia fundamental de ser el principio por el cual se puede dar "la vida ética" (*Sittlichkeit)* del orden estatal.

*

El *protego ergo obligo* es el *cogito ergo sum* del Estado.
Carl Schmitt

Esta investigación ensaya una interpretación del pensamiento político actual tomando la teoría de Carl Schmitt como punto de partida. Se basa en la hipótesis de que el orden humano está formado a partir de *visiones de mundo* en conflicto irresoluble y, por lo tanto, en que todo ordenamiento da por supuesto un concepto de condición humana que le permite esperar y exigir un comportamiento político específico de sus integrantes. El *orden* es el tipo de condición humana que nos hemos otorgado a nosotros mismos.

Fundamentalmente no hay soberanía sin Estado. Todo regreso al origen soberano del poder tiene implícitamente una crítica al *tipo* de Estado: ninguna reconstrucción de la soberanía escapa a la lógica estatal que formó el arquetipo de orden intramundano en la modernidad. El Estado es orden y libertad, porque establece las bases del suceder de la acción a partir del vivir en común. Con base en esto, Carl Schmitt pone el énfasis en la excepción al partir del plexo temporal de la acción humana.

[3] Tomada de la Segunda Epístola a los Tesalonicenses (2,7) de San Pablo, significa el que retiene, *qui tenet*. *Aufhalter* para Schmitt.

Es decir, nos encontramos inmersos en el curso temporal de los hechos y, en términos schmitteanos, es soberano quien precursa la historia. El soberano performa en su decisión el acontecer de la temporalidad humana. Según *La Dictadura*: "Quien domine al estado de excepción, domina con ello al Estado, porque decide cuándo debe existir este estado y qué es lo que la situación de las cosas exige" (Schmitt, 2007a: 49).

El mundo concreto en que vivimos es la posibilidad y límite a la decisión soberana. La decisión define la espacialidad humana, y es la arquitectónica del vivir cultural en el mundo. La tarea del soberano es la creación del orden frente a los límites fácticos de la existencia. Así, la política es la implantación y sostenimiento del orden humano, en su muy particular forma de *estar en el mundo*, que condiciona la reproducción y desarrollo de la vida. La explicación legitimante que el hombre ha dado a su estar en el mundo va de la mano del proceso de extensión de sus dominios; dicho relato no sólo ha generado formas históricas de pensamiento; también formas históricas de dominación del espacio y de los individuos.

La excepción

Ante la ley hay un guardián.

El cántico liberal suena claramente por medio de uno de sus padres como si fuera de una vez y para siempre: "The law gives authority", estableció John Locke en el apartado "De la Tiranía" en el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil.* Y se hizo el Estado de derecho, partiendo de la limitación al poder soberano: "La verdadera libertad es que cada uno pueda disponer de su persona como mejor le parezca; disponer de sus acciones, posesiones y propiedades según se lo permitan las leyes que le gobiernan, evitando, así, estar sujeto a los caprichos arbitrarios de otro, y siguiendo su propia voluntad" (Locke, [1689] 2008: 79-80).

La ley civil se convirtió en el fundamento inapelable de la convivencia humana. Comenzó cortando con el cordón umbilical del Estado soberano para después radicalizarse al pensar las leyes que gobiernan a los hombres como las leyes que gobiernan a la naturaleza; así se volvió a pervertir el orden que había fundado la modernidad política al explicitar la idea del orden mismo, ya que la ley se entrometió en la realidad explicitada de lo político como si fuera parte de la esencia del ordenamiento civil, por definición no natural. La discusión políticamente cambió de arena y se sentenció a todos aquellos que combatieron alguna ley a lo largo de la historia del hombre moderno, "pues una vez que los hombres, al entrar en sociedad y al regirse por un gobierno civil, han excluido la fuerza y han introducido leyes para la preservación de su propiedad, de la paz y de su unidad mutua, quienes de nuevo usen la fuerza para echar abajo esas leyes serán los que de hecho están rebelándose, del latín *rebellare*, es decir, los que están trayendo de nuevo el estado de guerra" (Locke, 2008: 217). Entonces el rebelde no estaba en contra del orden civil, atentaba radicalmente contra su posibilidad.

Tampoco para Hans Kelsen es posible la rebeldía o la intromisión del elemento sustancial de la soberanía; todo eso escapa por mucho a la normalización e integración de la ley. En su texto *Das Problem der Souveränität* incluso llega a decir: "El concepto de la soberanía debe suprimirse de manera radical" (citado en Schmitt, 2004a: 33). Con él se *concreta la abstracción* que representa el orden estatal, haciendo patente el deísmo y metafísica del Estado moderno, que rechaza cualquier modificación soberana de las leyes, normalizando la ley (política) como la esencia del ordenamiento humano, denominado entonces Estado de derecho.

El cuestionamiento en torno a la significación de la ley civil no es menor. Si no se parte de la noción de que es un precepto general y que su creación depende de conflictos históricos, se pierde el sentido de la existencia misma de la ley como modelo de organización y del orden político como conquista humana. El hecho de que la ley sea un precepto general la determina obligatoriamente a su aplicación particular, debido a la falta de tipificación sin fin que significaría el hacer ley todos los casos posibles –tarea absurda. Precisamente, John Locke, al ver la posible falta de previsión legal, sabe que habrá de recurrir al punto de apelación sostén de las leyes: la decisión soberana de la entidad política detentora de ese orden, en este caso el Monarca, representante, ya, de la voluntad del pueblo: "la prerrogativa no es más que un poder que el príncipe tiene para procurar el bien del pueblo, en aquellos casos en los que, debido a sucesos imprevisibles, las leyes inalterables no pueden dar una dirección segura" (Locke, 2008: 162-163).

En los autores clásicos del liberalismo todavía encontramos la claridad suficiente para ver al Estado como remedio del conflicto, tangible, mostrando su función neutral ante la disputa, donde habita su razón de ser. "La falta de un juez común que posea autoridad pone a todos los hombres en un estado de naturaleza; la fuerza que se ejerce sin derecho y que atenta contra la persona de un individuo produce un estado de guerra, tanto en los lugares donde hay un juez común como en los que no lo hay" (*Ibíd*: 49).

Locke está de acuerdo en la necesidad de un juez superior a todos los grupos en conflicto para decidir en los casos de disputa; ya que la ley no prevé todos los casos singulares, "pues la prerrogativa no es otra cosa que el poder de hacer un bien público, sin regla alguna" (*Ibíd*: 189). También defiende la sentencia *Salus populi suprema lex!*, cuando se pregunta "Who shall be judge?" responde: "The people shall be judge". Aunque no por ello acierta al ceder ante la imposibilidad de representación del pueblo en su camino hacia la ascensión de la ley como su solución, perdiendo toda brújula de orientación entre el decisor concreto y su modelo de orden. Si la ley da la autoridad, ¿a quién se la da? Con este olvido de la sentencia hobbesiana, podemos hacer el primer gran corte en la evolución histórica del pensamiento político de Occidente, cuando la *Auctoritas, non Veritas facit legem* del capítulo XXVI del *Leviatán* no es siquiera contemplada.

A lo largo de este capítulo se intenta trazar un camino desde el Estado de necesidad concreto –diferenciando el Estado de derecho y el Estado pluralista del Estado democrático– hasta el concepto metafísico de soberanía schmitteano. La excepción revoluciona dramáticamente el sistema de referencias humanas con el mundo al irrumpir de manera radical en el total de la ordenación estatal. La decisión es metafísica, porque no pertenece a un campo de experiencia dada.

I

> Estado de derecho no significa en lo absoluto la meta y el contenido de un Estado, sino solamente el tipo y el carácter que lo realizan.
>
> **Friedrich Julius Stahl**

Hans Kelsen no percibe lo que Carl Schmitt menciona en *El defensor de la Constitución*: "Si la Constitución descansa […] sobre un contrato entre el príncipe y el pueblo, entre el Gobierno y la representación nacional, cada una de las partes contratantes puede aparecer como defensora de aquella parte de la Constitución que establece sus propios derechos y atribuciones y se mostrará propensa a considerar que la Constitución descansa esencialmente sobre los preceptos constitucionales que más favorables sean a sus aspiraciones" (Schmitt, [1929] 2009c: 21). En la medida en que Kelsen afirma la defensa última de la Constitución por mecanismos jurídicos, ignora abiertamente la diferencia entre poder constituyente y poder constituido. Tampoco logra asir la explicitación del límite argumentativo en la tradición de las constituciones occidentales basadas en la idea de contrato y la ponderación que cada una de las partes puede hacer a su favor. Esto se explica porque, para Kelsen, basta con lo establecido en una carta magna y el ordenamiento legal-institucional que deviene de ella; o bien, ha de

pensar los ordenamientos humanos como inmutables. Como sostiene en *¿Quién debe ser el defensor de la Constitución?*:

> Este análisis crítico no puede ni debe cuestionar el valor político que, bajo determinadas circunstancias, tiene la exigencia de una *posible extensión del poder del Presidente del Reich*, es decir, del Gobierno, y el consecuente rechazo del control de la constitucionalidad. El escrito de Carl Schmitt es objeto de esta crítica, no porque sirva a este fin, que de ninguna manera es aquí menospreciado por su carácter 'político-partidario', sino solamente porque para sus fines políticos se sirve de determinados métodos que se presentan […] como 'tratamiento científico' del tema. Mediante esta crítica ha de mostrarse […] cuán justificada es la exigencia de una *rigurosa separación entre conocimiento científico y juicio de valor político*. La *confusión* entre Ciencia y Política, hoy tan apreciada, es el típico *método de las modernas formas ideológicas*. […] Pues todo el *valor* de la Ciencia es *intrínseco,* totalmente distinto del valor ético-político; por eso la Política busca siempre unirse a ella, y esto*, a partir de los mejores motivos éticos,* porque se supone que obra así en interés de una *causa considerada buena* (Kelsen, [1931] 2009: 365-366).

Hago la referencia *in extenso* a la respuesta del jurista vienés porque es altamente ilustrativa del modelo de pensamiento mencionado anteriormente, por su naturalización del orden político. Para Kelsen, el valor científico es intrínseco y, por lo tanto, incuestionable; al confundir dramáticamente el concepto de *valor* logra juzgar el trabajo de Schmitt como "político-partidario". Haríamos bien en precisar que según la filosofía de los valores[4], el valor no tiene un ser, sino una validez. El valor no *es*, sino *vale*; es la conclusión de sus primeros pensadores, encabezados por Max Scheler y Nicolai Hartmann, en respuesta a la crisis nihilista del siglo XIX. Sin embargo, hubo respuestas mucho más radicales a esta crisis, como el positivismo, que sólo vino a intensificar el conflicto. Por ello el pensador de Plettenberg se cuestiona: "¿Pero el paso a doctrinas objetivas de valores salvó el abismo que separa la cientificidad libre de valores y la libertad de decisión del hombre? ¿Eliminaron los nuevos valores objetivos la pesadilla que nos provoca la descripción que hace Max Weber de la lucha entre valorizaciones? No lo hicieron ni pueden hacerlo. Al pretender un carácter objetivo de los valores que establecieron, no hicieron otra cosa que introducir un nuevo momento de agresividad en la lucha de las valorizaciones, sin aumentar lo más mínimo la evidencia objetiva para los que piensan de manera distinta. Este autoacorazamiento de los puntos de vista, este nuevo vehículo del ergotismo atiza e intensifica la lucha" (Schmitt, 1961: 73-74). El establecimiento de los valores "no significa nada si no se impone; la validez tiene que ser continuamente actualizada, es decir, hacerse valer, si no se disuelve en vana apariencia. […] Las virtudes se ejercen, las normas se aplican, las órdenes se cumplen; pero los valores se establecen y se imponen. Quien afirma su validez tiene que hacerlos valer. Quien dice que valen, sin que nadie los haga valer, quiere engañar" (*Ibíd*: 71).

Kelsen tampoco contempla la diferencia que hace Schmitt entre el juicio moral, el económico, el estético y el político; sólo así le es posible argüir que éste, "*a partir de los mejores motivos éticos*", confunde Política y Ciencia. Tal vez la conciencia del hombre moderno esté igualmente relacionada con el previo conocimiento que tiene

[4] Heidegger data en *Holzwege*: "La ciencia se considera libre de valores, y las valorizaciones se desechan al campo de las ideologías. El valor y lo válido llega a ser sustitutivo positivista de lo metafísico" (citado en Schmitt, 1961: 69).

sobre la forma de existencia humana y su susceptibilidad política de integrar conocimientos a la concepción general de la humanidad; es decir, todo nuevo descubrimiento científico, pensamiento filosófico o expresión artística puede ser integrado como una perspectiva primordial del todo, y en consecuencia tendría ascendiente político.

Para Schmitt no hay defensa abstracta de la Constitución: afirma la existencia concreta de un defensor en cada caso en que la representación de la unidad política se vea afectada. Esto podemos verlo en distintas tradiciones jurídicas. El control jurídico en los estados anglosajones se da por medio de la defensa de los derechos individuales contra el gobierno o la legislación, o sea que los principios fundamentales de su formación política se encuentran en los individuos; en consecuencia, no es un colectivo el que forma la voluntad política, sino el individuo. Estrictamente, sólo en este tipo de estados puede haber una defensa de la Constitución en términos judiciales. "En términos fundamentales puede decirse que el derecho de control judicial, por sí solo, únicamente en un Estado judicialista que someta la vida pública entera al control de los Tribunales ordinarios puede servir de base a un defensor de la Constitución, cuando por tal Constitución se entienden preferentemente los derechos fundamentales político-burgueses, la libertad principal y la libertad privada que han de ser protegidos por los Tribunales ordinarios contra el Estado, es decir, contra la legislación, contra el Gobierno y contra los organismos administrativos" (Schmitt, 2009e: 27-28).

En el caso del control judicial de la Constitución para su defensa, Kelsen parte del supuesto de que nadie puede ser juez de su propia causa y, por lo tanto, ninguna instancia beneficiada con la obtención de mayor poder puede ser sujeto de ese privilegio. Es decir, ni el Parlamento, ni mucho menos el Gobierno pueden ser sus defensores; lo que se necesita es una entidad independiente de todo conflicto por el poder, como el Poder Judicial. "Justicia es aquello que hace un juez, y, por consiguiente, todo cuanto hace un juez es justicia; el juez es independiente, luego todo aquel que es independiente es un juez; por consiguiente, todo cuanto hace un organismo independiente bajo la égida de su independencia, es Justicia; *ergo* basta someter todos los pleitos constitucionales y divergencias de opinión al juicio de jueces independientes, y tendremos una 'Justicia constitucional'" (Schmitt, 2009c: 69).

La proposición de la independencia del Poder Judicial abona menos a la justicia constitucional de lo que atiza el conflicto en los casos de disputa sobre la aplicación de una ley; algunos conflictos pueden llegar a ser más brutales si se les aumenta la ponderación sobre la justicia. Más allá de la defensa de la Constitución, si partimos de la idea de que las leyes no se aplican a sí mismas podemos concluir dos cosas: primero, que la polémica resuelta entre dos posibles aplicaciones de una ley no es justicia, es legislación[5]; y segundo, que el elemento de la decisión en su aplicación es una parte

[5] En el caso del control judicial basado en un total ordenamiento legal, Schmitt responde al jurista vienés, en un principio, con el argumento de que la subsunción jerárquica no es en sentido específico la de la Justicia "… sino, en general, la de todas las formas del raciocinio y del pensamiento humano: así, en definitiva resultaría que es también 'Justicia' y 'normación' cuando alguien dice que un caballo no es un asno. Igualmente, cuando se resuelven las dudas y diferencias de opinión acerca de si existe una pugna entre dos normas, no se aplica una norma a la otra, sino que –como las dudas y divergencias de opinión sólo se refieren al contenido de la ley constitucional- todo se reduce a establecer de modo indudable y auténtico un contenido normal que antes resultaba dudoso. Esto equivale, en concreto, a la supresión de todas las imprecisiones referentes al contenido de la ley constitucional, y como consecuencia significa una determinación del contenido legal: es decir, legislación, y hasta legislación constitucional, pero no

integrante de la norma. "En toda decisión, incluso en la de un Tribunal que en forma procesal realiza subsunciones a un hecho concreto, existe un elemento de pura decisión que no puede ser derivado del contenido de la norma" (*Ibíd*: 82-83). Al ponderar así las disposiciones generales –y no sólo a nivel normativo– pueden encontrar su existencia las ideas de Justicia, Igualdad y Libertad, aplicadas en cada caso particular o constatadas en el caso concreto. De tal manera, podemos concluir la necesidad recíproca de la existencia de la ley con su aplicación concreta.[6]

Antes de continuar es necesario hacer una pequeña acotación en torno a la posición de Kelsen sobre la política como un "conflicto de intereses" y su insistencia sobre la objetividad inapelable de su ámbito de estudio. Comenta que "[t]odo conflicto jurídico es, por cierto, un conflicto de intereses, es decir, un conflicto de poder; toda disputa jurídica es consecuentemente una controversia política, y todo conflicto que sea caracterizado como conflicto político o de intereses o de poder puede ser resuelto como controversia jurídica […] Un conflicto es 'no arbitrable' o político, no porque en su naturaleza no sea un conflicto jurídico y consecuentemente no pueda ser resuelto por un tribunal, sino porque una de las partes, o ambas, no quiere, por algún motivo, que sea resuelto por una instancia objetiva" (Kelsen, 2009: 307). La incapacidad de este pensador para asir el significado del conflicto político como lucha y, al mismo tiempo, para entender la diferencia entre conflicto por principios y de intereses, dejan desierta cualquier interlocución cuando establece una "instancia objetiva" para su resolución.

En los Estados actuales de tradición europeo-continental el caso es distinto. En principio, el liberalismo como idea contractual se modificó al asimilar en parte la propuesta de Jean Jacques Rousseau, quien sitúa la voluntad general en el centro de la creación legal e institucional, aunque continúa con un contrato liberal de todos con todos. Según Hobbes, el contrato se desenvuelve en dos momentos: primero el contrato de todos con todos y después el contrato de sometimiento por obediencia, con el fin de crear paz o al menos tolerancia entre las diferentes perspectivas del mundo al colocar a alguien con poder por encima de todos, y tal pareciera que generalmente se pone el acento sobre el contrato con el soberano y no sobre el que se hace entre los iguales. Para el creador del *Leviatán* el principio de la acción política es el individuo. La creación del orden por todos sus integrantes apunta a una proposición política del orden fundamentalmente inmanente. De aquí que el jurista silesio Johann Friedrich Horn, en su *Politicorum pars architectonica de civitate* de 1664, pueda decir que la teoría de Hobbes es insurreccional al fundamentar el orden en los individuos singulares.[7]

Justicia" (Schmitt, 2009e: 81). La polémica en el contenido de una ley demuestra la imbricación entre la ley y su jurisdicción, puesto que la disputa por su contenido puede modificar tanto la ley misma como su posible jurisdicción.

[6] Radicalizándolo aún más, a mi parecer, las abstracciones también pueden tener existencia si son interpeladas por el caso concreto de cada una. Por ejemplo, la idea de *nación* tal como la concibe Ernest Renan: "L'existence d'une nation est un plébiscite de tous les jours, comme de l'individu est une affirmation perpétuelle de vie." [La existencia de una nación es un plebiscito de todos los días, como la existencia del individuo es una afirmación perpetua de vida] (Renan, [1887] 2006: 88).

[7] A pesar de lo que se pueda decir de esta interpretación de Hobbes, estoy de acuerdo con lo establecido por G. F. Hegel en el prefacio de su *Filosofía del Derecho* "…que la filosofía, porque es el sondeo de lo racional, justamente es la aprehensión del presente y de lo real, y no la indagación de algo más allá, que sabe Dios dónde estará […]" (Hegel, [1821] 1986: 32-33). Esto es expresado con precisión en *Futuro pasado* por Reinhart Koselleck, cuando comenta que todo presente rescribe su pasado en proyección de su futuro.

De tal manera, encontramos Estados, como el mexicano de la Constitución de 1917 o el alemán de la Constitución de Weimar de 1919, en el que la entidad política "pueblo" es el centro rector de su ordenamiento y todo deviene para y por su beneficio. El artículo 39 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos establece: "La soberanía nacional reside esencial y originariamente en el pueblo. Todo poder público dimana del pueblo y se instituye para beneficio de éste. El pueblo tiene en todo tiempo el inalienable derecho de alterar o modificar la forma de su gobierno." El pueblo mexicano se autoinstituye como entidad política decisora y se da su propia ordenación; cualquier noción de contrato queda fuera de lugar y éste es tomado en cuenta sólo en la relación que establece la Federación con los Estados.

Schmitt comenta el caso alemán, cuya realidad pertenece al mismo espíritu que la mexicana: "La Constitución vigente en el Reich afirma la idea democrática de la unidad homogénea e indivisible de todo el pueblo alemán, que, en virtud de su poder constituyente, se ha dado a sí mismo esta Constitución mediante una decisión política positiva, es decir, mediante un acto unilateral" (Schmitt, 2009e: 112). En la tradición continental, las leyes son la estructura del ordenamiento político y su cumplimiento constata su existencia. La posibilidad de toda justicia se circunscribe al cumplimiento de las normas, pero cuando éstas se han puesto en duda o se discute su contenido, o simplemente cuando no es posible aplicarlas por no presentarse el caso normalizado, no se puede ejercer ningún tipo de justicia terrenal. Esta es una de las causas que imposibilitan una defensa judicial de la Carta Magna en el modelo continental.

Finalmente, en los Estados que recorrieron el camino hacia su construcción desde el absolutismo continental europeo, la defensa de la Constitución encuentra su sustancia en la ejecutividad y la gubernamentalidad. La problemática en torno a la justicia y el control judicial queda sesgada debido a que se supedita a la existencia misma del orden político y a la normalidad de las circunstancias. "Su *ratio*, *la ratio status,* la razón de Estado, tan mal interpretada con frecuencia, no se basa en normas objetivas, sino en la efectividad con que el Estado crea un ambiente que permita por sí mismo la vigencia de las normas, porque el Estado pone fin a la causa de todo desorden y a la guerra civil, a la lucha por la justicia normativa. Este Estado 'establece el orden y la seguridad pública'" (*Ibíd*: 135-136).

II

> La crisis del Estado moderno se funda en que una democracia de masas o una democracia de todos los seres humanos no puede llevar a cabo ninguna forma de Estado, y tampoco un Estado democrático.
>
> **Carl Schmitt**

La Constitución es el mecanismo jurídico-político por el cual es representada una entidad política. Su contenido se integra por conceptualizaciones fundantes, disposiciones generales e incluso instituye los medios con los cuales tiene que ser defendida en caso de guerra, insurrección interna o simplemente de algo que no esté previsto en la ley. Lo más cercano a una disposición sobre el caso excepcional que se encuentra en una Constitución es establecer la validez de su ordenamiento incluso

durante el conflicto interno o externo y señalar quién la puede defender, tarea normalmente encargada en las democracias occidentales contemporáneas al Jefe de Estado. Para Carl Schmitt, la excepción como concepto de la teoría del Estado se puede entender así:

> En términos absolutos, el caso de excepción existe cuando apenas ha de crearse la situación en la que los preceptos jurídicos pueden valer. Toda norma general requiere una organización normal de las condiciones de vida a las que debe aplicarse de forma concreta y a las que somete a su reglamentación normativa. La norma necesita un medio homogéneo. Esta normalidad fáctica no es una simple 'condición externa' que el jurista pueda pasar por alto; antes bien, forma parte de su validez inmanente. No existe una norma que pueda aplicarse al caos. Debe establecerse el orden para que el orden jurídico tenga sentido (Schmitt, 2004a: 28).

La situación excepcional es la que descubre al soberano decisor en cada caso concreto, no sólo en el hecho de la situación extrema, también en la decisión sobre la existencia de tal situación. En la teoría del *pouvoir neutre, intermédiaire y régulateur* de Benjamin Constant, Schmitt encuentra el fundamento para sostener históricamente que el Jefe de Estado es el que decide sobre el caso de excepción para las formaciones estatales de tipo ejecutivo y gubernamental, y quien, comúnmente, recurre a la fuerza pública y a la suspensión de derechos constitucionales cuando decreta la excepción. "Le Roi régne, les ministres gouvernent, les chambres jugent" es la frase de Thiers del año 1829 en la que se encuentra la idea de Constant sobre el equilibrio del poder neutral; en su *Cours de politique constitutionelle* afirma: "Le Roi est au milieu des ses trois pouvoirs (législatif, excécutif, judiciaire) autorité neutre et intermédiaire" (Schmitt, 2009e: 247).

Históricamente, la Monarquía Constitucional es la solución a la pugna por la legitimidad entre el movimiento liberal y el poder monárquico, teniendo por resultado la posición neutral del Jefe de Estado. En el período conocido como la Monarquía de Julio se restableció por un tiempo la monarquía en Francia; los partidarios de la Restauración esgrimían el argumento de la legitimidad del linaje real para gobernar a los franceses, asumiendo la idea de que la legitimidad monárquica estaba muy por encima de la legalidad liberal. Por paradójico que parezca, tiempo después fue utilizada la misma idea de legitimidad, pero ahora en la validez de las leyes. Con la frase de Weber tenemos su corolario: "La forma de legitimación más común hoy es la fe en la legalidad."[8]

El resultado de la disputa por la legitimidad fue la construcción de la Monarquía Constitucional como forma de Estado en la que el Rey se encuentra limitado por la ley civil. De aquí el dicho "*Le Roi règne et ne gouverne pas*"[9], el Rey ya no gobierna, pero continúa reinando. Desde el siglo XIX, el Jefe de Estado se conservó como símbolo de autoridad, ya que, estrictamente, no gobernaba: la elección de sus Ministros estaba

[8] Seguido de su proceso histórico, el concepto de legitimidad perdió la significación ostentada originalmente, por eso Schmitt señala: "La legalidad y legitimidad se convirtieron entonces en instrumentos tácticos, de los que cada cual se sirve conforme le resulte ventajoso en el momento, arrojándolos a un lado cuando se dirigen contra el mismo, y tratando cada uno constantemente de arrancárselo de la mano al otro" (Schmitt, [1936] 2004b: 334).

[9] Frase originalmente pronunciada contra el rey polaco Segismundo III cerca del 1600: *rex regnat sed non gubernat.*

supeditada al refrendo del poder legislativo, junto con otras restricciones legales a su poder.

Los constitucionalismos occidentales, en tanto corresponden al tipo burgués del Estado de derecho, independientemente de que sean Repúblicas o Monarquías, han dado la posición del poder neutral al rey o al presidente. Las atribuciones que tiene el Jefe de Estado enmarcan su posición neutral ante los demás poderes e instituciones sociales con "elementos y posibilidades de intervención, […] inviolabilidad o, por lo menos, posición privilegiada del Jefe de Estado, refrendo y promulgación de las leyes, prerrogativa de indulto, nombramiento de Ministros y funcionarios, disolución de la Cámara de elección popular" (Schmitt, 2009e: 242). Así, por ejemplo, en el conflicto en la sociedad industrial entre patronos (*employers of labour*) y obreros (*labourers*), siendo a momentos dos grupos que se compensan mutuamente, se precisa una intervención neutral del presidente para solucionar el conflicto, según John Stuart Mill. La intervención del Jefe de Estado tiene como finalidad la resolución del conflicto interno (a nivel social, entre instancias gubernativas, en el proceso de ley o entre los Estados, etcétera) y externo para hacer valer la unidad del Estado.

Desde la visión pluralista, se considera la intervención del Estado como un factor adicional de poder en la resolución de conflictos entre complejos sociales de poder que se unen con unos o con otros, según sean las circunstancias que lo demanden, para tomar una decisión. "La formación de la mayoría se convierte de este modo en un medio de predominio y de violencia exterior; el Estado ya no es neutral en el sentido de la objetividad y de la razón, como según la teoría de John Stuart Mill es el tercero que decide, sino a la manera de un factor adicional de poder que ayuda a una de las partes a obtener la victoria sobre la otra" (*Ibíd*: 262).

No siempre se ha ponderado el perspectivismo ontológico para pensar a las organizaciones humanas. Estas se han establecido como entidades homogéneas, culturalmente hablando, o en el caso de Rousseau, con la mediación de la educación para civilizar a los individuos. El punto a resaltar es la polémica sobre el desarrollo cultural y político de las agrupaciones humanas, aunque como se verá más adelante, es claro que el perspectivismo ontológico, así enunciado para los fines y fundamento de esta investigación, siempre ha estado eminentemente permeado por el modo de otorgar valor al ordenamiento según cada grupo humano; es decir, la cultura demuestra la especificidad de los ordenamientos humanos y la performación del campo de expresión del perspectivismo, teniendo como resultado la aparición de grupos ideológicos en la escena pública. Los colectivos unen a las singularidades en puntos de expresión más homogéneos y son donde comienza la acción política.

Tal pareciera que lo más lógico sería un Estado pluralista que legitimara o diera cabida al perspectivismo ontológico que forma parte intrínseca de las organizaciones humanas. La proposición a la que se llegue depende de la manera en que se defina y axiomatice "Estado" y "perspectivismo ontológico". Sin embargo, y paradójicamente, el Estado es la condición de posibilidad de la expresión de las diferentes *visiones de mundo*, y es el que garantiza la unidad política de toda organización humana en la modernidad. De tal manera, se hace precisa una puntualización sobre el fundamento del Estado democrático en Baruch Spinoza, para constatar que la unidad política del Estado es, por definición, dos cosas al mismo tiempo: primero, la formación de identidad del colectivo, y segundo, el lugar donde puede expresarse con libertad la heterogeneidad del

mismo. Diecinueve años después que Hobbes[10], Spinoza fundamenta la formación del Estado en el conjunto de individuos. El Estado democrático es el que mejor da cabida a la expresión de las visiones irreductibles de mundo en un ordenamiento común. Los hombres se agrupan a partir de la necesidad común de la supervivencia y lo primero que resulta de su unión es el orden para la vida en libertad. La libertad es resultado de contemplar a las singularidades como elementos irreductibles. El axioma seguido de supervivencia y libertad es que el hombre, en la medida en que piensa, se puede dar cuenta de la causa adecuada[11] que él es para su ordenamiento.

Si un principio fundamental del Estado es la libertad, ¿por qué resulta necesario el orden-límite? En primera instancia diré que la manera de formular la pregunta ya supone un concepto de orden; un mal entendimiento del concepto de libertad es la primera causa de no comprender adecuadamente el de orden. De hecho, el Estado como última creación humana de orden tiene por objetivo la libertad: "La acción realizada por un mandato, es decir, la obediencia, suprime de algún modo la libertad; pero no es la obediencia, sino el fin de la acción, lo que hace a uno esclavo" (Spinoza, [1670] 2008: 342-343). El miedo no es la única afección que genera la voluntad de agruparse de los hombres; la potencia adquirida por medio de la unión de un grupo es la otra: "La sociedad es sumamente útil e igualmente necesaria, no sólo para vivir en seguridad frente a los enemigos, sino también para tener abundancia de muchas cosas; pues, a menos que los hombres quieran colaborar unos con otros, les faltará arte y tiempo para sustentarse y conservarse lo mejor posible" (*Ibíd*: 158). De acuerdo con Platón sólo un dios o una bestia pueden vivir fuera de la *polis*.

El Estado democrático es "el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada individuo" (*Ibíd*: 343-344). La diversidad de pensamientos y agrupaciones no afecta la unidad política inmanente que es el pueblo, precisamente se autoinstituye para dar lugar a la expresión humana. Lo que afecte o desequilibre la unidad del pueblo será castigado, al ser un elemento inarmónico con la totalidad, incluyendo a los representantes del pueblo "pues nunca los hombres cedieron su derecho ni transfirieron a otro su poder, hasta el extremo de no ser temidos por los mismos que recibieron su derecho y su poder, y de no estar más amenazado el Estado por los ciudadanos, aunque privados de su derecho, que por los enemigos" (353-354).

A partir de que el Estado se forma por la necesidad de supervivencia, inseparablemente tiene por objetivo la libertad del hombre a causa de la irreductibilidad de cada una de las singularidades que lo integran: el producto de la mediación entre supervivencia y libertad es el orden político histórico. El Estado no es sólo un remedio al conflicto, sino la posibilidad de potenciar la creación humana al arar el camino para su expresión. En otras palabras, el Estado como remedio al conflicto es la condición de posibilidad de la ciencia y el arte; la conquista de la paz es su hecho invaluable. Por eso, Thomas Hobbes afirma que sólo los que desconocen la guerra ignoran el valor de la paz. En síntesis, en contra de lo que se afirmaría desde una perspectiva pluralista de análisis, el Jefe de Estado es un poder "neutral" porque su finalidad respecto a la resolución de

[10] "Geometry therefore is demonstrable, for the lines and figures from which we reason are drawn and described by ourselves and civil philosophy is demonstrable because we make the Commonwealth ourselves" (citado en Serrano, 2001: 56-57).

[11] Cuando aludo aquí a la causa adecuada sólo me enfoco a la creación del orden humano. A mi parecer, lo único que de cierta manera podemos saber "clara y distintamente" es que el hombre es el creador de su orden como consecuencia del proyecto político de la modernidad.

conflictos no es intervenir como una fuerza más en la pugna del perspectivismo ontológico para favorecer intereses propios, sino preservar la unidad autoinstituida de esa diversidad y potenciarla mediante la conservación del orden.

Es la representación del soberano – en este caso el pueblo – la que ha llevado a cabo la defensa de su ordenamiento. La necesidad de *representar* al soberano se debe a la imposibilidad de la plena presencia del pueblo y a la guerra. En el primer caso, en Hobbes encontramos la representación del pueblo por vía del monarca, el cual media, une y simboliza al conjunto de los integrantes[12]; en el segundo, las cualidades necesarias para defender y guiar militarmente han sido, desde Grecia, un tipo de especialización – ni la Democracia ateniense dejaba a la elección popular sus puestos políticos para situaciones excepcionales.[13] Es decir, "la multitud sólo transfiere libremente al Rey aquello que no puede por sí misma mantener en su poder, es decir, la solución de las controversias y la rapidez de las decisiones" (Spinoza, [1677] 1986: 144).

La cualidad suprema del Estado, como representación del orden dado por un conjunto de singularidades, es la seguridad. Para éste "no importa qué impulsa a los hombres a administrar bien las cosas, con tal de que sean bien administradas" (*Ibíd*: 82). El trato dado en el caso normalizado a la totalidad de la ordenación está supeditado a su conservación, por lo que "los contratos o leyes, por los que la multitud transfiere su derecho a un Consejo o a un hombre, deben ser violados cuando el bien común así lo exige" (116). La seguridad es el *principio* de la ordenación en la misma medida en que cada ser intenta preservarse en sí mismo.

La soberanía es el espíritu del Estado. En la estatalidad, libertad y vida en común quedan engarzadas en un mismo acto. Pensar al Estado es situarse ante la idea misma de ordenación en la modernidad. Sin curso normalizado (ordenado) de las cosas, no podría haber excepción.

En esta investigación se contempla la palabra escrita de la ordenación, o Constitución, como se refiere Martin Heidegger a la tragedia en *El origen de la obra de arte*: "En la tragedia no se muestra ni se representa nada, sino que en ella misma se lucha la batalla de los nuevos contra los antiguos dioses. Desde el momento en que la obra de la palabra se introduce en los relatos del pueblo, ya no habla sobre dicha batalla, sino que transforma el relato del pueblo de tal manera que, desde ese momento, cada palabra esencial lucha por sí misma la batalla y decide qué es sagrado o profano, grande o pequeño, atrevido o cobarde, noble o huidizo, señor o esclavo" (Heidegger, [1950] 1996: 31). El hecho es que la ordenación modela intrínsecamente al *Lebenswelt* o *mundo de la vida* del hombre. Entonces, el *hacer presente* y *traer aquí* de la representación soberana enmarca la lucha existencial, desde su aparición, junto con la humanidad histórica. En este momento, la idea de ordenación en sentido integral y total puede, tal vez, ser enunciada al relacionar inseparablemente el modo de otorgar valor y

[12] En este caso, la representación simbólica-cultural tiene fines prácticos, como la defensa del ordenamiento ante revueltas internas e intervenciones extranjeras, siendo el monarca el defensor del ordenamiento y el decisor en los casos no contemplados por la ley o de excepción.

[13] En la introducción a *Los principios del gobierno representativo,* Bernard Manin describe las instituciones atenienses en las que la votación popular convivía como medio de selección con el azar y el ascenso meritorio de la especialización.

la existencia concreta del hombre. El ordenamiento humano siempre ha estado en relación absoluta con el modo de su aparición cultural.

III

Necessitas legem non habet.[14]

La ordenación se aparta de su curso normalizado de aplicación cuando la excepción, en su cumplimiento o en su fundamento, *desoculta* la potencia centrífuga del conflicto entre las visiones de mundo. La obra del soberano es, justamente, el orden:

> la verdad sólo se establece en la obra. La verdad sólo se presenta como el combate entre el claro y el encubrimiento en la oposición alternante entre mundo y tierra[15]. La verdad, en tanto que dicho combate entre mundo y tierra, quiere establecerse en la obra. […] En el combate se conquista la unidad de mundo y tierra. Al abrirse, un mundo le ofrece a una humanidad histórica la decisión sobre victoria y derrota, bendición y maldición, señorío y esclavitud. El mundo en eclosión trae a primer plano lo aún no decidido, lo que aún carece de medida y, de este modo, abre la oculta necesidad de medida y decisión (Heidegger, 1996: 45).

La excepción política no es sólo la irrupción en la normalidad, sino algo aún más violento: es lo que carece de medida; y en la definición de la futura medida está el epicentro de la lucha humana.

La existencia del orden es la *verdad* de la política: el Estado contemporáneo es su gran obra. La decisión sobre orden y caos es encarnada en la cultura por medio de la Constitución: ésta es el principio del que parten lo verdadero y lo falso hasta la aparición *acontecimiental*[16]del soberano para constatarlo o modificarlo. La gran apuesta de los Estados actuales es hacer que su potencial ejecutivo descanse sobre la excepción en los Jefes de Estado, los cuales son el último pilar para la preservación del Estado conocido hasta ahora.

El desdoblamiento del soberano en el pensamiento de Carl Schmitt tiene su origen en la necesidad de explicar el caso singular y en que otorga a su concepto un valor analítico que trasciende su condicionamiento histórico, es decir, metafísico.

Respecto al caso singular, el artículo 48 de la Constitución de Weimar servirá de caso tipo para el análisis de la situación excepcional en los sistemas estatales basados en una Carta Magna de la tradición europeo-continental, cuando otorga capacidades dictatoriales al Presidente del Reich para su defensa. El artículo 48 de la Constitución de

[14] La necesidad no tiene ley.
[15] Para Heidegger, el mundo es el *sentido* que levanta la tierra de la cual emerge, pero el mundo es un pluriverso, y la extensión del sentido, inagotable.
[16] El neologismo de Alan Badiou *événementiel* (acontecimental) y sus derivados designan una relación con el concepto de acontecimiento: "La filosofía está bajo condiciones del arte, de la ciencia, de la política y del amor, pero ella es siempre mermada, herida, recortada, por el carácter *acontecimental* y singular de tales condiciones" (Badiou, 2002: 91).

Weimar tiene una importancia sobresaliente por las circunstancias en que se llevó a cabo la reunión de la *Verein der Deutschen Staatsrechtslehrer*[17] en Jena, en abril de 1924, donde Schmitt, junto con Gerhard Anschütz, Karl Bilfinger, y Erwin Jacobi, defendió la posición del Presidente del Reich como defensor de la Constitución en caso de emergencia o excepción con el escrito "The Dictatorship of the Reich president according to Art 48 of the Reich constitution".[18]

El artículo 48 generó gran polémica entre los juristas de su tiempo, porque atribuía capacidades dictatoriales[19] al Presidente del Reich con la posibilidad de declarar estado de emergencia y suspender la aplicación de derechos fundamentales, cuya disputa central era el *Generalklausel* o la discreción que tenía el presidente para decidir sobre el caso de emergencia y la aplicación de *medidas* (*Maßnahmen*).[20]

La posición dictatorial del Presidente del Reich ya era un hecho en Alemania desde 1914. Su promoción para resolver conflictos económicos y de seguridad, en algunos casos, respondía a la búsqueda de un mínimo de orden social, subrayando que el Reichstag y el gobierno continuaban funcionando durante la aplicación del artículo 48. Ellen Kennedy describe esa época y el uso del artículo 48 como sigue: "Successive regimes in Germany from 1914 to 1945 relied on extraordinary measures in security and economic emergencies. The Weimar constitution specifically provided for presidential emergency power. Emphasis on the use of military and police forces in the article, and the history of civil disorder in 1918-1924 underline the article's security aspect" (Kennedy, 2011: 284-285). El objetivo del encuentro de la *Verein der Deutschen Staatsrechtslehrer* era discutir la problemática constitucional entre los diferentes componentes del Estado: las relaciones entre los Estados (*Länder*) y entre ellos y la Federación, y el uso de poderes extraordinarios del Presidente del Reich en crisis económicas. Pero sobre todo, el consenso de juristas estaba en pos de evitar la ambigüedad del artículo 48.

En las democracias occidentales contemporáneas, otorgar poderes extraordinarios a los Jefes de Estado en circunstancias excepcionales no ha significado en ningún caso exceder el poder que constitucionalmente se les otorga *(Ennumerativ ergo limitativ)*; por el contrario, el hecho de establecer y describir sus capacidades extraordinarias los limitan y señalan el carácter de su racionalidad dirigida a fines; es decir, que el Jefe de Estado es un Comisario[21] de la acción. En términos de Jean Bodin,

---

[17] Asociación de Juristas del Estado Alemán.

[18] El texto fue presentado en la reunión de la *Verein der Deutschen Staatsrechtslehrer,* que se llevó a cabo del 14 al 15 de abril de 1924 y salió publicado en el volumen de la conferencia con el nombre*: Der deutsche Föderalismus. Die Diktatur der Reichspräsidenten. Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer* (Berlin und Leibzig: Walter de Gruyter, 1924). La reunión de juristas se realizó en medio del conflicto que dejó la Gran Guerra y la crisis social y política de Alemania, tras haber perdido la guerra y tener que pagar una excesiva indemnización a los países perjudicados. En *The Economic Consequences of the Peace* en 1919, John Maynard Keynes asienta la "Carthaginian Peace" que se dio a Alemania en el Tratado de Versalles, caracterizando a la paz del tratado como brutal.

[19] "Políticamente, puede calificarse de dictadura a todo ejercicio del poder estatal que se realice de una manera inmediata, es decir, no mediatizada a través de instancias intermedias independientes" (Schmitt, 2007a: 179).

[20] Una *medida* es diferente a una *ley* por la circunstancia en la que se realiza y por su impacto, aunque una medida puede llegar a devenir ley si así se establece.

[21] "El funcionario ordinario es una 'persona pública' a la que se ha confiado una esfera de acción limitada por la ley […] el Comisario es igualmente una persona pública, pero tiene un cometido extraordinario, limitado tan sólo por la comisión…" (Schmitt, [1921] 2007a: 64).

en los Jefes de Estado actuales convergerían las responsabilidades de un funcionario ordinario y, excepcionalmente, las de un comisario con un cometido extraordinario, limitado por su comisión. "El contenido de la actividad del comisario debe diferenciarse -según Bodin- con arreglo a la situación de las cosas, *selon l'occasion qui se présente*, por lo que se nombre un dictador si *res ita postularet*" (Schmitt, 2007a: 67). El autor de *Los seis libros de la República* concibe al dictador esencialmente como comisario[22], es decir, "el dictador actúa; el dictador es, para anticipar una definición, comisario de acción; es ejecutivo, en contraposición a la simple deliberación o el dictamen judicial, al *deliberare* y *consultare*. […] Cuando se trata del caso más extremo, no puede observar normas generales" (*Ibíd*: 42).

La razón por la que un dictador no podría devenir soberano es la temporalidad de su cargo. *Majestas* es una perpetua *potestas*. "Aun cuando en un Estado obtenga facultades ilimitadas un hombre solo o una autoridad singular y no exista ningún recurso jurídico contra sus medidas, este no es, sin embargo, un poder soberano, si no es permanente, porque se deriva de otro y el verdadero soberano no reconoce por encima de él mas que a Dios. El funcionario o comisario de una república democrática o de un príncipe, por poderoso que sea, siempre tiene facultades tan sólo derivadas" (*Ibíd*: 58). Para Schmitt hay una triple dirección hacia la dictadura propia de nuestros tiempos que, "integrada por el racionalismo, la tecnicidad y la ejecutividad, señala el comienzo del Estado moderno. Éste ha nacido históricamente de una técnica política" (43-44). En este sentido, el dictador portaría el tipo específico de racionalidad orientada a fines, tal como Francisco Gil Villegas retoma para caracterizar la política moderna: "en la combinación de elementos formalistas, con los de una acción que utiliza los medios más eficaces para la consecución de fines específicos, Weber delimitó el tipo específico de *Zweckrationalität* o 'racionalidad de medios orientados a la obtención de fines', como característico del occidente moderno" (Gil Villegas, 1989: 130).

La tecnificación del Estado moderno es lo que Schmitt coloca en primer plano para sustentar la posición del dictador como un engranaje más dentro de la resolución del conflicto. En su interpretación del Estado en Thomas Hobbes, describe la confusión sobre el carácter simbólico del *Leviatán* y la máquina estatal ordenadora: "La confusión es tanta por el hecho de que Hobbes usa en realidad tres diferentes representaciones que no pueden ser reducidas a un significado unívoco. En primer lugar, se encuentra evidentemente la imagen mítica del Leviatán con sus múltiples significados, la cual comprende en sí a Dios, hombre, animal y máquina. Junto a ella, una construcción jurídica del pacto sirve para explicar una persona soberana, que se constituye a través de la representación. Pero, además, Hobbes transfiere –y éste es, a mi parecer, el núcleo de su construcción del Estado- la representación cartesiana del hombre como mecanismo con un alma, al 'gran hombre', al Estado, del que hace una máquina, animada por la persona representativa" (Schmitt, 1997 [1938]: 74-75). El soberano es el alma del Estado. "[S]u concepto de Estado se convierte en un factor esencial del gran proceso, que duró cuatro siglos y a través del cual, con el auxilio de las concepciones técnicas, se produjo una neutralización general y el Estado se transformó en un instrumento técnico-neutral" (*Ibíd*: 89).

[22] "El concepto de comisario en sentido estricto lleva unido al ejercicio de facultades soberanas de aquel de quien emana la comisión frente aquel que está sometido al poder soberano del comitente. […] Lo mismo que en el derecho canónico, rige el precepto de que el comisario del príncipe precede a los magistrados ordinarios *él principis vice fungitur ejusque personam represantat*" (Schmitt, 2007a: 92, 96).

La descripción de la evolución técnico-neutral del Estado encuentra su vórtice más radical cuando "de la 'tecnicidad' absoluta se deriva la indiferencia frente al ulterior fin político" (Schmitt, 2007a: 39), perdiendo toda relación con el *mundo de la vida* (*Lebenswelt*) en términos políticos – como ya vimos en el caso de Kelsen –, y esto es algo que jamás hubiera defendido el pensador de Plettenberg al criticar acérrimamente *l'art pour l'art* de este tipo de visión jurídica.

A la par del límite al pensamiento técnico, tendríamos que recuperar la dictadura como un elemento más de la gran maquinaria estatal. Gil Villegas lo retoma de Schmitt sobre la institución dictatorial romana: "El dictador se define simplemente como un instrumento que, sin estar sujeto al concurso de ninguna otra instancia, adopta disposiciones que puede ejecutar inmediatamente, es decir, sin necesidad de otros medios jurídicos, para solucionar una crisis o situación de emergencia tales como una guerra externa o una rebelión interna" (Gil Villegas, 1989: 139-141).

Para el análisis fáctico de la dictadura, Carl Schmitt propone diferenciar entre la dictadura comisarial y la soberana, a partir de la posición en la que se encuentren respecto del poder constituyente: la primera se supedita al *pouvoir constituant*[23] y al término de su comisión sobre el caso excepcional; la segunda no tiene un fundamento en el orden del que surge, sólo se basa en éste con el único fin de cambiarlo; la dictadura soberana no acalla los lindes de la Constitución prevaleciente, sino que busca la creación, *in toto*, de otro orden. En los ordenamientos democráticos actuales, la sustancia de la soberanía se sitúa en el poder constituyente. "Para que el pueblo pueda efectuar el acto constituyente en la plenitud de su soberanía, ha de poder elegir, según Borgeaud entre un régimen anterior y uno nuevo" (Schmitt, 2007a: 192). En el caso de la dictadura comisarial, "el dictador domina (*domine*) la ley, sin representar la legislación, párrafo que tiene que extrañar porque *la volonté générale*[24] no puede ser representada según Rousseau[25]; durante la dictadura, las leyes duermen, el dictador puede hacer callar a las leyes, pero no hacerlas hablar" (*Ibíd*: 165).

La aplicación del artículo 48 de la Constitución de Weimar producce una dictadura comisarial del Presidente del Reich, limitada por la Constitución alemana de 1919: se estipula la rendición de cuentas ante el Reichstag; en dado caso, la supresión de las medidas extraordinarias por el Reichstag; y que el Presidente sólo puede suspender una cantidad limitada de derechos fundamentales (114, 115, 117, 118, 123, 124 y 153). Ciertamente, el uso de las fuerzas armadas y la discrecionalidad del presidente al decidir sobre la excepción, ya le otorgan un poder excesivo.

---

[23] "La noción de *pouvoir constituant* ha sido difundida por Sieyès, especialmente en su obra sobre el Tercer Estado. […] La Constitución es la ley fundamental (*loi fondamentale*), no porque sea inmutable e independiente de la voluntad de la nación, sino porque no pueden modificarla ninguno de los órganos que actúan con autoridad estatal cuyas facultades están basadas en esta Constitución" (Schmitt, 2007a: 185-186).

[24] "*La volonté générale* se eleva a la dignidad divina y anula todas las voluntades particulares, las cuales sólo parecen ante ella un latrocinio. […] Es general, en primer lugar, por razón de su objeto: como voluntad de totalidad, emana de todos. […] La voluntad general es, además, general por su objetivo: aspira a lo general, es decir, al interés general, a la *utilité* publique o al bien *générale*" *(Ibíd:* 159, 161).

[25] La influencia de Sieyès y Rousseau en la teoría de Schmitt la podemos encontrar en la sentencia que hace cuando habla de toda posible delegación del poder del pueblo, "tanto el príncipe, en cuanto delegado del pueblo, como el dictador son, pues, comisarios" (*Ibíd:*170).

Carl Schmitt encuentra históricamente un uso normalizado del poder más allá de las capacidades extraordinarias del Presidente (como el establecimiento de tribunales extraordinarios en contra del artículo 105[26]), señalando que si el Presidente sólo pudiera infringir los siete derechos fundamentales enumerados en el artículo 48, no estaría autorizado a emitir decretos con efecto legal; precisamente, al encontrarse en peligro la seguridad y el orden público no sólo va a suspenderse la aplicación de esos artículos, sino de otros más. Por eso el Dr. Alaß, delegado de la Asamblea Nacional alemana de 1919, señala que el uso de las fuerzas armadas para la pacificación y la suspensión de los derechos fundamentales cuando el Presidente decida tomar medidas extraordinarias son dos autoridades distintas que se integran a su poder. A su vez, habría que aumentar los decretos presidenciales sobre la economía, basados en el 48 y no establecidos en los siete derechos fundamentales: se decretó contra la especulación monetaria el 7 de octubre de 1923, sobre el control de las tarifas de cambio el 22 y 29 de junio de 1923, y para prohibir el cambio de divisas el 3 de julio de 1923; o los decretos realizados contra la autonomía de los Estados (*Länder*). "The military state of exception [*Ausnhamezustand*] that concentrates all power in the hands of the Reich'[27] -the Reich government asserts-, 'is indispensible'. How can such a concentration of power be achieved, since the constitution consists in the division of power between Reich and Länder, without an infringement of the constitution? This affects not only Article 5, 14, 15 and so on, but the fundamental organization of the Reich as a whole" (Schmitt, 2011: 301). Es excesiva la cantidad de decretos que emitió el Presidente del Reich en contra de los parlamentos y gobiernos de los Estados invocando el 48 en las primeras décadas del siglo XX; incluso llegó a disolver el Reichstag por el faccionalismo radical de los grupos: "Undoubtely, the Reich government uses the military state of exception [*militärische Ausnahmezustand*] in order to create 'a Reich *executive* in times of tension'" *(Ibíd:* 301-302).

Bajo el curso normal de las cosas, en 1924 cualquier determinación era posible: los límites que imponía el artículo 48 prácticamente no tenían ningún significado. El hecho de que ahí no se establezca cómo debe ser el uso de la fuerza y qué se entiende por seguridad y orden públicos sólo abona la discreción del presidente a la hora de decretar el estado militar de emergencia. He aquí lo complicado de este tipo de poderes para mantener el orden en una democracia, como lo dijo Petersen a la Asamblea Nacional de Weimar el 3 de marzo de 1920: "There is no state form which the instruments of power are granted so uncritically as in a democracy because it rests on the equality of all citizens" (*Ibíd:* 311).

El estado de excepción no es un violación a la ley; de hecho pretende la suspensión de las normas para poder garantizar su aplicación. "The exception [*Ausnahme*] actually presumes the continued validity of that norm from which it deviates. It belongs to the concept of the exception that it intervenes without setting aside and deviates, without superseding" (*Ibíd:* 305). En la polémica sobre el artículo 48, Schmitt concluyó, basándose en la historia de su aplicación y en las discusiones sobre

[26] Art. 105: Los tribunales extraordinarios son inadmisibles. Nadie puede ser privado de un juicio ordinario. Regulaciones legales concernientes a la jurisdicción militar y tribunales marciales no son afectadas por el presente. Este artículo se contradice con el uso cotidiano desde la creación de la ley Prusiana el 4 de junio de 1845 en la que se establecía la suspensión de los juicios ordinarios para hacer posible los tribunales de guerra durante un estado de sitio. Y no sólo eso, también se permitía la creación indiscriminada de tribunales marciales aún cuando no existiera estado de sitio alguno.

[27] El canciller del Reich en la sesión del 4 de diciembre de 1923 en el Reichstag.

su creación en la Asamblea Nacional de Weimar, que la segunda sección sobre la inviolabilidad de los derechos fundamentales no fue creada en 1919 para limitar la primera, sobre las medidas presidenciales. En consecuencia, el Presidente del Reich tenía garantizada la autoridad para tomar todas las medidas necesarias en el estado de emergencia; cualquier ambigüedad encontrada al interior del artículo quedaba totalmente descartada. Es así como la crítica sobre la inviolabilidad de la Constitución de Richard Grau quedaba sin sustento, "Grau supported his case with a general contitutional theory and more detailed argument. His general theory assumed that the logic of having a constitution at all –of limitations on the government's freedom to act, specifically on executive prerogative– necessarily implies that is 'inviolable'" (Kennedy, 2011: 287). La funcionalidad de la suspensión durante una emergencia demuestra, por un lado, que esa no es la normalidad de las circunstancias y, por otro, que no se gobierna la normalidad por medio de la excepción. "La acción del dictador debe crear una situación en la que pueda realizarse el derecho, porque cada norma jurídica presupone, como medio homogéneo, una situación normal en la cual tiene validez" (Schmitt, 2007a: 182).

Todas las disposiciones dentro del artículo 48 generan una autoridad prevista por la Constitución, a diferencia del *Staatsnotrecht* que supone un caso imprevisto por el ordenamiento en su totalidad, como una guerra. "*Staatsnotrecht*[28] assumes that in an extreme, unforeseen case any organ of state that has the strength to act within or against the constitution, in order to preserve the existence of the state and, in accordance with the circumstances, can do what is necessary. The kind of *Staatsnotrecht* that was used during the war [World War I] is often justified on grounds that a 'gap' is present in the constitution because Staatsnotrecht applies only to a completely unforeseen case" (Schmitt, 2011: 309). El *Staatsnotrecht* está más cerca de la posición en la que Schmitt piensa metafísicamente a la excepción, como lo absolutamente no previsto por el ordenamiento; a mi parecer, el estado de emergencia y las atribuciones dictatoriales del Jefe de Estado son sólo la primera instancia de aparición concreta de la excepción.

La conclusión es clara: no hay forma por la cual una dictadura comisarial pueda cambiar el orden al que se encuentra subordinada. Las atribuciones extraordinarias otorgadas a los Jefes de Estado en las democracias contemporáneas occidentales no son el medio para cambiar el orden al que pertenecen. "It is impossible, however, to change the German Reich from a Republic into a Monarchy by constitutional means. The powers of the Reich president rest on a constitutional provision. […] They are typical means of dictatorship: through an exception to constitutional provisions, saving the constitution as a whole" (*Ibíd*: 314). Toda ley, como el artículo 48, y su aplicación en un caso concreto, pueden llegar a ser polémicas; la única posible solución es la constante *Vigilantibus jura sunt scripta*, o la *Verantwortungsethik*[29] retomada por Francisco Gil Villegas de Weber:

> En la eterna pugna entre los valores últimos, no hay forma de demostrar, de manera absoluta y definitiva, la superioridad de un criterio sobre otro, pero se

[28] R. Hoerni, *De l'état de nécessité en droit public fédéral Suisse* contiene la afirmación de que el *Staatsnotrecht* depende de un hueco en la ley: "L'exercise de droit de nécessité n'a pas besoin d'être mentionné à l'avance par le constitution pour être possible et légitime. Il est justifié par les circonstances elles-même qui donnent naissance à un droit nouveau dont la vigueur prime celui du droit existant. […] Il n'y a pas de lacune dans la contitution en ce sens qu'une telle disposition ne ferait que confirmer un droit que l'État possede déjà par le simple fait qu'il existe" (Schmitt, 2011: 322).

[29] Ética de la responsabilidad.

> puede ser consecuente en el apego y seguimiento estricto a los principios seleccionados dentro de la pluralidad valorativa y dirimir las posibles *consecuencias* de una acción tomada en función de un valor, y no de otro, de acuerdo con un criterio basado en la 'ética de la responsabilidad' como mejor alternativa, al menos en el ámbito de la política, frente a una rígida 'ética de la convicción' que no calcula las últimas consecuencias de una acción por estar apegada a principios considerados como absolutos e inconmovibles (Gil Villegas, 1989: 132).

La dictadura soberana sucede cuando el dictador comisarial, al disolver el Parlamento indefinidamente, expande su poder creando leyes, o cuando se forma una Asamblea Nacional Constituyente después de una Revolución con el poder supremo de crear el orden en su totalidad, terminando al cumplir su comisión constituyente.

El caso de Cromwell es un ejemplo adecuado de cómo una dictadura comisarial deviene soberana: después de ser nombrado por el Parlamento Largo Capitán General de las fuerzas armadas de Inglaterra, Escocia e Irlanda, disolvió el parlamento el 20 de abril de 1653, usurpando la soberanía de la Commonwealth depositada en el Parlamento Largo. Con el *Instrument of Government* del 16 de diciembre de 1653 y al ser nombrado *Lord Protector*, se extendieron aún más sus atribuciones ejecutivas, llegando a ser declarado *Protector* vitalicio con derecho a designar su sucesor en la nueva Constitución creada por el Parlamento, reunido el 17 de septiembre de 1656 – éste sufrió las mismas consecuencias que los anteriores al ser disuelto el 4 de febrero de 1658. Hasta su muerte el 3 de septiembre de 1658, Cromwell gobernó sin Parlamento. "El legislador está afuera del Estado, pero dentro del derecho, el dictador está fuera del derecho, pero dentro del Estado. […] Tan pronto como se establece una combinación que posibilita dar al legislador el poder del dictador, construir un legislador dictatorial y un dictador que da constituciones, la dictadura comisarial se ha convertido en dictadura soberana" (Schmitt, 2007a: 172).

Otro caso de dictadura soberana lo encontramos históricamente en la formación de la Convención Nacional constituyente,[30] después de la Revolución Francesa, reunida el 20 de septiembre de 1792 con el único fin de crear una nueva Constitución, terminando su redacción el 24 de junio de 1793 al ser avalada por plebiscito general del pueblo. A causa de la contrarrevolución y la guerra, el 10 de octubre de 1793 la Convención Nacional declaró revolucionario a su gobierno provisional hasta alcanzar la paz, llegando a tener una posición dictatorial ulterior a su comisión al abolir la separación de poderes expresada en el artículo 16 de la Declaración de los Derechos del Hombre de 1789. "*On parle sans cesse de dictature*, decía Bertrand Barère[31] en el discurso del 5 de abril de 1793, con el que apoyaba el establecimiento del *Comité du*

[30] Sieyès, con todo lo radical que era, en su discurso el 7 de septiembre de 1789 concibió también a los diputados de la Asamblea Constituyente de 1789 como representantes, "no como titulares de un *mandat impératif*, pues lejos de ser mensajeros que transmiten una voluntad ya mantenida, deben formularla primero. Por ello ha destacado que el Estado moderno está integrado por una población diferente a la de una república antigua y que hoy, en la era de la división del trabajo, solo una pequeña parte de los hombres tiene tiempo y capacidad para ocuparse de los asuntos políticos y la otra piensa más en la producción y el consumo, con lo que se han convertido en simples máquinas de trabajo (*machines de travail*)" (Schmitt, 2007a: 189).

[31] Último sobreviviente del *Comité du salut public,* muere el 13 de junio de 1841.

salut public" (*Ibíd*: 195). Al día siguiente entró en acción el C*omité du salut public*[32] y *la Terreur* irrumpió en la vida de los franceses en septiembre de 1793 con el fin de acabar con la guerra civil y la contrarrevolución.

La Convención Nacional dejó en sus funciones a los comisarios enviados por la Asamblea Legislativa y siguió nombrando nuevos comisarios debido a las revueltas internas y el peligro de invasión extranjera. "La fórmula para el apoderamiento decía textualmente que la Convención, como el titular de la soberanía, delegaba en el comisario todos los plenos poderes para adoptar todas las medidas que fueran necesarias en interés de la seguridad, la tranquilidad y el orden públicos o exigieran las circunstancias de acuerdo con la situación de las cosas […] Ya en febrero de 1793 se dijo oficialmente que los comisarios […] estaban investidos de *pouvoirs illimités*" (*Ibíd*: 209). En el más puro sentido weberiano, podemos encontrar la comprobación de que al expandirse la racionalidad instrumental, el Estado moderno tiende hacia la centralización burocrática; el profeta encuentra uno de sus modos de aparecer en la figura del comisario de la Convención Nacional, quien "estableció mediante su acción una 'burocracia administrativa institucionalizada', que se convirtió en un instrumento de direcciones políticas contrapuestas y subsistió después que su demiurgo, el comisario, se había hecho contraproducente" (214).

La dictadura, sea comisarial o soberana, funge el papel de "mediador evanescente" para pasar de un momento a otro en el proceso de la civilización, sin ningún afán teleológico o de progresividad ascendente entre lo que media; su aparición es *acontecimiental* y sólo media entre dos realidades irreductibles en la pluralidad existencial de la vida, como en el caso del profeta destructor del poder mágico para el establecimiento de la conducta racional en la vida, "[f]or the Prophet (and Weber sees the Old Testament prophecy as the archetype of this sociological function) is essentially the bearer of rationalization itself: 'In all times there has been but one means of breaking down the power of magic and establishing a rational conduct of life: this means is great rational prophecy'" (Jameson, 1973: 67-68).

Fredric Jameson encontró el concepto de "mediador evanescente" como estrategia narrativa de análisis implícita en el trabajo de Max Weber para explicar la transformación histórica de la sociedad, junto con la intensificación del carisma como fuerza social de cambio. La Ética Protestante y el jacobinismo son los "mediadores evanescentes" de la formación del mundo moderno, en el primer caso, y de la difusión de las ideas democráticas y burguesas, en el segundo. En pocas palabras, el "mediador evanescente" es un agente catalítico que permite un intercambio entre dos términos mutuamente excluyentes.

El 21 de octubre de 1789 fue promulgada la ley francesa *contre les attroupements ou loi martiale*, cuando la Asamblea Nacional tenía que proteger sus deliberaciones ante los tumultos y motines por la escasez de víveres. Años después, el 4 de septiembre de 1797, 18 Fructidor, fue consumado el golpe de Estado en el que el Directorio obtuvo para sí la facultad de declarar un estado de sitio, *mettre un commune en état de siege*. Los medios por los cuales se pretendía establecer el orden después de la Revolución francesa fueron cambiando de la *loi martiale* a *l'état de siege* hasta que

[32] "La expresión *dictadure parisienne*, prescindiendo de la dominación de la *Comune* de París, designa la oposición de la denominación centralizada del *Comité de salut public* a toda especie de autonomía local y de federalismo" (*Ibíd*: 320).

abiertamente se explicitó en la Constitución del 22 Frimario VII, 13 de diciembre de 1799, la posible suspensión de la Constitución (*la suspension de l'empire de la Constitution*), que de acuerdo al artículo 92 puede ser declarada en cualquier lugar y todo el tiempo que la seguridad del Estado esté amenazada por sublevaciones o tumultos. "En el estado de sitio da lugar a que el comandante militar se convierta en superior de todas las autoridades civiles que ejerzan una actividad relacionada con el mantenimiento del orden público, la policía y también a que retengan para sí toda la autoridad que competa a estos funcionarios" (Schmitt, 2007a: 242).

Finalmente, el hecho histórico que nos da la pauta y el lugar de la apertura del problema sobre el estado de excepción, en sentido formal, es la Constitución francesa de 1815: en su artículo 66 del *Acte additionel* del 22 de abril de 1815, con el título *Droit des citoyens,* "se reserva a una ley el derecho de declarar el estado de sitio por motines internos" (Schmitt, 2007a: 244). Según Schmitt, el estado de sitio para el gobierno de la Restauración era "un medio técnico-administrativo, en el sentido de un estado de excepción en el que toda autoridad podía hacer lo que le pareciera necesario según la situación de las cosas" (*Ibíd*: 246). Más tarde, "[l]a guardia nacional, cuya competencia había sido reservada expresamente en la declaración del estado de sitio de París en 1832, combatió con especial encono a los amotinados en 1832, es decir, el proletariado revolucionario. En Junio de 1848 se repitió el mismo acontecimiento: el estado de sitio,[33] declarado por la Asamblea Nacional el 24 de junio de 1848, tenía por fin la protección de la propiedad privada y de la Constitución burguesa. París fue puesto en estado de sitio y se transmitieron al general Louis-Eugène Cavaignac todas las facultades ejecutivas" (252).

La decisión sobre el estado de sitio se volvió el camino para encontrar al soberano en cada caso concreto. El *quid* de la soberanía, como fundamento total de una ordenación, fue ser el remedio a la excepción intrínseca en el orden humano, y a su vez, legitimar la normalidad del mismo. Schmitt subraya que si la excepción no puede ser explicada, el orden universal tampoco. "Quien domine al estado de excepción, domina con ello al Estado, porque decide cuándo debe existir este Estado y qué es lo que la situación de las cosas exige" (*Ibíd*: 49).

IV

Hay un azoro múltiple,
extrañeza
de estar aquí, de ser
en un ahora tan feroz

[33] Lo sucedido en 1848 provocó una reglamentación del estado de sitio y el final de su desarrollo. "Al gobierno sólo le atañe el estado de sitio político, el llamado estado de sitio ficticio, y la solución de las cuestiones, a saber: la competencia y el presupuesto de su declaración y el contenido de las facultades del comandante militar. […] La ley del 9 de agosto de 1849 sobre el estado de sitio deja en vigor la regulación existente para el estado de sitio militar. La cuestión propia de la regulación del estado de sitio político se consideró que era la abolición de las libertades constitucionales" (*Ibíd*: 253-254). Desde el siglo XIX se habla de dictadura, entendiéndose por ello solamente el estado de sitio político o ficticio, el cual sólo apela a la suspensión de las libertades civiles y no al conflicto concreto en el que la vida de las personas es puesta en peligro inminente. A mi parecer, cualquier dicotomía vista entre el estado de sitio político y el militar está fuera de lugar, o tal vez, se piensa al conflicto político como cualquier otra cosa menos como una lucha existencial.

que ni siquiera tiene fecha.

José Emilio Pacheco

Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet[34] estableció Carl Schmitt al comienzo de *Teología política*, donde culmina su mirada global sobre el caso excepcional y el decisor-creador total del orden. "La imagen metafísica que determinada época tiene del mundo posee la misma estructura que la forma que le resulta más evidente para su organización política. El establecimiento de esta identidad es la sociología del concepto de soberanía" (Schmitt, 2004a: 48-49). El soberano es la entidad existencial-metafísica que establece los límites del lenguaje como expresión de los dominios fácticos del hombre; es decir, la entidad soberana, una comunidad, una tribu, un pueblo, modela el orden concreto en que se inscribe *de facto* el curso de la vida, y a su vez, enmarca el espectro cognitivo del pensar humano. Es la conceptualización generativa y no jerárquica de la soberanía, al ser entendida como el poder de fundar, de poner, de constituir igual que un poder constituyente, ya no en el sentido de último poder coercitivo de mando.

El soberano se pone a la obra de la verdad del orden humano, su creación es revolucionaria en sentido de la apertura inaudita que realiza. "El poner a la obra de la verdad hace que se abra bruscamente lo inseguro y, al mismo tiempo, le da la vuelta a lo seguro y todo lo que pasa por tal. La verdad que se abre en la obra no puede demostrarse ni derivarse a partir de lo que se admitía hasta ahora. La obra rebate la exclusividad de la realidad efectiva de lo admitido hasta ahora, lo que el arte funda no puede nunca, precisamente por eso, verse contrarrestado por lo ya dado y disponible" (Heidegger, 1996: 54). Al momento que acontece el *desocultamiento* de la verdad del orden político humano, "es decir, cuando hay un inicio[35], la historia experimenta un impulso, de tal modo que comienza por vez primera o vuelve a comenzar" (*Ibíd:* 55-56). La verdad es desocultamiento de lo ignoto y lo carente de medida que provoca una refundación de lo dado, en una palabra: la verdad es excepción. Por lo tanto, la excepción schmitteana es un camino por el que la comunidad se resignifica en su fundamento al hacer frente al momento decisivo, donde la validez del estar en común entre los hombres es actualizado.

La soberanía es un concepto existencial extremo y límite, no sólo por la irrupción sincrónica en el curso normalizado de las cosas, sino porque crea ignotos e inauditos espacios dentro de los dominios históricos del hombre. El soberano es el artista del orden, su creación es tanto más grande cuando la noción subjetiva del creador está supeditada a su obra y a su tiempo, entendiendo que el creador funciona a partir de una exterioridad, el mundo, que excede su interior, haciéndolo estallar en el sentido al *desocultar* lo ente. Así, la obra del Estado muestra su realidad existencial. La decisión

[34] Soberano es, quien decide sobre el estado de excepción.

[35] "El inicio siempre contiene la plenitud no abierta de lo inseguro, esto es, del combate con lo seguro. […] Siempre que, como ente mismo, lo ente en su totalidad exige la fundamentación de la apertura, el arte alcanza su esencia histórica en tanto que fundación. Ésta ocurrió por vez primera en Occidente, en el mundo griego. Lo que a partir de entonces pasó a llamarse ser, fue puesto en obra de manera normativa. Lo ente así abierto en su totalidad se convirtió a continuación en lo ente en sentido de lo creado por Dios. Esto ocurrió en la Edad Media. Lo ente se transformó nuevamente al principio y en el transcurso de la Edad Moderna. Lo ente se convirtió en un objeto dominable por medio del cálculo y examinable hasta en lo más recóndito" (Heidegger, 1996: 55).

soberana es *cuasi-trascendental*, porque es total: enmarca la vida entera del hombre y es una modificación de nuestros referentes con el mundo.

La decisión (*die Entschiedung*) es la irrupción existencial en *el sentido*; originariamente, es la creación misma del *sentido*, la apertura a la contingencia, ya que "pudo ser de otra manera"; y es la intromisión o explicitación del tiempo en la disputa por el orden humano. "[E]n el hecho de que el hombre pueda decidirse, reside su dignidad. En la medida en que se decide –o declina la decisión- asume una responsabilidad y le pedimos cuentas" (Von Krockow, 2001 [1958]: 26). En suma, retomado por Christian Graf von Krockow de Erns Jünger: "Estamos muy ramificados; la savia no llega a los extremos. Sólo cuando un impulso inmediato nos abrasa como un relámpago nos volvemos de nuevo simples y completos: esto vale para el individuo tanto como para la suma, el pueblo. En la danza sobre cuchillas afiladas entre el ser y el no ser se revela el hombre auténtico, ahí se refunde de nuevo su fragmentación en unos pocos impulsos primarios de potentes fuerzas. Toda la multiplicidad de las formas se simplifican en un sentido: la lucha" (*Ibíd:* 88). La decisión es lo que me permite ser en cada caso mi posibilidad factual de existencia; en *Ser y tiempo*, "el ente cuyo análisis constituye nuestra tarea somos nosotros mismos todos y cada uno. El ser de este ente es el que cada uno puede decir *mío*. En el ser de este ente, este *sí mismo* entra en relación con su ser. […] El ser es aquello que le va a este ente en cada caso en tanto que es él mismo" (citado en *Ibíd*:123).

La excepción es la apertura metafísica al juego de las posibilidades, donde el mundo y la tierra llevan a cabo su lucha. Al finalizar la batalla se hace patente el orden, pero nada queda igual. La excepción revela la esencia de la autoridad: "la decisión se separa de la norma jurídica y la autoridad demuestra que no necesita tener derecho para crear derecho. […] Lo normal no demuestra nada, la excepción lo demuestra todo; no sólo confirma la regla sino que la regla sólo vive gracias a aquélla. En la excepción, la fuerza de la verdadera vida rompe la costra de un mecanismo cuajado en la repetición" (Schmitt, 2004a: 28-29).

La acción del soberano es apertura ante lo ignoto, estalla el *sentido*. Codifica lo carente de medida y lo integra a los dominios del hombre. Al precusar el tiempo, el soberano define los límites de la acción humana. La apertura es también clausura: el cierre de la *significación* de la vida es igual de violento en su normalización.

El discurso del soberano es el absoluto performativo,[36] su decir es acción creadora. Los modos fenomenológicos del soberano son excepcionales, ya que irrumpen en un plano temporal limitado hasta el presente; lo enunciable se cierra en lo visto hasta ahora y en su juego de posibilidades. Sin embargo, no basta; el carácter de la excepción nos arroja a lo ignoto y nos sitúa ahí en un vértigo existencial indescifrable. La problemática encontrada por Norbert Elias en *Sobre el tiempo*[37] sobre la coherencia de

[36] Tal como lo establece J. L. Austin en *How to do things with words*, sólo que el performativo del soberano siempre sería un actuar feliz: "(1) the performative should be doing something as opposed to just saying something; and (2) the performative is happy or unhappy as opposed to true or false" (Austin, 1962: 132).

[37] El fragmento de realidad en el que vive la humanidad se ve directamente interpelado por la referencia simbólica que hace con todo lo que le rodea. El argumento político schmitteano se dirige a toda referencia simbólica humana y se enriquece con lo que Elias problematiza: "No cabe duda que es un sustrato de realidad la facultad humana de orientarse en el mundo con la ayuda de símbolos, y de coordinar la conducta del individuo en la convivencia con los demás, mediante símbolos reguladores. En este contexto

los símbolos sociales con la realidad es el ámbito donde la metafísica del soberano hace su creación, convirtiéndose en una especie de plano trascendental, a falta de la existencia de la verdad absoluta en la medida[38] de las cosas humanas.

El soberano crea radicalmente el modo específico de aparecer de la política, que se genera a partir del criterio irreductible del conflicto intenso entre amigos y enemigos públicos. La política está determinada por la posibilidad real de la lucha; sin embargo, no consiste en la lucha misma, más bien está determinada por la comprensión de la situación concreta en que se da: "todos los conceptos, ideas y palabras poseen un sentido polémico; se formulan con vistas a un antagonismo concreto […] y se convierten en abstracciones vacías y fantasmales en cuanto pierde vigencia esa situación. Palabras como Estado, república, sociedad, clase, o también soberanía, estado de derecho, absolutismo, dictadura, plan, estado neutral, estado total, etc., resultan incomprensibles si no se sabe a quién en concreto se trata en cada caso de afectar, de combatir, negar y refutar con tales términos" (Schmitt, 2009 [1932]: 60-61). Sólo cuando ha sido monopolizado lo político o cuando hay un momento de apertura soberana se pueden hacer distinciones precisas. El Estado clásico europeo es el claro ejemplo de apertura soberana y monopolio de lo político, las distinciones entre amigo y enemigo, guerra y paz, dentro y afuera, público y privado, eran su potestad. "El Estado europeo había logrado algo completamente inverosímil: instaurar la paz en su interior y descartar la hostilidad como concepto jurídico. […] En el interior de este tipo de estados lo que había de hecho era únicamente policía, no política, a no ser que se consideren política las intrigas palaciegas, las rivalidades. […] La política de gran estilo, la alta política, era entonces únicamente política exterior, y la realizaba un Estado soberano como tal respecto de otros Estados soberanos a los que reconocía como tales…" (*Ibíd:* 40-41).

Llega un momento en que la apertura soberana, con todos los ecos implicados de su acción en la cultura, toca su fin: no sólo se agota su legitimación simbólica, también todo lo que sea su simulacro. Pero el cambio es lento y la escoria del orden pasado se aferra en sus trincheras a vivir. Lo radical del posible cambio es que el poder generador de orden pasado desde hace tiempo forma parte de nuestra marco de referencia con el mundo. A lo que nos invita Carl Schmitt al pensar lo político y la construcción de la realidad que de ahí se deriva es devastador: el centro de su polémica es la realidad normalizada que se nos presenta día a día.[39]

---

puede prestarse a equívocos el hablar de una coherencia mayor o menor de los símbolos con la realidad" (Elias, 1997 [1984]: 47).

[38] Precisando la diferencia entre *die Erfindung* (la invención) y *die Ursprung* (el origen), cuando Friedrich Nietzsche habla del principio inventado, no originario, del conocimiento en *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn,* de 1873: "En algún punto perdido del universo, cuyo resplandor se extiende a innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que unos animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue aquél el instante más mentiroso y arrogante de la historia universal" (citado en Foucault, 2008 [1972]: 18).

[39] El caso de Karl Renner es sólo un corolario de lo profundo de su proposición: "De este modo cuestiones terminológicas se convierten en instancias altamente politizadas; una palabra, una forma de expresarse, puede constituir al mismo tiempo un reflejo, una señal, una caracterización y hasta un arma de confrontación hostil. Un socialista de la Segunda Internacional, Karl Renner, en un estudio científico del máximo interés realizado sobre los 'institutos jurídicos del derecho privado', califica de 'tributo' la renta que paga el inquilino al propietario de una vivienda. La mayoría de los profesores de derecho, jueces y abogados alemanes considerarían esta denominación como una 'politización' inaceptable de las relaciones del derecho privado, y las rechazarían como distorsión de lo que debe ser elucidación

Justo cuando se comienza a quebrantar el antiguo orden, vuelve lo irreductible de la constitución político-cultural de la humanidad en el conflicto entre cada singularidad de su integración. Lo irreductible de las singularidades y sus *visiones de mundo* (*die Weltanschauungen*) es propio del *mundo de la vida* (*die Lebenswelt*), por lo tanto, para esta investigación, su irreductibilidad es constitutiva a nivel fáctico del *estar en el mundo*. *Mónada* es el nombre más adecuado para referirnos a lo que el mismo Hobbes respetó como conciencia. La Mónada– término recuperado de griegos como Pitágoras y del Gnosticismo en la modernidad por Gottfried Leibniz – es una sustancia simple, un punto dinámico, no material; nada entra o sale de ella. Cada una de las Mónadas es diferente de las demás, siendo éstas unidades inseparables de fuerza. "[L]os cambios naturales de las Mónadas vienen de un principio interno, puesto que una causa externa no puede influir en su interior. […] [T]odo cambio natural se hace por grados, algo cambia y algo queda […] Y como todo estado presente de una sustancia simple es naturalmente consecuencia de un estado precedente, de este modo su presente está preñado del porvenir" (Leibniz, 1972 [1714]: 28ss).

El concepto fundamental de *visión de mundo* encuentra su sentido, *par excellence*, en la Mónada irreductible de Leibniz. "Ahora bien, este enlace o acomodamiento de todas las cosas creadas a cada una y de cada una a todas las demás, hace que toda sustancia simple tenga relaciones que expresan todas las demás, y que ella sea, por consiguiente, un espejo viviente y perpetuo del universo" (*Ibíd:* 45ss). La lucha entre valores últimos no puede ser superada hasta recurrir a vías culturales coercitivas externas, ya que cada valor último es una visión total de mundo.[40]

Las Mónadas o singularidades, con sus respectivas visiones de mundo, están dotadas de referentes simbólicos que les otorgan "puntos de anclaje", los cuales terminan siendo los valores fundamentales de cualquier concepto de cultura, entendido básicamente como creación humana, no natural. "Nuestra continua observación de la conducta ajena nos conduce insensiblemente a formarnos unas reglas generales sobre lo que es justo y apropiado hacer o dejar. […] Se basan en última instancia en la experiencia de lo que, en casos particulares, aprueban o desaprueban nuestras facultades morales, nuestro sentido natural del mérito y la corrección" (Serrano, 2001: 81).

Entonces, el conflicto entre singularidades nunca se da sólo entre ellas; el velo cultural que las enmarca genera visiones de mundo compartidas y, en los momentos decisivos, como el conflicto político, se agrupan de acuerdo al criterio amigo/enemigo.

'puramente jurídica y científica', pues para ellos la cuestión está ya decidida en el 'derecho positivo', y la decisión política del Estado que subyace ha sido reconocida por ellos" (Schmitt, 2009: 61).

[40] La lucha entre los valores está enmarcada, ontológicamente, por lo que Nietzsche señaló en el fragmento 1076 de *La voluntad de poder*, publicada póstumamente en 1901: "¿Y sabéis también qué es para mí «el mundo»? ¿He de mostrároslo en mi espejo? Este mundo: una enormidad de fuerza, sin comienzo, sin fin; una cantidad fija, férrea de fuerza, que no se hace mayor ni menor, que no se consume sino que sólo se transforma, invariablemente grande en cuanto totalidad […]: -este mi mundo *dionisíaco* del crearse-a-sí-mismo-eternamente, del destruirse-a-sí-mismo-eternamente […]- ¿Queréis un *nombre* para este mundo? ¿Una *solución* para todos sus enigmas? ¿Una luz también para vosotros, los más ocultos, los más fuertes, los más impasibles, los más de medianoche? *¡Este mundo es la voluntad de poder -y nada más!* ¡Y también vosotros mismos sois esta voluntad de poder -y nada más!" (Nietzsche, 2010 [1901]: 831).

"La situación de guerra sigue siendo hoy día el 'momento de las veras'.[41] También aquí, como en tantos otros casos, puede decirse que lo excepcional posee una significación particularmente decisiva, que es la que pone al descubierto el núcleo de las cosas. Pues sólo en la lucha real se hace patente la consecuencia extrema de la agrupación política según amigos y enemigos. Es por referencia a esta posibilidad extrema como la vida del hombre adquiere su tensión específicamente política" (Schmitt, 2009: 65). El conflicto político adquiere sentido al decidir sobre vida y muerte, expresando así la intensidad máxima que puede adquirir un conflicto humano.

A la caída del poder ordenador de un soberano, el movimiento centrífugo de las singularidades se ve permeado por el peligro existencial y por la asociación de éstas en grupos bajo mediación de la cultura, junto con los jirones del orden antiguo que está aún presente. "La porción europea de la humanidad ha vivido hasta hace poco en una época cuyos conceptos jurídicos han estado íntegramente acuñados desde el Estado, y que lo presuponen como modelo de la unidad política. La época de la estatalidad toca ahora a su fin. No vale la pena desperdiciar más palabras en ello" (*Ibíd*: 39-40).

La acción del soberano queda impregnada en historia de la cultura como todo acto de libertad. La cultura es la conquista soberana de la humanidad sobre el tiempo, es muestra de su pervivencia. Las posibilidades del hombre están precursadas por su pasado histórico. Se siguen alzando héroes del pasado para la lucha de ahora. La metafísica soberana es existencial: se vive como absoluta y rescata todos los elementos de vitalidad que le son posibles para encarar y superar su condición mundana. La decisión existencial hace frente a un mundo caótico y *sin-sentido*, crea sentido al sustentarse en una vida creadora. El *nihilum* es lo que desgarra y violenta la existencia.

Estamos a la vera de la posible organización humana más compleja y originaria en cuanto a los fines del Estado moderno, donde el magma de significaciones está abierto como fruto del conflicto entre visiones de mundo. El límite al conflicto del perspectivismo puede tener su forma estatal por medio del republicanismo, para garantizar un mínimo de orden a la caída del Estado clásico europeo, con su monopolio de la decisión política: "la libertad es una conquista de los seres humanos, que se alcanza en el proceso de constitución de un orden civil y es inseparable de la legalidad que configura a este último. La libertad ya no es sólo la ausencia de interferencias de un poder ajeno, sino también la capacidad de autolegislación del individuo en su relación con los otros" (Serrano, 1997: 36). Esto ya fue previsto por Hegel con la *Annerkenung* (la lucha por el reconocimiento), que da pie al vínculo entre autorreflexión y orientación hacia el otro. Esta lucha tiene la importancia fundamental de ser el principio por el cual se puede dar "la vida ética" (*Sittlichkeit)* del orden estatal.

La autocreación humana es a la vez sutura del conflicto y límite de los dominios humanos. Para Cornelius Castoriadis, "la institución de la sociedad es institución de significaciones imaginarias sociales que, por principio, tienen que dar sentido a todo lo que pueda presentarse, tanto 'dentro como 'fuera de la sociedad. El individuo socialmente fabricado sólo recubre el Caos, el Abismo, lo Sin Fondo de la psique; el 'Yo consciente' no es más que una defensa contra la psicosis" (Castoriadis, 1984: 4). Esto es lo que significa autocreación: "la sociedad no tiene origen verdadero y esencial

[41] "La guerra no es pues en modo alguno objetivo o incluso contenido de la política, pero constituye el presupuesto que está siempre dado como posibilidad real, que determina de una manera peculiar la acción y el pensamiento humanos y origina así una conducta específicamente política" (Schmitt, 2009: 64).

en algo exterior a ella misma, tampoco tiene otra finalidad que la de su propia existencia como sociedad que plantea esas finalidades, lo que implica un uso meramente formal y, al fin de cuentas abusivo del término 'finalidad'" (Castoriadis, 1984: 5) .

Lo político en torno a un punto de disputa específico[42] generará su propia apertura soberana ante las nuevas condiciones de la lucha existencial por venir. Se desoculta el *polemos* (Πολεμος) como verdad ontológica de la condición humana, la voluntad de creación, justamente atada al peligro existencial y a la finitud. La lucha existencial por la modelación del orden humano es el *ethos* (□θος) del hombre. "La guerra, la disposición de hombres que combaten a matar y ser muertos, la muerte física infligida a otros seres humanos que están del lado enemigo, todo esto no tiene un sentido normativo sino existencial, y lo tiene justamente en la realidad de una situación de guerra real contra un enemigo real, no en ideales, programas o estructuras normativas cualesquiera. No existe objetivo tan racional, ni norma tan elevada, ni programa tan ejemplar, no hay ideal social tan hermoso, ni legalidad ni legitimidad alguna que puedan justificar el que determinados hombres se maten entre sí por ellos. La destrucción física de la vida humana no tiene justificación posible" (Schmitt, 2009: 78). La política, modo particular del ser humano, es el principio de la racionalidad, siendo a un tiempo potencial u originariamente irracional; por tanto, la política es el principio de la cultura.

Sin duda alguna, existe la excepción, porque existe el tiempo. Sin el tiempo el orden humano sería inmutable y la excepción sería una verdad de razón, pero no de existencia, en términos de Leibniz. El que nuestra vida sea vivencia dentro de un horizonte de temporalidad nos ata incautos al presente. La decisión metafísica del soberano incluye el orden temporal humano y su posible medida. El horizonte de temporalidad humano permite la manipulación de los *posibles* y la presente autocreación histórica de la humanidad. La temporalidad en su contingencia otorga la interpelación con otros *mundos posibles* (otras formas de *ser* humano posibles), ampliando el juego de posibles actuales para la decisión existencial humana en pos de su autotransformación. El ser humano se autotransforma, porque es el único *ser* con libertad.

Si el orden humano fuera inmutable y tan natural como el de la naturaleza, no haría falta ni ley, ni medida, ni límite, sólo habría un puro fluir ordenado con la totalidad. Incluso estas palabras serían banas e imposibles. La excepción quita el telón simbólico de fondo de "el miedo que la humanidad tiene a sí misma", según el joven Engels. La banalización de la violencia pura en la excepción demuestra más la realidad y condición de la existencia humana, que un afán violento de simulacros de soberano contemporáneos. La excepción nos deja ahítos en nuestra ignota condición humana. Estamos varados en alguna parte del camino y tenemos miedo desde que nos dimos cuenta de la cáscara simbólica que nos envuelve: pareciéramos necesitar algo más que nuestra existencia para vivir.

[42] Lo afirma Georg Simmel en "La lucha": "Lo que en esta vida aparece inmediatamente como disociación, es, en realidad, una de las formas elementales de la socialización […] La competencia cuando se mantiene pura de toda mezcla con otros géneros de lucha, aumenta, generalmente, la provisión de valores […] La competencia moderna se ha caracterizado diciendo que es la lucha de todos contra todos, es al propio tiempo la lucha de todos para todos" (citado en Serrano, 2001: 88).

El orden

Militia est vita hominis super terram.[43]
Miguel de Unamuno

La política es todo el actuar y pensar del hombre que crea, mantiene y transforma su orden. El orden, en su pertenencia al *mundo de la vida*, es el centro de la disputa en todas sus variantes posibles. Cada orden específico crea la subjetivación de los individuos que lo integran y sus posibilidades de pensamiento y actuación se ven limitadas por él. Toda apertura en el orden humano expande y limita el espectro de *sentido*; a su vez, todo actuar y pensar del hombre está enmarcado por su *ser en el mundo*, como fenómeno a priori dotado de unidad. Este es el primer punto de apelación de la existencia, y si la inmanencia es *una vida,* es preciso considerar a la humanidad histórica desde su existencia en cada momento, desde su *facticidad*. "Y sin embargo es la 'efectividad' del hecho del peculiar 'ser ahí' radicalmente distinta, bajo el punto de vista ontológico del venir a estar delante efectivamente una formación rocosa. […] El concepto de facticidad encierra en sí el 'ser en el mundo' de un ente 'intramundano', de tal suerte que este ente pueda comprenderse como siendo su 'destino' estar vinculado con el ser de los entes que le hacen frente dentro del mundo que es peculiar de él" (Heidegger, 1971: 68).

En este apartado se pretenden dilucidar los elementos fácticos o concretos del *estar en el mundo* en los que se fundamenta el orden humano, donde acontece y se delimita la decisión soberana.

El hecho fundamental al que atañe la existencia de la política y cualquier investigación en torno al cuidado, conflicto y ordenación de la humanidad es que el hombre fue creado *para* el mundo, o, si se quiere, *a partir* del mundo. Independientemente de que éste sea creación de alguna entidad divina o sólo sea un evento fortuito, esta investigación recoge el pensamiento griego como pieza fundamental de explanación de la mundanidad en cuanto a su origen en el fragmento mítico de Heráclito DK 22 B 30: "Este mundo, el mismo para todos, ninguno de los dioses ni de los hombres lo ha hecho, sino que existió siempre, existe y existirá en tanto fuego siempre vivo, encendiéndose con medida y con medida apagándose." Bajo la idea de que alguna entidad divina haya creado el mundo y el universo, es un hecho que estas condiciones de creación serían radicalmente distintas a las del ser humano, asumiendo que el hombre, independientemente de lo que se pueda imaginar, crea de acuerdo al juego de posibles en que se inscribe: está fácticamente condicionado.

La polémica en torno a la creación hecha por el hombre se puede resolver provisionalmente aludiendo a la creación en sentido de juego de posibles, evitando así cualquier posición dudosa, puesto que no se apelaría en ninguna circunstancia a que el hombre creador modifica el *arché* (ἀρχή) de las cosas o el suyo. En términos de la Grecia clásica, retomados por Heidegger, se precisa la creación en sentido de *alétheia* (ἀλήθεια), que significa *desocultamiento*, *verdad*; toda posible creación humana reposa en lo ente, mas no ha sido mostrada en el ser. Haciendo esta acotación se delimita la creación del hombre, sin por ello coartar su significación, ya que ésta es eterna en su

[43] La vida del hombre sobre la tierra es una lucha.

inserción en *el sentido*. "El simple *'factum est'* de la obra debe ser mantenido en lo abierto. Lo que se debe dar a conocer es que aquí el *desocultamiento* de lo ente y en su calidad de eso acontecido sigue aconteciendo por primera vez; que dicha obra *es* en lugar, más bien, de no ser" (Heidegger, 1996: 47). El juicio de Alberto Durero es contundente: "Pues, verdaderamente, el arte está dentro de la naturaleza y el que pueda arrancarlo fuera de ella lo poseerá."

La pertenencia al mundo hace pertinente la creación artificial del orden por la humanidad histórica, en la medida en que la espacialidad primordial en que se encuentra no integra un mundo *ad hoc* al hombre, sino todo lo contrario; o sea, la espacio-temporalidad del mundo nos conforma y delimita, no sólo en cuanto a nuestro habitar en este mundo y en este cuadrante del universo, sino, a su vez, en lo continente finito, frágil y causado de nuestra existencia. "El mundo no se ha creado para mí, sino que más bien yo fui creado para el mundo, dentro de una relación de subordinación total, de esclavitud absoluta ante la naturaleza en todas sus formas –en mi propio cuerpo para empezar, como se ve en el dolor en la sociedad, incluso despojada de toda antinomia económica o sexonómica, […]; en fin en mi limitación temporal y en mi muerte, siempre imposible y siempre inevitable" (Castoriadis, 2011: 90).

La exégesis del *ser en el mundo* parte de la idea de que el mundo es la espacialidad-material de la humanidad; es decir, el espectro de significación que nos embarga es el mundo[44], debido no sólo al "estar a la vista" de nuestro entorno, también a lo continente material de nuestra existencia y al habitar con otros:

> En razón de este concomitante 'ser en el mundo' es el mundo en cada caso ya siempre aquel que comparto con los otros. El mundo del 'ser ahí' es un 'mundo del con'. […] El 'ser relativamente a otros' se torna entonces 'proyección' del peculiar 'ser relativamente a sí mismo' en otro. El otro es un *doublette* del 'sí mismo'. […] El 'procurar por' como fáctica actividad social que se organiza en instituciones, se funda en la estructura del ser del 'ser ahí' en cuanto 'ser con' (Heidegger, 1971: 135ss).

El orden del que se parte, independientemente del punto de apelación que lo justifique (dioses, Dios, la costumbre, el padre, el más fuerte, etc.), está basado en la *idea de mundo* de cada tiempo presente. La historia del punto de apelación que respalde el orden imperante no por casualidad ha tomado su referencial simbólico/místico del entorno del hombre, incluso de la idea de un total no-otro, paralelo virtual de la realidad dada. "*El gestarse de la historia es el gestarse del 'ser en el mundo'.* La historicidad del 'ser ahí' es esencialmente la historicidad del mundo […] El comprender significa el proyectarse sobre la posibilidad del 'ser en el mundo' correspondiente al caso, es decir, existir como esta posibilidad" (*Ibíd:* 418-419).

Innumerables maneras nos permiten expresar la idea de transformación intramundana de nuestra realidad, pero al ponderar las limitaciones que enmarcan nuestro campo de acción y de pensamiento en el mundo, el concepto utilizado para describir la posición subjetiva catalizadora del cambio parece significar algo distinto; la libertad será, pues, el acto existencial de transgredir lo delimitado por mis posibilidades y las del mundo que, de hecho, modifica mi espectro de significatividad y el modo

[44] Nuestra primigenia relación con el mundo se mantiene en nuestro pensamiento como no pensada y se vive ya dada en nuestra interacción con el entorno; por eso es un a priori.

determinado de otorgar valor a las cosas. Es un acto basado en el *desocultamiento* de lo ente y sólo con esta potencia significativa podremos ponderar con mayor claridad el concepto de imaginación, un elemento no fundamentalmente subjetivo. "Aquí la libertad se manifiesta pues como proyección o superación de lo que está simplemente dado en la experiencia actual[45], pero también como el fortalecimiento de lo que se da (anticipada o actualmente) con una red de modalidades afectivas que no se vive exhaustivamente como algo fijo e impuesto en sí. Hay, para decirlo de otra manera, un juego en la relación con el suceso (real o anticipado) –que se apoya (¿o no?) en la idea más fundamental de lo *posible* en general" (Castoriadis, 2011: 96-97).

El orden humano se ha modificado de acuerdo a los momentos de "apertura del mundo" realizados por la libertad humana, que se ve impulsada por la conciencia de la finitud de la existencia,[46] arrojándonos al mundo incautos hacia el juego de posibilidades no escogidas. "El 'ser relativamente a la muerte' propio, es decir, la finitud de la temporalidad, es el oculto fenómeno de la historicidad del 'ser ahí'" (Heidegger, 1971: 417).

El hombre arrojado al mundo emprende la lucha. Al sobrevivir no sólo modifica su mundo sino su condición de existencia; cada apertura de lo ente es un hito para la humanidad histórica, demuestra lo falto de medida e ignoto que está el propio mundo; el paso del tiempo pareciera no significar nada después de la resaca producida por el *desocultamiento*, el cual reescribe, en cada momento de su aparecer acontecimiental, la realidad histórica[47] en la que se encuentra asentada su realidad. La lucha, la confrontación existencial, es sólo el corolario del valor metafísico de este *estar arrojados en el mundo*. "En la coparticipación y en la lucha es donde queda en franquía el poder del 'destino colectivo'. El 'destino colectivo', en forma de 'destino individual', del 'ser ahí', en y con su 'generación', es lo que constituye el propio gestarse del 'ser ahí'" (Heidegger, 1971: 415).

La apertura del comprenderse el hombre en el mundo es el momento desgarrador con el que comienza la modernidad, permitiendo así explicitar nuestra relatividad y especificidad en el *cosmos*. Desde una perspectiva a-teleológica, el comprenderse del

[45] "Es constitutivo de la acción asentarse en un terreno, tener que lidiar y debatir con cosas que ella no quería y que se encuentran allí. Si no fuera así, no sería acción de lo que se hablaría, sino de creación absoluta en la nada –y que ciertamente sería nada, como lo es el mundo respecto del Dios judeocristiano. La enajenación se encuentra en la diferencia entre condicionar y determinar. Hay enajenación, en el sentido más general, cuando los resultados de la acción pasada ya no sólo condicionan sino que dominan la acción presente, incluso, en el sentido de Marx, el hecho de que 'las fuerzas objetivas' creadas por el hombre 'escapan de su control'" (Castoriadis, 2011: 98).

[46] En la proposición LXVII de la cuarta parte de la *Ética* de Baruch Spinoza se establece: "El hombre libre en ninguna cosa piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte sino de la vida" (Spinoza, 2001: 227).

[47] Reinhart Koselleck sitúa sincrónica y diacrónicamente la significación de la historia. Ésta apela al sentido común del transcurrir de los hechos pasado-presente-futuro, pero Koselleck modifica esa proposición al retomar la frase de Johann Georg Hamann: "¿Se puede conocer lo pasado si ni siquiera se entiende lo presente? ¿Y quién quiere tomar conceptos correctos de lo presente sin saber lo futuro? Lo futuro determina lo presente y éste lo pasado." Afirmando en su digresión: "El concepto de revolución es un concepto de la teoría de la historia que podemos calificar de verdaderamente paradigmático y aclaratorio de la alternancia entre singularidad y repetición. Ciertamente, cada revolución que tiene lugar es para los concernidos única, devastadora o fuente de dicha esperada. Pero en el concepto de revolución también está contenida la idea de repetición, de retorno e incluso de ciclo. […] Así el concepto incluye el empleo de la violencia más allá de la legalidad, y, de tener éxito, un cambio en los modos de dominación o en las formas constitucionales…" (Koselleck, 2003: 80-81).

hombre en el mundo ha abierto nuestros actos y decisiones al juego de mundos posibles, al situar la contingencia como factualidad que *pudo ser* de otra manera. La esencia del hombre está definida por su modo de interacción y por el lugar que ocupa en el cosmos, donde se encuentra su específica constitución y posicionamiento espacial, por ejemplo, la constitución orgánica de la humanidad y del mundo está basada en la sintetización del carbono. En suma, sólo ponderando lo conocido hasta ahora, la esencia del hombre es salvaje y, al jugar con las posibilidades, las descubre. Éstas son pensadas por él como su creación, cuando han aparecido solamente como sintetización de su mundo conocido. La condición humana se revela en su tensión con el mundo.

El camino hasta aquí descrito ha procurado establecer algunos de los supuestos de los que parte todo actuar y pensar político, cuyo fenómeno se muestra como lucha existencial sobre un objeto específico temporal de disputa. Todo objeto de disputa está fundamentado en las necesidades orgánicas que tiene el hombre para sobrevivir y en su estructura simbólica hacia el mundo, que en cada transgresión de hecho modifica. Esta modificación al mundo sucede en la apertura soberana dentro del espectro de sentido del hombre, momento revolucionario en el que el destino y temporalidad de la humanidad histórica se recodifican. Por eso Anne Norton afirma: "Left and right elide what Schmitt acknowledges, that sovereignty can belong not to God or the King, but the people, and that this moment of sovereignty has divinity about it" (Norton, 2011: 400).

El orden resultado del momento soberano de su creación no sólo ordena fácticamente a la humanidad. También se integra en su espectro de significatividad: valor y símbolo representan una enajenación correspondiente a cada momento histórico. La enajenación es *momento* y *modo* de la historia. Su disertación exhaustiva se han encargado de hacerla todos los grandes revolucionarios de la humanidad. El grito revolucionario en todas sus variantes ha pretendido afirmar que somos seres humanos existentes, con todo lo que significa *fácticamente* la vida humana.

La polémica que surge cuando contemplamos la vida humana y su orden concreto, radica en el hecho de la no necesidad de justificación del orden factual humano. De hecho, el orden en la vida del hombre es inmanente, en sentido de que mana de sí mismo hacia su existencia; suponer la necesidad de la conciencia del orden para su existencia es subjetivar el mundo en exceso. En lo que seguramente estaremos de acuerdo, es que la inserción del *orden* en el espectro de significatividad del hombre hace que se relativicen los ordenamientos diferentes al propio y que se intensifiquen las luchas existenciales de la humanidad, pasando del objetivo primario de sobrevivencia al estallamiento en conflictos culturales de toda índole.[48] Entonces, y sólo después de tomar en cuenta las asunciones previas, el juicio de Jean Hyppolite, en *Études sur Marx et Hegel*, resulta devastador en su claridad: "Si la objetivación no fuera una enajenación, la historia se detendría" (citado en Castoriadis, 2011: 97).

[48] "Por sí mismo lo político no acota un campo propio de la realidad, sino sólo un cierto *grado de intensidad* de la asociación o disociación de hombres. […] La agrupación real en amigos y enemigos es en el plano del ser algo tan fuerte y decisivo que, en el momento en que una oposición no política produce una agrupación de esa índole, pasan a segundo plano los anteriores criterios 'puramente' religiosos, 'puramente' económicos o 'puramente' culturales, y dicha agrupación queda sometida a las condiciones y consecuencias totalmente nuevas y peculiares de una situación convertida en política, con frecuencia harto inconsecuentes e 'irracionales' desde la óptica de aquel punto de partida" (Schmitt, 2009: 68).

I

> El espíritu lucha contra el espíritu, la vida contra la vida y es de la fuerza de un saber íntegro de donde nace el orden de las cosas humanas. *Ab integro nascitur ordo.*
>
> **Carl Schmitt**

El avatar de la objetivación, tomada en sentido ampliamente metafórico, es el devenir de la historia política del hombre, como modelo fáctico/simbólico de ordenación y generación de normalidad. Si partimos de la idea de que el "ser en el mundo" es ser "con" otros, ¿por qué al hacer el recorrido histórico de los diferentes modos factuales de ordenamiento humano e incluso, y sobre todo, de las teorías de las formas de gobierno hay proposiciones que fundamentan el poder en los pocos, en los ricos, en los sabios, en los viejos? La respuesta del canon es que de hecho el fundamento del poder estuvo en los reyes, en los oligarcas, en los aristócratas, etc., pero a mi parecer ésta es sólo la primera instancia en la que se llevó a cabo la enajenación en el orden de las cosas humanas. La segunda fue el objeto de disputa, el cual justificó un sinnúmero de conflictos bélicos para su defensa o conquista.

La enajenación del *fundamento* del orden humano tiene su desenmascaramiento contemporáneo con el apogeo democrático, el cual, como todo *desocultamiento* en la creación del hombre, es originario, es decir, reescribe la historia de la humanidad a causa de esa apertura y normaliza ese fundamento, volviéndolo un lugar común en las ideas de cada individuo y del colectivo. Ahora se puede afirmar que la democracia[49], entendida como totalidad de singularidades en lucha, es el fundamento ontológico del orden humano. "La democracia no como una reconciliación de los conflictos, sino como una reconciliación con el conflicto político, representa la culminación de la historia política de la humanidad" (Serrano, 2001: 20). La reconciliación con el conflicto patentiza lo irreductible de la lucha por el orden humano a lo largo de toda la historia.[50]

Ahora bien, la enajenación sobre el objeto de disputa no es menos problemática. En un principio, los asentamientos humano comenzaron a disputar cosas que eran absolutamente necesarias para su subsistencia, como la tierra fértil. Un ejemplo de la radicalización en la disputa por la tierra, o en otras palabras, la enajenación en su disputa, es la idea que se tenía en el siglo XIX de que a mayor extensión territorial, mayor poderío, lo cual proyectó a las naciones técnológicamente más avanzadas a una lucha imperialista sin cuartel. A esto me refiero solamente para problematizar la

[49] El fundamento democrático del orden es independiente de la forma de gobierno ulterior que adquiera: "Veamos ahora lo que hacen los constituidores en la constitución de cada forma de gobierno. Quienes se juntan con la intención de erigir una ciudad son, casi por el acto mismo de reunirse, una democracia. Pues en el hecho de reunirse voluntariamente se supone que están obligados a observar lo que determine la mayoría; lo cual, mientras la convención dura, o es convocada para ciertos días y lugares, constituye una democracia clara" (Hobbes, 2000: 145).

[50] "Sé que Aristóteles, en el libro primero de su *Política*, afirma que un fundamento de toda ciencia política es que algunos hombres están dotados por naturaleza para mandar, y otros sólo para servir; como si la distinción entre amo y siervo no fuese algo decidido por los hombres, sino por una aptitud, un cierto tipo de conocimiento o de ignorancia natural. Mas este supuesto no sólo va contra la razón, sino también contra la experiencia. Pues apenas habrá algún hombre que sea tan estúpido como para no pensar que es mejor gobernarse por sí mismo que someterse al gobierno de otro…" (*Ibíd*: 89).

enajenación; hay una diferencia muy grande entre la necesidad de tierra fértil para sobrevivir, en disputa, y el hacer de la tierra un referente simbólico de poder.

Se habla aquí del objeto de la disputa procurando enfocar la disertación en lo fundamental, en la base y en lo que enmarca ónticamente la lucha existencial de los individuos; no se pretende soslayar la infinidad de posibilidades en las que puede acontecer el conflicto político. Por el contrario, el objetivo es explicitar lo que se disputa desde los contornos condicionantes de su posible aparecer. Dicho en otras palabras, intento polemizar el conflicto político desde los supuestos no simbólicos en los que se entabla fácticamente la lucha. El telón de fondo de la lucha existencial es el vivir colectivo en el mundo.

Los objetos de disputa se han modificado no sólo a causa de la enajenación. También se transformaron de acuerdo con la importancia que la humanidad les dio para la reproducción de la vida, lo que tampoco significa la pérdida total de importancia de unos a la llegada de otros. En la historia de la humanidad se le ha dado mayor centralidad a unos en convivencia con otros: por ejemplo, en el siglo XX el petróleo fue central en el conflicto político, generando sus agrupaciones decisivas, pero no por ello dejó de ser disputable la tierra, el agua y cualquier riqueza necesaria para la reproducción de la vida. De hecho, podemos afirmar que nunca hubo un solo punto de disputa a la vez, aunque hubo algunos cuya centralidad en el conflicto político los hizo protagonistas de las grandes batallas de su tiempo.

Finalmente, todo objeto de disputa ha entrado en la lucha existencial con igual importancia que los aditamentos técnicos que sustentan su defensa o su aprovechamiento, desde un simple cuchillo de piedra hasta la bomba atómica; sin olvidar que la técnica igualmente puede convertirse en el objeto mismo de la disputa. "Bajo el impacto arrollador de inventos y realizaciones cada vez más novedosas y sorprendentes se ve nacer una religión del progreso técnico para la cual cualquier otro problema habrá de resolverse por sí solo gracias a aquél. […] entre ellas [las masas] la religión de los milagros y del más allá se convirtió, sin solución de continuidad, en una religión del milagro técnico, de las conquistas humanas y del dominio sobre la naturaleza" (Schmitt, 2009b: 111-112).

El primer objeto de disputa fue la tierra, cuyo privilegio continúa hasta nuestros días en la medida en que toda el área de la necesidad humana sigue atada a los frutos y asentamiento en la tierra.[51] "El hombre es un ser terrestre, un ser que pisa la tierra firme. Se sostiene, camina y se mueve sobre la tierra firme […] Ella determina sus perspectivas, sus impresiones y su manera del ver el mundo" (Schmitt, 2007b [1954]: 21). Sin embargo, el objeto de la disputa existencial se ha diseminado en las diferentes áreas de la vida humana. El conflicto acrecienta sus posibilidades por la variabilidad de lo disputado, incluyendo momentos cruciales en la vida del hombre, donde convergen varias disputas como las técnico-territoriales para la defensa de fronteras marítimas estipuladas en el *Jus Publicum Eoropaeum*.

[51] "El hombre tiene una determinada conciencia del 'espacio' sujeta a grandes cambios históricos. A la diversidad de formas de vida corresponden otros tantos espacios diversos. […] Surgen entonces nuevas proporciones y dimensiones de la actividad histórico-política, nuevas ciencias, nuevas ordenaciones, vida nueva de nuevos pueblos o que vuelven a nacer. El ensanchamiento puede ser tan grande, tan sorprendente, que cambien no sólo proporciones y medidas, no únicamente el horizonte externo del hombre, sino la estructura del concepto mismo de espacio" (Schmitt, 2007b: 48-49).

El hombre es un ser espacial que habita en la tierra. La tierra es el modelo primigenio del habitar espacial del ser humano. La conciencia de la totalidad terrena del globo sucedió con la entrada del mar en lo disputado por el hombre, modificando las nociones y medidas espaciales con las que el hombre se guiaba. La circunnavegación dio comienzo a la proyección del hombre hacia el mar hasta el momento de ruptura con la época medieval y el principio de la dominación de los océanos y mares por nórdicos, neerlandeses y anglosajones como Francis Drake y sir Walter Raleigh.[52] La revolución industrial de los siglos XVIII y XIX fue el fiel de la balanza a favor del poderío marítimo inglés. Ya Hegel había previsto la relación entre poder marítimo e industrial en el parágrafo 247 de su *Filosofía del derecho*: "Así como la tierra, el suelo firme, es la condición para el principio de la vida familiar, así el mar es la condición para la industria, el elemento vivificante que la impulsa hacia el exterior" (Hegel, 1986: 204-205). El significado de la intromisión del mar en la disputa política tiene el privilegio de la nominación sobre todo lo encontrado: los términos Nuevo Mundo y América fueron acuñados por los conquistadores europeos.[53]

Al final del auge revolucionario por la apertura en los dominios del hombre se normaliza la transgresión y se conserva como rasgo en la humanidad histórica, siendo el basamento en que puede tener lugar el futuro cambio. La revolución industrial radicalizó el protagonismo de la técnica en el siglo XIX y para el XX era un hecho inmanente a la vida del hombre; la conquista del aire tuvo su sitio a partir de los amplios terrenos ya dominados por la técnica. "Con la aparición del aeroplano se conquista una nueva, tercera dimensión que viene a añadirse a mar y tierra. […] A los dos animales míticos, Leviatán y Behemot, vendría a sumarse un tercero, un gran pájaro[54]" (Schmitt, 2007b:80).

La política *desoculta* –al conquistar– la existencia de nuevos mundos y espacios, en la apertura del espectro de significación posible la condición humana se resignifica. Durante la exploración del habitar en la espacialidad, el hombre hace estallar el juego de posibles, reinventando constantemente su estar específico en cada momento presente. Lo que Carl Schmitt asienta a la caída de la preeminencia del mar bien podría ser aplicado ahora para referirnos a la conquista de nuevos espacios:

> Desaparecen los fundamentos de la conquista inglesa del océano, y con ellos el *nomos* hasta hoy existente en la tierra. En su lugar, un nuevo *nomos* de nuestro planeta surge incontenible e inevitable. […] Muchos sólo verán en él la destrucción y la muerte. Algunos creerán llegado el fin del mundo. En realidad vivimos únicamente el fin de la relación entre tierra y mar que rigió hasta ahora. Sin embargo, el temor humano ante lo desconocido es, muchas veces, tan grande como su horror ante el vacío, aunque lo nuevo sea superación de ese vacío. Por

[52] "Sólo a la luz del hecho primordial de la conquista inglesa de los mares y la separación entre tierra y mar cobran su verdadero significado muchas célebres frases y dichos de uso corriente. Así la máxima de sir Walter Raleigh: "Quien domina en el mar, domina el comercio del mundo, y a quien domina el comercio del mundo, pertenecen todas las riquezas del mundo y el mundo mismo" (Schmitt, 2007b: 67).

[53] El primero fue utilizado por Séneca para expresar el *Novus Orbis* y se aplicó en 1492 al nuevo continente; el segundo, lo estableció por primera vez Martín Waldseemüller con Mathias Ringman en su *Universalis Cosmographia* de 1507, donde se nombra al continente en honor a Américo Vespucio.

[54] "Leviatán, Behemot, Ziz o Bar-Juchne (Grifo también, originario de los talmudistas y cabalistas) representan las bestias de la tierra, el mar y el aire" (Schmitt, 2007b:88).

> eso, muchos ven sólo desorden sin sentido donde en realidad un nuevo sentido está luchando por lograr un nuevo orden (*Ibíd*: 81).

Justamente es político el conflicto existencial por su grado de intensidad y por la voluntad de definición específica del orden, del quiénes somos y adónde vamos singular de cada momento presente.

La política es arquitectónica: modela la espacialidad de la existencia y en cada conquista espacial se ensanchan y resignifican los dominios del hombre. El encarar y hacer frente al descubrimiento (*die Entdeckung*) de las cosas trae consigo la excepcionalidad de lo falto de medida y la acción volitiva humana de apresar su estallamiento en el sentido por vía de la objetivación, que se da en las referencias simbólicas hacia el mundo.

II

Auch hier sind Götter und walten / Groß ist ihr Maß.
Friedrich Hölderlin

"Todo ordenamiento fundamental es un ordenamiento espacial. Se habla de la constitución de un país o un continente como de su ordenamiento fundamental, de su *nomos*. […] En especial, todo cambio o variación notable de la imagen de la tierra va unido a cambios políticos universales, a una nueva distribución del globo, a una nueva conquista de territorios" (Schmitt, 2007b: 58-59). Desde los tiempos inmemoriales de la humanidad, cuando comenzó el sedentarismo en el neolítico con la revolución agrícola, la toma de la tierra se convirtió en el título radical del principio de la ordenación[55] humana; al integrar las riquezas naturales y la posición climática a la noción de *nomos* (νόμος) se significa fundamentalmente la toma espacial de la tierra:

> Nomos es la medida que distribuye y divide el suelo del mundo en una ordenación determinada, y, en virtud de ello, representa la forma de la ordenación política, social y religiosa. Medida, ordenación y forma constituyen aquí una unidad espacial concreta. […] El nomos, en su sentido original, sin embargo, es precisamente la plena inmediatud de una fuerza jurídica no atribuida por leyes; es un acontecimiento histórico constitutivo, un acto de la *legitimidad*, que es el que da sentido a la legalidad de la mera ley (Schmitt, 1979a: 53ss).

El globo terráqueo como representación consciente del habitar humano en el mundo fue el *desocultamiento* del ente que enmarca la posibilidad de nuestra existencia. Aunque las comunidades humanas premodernas sabían de la existencia de los otros, *los bárbaros*, no reconocían el sentido del vivir global en el mundo y tampoco la posibilidad de relativizar su posición cultural con respecto a otras. "Las diferentes formaciones grandes de poder –imperios egipcios, asiáticos y helénicos […]- estaban relacionadas de algún modo entre sí y no estaban aisladas, pero a sus relaciones les

[55] La advertencia de Schmitt ilustra su raíz política cuando afirma que separar asentamiento de ordenación es el problema del nihilismo, que imbricado en el conflicto humano puede traer consigo "actos nihilistas de odio y venganza cuya finalidad absurda es la destrucción mutua" (Schmitt, 1979a [1950]: 223).

faltaba el carácter global. Cada uno de estos imperios se consideraba como el mundo, al menos la tierra habitada por los hombres, o como el centro del mundo, el *kosmos*, la *casa*, y consideraba aquella parte de la tierra que existía fuera de este mundo […] como un espacio 'libre' y sin soberano que estaba abierto a la conquista" (*Ibíd*: 27).

Cualquier apertura radical no sólo modifica la orientación en el espacio, sino que *crea* espacio. Aquí se juega constantemente el valor de la realidad espacial humana: cada acto de conquista, al ensanchar los dominios del hombre, recodifica el valor normalizado que se tenía. "Desde el ángulo de vista histórico-jurídico […] hay dos formas distintas de toma de una tierra, o sea aquella que se produce dentro de un orden general existente […] y aquella otra que derriba una ordenación espacial existente y crea un nuevo *nomos* del ámbito global del espacio de pueblos que existen unos al lado de otros" (*Ibíd*: 67-68).

La decisión soberana aparece en cada caso excepcional que no ha sido enmarcado por el ordenamiento y en el juego doble de conquistar y crear nuevos espacios. Metafisicamente, la decisión soberana ha recodificado las fronteras del sentido humano, por eso se dice que su decisión es sobre la nada, ya que no apela a ningún referente ajeno a su decisión.

El Estado moderno[56] se fundó en el dominio territorial y la centralización del poder político en su interior; con esto y la conciencia global del mundo susceptible de ser ocupado y descubierto se consiguió el primer orden reconocido entre las naciones y la guerra se limitó a los conflictos entre organizaciones estatales declarados abiertamente por medio del *Jus Publicum Europaeum,* desde el siglo XVI, con todos los límites y reglas que esto representa, como la distinción entre combatientes y civiles, la declaración de guerra, el reconocimiento y no criminalización del enemigo justo (*iustus hostis*), etcétera. Así, la pacificación interior dentro de los dominios soberanos convivía con un estado de naturaleza interestatal, en el cual la disposición a la guerra definía y delimitaba la acción y territorios de unos frente a otros.[57] Los estados territoriales de esta época pueden encontrar su metáfora en el verso que recuerda Gastón Bachelard de Noël Arnaud: "Je suis l'espace où je suis" [Yo soy el espacio donde estoy] (Bachelard, 1975 [1957]: 172).

La Paz de Westfalia de 1648 es el evento histórico con el que comienza la definición territorial del Estado a partir de la no intervención de autoridades externas en los asuntos privados y la aceptación de la libertad religiosa entre los Estados.[58] Con la

[56] "Estado significa esencialmente la superación de la guerra civil religiosa, que sólo fue posible a partir del siglo XVI, es decir, una superación lograda mediante la neutralización" (Schmitt, 1979a: 40). La Noche de San Bartolomé parisiense del 24 de agosto de 1572 es el punto cumbre del las matanzas entre religiones, en este caso, la matanza en masa de hugonotes.

[57] La definición de la identidad y de las agrupaciones entre amigos y enemigos, así como la posible neutralidad de otros, estaba permeada por lo que Henry Staten estableció en la tensión entre sustancia y accidente con "el afuera constitutivo". "Derrida works something like a figure-field switch on this conception and takes the outside to be *necessary* to the contitution of a phenomenon in its as-such; a condition of the possibility of the 'inside'" (Staten, 1984: 16). En el *Jus Publicum Europaeum*, los estados territoriales se unificaban al interior por interpelación directa (conflictiva o no) con lo extranjero.

[58] "Westfalia significó la transición desde la cristiandad a la razón de Estado y al equilibrio de poderes como conceptualización cognitiva básica que informaba la conducta real de los gobernantes europeos" (Krasner, 2001: 122). La contradicción insalvable entre autonomía y libertad religiosa en la soberanía de los Estados es la razón por la que Stephen Krasner llama al ordenamiento westfaliano "Soberanía, hipocresía organizada", ya que es prácticamente imposible unificar los credos en un territorio y conservar

Paz de Utrecht de 1713 se consolida el *Jus Publicum Europaeum* y la estatalidad soberana acuñada en Europa occidental. En las Conferencias de Paz de París de 1918-19 al finalizar la Primera Guerra Mundial, podemos datar, primeramente, el final de la hegemonía europea sobre el mundo, puesto que el orden internacional, al igual que el destino político y territorial de Europa, sería decidido por una Conferencia Mundial que crearía una *League of Nations*; y, finalmente, la migración de la decisión política de la hegemonía estatal, en gran medida a causa de la emergencia de "lo económico", arena que respeta las delimitaciones territoriales soberanas, pero hace uso de las riquezas sin distinción o límite alguno

El largo periplo político para la formación del Estado como unidad central de decisión tocó su fin con la fragmentación del poder estatal y la primacía del poder económico, generando cambios dentro de las naciones que derivaron en la diseminación de la guerra y de la acción política más allá de los límites institucionales. Schmitt menciona la neutralización ineludible de la política por vía de la igualdad, junto con la migración del conflicto decisivo a otras áreas:

> Y no desaparecería la desigualdad sustancial del mundo y del Estado, sino que se desplazaría, por ejemplo de lo político a lo económico, proporcionando a esta área una nueva importancia superior y decisiva. […] Allí donde una igualdad indiferente, concebida sin el correlato de una desigualdad, abarca, de hecho, un área de la vida humana, pierde también esta área misma su sustancia, pasando a la sombra de otra área en la que las desigualdades serán privilegiadas entonces con una fuerza brutal (Schmitt, 2002 [1923]: 17).

La modificación del objeto de la disputa está en consonancia con la lucha existencial que lo performa. No es de sorprender que mientras se continúen conquistando nuevos espacios, el sustrato político se establecerá para generar una medida humana en lo encontrado, la cual se insertará conflictiva y revolucionariamente en *el sentido*. Detrás de la afirmación del conflicto político de Schmitt subyace un concepto de cultura y sobre todo, un concepto de condición humana, cuya proposición apela al perspectivismo ontológico[59] en el tiempo.

El pensador de Plettenberg explicita la apertura en el espectro de significatividad humano del pluriverso político-cultural irreductible de nuestra existencia y claramente asume el *polemos* intrínseco a la existencia humana. De hecho, la diferencia que nos une y divide a un mismo tiempo no necesita ser explicitada para estar encarnada en nuestra realidad existencial. "Es necesario saber que la Guerra es común, y la justicia discordia y que todo sucede según discordia y necesidad", sentenció Heráclito de una vez y para siempre (DK 22 B 80).

---

la plena autoridad bajo ese mandato al interior. "La Paz de Augsburgo de 1555 garantizó el principio de que el príncipe podía fijar la religión de su territorio (*cuius regio, eius religio*). […] *Cuius regio, eius religio* significaba una ruptura con el mundo medieval, que pretendía una Cristiandad unificada" (*Ibíd*: 117).

[59] Si el perspectivismo ontológico fuera falso, no habría más política, sólo un mundo unidimensional: "Y si la totalidad de los diversos pueblos, religiones, clases sociales y grupos humanos en general llegara a unirse y acordarse hasta el extremo de que se hiciese imposible e impensable una lucha entre ellos; si en el seno de un imperio que abarque toda la tierra se hiciese efectivamente imposible e impensable para todo tiempo una guerra civil; si, en consecuencia, desapareciese hasta la eventualidad de la distinción entre amigo y enemigo, en tal caso lo que habría sería una acepción del mundo, una cultura, una civilización, una economía, una moral, un derecho, un arte, un ocio, etc., químicamente libres de política, pero no habría ya ni política ni Estado" (Schmitt, 2009: 82-83).

El límite

> La metafísica constituye la expresión más clara e intensa de una época.
>
> **Edward Cair**

Primeramente tenemos que polemizar si el hombre puede conocer algo acerca de la naturaleza de las cosas; en el supuesto de que afirmemos la posibilidad fáctica del conocimiento, tenemos que asumir eminentemente la existencia de la verdad. La verdad entra en *el sentido* por vía del *logos*, resultado de ponderaciones aproximativas sobre el fenómeno del mundo:

> Las diferencias en conceptos quedarán a salvo de cualquier sospecha de bizantinismo destructivo siempre que se proponga el rescate de los fenómenos en las ideas: el τά φαινόμενα σώζεω[60] platónico. […] La recolección de los fenómenos incumbe a los conceptos, y la división que en ellos se efectúa gracias a la función discriminatoria del intelecto es tanto más significativa en cuanto que de un golpe consigue un resultado doble: la salvación de los fenómenos y la manifestación de las ideas (Benjamin, 1990 [1928]: 16-17).

Si la verdad está en razón al modo de aparecer de las cosas tendrá que haber por fuerza perspectivas del mundo que se aproximen más a la expresión adecuada de lo dado. "La palabra τέχνη (técnica) nombra más bien un modo de saber. Saber significa haber visto, en el sentido más amplio del ver, que quiere decir captar lo presente como tal. ¡Según el pensamiento griego, la esencia del saber reside en la ἀλήθεια (verdad), es decir, en el desencubrimiento de lo ente. Ella es la que sostiene y guía toda relación con lo ente" (Heidegger, 1996: 43). Esto por ningún motivo significa la propuesta de una verdad unitaria; precisamente su forma de enunciamiento va danzando a la par de la infinidad de posibilidades de aparecer de lo ente, cuya realidad es de una multiplicidad descomunal. En todo caso, si hubiera que hacer una aseveración radical acerca de la verdad sería a la inversa de como se considera cotidianamente: "La verdad no es una intención que alcanzaría su determinación a través de la realidad empírica, sino la fuerza que plasma dicha realidad empírica" (Benjamin, 1990: 18). Es necesario entender con esta precisión los términos en que se pondera la verdad en esta investigación, ya que un juicio ontológico de esa magnitud, en los tiempos actuales, está sometido fácilmente a banalizaciones y relativismos.

La verdad como *desocultamiento* en su esencia es *no-verdad*, drásticamente distinta a lo verdadero y a la verificación. "La verdad es el combate primigenio en el que se disputa, en cada caso de una manera, ese espacio abierto en el que se adentra y desde el que se retira todo lo que se muestra y retrae como ente. Sea cual sea el cuándo y el cómo se desencadena y ocurre este combate, lo cierto es que gracias a él ambos contendientes, el claro y el encubrimiento, se distinguen y separan" (Heidegger, 1996: 44). En suma, es cierto que las visiones de mundo están arraigadas en un perspectivismo ontológico irrefutable,[61] pero eso no quita la existencia de interpretaciones erradas de lo

[60] Salvar los fenómenos.

[61] La gran fractura en el entendimiento entre las visiones de mundo es doble: en cuanto al tipo de racionalidad y respecto a su modo(s) específico(s) de aparecer. Esto, aunado a la falta de un método

dado. Teniendo clara esta polémica se observa el descentramiento del problema hacia la cuestión del límite: ¿cuáles son las fronteras en el pluriverso humano de sentido?

La guerra de interpretaciones ha sido fundamentalmente malentendida, al confundir el supuesto de que no hay una visión del mundo rectora de todas las demás con la idea de que todo se vale; una ontología negativa no significa carencia de ontología, sino la apelación a la creación del sentido por vía intramundana y no por alguna entidad trascendente e inmutable. Gottfried Leibniz estableció que la mónada era una sustancia simple y cerrada contenedora de un mundo, la cual se despliega por medio de infinitos predicados en lo limitado de su misma constitución. La mónada es un infinito limitado, consecuentemente, no tiene las mismas capacidades predicativas de otra. Puesto que la suma de todas crea la idea total del mundo, ésta es inaccesible a una sola mónada. Este fenómeno es dual y un tanto aporético, en la medida en que la diferencia entre las monadas es infinitesimal en cuanto a su visión del mundo y radical en cuanto a su posición irremplazable. Similar a la metáfora budista de la Red de Indra, una telaraña imaginaria multidimensional cubierta con gotas de rocío, cada una de las cuales contiene el reflejo de todas las otras, y en cada gota reflejada está el reflejo de todas las otras gotas de rocío, continuando la serie hasta el infinito. Ésta es la concepción Budista del universo usada para explicar los conceptos de *shuniatá* (vacuidad), originación interdependiente e interpenetración.

El límite a la guerra de interpretaciones, como a la idea de libertad, revolución[62], injusticia se tendrán que ponderar obligatoriamente en acto. Igualmente, el *decisionismo* jurídico de Carl Schmitt establece que la norma tiene su posibilidad de aplicación en la decisión que pondera cada caso particular; en sentido estricto, la decisión es algo que no pertenece a la norma, pero la realiza.

El objetivo de este apartado es dilucidar los límites de la obra conceptual de la soberanía en Carl Schmitt. Y no hemos de continuar sin antes establecer el concepto de totalidad expresiva individual, cuya realidad es limitada, pero se plasma como la obra de arte, siendo única e ilimitada. Su proposición la enunció definitivamente Johann Wolfgang von Goethe en *Materiales para la historia de la Teoría de los Colores*:

---

interpretativo universal que permitiera hacer juicios certeros entre las visiones. "Hay, por ejemplo, 'racionalizaciones de la contemplación mística (es decir, de una actividad que, vista desde otras esferas vitales, constituye algo específicamente 'irracional'), como las hay de la economía, de la técnica, del trabajo científico, de la educación, de la guerra, de la justicia y de la administración. Además, cada una de estas esferas puede ser 'racionalizada' desde distintos puntos de vista y lo que desde uno se considera 'racional' parece 'irracional' desde otro. Procesos de racionalización, pues, se han realizados en todos los grandes 'círculos culturales' (*Kulturkreisen*) y en todas las esferas de la vida. Lo característico de su diferenciación histórica y cultural es precisamente cuáles de estas esferas, y desde qué punto de vista, fueron racionalizadas en cada momento" (Weber, 2003 [1905]: 65).

[62] Benjamin Arditi esboza el cruce de caminos entre lo verdaderamente radical de la revolución y un cambio revolucionario no refundacional, terminando por tomar la segunda opción, ya que sensatamente ningún concepto llevado hasta sus límites expresivos tendría un mínimo de coherencia. "El sentido común tiende a asociar este caso límite (la revolución) con la refundación del todo social, pero esto no tiene porque ser siempre así, dado que también puede indicar cambios que buscan liberar a la gente de relaciones de sujeción o transformar de manera sustancial las relaciones de poder, los códigos legales, las costumbres y los rituales. Este segundo sentido de 'limites' no implica necesariamente una refundación de tipo que asociamos con el imaginario Jacobino. Pero sigue siendo revolucionario, en cuyo caso habría que alejar la revolución de una noción fuerte de totalidad y colocarla bajo la rubrica de la emancipación" (Arditi, 2009: 189).

> Puesto que ni en el saber ni en la reflexión se puede alcanzar un todo, ya que el saber está privado de interioridad, y la reflexión de exterioridad, nos vemos obligados a considerar la ciencia como si fuera un arte, si es que esperamos de ella alguna forma de totalidad. Y esta última no debemos ir a buscarla en lo general, en lo excesivo, sino que, así como el arte se manifiesta siempre enteramente en cada obra individual, así también la ciencia debería mostrarse siempre por entero en cada objeto individual estudiado (citado en Benjamin, 1990: 9).

Todo límite pierde claridad en sus fronteras al continuar hasta cálculos infinitesimales, como el concepto de límite matemático, el cual describe la tendencia de una sucesión en su aproximación infinita a un valor determinado. Por consiguiente, pretendo buscar el límite explicativo del concepto de soberanía en el centro duro y consistente de la teoría de Schmitt. Su visión de mundo implica un modelo mediante el cual la pluralidad crea su orden político, en el que la vida se gesta permeada por el conflicto. En el concepto de soberanía schmitteano se vislumbra el centro gravitatorio del orden intramundano donde tiene lugar la interacción significativa de las visiones de mundo.

Lamentablemente, la política presenta una complejidad inaudita para la idea de límite. Por un lado, se muestra en una intensidad variable y ubiquitaria, por lo que encasillar los conflictos políticos o las posibilidades de proyección política de un movimiento sería cometer un gran error; por otro lado, la política es una parte más del todo social y es el lugar en que el todo se decide. "De modo que la dimensión política está doblemente inscrita: es un momento del todo social, uno más entre sus subsistemas, y también el terreno en el que se decide el destino del todo, en el que se diseña y suscribe el nuevo pacto" (Žižek, 2006 [1991]: 253). Inmediatamente después de esta afirmación, Zlavoj Žižek hace referencia a algo que ha sido una veta fundamental de explicación de este trabajo: la relación precisa entre la soberanía en términos metafísicos de Schmitt y la apertura de la verdad en Heidegger. "En términos heideggerianos, podríamos decir que, entre las diferentes esferas de la vida social, la política es el único lugar al que puede llegar la verdad: donde puede fundarse una nueva manera de revelarse la comunidad a sí misma" (*Ibíd*: 292).

El límite del horizonte está en nuestra propia mira, en esa captura espacio-temporal. La aporía de lo inmóvil es que se está moviendo, así como el círculo es la exasperación del polígono; para Heidegger el movimiento es según al reposo de manera referencial e infinita. "La conciencia de que se sueña implica reconocer que el ser (un modelo de sociedad, un tipo de sujeto) es un recorte temporal y no una cancelación del devenir" (Arditi, 1995: 351). Justamente, la soberanía en el pensamiento de Carl Schmitt explicita la creación del espectro cognitivo referencial para un ordenamiento, al incluir la idea de excepción como inserción de lo ignoto en la imagen del mundo de una época. Ésta es la gran proposición de su teoría: "La imagen metafísica que determinada época tiene del mundo posee la misma estructura que la forma que le resulta más evidente para su organización política" (Schmitt, 2004a: 49). Por eso el pensamiento que ha esculpido esta investigación sólo ha encontrado un parangón adecuado con el concepto de verdad como *desocultamiento* en Martin Heidegger.

I

> En la política, pues, los hombres navegan en un mar sin fondo y sin fin: no hay puerto que les proteja, ni lecho para anclar, ni punto de partida, ni lugar de destino.
>
> **Michael Oakeshott**

El marco crítico de la teoría schmitteana comienza con la polémica que levanta Erik Peterson contra la posibilidad de toda teología política, con su escrito *Der Monotheismus als politiisches Problem; ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*[63] de 1935. El *centro* de la cuestión radica en la postura purista del teólogo con respecto al dogma cristiano[64]: ningún área de la vida del hombre puede intervenir en la administración espiritual que hace la institución eclesiástica. Contrariamente, el pensador de Plettenberg sitúa al cristianismo como un evento histórico modelador y ordenador de la vida del hombre, el cual se ve reforzado por la perdida de sacralidad del dogma en la modernidad.[65] Robert Hepp lo sustenta:

> Sin los muros del *dogma*, ya no fue posible trazar una separación inequívoca entre *lo espiritual* y *lo mundano* […] Los mismos teólogos que durante el imperio exigían la separación entre Estado e Iglesia y que con todo, como *abates* conocedores del mundo, prestaron *el servicio de peluqueros de la peluca teológica del emperador* -así como Eusebio de Cesarea al emperador *Constantino el Grande-,* esos mismos teólogos ahora se convierten en los teólogos de la corte de la democracia (citado en Schmitt, 2004d [1969]: 401).

Se abren dos vetas distintas de resolución: la concepción jerárquica entre el padre, el hijo y el espíritu santo, o la equivalencia de las tres figuras para el dogma.[66]

El hecho histórico es que la Iglesia es una institución mundana visible y con potestades sobre el ordenamiento humano. En su ensayo *Die Sichtbarkeit der Kirche*[67] podemos comprimir la posición de Schmitt: "Mi ensayo no habla de una afinidad de la

---

[63] *El monoteísmo como problema político, una aportación a la historia de la teología política en el imperio romano.*

[64] Según Peterson en la conferencia *¿Qué es la teología?:* "Es la teología la continuación del Verbo encarnado; aquélla sólo es posible entre la Ascensión y el retorno de Cristo; cualquier otra interpretación constituye una imaginación literaria, fantasía y periodismo teológico: 'Sólo el dogma libera a la teología de su vinculo con las más dudosas de todas las ciencias, las llamadas ciencias filosóficas, emancipándola de este entorno de historia mundial, historia de la literatura, historia del arte, filosofía práctica y todo eso. […] Judíos y paganos *no* poseen una teología; sólo el cristianismo la tiene, y sólo bajo el supuesto de que el Verbo encarnado de Dios habló. Los judíos pueden dedicarse a la exégesis; los paganos, a la mitología y la metafísica, pero la teología en el verdadero sentido de la palabra sólo existe desde que habló Dios, hecho hombre" (citado en Schmitt, 2004d: 402).

[65] La pérdida de la hegemonía del Estado sobre lo político no sólo dispersó lo político en los distintos ámbitos de la vida del hombre, también hizo permeables las fronteras entre ellos: "…la religión pudo definirse a partir de la Iglesia, y la política a partir del Estado" (*Ibíd*: 404).

[66] El problema o confusión entre la visión jerárquica u horizontal es central, ya que en última instancia lo importante es la unidad de las tres personas. "La cuestión político-teológica de la monarquía se complica por el hecho de que Orígenes y los teólogos alejandrinos, entre ellos San Atanasio, no utilizaban la palabra *monarquía* sino que se refieren a la *monàs* divina. La voz *mon-arquía* contiene la *mía arche* aristotélica, el principio único, mientras que *monàs* conduce a la entidad pitagórico-platónica del *número*. Peterson alaba al papa Dionisio (259-268), quien 'defiende la sagrada proclamación de la monarquía, supera el dualismo gnóstico y ve en la Trinidad un solo *arche* de tres personas que no deben separarse ni dividirse, unidad y a la vez Trinidad'" (*Ibíd*: 423).

[67] La visibilidad de la Iglesia.

Iglesia con ciertas formas de unidad política; defiende la forma política de la Iglesia católica apostólica romana como la manifestación visible, dentro de la historia mundial, de Cristo vuelto hombre en la realidad histórica, la cual se presenta a su público en tres formas: como forma estética en su arte elevado, como forma jurídica en el desarrollo de su derecho canónico y como gloriosa y resplandeciente forma de poder histórico-mundial" (citado en *Ibíd*: 406).

La cercana relación y admiración de Eusebio de Cesarea a Constantino el Grande, le sirven a Peterson de caso tipo para liquidar toda teología política, como ajena al dogma y espuria en tanto inserción política en teología. Eusebio daba privilegio en la monarquía teológica al padre y encontraba en Constantino un protector y guía de la religión cristiana, esto fue de conocimiento generalizado en el Concilio de Nicea en el año 325, donde se discutió en torno a la doctrina de la Trinidad en su relación entre el Padre divino y el Hijo divino. Pero en el ensayo de 1931 *Theologische Quartalsschrift,* Peterson recupera la frase del siglo XIX "*le roi règne, mais il ne gouverne pas*" para hacer alusión a que "el Dios supremo reina, pero los dioses nacionales gobiernan."[68] Esta frase es resaltada por Schmitt en este texto y sobre todo en el de 1935 para establecer lo que el Leviatán, como unidad, ya significaba: "El gran Leviatán, el Estado de Thomas Hobbes, es tetramorfo: un Dios grande pero mortal, una enorme bestia, un gran hombre y una máquina descomunal" (*Ibíd*: 413). Además, hay una frase clave para el entendimiento de *Teología política*[69] *I y II* que ninguno de sus más conocidos apologetas actuales cita por la solidez intramundana y no trascendental de la que lo dota: "La Iglesia de Cristo no es de este mundo ni de su historia, pero existe en este mundo. Esto significa que ocupa y concede espacio, y espacio equivale, en este caso, a impermeabilidad, visibilidad y publicidad" [70] (*Ibíd*: 418). En suma, Schmitt tiene tanto de trascendencia en su teoría política como la tiene Hobbes en la suya: poco o nada. Ambos, independientemente de la entidad divina en la que creyeran, sustentaban el poder intramundano en la acción y pensamiento de los hombres, entendiendo que la

[68] Según Giorgio Agamben, en *El reino y la gloria*, hay una pura *Oikonomia* (gobierno) divina del Hijo sin reinado. En todo caso, si siguiéramos su hipótesis en privilegiar la *Oikonomia* del Hijo sobre el reinado del Padre, argumento que también le sirve para darle la vuelta al concepto schmitteano de excepción y normalizarlo, le quitaría todo el fundamento ontológico a la existencia del gobierno intramundano por vía de Jesucristo, en la medida en que según él, nunca ha habido un reinado del Padre en el mundo. Esto sólo para hablar en los términos en los que se estableció la polémica teológica, cosa que a mi parecer no era el centro de la investigación de Carl Schmitt, más allá del rastreo filológico y la heurística de los conceptos políticos. Sin embargo, y hablando en términos filosóficos, si lo que le incumbe a Agamben es la diferencia entre esencia y apariencia, tampoco atinaría al darle un acento superior a la apariencia, puesto que todo lo que puede expresar ésta ya lo contiene la esencia, en sentido contrario, la esencia contiene todos los atributos de aparecer históricos, presentes y posibles.

[69] En *Marce astutissime* recogida por San Agustín en *Civitas Dei* se hace una distinción: "Varrón distingue entre la teología mítica (fabulosa) de los poetas, cuyo lugar era el teatro, y la teología natural (física) de los filósofos, cuyo lugar era el mundo, así como la teología política, cuyo lugar es la *polis* o *urbs*. Esta teología política pertenece al *nomos* y construye el espacio público por medio del culto a los dioses, los sacrificios y las ceremonias. Forma parte de la identidad y continuidad políticas de un pueblo para el que la religión de sus antepasados, los días de fiesta oficiales y el *deum colere kata ta nomina* resultan esenciales para identificar su patrimonio, sucesión legítima y a sí mismos" (citado en *Ibíd*: 418).

[70] Gracias al templo, el dios se presenta en el templo. Esta presencia del dios es en sí misma la extensión y la pérdida de limites del recinto como tal recinto sagrado. Pero el templo y su recinto no se pierden flotando en lo indefinido. Por el contrario, la obra-templo es la que articula y reúne a su alrededor la unidad de todas esas vías y relaciones en las que el nacimiento y muerte, desgracia y dicha, victoria y derrota, permanencia y destrucción, conquistan para el ser humano la figura de su destino (Heidegger, 1996: 29-30).

trascendencia en la teoría del conflicto humano es la conquista del orden por vías extramundanas, cualquiera que sea su índole.

En otro aspecto, lo que está detrás del debate Peterson/Schmitt es el carácter político ordenador de la teología en la historia de la humanidad en occidente[71] y el derrotero por el cual se pasará desde la Ascensión hasta el retorno de Cristo (*Parusía*), con el final de este eón y la llegada del anticristo. Lo que retarda el fin de los tiempos (*Katechon*) para el primero es la infidelidad de los judíos y para el segundo, la posibilidad del orden intramundano mediante la teología política:

> El Leviatán de Thomas Hobbes es el producto de una era dueña de un carácter teológico-político específico. Le siguió una época marcada por el *jus revolutionis* y la secularización total. La afirmación hegeliana de que debe 'considerarse una necedad de tiempos recientes' hacer una revolución sin *operar de manera simultánea* una reforma religiosa, y opinar que una constitución política opuesta a la religión pueda regir con armonía y paz, debe entenderse como declaración político-teológica (*Ibíd*: 442).

La defensa de la pureza de los ámbitos formales en el actuar humano es imposible. El límite al concepto de soberanía en Carl Schmitt aquí mostrado debe buscarse en un ámbito intramundano, no trascendental.

II

> Cuanto más realidad o ser tiene una cosa, tantos más atributos le competen.
>
> **Baruch Spinoza**

El rescate de la teología política de Schmitt se precisa por su juicio de que "todos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológico secularizados. Y no lo son sólo debido a su evolución histórica, por haberse transferido de la teología a la teoría del Estado, sino también con respecto a su estructura sistemática" (Schmitt, 2004a: 43). La secularizaciónha sido comprendida, genéricamente, de manera dual, como "desencantamiento del mundo" y como una transformación en el proceso de legitimación política que el cambio en la concepción del mundo trae consigo, es decir, la modificación del punto de apelación para lo decible y pensable del basamento político ordenador; a la par de un transcurrir abierto e ignoto del tiempo cuando perdió sentido la finitud escatológica de los tiempos. En otras palabras, la secularización patentiza un modo específico de significar el mundo y del lugar en que colocamos la fuente del sentido de nuestra existencia, cuyo topos también podemos ser nosotros mismos.

[71] La pureza teológica que pretende Peterson es contradictoria con la propia historia del cristianismo: "en la realidad histórica es imposible establecer una separación tajante entre motivos y objetivos religiosos y políticos como dos ámbitos definidos con claridad. Un sinnúmero de padres y doctores de la Iglesia, de mártires y santos de todos los tiempos, han participado activamente en las luchas políticas de su tiempo a partir de su fe cristiana" (Schmitt, 2004d: 431).

Con Hans Blumenberg encontramos un segundo límite a la teoría schmitteana de la soberanía. Blumenberg critica la *Teología Política* desde la contradicción de una trascendencia que garantiza la autolegislación de la mundanidad y la autoafirmación de la Época Moderna, que secularizó su necesidad del pasado en su legitimación, contrariamente a la herencia sistemática del derecho canónico que recuperó Schmitt. "He aquí el núcleo de la diferencia: para el teórico del Estado que es Carl Schmitt la secularización es una categoría de la legitimidad. Es aquella la que abriría, para los presentes amenazados por su contingencia, la dimensión profunda de la historia.[72] Crearía una identidad histórica y lo de menos es que lo haga 'con otros recursos'. Un modelo de secularización es esa misma teología política, no hace sino ocultar que lo que se quiere decir es una teología como política" (Blumenberg, 2008 [1988]: 98-99). Entonces, la modificación de la relación con el mundo mediada por la secularización no significó nada en el sentido del cambio en el topos de la apelación última que justifica nuestro *estar en el mundo*. Evidentemente, la explicitación de la temporalidad del hombre y la apertura a un tiempo no finito es una asunción que habla más de un cambio en el modo de expresar la condición humana que un cambio fáctico en el fenómeno del mundo.

La "teología como política" es traspasar los límites del sustrato político al hacerlo el mecanismo metafísico de la fundación de una concepción del mundo. Por tanto, la veta de significación de los elementos metafísicos pasados tendría que ser espuria; los conceptos de sustancia, accidente, orden, caos, etcétera, se recodifican apolíticamente en el cambio de época sin necesidad de hacer referencia a su significado etimológico o al momento histórico de su aparición. Tal vez, la preocupación de Blumenberg está en el acento específico que se le puede dar a la ruptura o a la herencia histórica de la secularización, por eso conceptualiza aporéticamente a la Edad Moderna. "El problema de la legitimación estaría latente con la pretensión de la Edad Moderna de llevar a cabo una ruptura radical con la tradición, así como la desproporción de esta pretensión respecto a la realidad de las historias, que nunca pueden comenzar de nuevo desde cero. […] Si la Edad Moderna fuera, por su existencia histórica, una secularización, entonces tendría que entenderse a sí misma como el prototipo de algo 'que objetivamente, no debiera ser'" (Blumenberg, 2008:116). Explicitado, en sentido completo y en parte contrario a Blumenberg, por Karl Löwtih en *Historia del mundo y salvación*: "La secularización del *saeculum* cristiano arroja sobre la historia moderna una luz paradójica: ella es cristiana por su origen y anticristiana por el resultado"[73] (Löwith, 2007: 245).

La respuesta que hace Schmitt en el Epílogo de su *Teología política II* se centra en el supuesto "absoluto de lo no absoluto" de Blumenberg y en su ciencia libre de valores; subraya que para él la secularización es una categoría de la injusticia histórica, pues no da el lugar adecuado a la autoafirmación de la modernidad. Según Schmitt, la diferencia entre enemigo y criminal es el mecanismo para el cambio de época, cuya existencia otorgó la posibilidad de neutralidad a los conflictos estatales. Los principios

[72] Löwith sí contempla la continuidad, sistemática y conceptual, en el cambio. "El *factum* de la filosofía de la historia y su pregunta por un sentido último surgió de la creencia escatológica en un fin último de la historia de la salvación. […] La dimensión temporal de una meta definitiva es, así, un futuro escatológico, y el futuro sólo existe para nosotros en la espera y en la esperanza" (Löwith, 2007 [1949]: 17-18).

[73] "El intento de mostrar históricamente el origen de la filosofía de la historia en la escatología cristiana no soluciona la problemática de nuestro pensamiento histórico. Más bien, nos pone ante un nuevo problema, más radical: surge la pregunta sobre si las últimas cosas son realmente las primeras y si el futuro constituye el horizonte determinante de la existencia humana" (Löwith, 2007:247).

rectores del autor de *La legitimación de la Edad Moderna* serían la inquietud del hombre y la crítica inmanente de la razón en la modernidad científica. "En estas circunstancias, la voz latina *curiositas*, como designación del afán de conocimiento, parece quitar mucha importancia al asunto. Quizá resultaría más acertada la voz griega *tolma* porque, como afirmación de audacia y de placer en el peligro, lleva implícito el hecho de *no* necesitar justificación" (Schmitt, 2004d: 454).

III

> El mundo sigue siendo un engaño allí donde no se comprende proféticamente –proféticamente o como recuerdo, lo mismo significa, como también esperanza y amor. Más allá queda la nada, el instante sordo, la ostra a la que falta la perla y se pudre repugnantemente en la playa del tiempo.
>
> **Ernst Jünger**

Walter Benjamin escribió *Para una crítica de la violencia* en 1921, al partir de su relación con el derecho y la justicia. "Es más, en principio, la violencia sólo puede encontrarse en el dominio de los medios y no en el de los fines" (Benjamin, 1998 [1921]: 23). Por tanto, el objetivo de la crítica de la violencia es la filosofía de su propia historia, "[e]s la filosofía de dicha historia porque ya la idea que constituye su punto de partida hace posible una postura crítica, diferenciadora y decisiva respecto a sus datos cronológicos" (*Ibíd*: 44). Él parte del supuesto no explicitado de que la justicia es del fuero de los fines; consecuentemente, toda visión de mundo que pondere un tipo de violencia de los medios para alcanzar en cada momento la justicia es espuria.[74]

La problemática sobre la violencia levantada por Benjamin se precisa en el momento en que los Estados territoriales ya no dominan la decisión sobre el orden y la paz. A nadie le parece fuera de lugar una crítica de la violencia en estos tiempos en que se ha descentrado su uso de las organizaciones estatales a otros ámbitos de la vida del hombre y, todavía más, cuando la violencia estatal ha perdido legitimidad y ha dejado de garantizar la vida en común.

Sin embargo, es difícil obtener de Benjamin la proposición de una justicia humanamente conseguible. "En tanto que la violencia mítica es fundadora del derecho, la divina es destructora del derecho. Si la primera establece fronteras, la segunda arrasa con ellas; si la mítica es culpabilizadora y expiatoria, la divina es redentora; cuando aquella amenaza, esta otra golpea, si aquella es sangrienta, esta otra es letal aunque incruenta" (Benjamin, 1988: 41). No es necesario propugnar una teleología para que la justicia entre los hombres pueda existir. La fundación del Estado moderno fue un acto de justicia con la intención de resolver un conflicto irresoluble entre visiones de mundo

[74] "Una experiencia, como su nombre indica, es una travesía, pasa a través y viaja a un destino hacia el que encuentra paso, es posible. Ahora bien, en este sentido, no puede haber experiencia plena de la aporía, es decir, de lo que no permite paso. Una aporía es un no-camino. La justicia sería, desde este punto de vista, la experiencia de aquello de lo que no se puede tener experiencia" (Derrida, 1997 [1989]: 38).

que asumían sus postulados como justos; sí, fue una violencia mítica[75] fundadora de derecho, pero ocurrió mediante una vía intramundana entre pares.

La violencia y el orden puros son por definición inenarrables, toda ponderación en torno a la violencia o al orden es ya terreno de una valoración; por tanto, ninguna de las dos, al momento de aparecer, escapa a una legitimación en el sentido amplio de la palabra. Benjamin, al establecer la idea de "la violencia pura", quiere hablar el lenguaje objeto del conflicto, cosa sumamente cuestionable. Su crítica de la violencia para conseguir una justicia divina más humana está sustentada míticamente pero forzada en cuanto a su expresión conceptual. "El derecho de la policía[76] indica sobre todo el punto en que el Estado, por impotencia o por los contextos inmanentes de cada orden legal, se siente incapaz de garantizar por medio de ese orden, los propios fines empíricos que persigue a todo precio" (Benjamin, 1988: 32). Aquí puede haber un gran malentendido: el Estado es el proyecto humano para la resolución del conflicto, estableciendo a partir de ello la vida en común; si se piensan a los conflictos policiales, las revueltas, y a toda clase de levantamientos y excepciones al interior de la organización estatal como muestra de su fracaso, no tendría sentido ni el propio concepto histórico de Estado.

Finalmente, en Benjamin conviven una idea metafísica de la normalidad como inapresable y contingente, con una idea legal de la excepción; sólo así pudo concluir la nulidad del orden en tanto sistema normativo. Pero el orden humano desocultado en la modernidad es más que el Estado, contiene la referencialidad simbólica hacia el mundo, la factualidad de su despliegue y la valoración de su existir; es decir, las normas sociales, costumbres y el asentamiento metafísico en el mundo. La única manera en que tendrían sentido las reflexiones de Giorgio Agamben sobre la normalidad de la excepción y la fuerza sin ley que retoma a su entender de Schmitt y de Benjamin, sería acotando o indefiniendo el concepto de orden. Es más, Agamben no se da cuenta de que su idea de excepción está interpelada, implícita y eminentemente, por la valoración existencial en el orden actual. También olvida una advertencia contundente en *La Dictadura*:

> Partiendo precisamente de lo que debe justificar, la dictadura se convierte en una supresión de la situación jurídica en general, porque significa la dominación de un procedimiento que está interesado exclusivamente en el logro de un resultado concreto, mediante la eliminación del respeto esencial al derecho que tiene el sujeto de derecho a oponer su voluntad, si esta voluntad obstaculiza tal resultado; y según esto significa el desligamiento del fin respecto del derecho. Desde luego, quien no ve en la médula de todo derecho más que semejante fin, no está en situación de encontrar un concepto de dictadura, porque para él todo ordenamiento jurídico es simplemente una dictadura, latente o intermitente (Schmitt, 2007a: 27).

[75] "Fundación del derecho equivale a fundación del poder, y es, por ende, un acto de manifestación inmediata de la violencia. Justicia es el principio de toda fundación divina de fines; poder, es el principio de toda fundación mítica del derecho" (Benjamin, 1988: 40). En caso de que Benjamin hable el lenguaje objeto de la violencia, por fuerza tendría que ser mesiánica, judaica y escatológica. Aunado a que sólo podría haber justicia en los fines, jamás en los medios por definición injustos.

[76] Para Jacques Derrida la violencia de fundación y la de conservación están implicadas en la mítica. "Pues más allá de la intención explícita de Benjamin, yo propondría la interpretación según la cual la violencia misma de la fundación o de *la posición del derecho* (*rechtzetsende Gewalt*) debe implicar la violencia de la conservación (*rechtserhaltende Gewalt*) y no puede romper con ella. Forma parte de la estructura de la violencia fundadora el que apele a la repetición de sí y funde lo que debe ser conservado, conservable, prometido a la herencia y a la tradición, a la partición" (Derrida, 1997: 97).

La diferencia radical entre *Para una crítica de la violencia* y *Teología política* es el punto de apelación para la formación del orden humano, un orden y justicia divinos o intramundanos; en consecuencia, las nociones de normalidad y excepción están sustentadas desde distintos topos metafísicos de significación. En conclusión, un tercer límite explicativo de la soberanía en Schmitt es la normalidad, que de hecho existe, como un terreno que está en disputa desde la autoconsciencia moderna.

IV

> ¿Has visto el bosque después del aguacero? En él todo reposa, todo resplandece más bello que antes. Mira, mujer, ¡también tú necesitas aguaceros!
>
> **Peter Altenberg**

La excepción y la decisión han entrando en el espectro de sentido sólo mediante la explicitación moderna del estar en el mundo y la creación del sentido por el hombre. Pues, ¿qué significa la decisión? La no predestinación humana, que desoculta su camino en cada decisión como momento máximo de interpelación de la existencia con su espacio-temporalidad. La excepción desoculta lo no previsto por el hombre al estar arrojado en un plexo temporal que casi por definición irrumpirá en su orden establecido. Podríamos provisionalmente concluir que la excepción es tiempo, hasta el uso del termino "provisional" que me permito ahora devela el carácter temporal de mis juicios.

Con razón podemos criticar, con Karl Löwith, el modo ocasional de aparecer de la decisión en la teoría de Schmitt, ya que al no estar atada a una visión teleológica de la vida su fenómeno será contingente. "Lo que Schmitt defiende es una política de la decisión soberana, para la cual, el contenido, sin embargo, es sólo el producto de la *occasio* contingente de la situación política del momento" (Löwith, 2006b [1935]: 53).

La decisión política que genera sentido es abismalmente distinta a la romántica[77] porque contiene el fundamento existencial del estar y luchar en el mundo; es el vértigo angustiante por la finitud de la vida. "La raíz de la sublimidad romántica es la incapacidad de decidirse, el tercero superior del que siempre hable el romanticismo no es un tercero más elevado, sino otro tercero, es decir, siempre la escapatoria ante la disyuntiva radical" (Schmitt, 2000: 183). La decisión política es un desgarramiento existencial, no una indecidibilidad o una impresión lírica de las vivencias histórico-políticas. No puede ser una indecidibilidad en la medida en que ya se está arrojado en el *factum* del mundo y, tal como diría Jean Paul Sartre, no decidir es también decidir[78]:

[77] "En el romanticismo, todo está al servicio exclusivo de la productividad del yo romántico. Rousseau dice de sí: 'Mais de quoi jouissais-je enfin que j'étais seul? De moi, de l'univers entier'" (Schmitt, 2000 [1919]: 138). "El romanticismo es ocasionalismo subjetivizado, porque es esencial a él una relación ocasional con el mundo, pero ahora el sujeto romántico ocupa el lugar central en vez de Dios, y hace del mundo y de todo lo que ocurre en él una mera ocasión" (*Ibíd*: 59). Precisando la diferencia de la ocasión por sublimación del entorno y por su modo de aparecer contingente en el tiempo del mundo, ésta última es la *occasio* de la decisión política.

[78] "Lo indecidible no es sólo la oscilación o la tensión entre dos decisiones. Indecidible es la experiencia de lo que siendo extranjero, heterogéneo con respecto al orden de lo calculable y de la regla, *debe* sin embargo –es un *deber* de lo que hay que hablar- entregarse a la decisión imposible, teniendo en cuenta el derecho y la regla. Una decisión que no pasara la prueba de lo indecidible no sería una decisión libre; sólo

> La existencia fáctica da cuenta del tiempo sin comprender existeciariamente la temporalidad. […] El 'curarse de' comprensor en el sentido del 'ver en torno' se funda en la temporalidad, en la temporalidad en el modo del presentar reteniendo y estando a la expectativa. Como calcular, planear, tomar providencias y precauciones 'curándose de', dice siempre ya, lo mismo si es fonéticamente perceptible que si no: 'luego' –debe suceder tal cosa, 'antes' –despacharse tal otra, 'ahora' –intentarse de nuevo aquella que 'entonces' falló, pasando la ocasión (Heidegger, 1971: 436ss).

Abiertamente, Schmitt parte del supuesto de que la política es el destino e igualmente el origen: la decisión existencial sobre la nada de *sentido* forma parte del ser del hombre. El concepto de cultura que subyace es un pluriverso irreductible. Su afirmación de lo político puede convertirlo en un liberal con valencia negativa, como lo estableció Leo Strauss, cuya búsqueda incansable del lugar en que el orden ya no se cumple sólo abona en su afirmación:

> la polémica contra el liberalismo sólo puede tener el sentido de una acción de acompañamiento o de preparación: su función es despejar el campo para la batalla decisiva que se llevará a cabo entre el 'espíritu del tecnicismo', la 'creencia de las masas en un activismo antirreligioso y terrenal', y el espíritu y la fe antagónica que, al parecer, todavía no tienen nombre. […] Por lo tanto, *en última instancia*, a Schmitt no le interesa la lucha contra el liberalismo. Precisamente por eso, la afirmación de lo político como tal no es su última palabra. Su última palabra es 'el orden de las cosas humanas' (citado en Meier, 2008: 166-167).

Leo Strauss, utilizando la misma estructura lógica de Schmitt, da vuelta a su argumento cuando enfatiza que lo más importante para Schmitt es la afirmación de *lo moral*, porque la *seriedad* existencial sólo se adquiere estando a la vera del conflicto político. Sin la afirmación de lo político se ve amenazada "la seriedad de la vida". Ciertamente, el centro argumental de Schmitt es moral, ya que defiende un *ethos* del hombre, una forma de *ser*.

Sin embargo, la explicitación del origen artificial y polémico del orden, junto con la significación de la cultura humana dentro de un conflicto irreductible entre singularidades, modifican absolutamente el análisis y la idea de mundo que habita en nosotros.

Todo ideal humano y su posible ordenamiento se realizan en la decisión fáctica soberana. El límite es la obra que realiza dentro de los dominios del hombre: ahí se circunscribe. Porque de lo que hablamos es de la creación política del orden, que es intramundana. En sentido preciso: del hombre como escultor de su realidad.

---

sería la aplicación programable o el desarrollo de un proceso calculable" (Derrida, 1997: 55). La única vía por la que la indecidibildiad tendría sentido sería que el tiempo se detuviera, sólo así se evitaría caer en el *factum* inevitable del transcurrir, del ser siendo.

El puerto

Dijo Confucio:
-T'zu, probablemente piensas que he aprendido muchas cosas y las tengo en la mente.
-Sí –replicó T'zu-, ¿no es así?
-No –dijo Confucio-: tengo una sola cosa que lo impregna todo.
Confucio

Las luchas proletarias, de raza y de género fácticamente han estado *aquí* antes incluso de que fueran reconocidos como problemas sociales o disputas políticas. El orden intramundano es un hecho concreto inapelable que ha circunscrito y definido la realidad humana en cada época. Por eso no suponemos que los griegos hayan sido bárbaros por tener esclavos o que la esfera pública burguesa de la modernidad europea haya tratado con desigualdad al género femenino: cada colectivo asume para sí los fines, medios y conceptualizaciones precisas que le son autoevidentes para su organización. La forma en que el hombre otorga valor a su realidad depende absolutamente de la temporalidad específica en que se inscriba. El logro inaudito de nuestros tiempos es la exasperación total por evitar que en el orden democrático actual algún ámbito de la realidad social quede sin reconocimiento político. Esto ya es una revolución.

El fundamento del orden humano es *anómico* en el sentido de que no hay un *nomos* externo a la creación humana. Ésta es la principal polémica por la que a Sócrates se le dicta la pena capital o por la que Hobbes afirma la existencia de un dios mortal: la anomía fundante del orden humano hace precisa su creación.

Desde que la humanidad se organizó y erigió un orden propio han habido desigualdades e injusticias: ningún orden humano ha considerado a todos sus integrantes con igual capacidad de decisión política. La inserción de estas luchas en nuestro espectro de significatividad ha modificado la dinámica entre los individuos en la esfera pública. He aquí el centro eidético que dirigió esta investigación: la soberanía en el pensamiento político de Carl Schmitt, como concepto radical y límite, devela en su excepción lo artificial del orden de las cosas humanas, ya que cada organización histórica de la humanidad ha sido fruto de luchas en el tiempo.

La soberanía es el principio básico con el que se funda el Estado moderno y es el concepto central de su teoría. Se le puede pensar como primer motor, alma o espíritu del Estado, incluso como el valor supremo de la creación de las leyes, pero no tendría sentido ninguna predicación ulterior a la soberanía si la formación estatal moderna no fuera en términos totales una abstracción metafísica del orden humano histórico. El espíritu de las leyes es el límite del actuar político: forma al Estado y es el espacio en el que se escenifica el conflicto. En una palabra, todo lo que mana del Estado es *orden* y no hay soberanía sin estatalidad.

En el Estado habita de facto una *eticidad*: remedio al conflicto irreductible entre las visiones de mundo. Tal pareciera que esta proposición fuera precaria para las grandes injusticias con que la humanidad ha tenido que convivir a lo largo de la historia, no obstante, el Estado es el punto de partida para la gran lucha por vivir en el mundo, no el cierre frente a todas las soluciones posibles. El camino podría ser dual: sostener el

orden actual e integrar constantemente nuevas posibilidades de solución a la barbarie de nuestros tiempos. En palabras de Wilhelm Dilthey: "Queremos ir hasta los cimientos de todo y no dejarnos engañar más. […] Lo que necesitamos es que el conjunto de los empeños humanos sea elevado a conciencia plena. En oposición a esto, las vanas posibilidades de las concepciones metafísicas se muestran, en la anarquía de su disputa, como sabiduría de cátedra" (citado en Löwith, 2006c: 319). De lo contrario: ¿En qué términos podrían encararse el conflicto y la supervivencia humana sin principios elementales de interacción?

El Estado es generación de libertad, porque en un mismo momento define la condición humana y potencia la creación libre por medio del trabajo común diversificado: la ciencia y el arte sólo surgen con la conquista de la paz. El trabajo en común y la vida civilizada van de la mano, ya que la libertad sólo existe como concepto de la teoría del Estado desde que se reconoce su espacio de acción; no hay libertad fuera de un cauce limitado. Incluso si lo pensamos en sentido ontológico, la creación libre del hombre está limitada en su modo fáctico de hacerle frente al mundo. En síntesis, no es de sorprender que el liberalismo, como doctrina, surja en los siglos XVII y XVIII cuando el orden del Estado ya había asentado sus bases; sólo una vez garantizado el orden social podría ser siquiera pensada la libertad ante ese ordenador. Únicamente existe libertad *ante* algo y, en consecuencia, libertad *de* algo. El Estado como modelo de organización humano posibilita la existencia de la libertad en un mundo concreto que nos supedita en toda su inmensidad. En conclusión, la política es el arma de la libertad: la política es libertad y en su acto se expanden los dominios del hombre.

Carl Schmitt revoluciona el pensamiento político al invertir la cadena lógica en la que comúnmente se colocaba a la soberanía cuando afirma: "Soberano es quien decide sobre el estado de excepción". Ésta es una proposición generativa de la soberanía que permite encontrar una entidad actuante que decida en el caso concreto sobre la continuidad, modificación y revolución del orden humano en que se inscriba. Así queda subrayado el potencial de cambio de cualquier entidad social que sea capaz de hacer valer su decisión soberana. En estricto sentido, ésta es la conclusión a la que arribé: la decisión sobre la excepción es una posibilidad para que la comunidad se haga de una *verdad* diferente sobre sí misma. Es decir, la excepción abre el juego sobre los diferentes órdenes posibles para que las organizaciones humanas superen sus propios límites y es el signo fáctico-existencial de que otro mundo es posible. La excepción devela la verdad del colectivo y es apertura ante la futura *resignificación* de la condición humana.

Con la creación del soberano se expanden los dominios del hombre. La verdad de la política es el orden humano, porque la esencia de su acción es salvaguardar la vida en común. Esto no significa que haya una sola verdad, por el contrario, enfatiza el hecho de que todo es *politizable*, ya que la realidad, tal cual la conocemos ahora, pudo haber sido de otra manera. En términos políticos, nadie habla el lenguaje-objeto de la realidad. Toda acción política que parte del espectro de referencia con el mundo creado por la decisión soberana es cultura, puesto que el modo específico de otorgar valor es una asunción sobre la naturaleza de las cosas. El concepto de *valor* modela la cultura.

La apertura democrática de nuestros días muestra algo que había quedado implícito desde los albores de la modernidad: el orden es creado por todos los seres humanos que lo integran. Hablar de un Estado democrático es afirmar que la definición

de los fines de una organización depende de todos sus integrantes, por eso el ser democrático define la condición humana como plural, diversa, compleja, cambiante, en suma: es el nudo gordiano en que el *uno* refleja al *todo*. El sentido democrático que estalla en nuestro tiempo revoluciona nuestro modo de vida con fuerza descomunal: la definición de la condición humana depende de todos nosotros.

El fin de una comunidad se define implicando su concepto de condición humana dentro de la multiplicidad de formas posibles de organización: el resultado de la lucha por el orden establece límites y definiciones al hombre. C. B. Macpherson tiene muy claro el supuesto de condición humana en los sistemas políticos y sociales:

> "En todo caso, si se aspira a demostrar que un modelo de sistema político o de sociedad, sean los existentes o unos no existentes pero deseados, es viable (es decir, cabe esperar de él que funcione bien a lo largo de un periodo de tiempo relativamente prolongado), hay que formular algunas hipótesis acerca de los seres humanos que lo van a hacer funcionar. ¿De qué tipo de comportamiento político son capaces? […] De manera que, al contemplar los modelos de democracia –pasados, presentes y posibles- debemos estar muy atentos a dos cosas: lo que presuponen acerca de toda la sociedad en que ha de actuar el sistema político democrático y lo que presuponen acerca del carácter esencial de las personas." (Macpherson, 2003 [1977]: 13ss)

El Estado es también libre creación que señala el pasado histórico de las luchas humanas y donde se plasma la realidad efectiva del actuar político de una comunidad: el Estado es orden y libertad.

*

> Lo Uno *–to Hen-* siempre se encuentra en rebelión *–stasiatson-* contra sí mismo *–pros heauton-*.
>
> **Gregorio de Nacianzo**

En troya, las asambleas del ejército griego se formaban haciendo un círculo entre todos los guerreros. Cualquiera que fuera calificado por su valentía y habilidad en el combate podía pasar al centro del círculo y tomar la palabra. Así relata Jean-Pierre Vernant el nacimiento de la política al definir al colectivo a partir de la lucha. La fundación democrática y el nacimiento de la política se imbrican, reconociendo que la existencia del ser con otros en el mundo es básica para un actuar y pensar político. La política se devela con el *dos* de las visiones de mundo, y su reconocimiento sólo es en la lucha.

La política es cuidado de sí presente que otorga historia y porvenir humano. La autodefinición presente de la humanidad es el límite metafísico a irrumpir para autotrascendernos; sólo despojándonos de nuestros referenciales simbólicos será posible, tal vez, crear un mundo diferente al definir la condición humana desde otra asunción. La reconciliación con el conflicto que explicita la democracia actual señala el carácter irreductible del conflicto entre las visiones de mundo y, a su vez, asienta el fundamento fáctico del que podrá partir cualquier proyecto humano que pretenda un mínimo de arraigo en el mundo.

La vida inmediata y concreta de los seres humanos está permeada por el *factum* del orden, la labor aún pendiente es la explicitación de los supuestos en los que de hecho ya vivimos. Parecería una proposición ya conocida, pero hasta hace poco nadie suponía el impacto que el conocimiento de la autotransformación histórica de la humanidad tendría en nuestro *vivir en el mundo*.

Los ordenamientos humanos se modifican con el tiempo y en cada presente se ensayan nuevas formas de ordenación. Por aporético que parezca, la evolución de la técnica y la vasta experiencia histórica no han modificado los principios básicos de organización política, esta constante que existe desde los tiempos de Anaximandro, señala el verdadero juego de *posibles* que circunscribe al hombre en el mundo.

Sólo el tiempo podrá salvaguardar la verdad del ordenamiento humano, como en el cuadro "Time saving truth from Falsehood and Envy" (1737) de François Lemoyne donde el tiempo protege a la verdad de la envidia y la mentira. O lo que Solón, uno de los siete sabios de Grecia, diría ante sus críticos: "que me juzgue la naturaleza en el tribunal del tiempo". La política como arte de lo posible tiene que estar a la guarda de la humanidad, buscando nuevas posibilidades para la autocreación de la sociedad que tendrá como resultado una redefinición de la condición humana. Finalmente, siempre habrá excepción, porque el tiempo del mundo y de la vida no se detendrán, la decisión soberana acontecerá cada vez que haya una apertura ignota en los dominios del hombre. Así lo establece la sentencia de Anaximandro DK 12 B 1 "A partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí se produce también la destrucción, según la necesidad; en efecto, pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, según el ordenamiento del tiempo". La verdad política por excelencia es que no hay fin de la historia.

Ha llegado el final de nuestro viaje y ahora estamos a la vera del juicio de nuestro tiempo. No voy a afirmar que hemos descubierto nuevos caminos, sobre todo porque el pensamiento es más que nada un aprendizaje. La única conclusión irrefutable que ha sido la guía de mi intuición política es que otro mundo es posible. Hay que asumir de una vez que el mundo lo creamos todos.

Bibliografía

Agamben, Giorgio (1998), *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos.

——— (2004), *Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.

——— (2008), *El Reino y la gloria*, Valencia, Pre-Textos.

Alighieri, Dante (1992) [1313], *Monarquía*, Madrid, Tecnos.

Arditi, Benjamín (1991), "La totalidad como archipiélago: El diagrama de puntos nodales", en *Conceptos. Ensayos sobre teoría política, democracia y filosofía*, Asunción, CDE y RP Ediciones, pp. 103-124.

——— (1995), "Rastreando lo político", *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época*), número 87, enero-marzo, pp. 333-351.

——— (1997), "La mutación de la política. Un mapa del escenario post-liberal de la política", *Nueva Sociedad*, número 150, julio-agosto, pp. 10-18.

——— (2000), "Soberanía light y ámbitos políticos supranacionales", *Perfiles Latinoamericanos*, número 17, diciembre, pp. 49-68.

——— (2008), "On the Political: Schmitt contra Schmitt", *Telos*, número 142, primavera, pp. 7-28.

——— (2009), *La política en los bordes del liberalismo*, México, Gedisa.

Austin, J. L. (1962), *How to do things with words*, Londres, Oxford University Press.

Bachelard, Gastón (1975) [1957], *La poética del espacio*, México, Fondo de Cultura Económica.

Baudelaire, Charles (2000) [1869], *El Spleen de París*, México, Fondo de Cultura Económica.

Bauman, Zygmunt (1996) [1991], "Modernidad y ambivalencia", en Beriain, Josetxo (comp.), *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, pp. 73-119.

Benjamin, Walter (1990) [1928], *El origen del drama barroco alemán,* Madrid, Taurus.

——— (1998) [1921], *Para una crítica de la violencia. Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus.

Blumenberg, Hans (2008) [1988], *La legitimación de la Edad Moderna*, Valencia, Pre-Textos.

Bodin, Jean (2006) [1576], *Los seis libros de la república*, Madrid, Tecnos.

Cassirer, Ernst (2008) [1932], *Filosofía de la Ilustración*, México, Fondo de Cultura Económica.

Castoriadis, Cornelius (1984), "Institución de la sociedad y la religión", *Vuelta*, número 127, agosto, pp. 4-10.

——— (2006) [1981-1982], *Lo que hace a Grecia,* México, Fondo de Cultura Económica.

——— (2011) [1945-1967], *Historia y creación,* México, Siglo XXI.

Chesterton, Gilbert Keith (2004) [1901], *The Defendant*, Londres, R. Brimley Johnson.

——— (2011) [1909], *Ortodoxia*, México, Fondo de Cultura Económica.

De Tocqueville, Alexis (2006) [1856], *El antiguo régimen y la revolución,* México, Fondo de Cultura Económica.

Deleuze, Gilles (2006) , *Exasperación de la filosofía*, Buenos Aires, Cactus.

——— (2008), *En medio de Spinoza,* Buenos Aires, Cactus.

Derrida, Jacques (1997) [1989], *Fuerza de ley,* Madrid, Tecnos.
——— (1998) [1994], *Políticas de la amistad,* Madrid, Trotta.

Eagleton, Terry (1998) [1983], *Una introducción a la teoría literaria*, México, Fondo de Cultura Económica.
Elias, Norbert (1997) [1984], *Sobre el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel (2002) [1997], *Defender la sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.
——— (2008) [1974], *La verdad y las formas jurídicas*, Buenos Aires, Gedisa.
Friedrich Horn, Johann (1664), *Politicorum pars architectonica de civitate*, Bavaria, The Bavarian State Library.

Gil Villegas, Francisco (1989), "Democracia y Dictadura en la teoría del realismo político de Max Weber y Carl Schmitt", *Foro Internacional*, número 117, julio-septiembre, pp. 129-152.
——— (1996), *Los profetas y el mesías*. *Lucácks y Ortega como precursores de Heidegger en el zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, México, Fondo de Cultura Económica-COLMEX.
Graf Von Krockow, Christian (2001) [1958], *La decisión. Un estudio sobre Ernst Jünger, Carl Schmitt y Martin Heidegger*, México, CEPCOM.

Habermas, Jürgen (2008) [1985], *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Katz.
Hegel, G. W. F. (1986) [1821], *Filosofía Del Derecho*, México, Ed. Casa Juan Pablos.
——— (2006) [1807], *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica.
Heidegger, Martin (1971) [1927], *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica.
——— (1994) [1955], *Serenidad*, Barcelona, Ediciones del Serbal.
——— (1994) [1953], "La pregunta por la técnica", en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, pp. 9-37.
——— (1996) [1950], "El origen de la obra de arte", en *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, pp. 11-74.
——— (2008) [1951-52], *¿Qué significa pensar?*, Madrid, Trotta.
Hobbes, Thomas (1980) [1651], *El Leviatán*, México, Fondo de Cultura Económica.
——— (2000) [1642], *De Cive*, Madrid, Alianza Editorial.
Horkheimer, Max (2010) [1947], *Crítica a la razón instrumental*, Madrid, Trotta.

Jameson, Fredric (1973), "The Vanishing Mediator: Narrative Structure in Max Weber", *New German Critique*, número 1, invierno, pp. 52-89.

Kalyvas, Andreas (2008), *Democracy and the politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt,* Cambridge, Cambridge University Press.
Kelsen, Hans (2009) [1931], "¿Quién debe ser el defensor de la Constitución?", en Brie, Roberto (ed.), *La polémica Schmitt/Kelsen sobre la justicia constitucional: El defensor de la Constitución versus ¿Quién debe ser el defensor de la Constitución?*, Madrid, Tecnos, pp. 289-366.
Kennedy, Ellen (2011a), "Emergency Government Within the Bounds of the Constitution: An Introduction to Carl Schmitt, 'The Dictatorship of the Reich

president according to Article 48 R. V.'", *Constellations*, vol. 18, número 3, septiembre, pp. 284-297.
——— (2011b), "Emergency and Exception", *Political Theory*, vol. 39, número 4, agosto, pp. 535-550.
Keynes, John Maynard (1920) [1919], *The Economic Consequences of the Peace*, New York: Harcourt, Brace and Howe.
Koselleck, Reinhart (1993) [1979], *Futuro pasado*. *Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós.
——— (2003), *Aceleración, Prognosis y Secularización*, Valencia, Pre-Textos.
——— (2007) [1969], *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Madrid, Trotta.
Krasner, Stephen D. (2001), *Soberanía, hipocresía organizada*, Barcelona, Paidós.

Leibniz, Gottfried (1972) [1714], *Monadología*, Buenos Aires, Aguilar.
Locke, John (2008) [1689], *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Madrid, Alianza Editorial.
Löwith, Karl (2006a) [1962], "Las lecciones sobre Nietzsche de Heidegger", en *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, pp. 297-315.
——— (2006b) [1935], "El decisionismo ocasional de Carl Schmitt", en *Heidegger, pensador de un tiempo indigente,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, pp. 43-89.
——— (2006c) [1966], "La posición de Dilthey y de Heidegger respecto de la metafísica" en *Heidegger, pensador de un tiempo indigente,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, pp. 317-336.
——— (2006d) [1969], "La cuestión del ser en Heidegger: La naturaleza del hombre y el mundo de la naturaleza", en *Heidegger, pensador de un tiempo indigente,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, pp. 337-353.
——— (2007) [1949], *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires, Katz.

Macpherson, C. B. (2003) [1977], *La democracia liberal y su época*, Madrid, Alianza Editorial.
Manin, Bernard (1998), *Los principios del gobierno representativo*, Madrid, Alianza Editorial.
Marramao, Giacomo (1998), *Cielo y tierra*, Barcelona, Paidós.

Nietzsche, Friedrich (2010) [1901], *Fragmentos póstumos. Vol. III (1882-1885),* Madrid, Tecnos.
Norton, Anne (2011), "Pentecost: Democratic Sovereignty in Carl Schmitt", *Constellations*, vol. 18, número 3, septiembre, pp. 389-402.

Oakeshott, Michael (1998) [1996], *La política de la fe y la política del escepticismo*, México, Fondo de Cultura Económica.

Platón (1988), *Diálogos V*, Madrid, Gredos.

Renan, Ernest (2006) [1887], *¿Qué es una nación?*, Madrid, Sequitur.
Rousseau, Jean Jacques (1980) [1762], *El contrato social*, Madrid, Alianza Editorial.

Schmitt, Carl (1961), "La tiranía de los valores", *Revista de Estudios Políticos,* número 115, enero-febrero, pp. 65-82.
——— (1962), "El orden del mundo después de la Segunda Guerra Mundial", *Revista de Estudios Políticos*, número 122, marzo-abril, pp. 19-38.
——— (1966), *Teoría del Partisano*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
——— (1969), "Clausewitz como pensador político o el honor de Prusia", *Revista de Estudios Políticos*, número 163, enero-febrero, pp. 5-30.
——— (1979a) [1950], *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del Jus Publicum Europaeum*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
——— (1979b), "La revolución legal mundial", *Revista de Estudios Políticos,* número 10, julio-agosto, pp. 5-24.
——— (1982) [1928], *Teoría de la Constitución*, Madrid, Alianza Editorial.
——— (1997) [1938], *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*, México, UAM/Azcapotzalco.
——— (2000) [1919], *Romanticismo político*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
——— (2002) [1923], *Sobre el parlamentarismo*, Madrid, Tecnos.
——— (2004a) [1922], "Teología política I", en Orestes Aguilar, Héctor (coomp.), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 19-62.
——— (2004b) [1936], "Legalidad y Legitimidad", en Orestes Aguilar, Héctor (coomp.), *Carl Schmitt, teólogo de la política,* México, Fondo de Cultura Económica, pp. 245-343.
——— (2004c) [1963], "Interpretación europea de Donoso Cortés", en Orestes Aguilar, Héctor (coomp.), *Carl Schmitt, teólogo de la política,* México, Fondo de Cultura Económica, pp. 225-243.
——— (2004d) [1969], "Teología política II", en Orestes Aguilar, Héctor (coomp.), *Carl Schmitt, teólogo de la política,* México, Fondo de Cultura Económica, pp. 391-460.
——— (2007a) [1921], *La Dictadura*, Madrid, Alianza Editorial.
——— (2007b) [1954], *Tierra y mar*, Madrid, Trotta.
——— (2008), "The State as mechanism in Hobbes and Descartes", en *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes. Meaning and failure of a political symbol,* Chicago, Chicago University Press, pp. 91-103.
——— (2009) [1932], *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza Editorial.
——— (2009a) [1963], "Prólogo", en *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza Editorial, pp. 39-48.
——— (2009b) [1932], "La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones", en *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza Editorial, pp. 107-122.
——— (2009c) [1929], "El defensor de la Constitución", en Brie, Roberto (ed.), *La polémica Schmitt/Kelsen sobre la justicia constitucional: El defensor de la Constitución versus ¿Quién debe ser el defensor de la Constitución?*, Madrid, Tecnos, pp. 1-287
——— (2010), *Ex captivitate salus*, Madrid, Trotta.
——— (2011), "The Dictatorship of the Reich president according to Art 48 of the Reich constitution", *Constellations*, vol. 18, número 3, septiembre, pp. 299-323.
Serrano, Enrique (1997), "Reflexiones en torno al concepto de lo político. Necesidad y contingencia del orden social", en *Sociológica*, UAM/Aztcapotzalco, año 12, número 34, mayo-agosto, pp. 25-42.

——— (1998), *Consenso y conflicto, Schmitt, Arendt: la definición de lo político*, México, Ediciones CEPCOM.
——— (2001), *Filosofía del conflicto político*, México, UAM/Iztapalapa – Miguel Ángel Porrúa.
——— (2005), "Modernidad y libertad", *Estudios Políticos*, número 26, enero-junio, pp. 9-24.
Skinner, Quentin (1993a), *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, vol. I: El Renacimiento, México, Fondo de Cultura Económica.
——— (1993b), *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, vol. II: La Reforma, México, Fondo de Cultura Económica.
Sloterdijk, Peter (2007), *En el mundo interior del capital*, Madrid, Siruela.
Spinoza, Baruch (1986) [1677], *Tratado político*, Madrid, Alianza Editorial.
——— (2001) [1677], *Ética*, México, Fondo de Cultura Económica.
——— (2008) [1670], *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza Editorial.
Staten, Henry (1984), *Wittgenstein and Derrida*, Nebraska, Nebraska University Press.
Stirner, Max (2003) [1844], *El único y su propiedad*, México, Sexto Piso.
Straus, Leo (2008) [1932], "Comentario sobre *El concepto de lo político* de Carl Schmitt", en Meier, Heinrich, *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes*, Madrid, Katz, pp. 133-168.

Vernant, Jean-Pierre (2000), "The birth of the political", *Thesis Eleven,* vol. 60, número 1, febrero, pp. 87-91.
Weber, Max (2003) [1905], *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Fondo de Cultura Económica.
——— (2008), *Escritos políticos*, Madrid, Alianza Editorial.

Žižek, Slavoj (2006) [1991], *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*, Buenos Aires, Paidós.