

La crítica al liberalismo: Carl Schmitt y Donoso Cortés

Criticism against liberalism: Carl Schmitt and Donoso Cortés

Matías Sirczuk

Resumen

Este estudio propone examinar el proyecto liberal de la modernidad a través de la perspectiva de aquellos autores que se oponen a las premisas mismas de aquél desde una mirada antimoderna. Para ello centrará el estudio crítico en dos autores, que en diferentes momentos históricos, levantaron sus voces para enfrentar al liberalismo, cuestionando los presupuestos de éste: progreso, individualismo y racionalismo.

A través de los postulados contrarrevolucionarios de Donoso Cortés y del intento schmittiano de restitución de lo político, nos proponemos identificar los criterios que utilizan éstos para concebir los problemas del orden político, de la autoridad y del valor moral en la modernidad, contraponiéndolos a los fundamentos liberales en los que este orden se asienta.

Palabras clave:

Soberanía; Estado; Modernidad

Abstract

This study is aimed at examining the liberal project of modernity through the perspective of authors opposing to its premises based on anti-modern views. In doing so, this critical analysis is centered on two authors who, in different periods of history, raised their voices against liberalism and questioned its assumptions: progress, individualism and rationalism.

Through the counterrevolutionary postulates of Donoso Cortés and the Schmittian attempt to restore the political, we aim to identify the criteria used by such to conceive political, moral and authority-related issues in modernity as opposed to the liberal fundaments on which such is based.

Key words:

Sovereignty; State; Modernity.

INTRODUCCIÓN

Proponemos en las páginas que siguen rastrear la crítica al liberalismo en las reflexiones filosófico-políticas de Carl Schmitt y Donoso Cortés. El carácter controvertido de estos autores por la filiación, según nuestra interpretación, sólo aparente, de Donoso con un tradicionalismo católico de tipo reaccionario¹ o por la vinculación personal de Schmitt con el régimen nazi, las más de las veces no hace sino complicar la interpretación de sus escritos. No pretendemos aquí justificar las posiciones particulares de estos autores con respecto a su accionar político práctico. Tampoco creemos que nuestra interpretación sea muy original o novedosa. Lo que sí estamos en condiciones de afirmar es que, tanto los postulados contrarrevolucionarios de Donoso Cortés como el intento de restitución de lo político, llevado a cabo por Schmitt permiten recuperar una mirada crítica sobre los presupuestos mismos de la modernidad política. Con este objetivo nos embarcamos en el pensamiento de estos autores que iluminan, según nuestro criterio, algunos de los problemas centrales del orden político y de la autoridad en la modernidad.

DONOSO CORTÉS: LA CRÍTICA TEOLÓGICO-POLÍTICA DE LA MODERNIDAD

La interpretación que proponemos aquí sobre Juan Francisco María de la Salud Donoso Cortés se vio orientada, en principio, por la manera en que concebía al liberalismo y las críticas que aquél le sugerían, pero a lo largo de nuestra investigación nos dimos cuenta de que la crítica que Donoso realiza del liberalismo sólo puede ser comprendida al interior de una concepción metafísica de la historia y de una teología política que ponen en cuestión los presupuestos mismos del liberalismo, esto es, de una metafísica y una teología política que cuestionan al liberalismo como un momento de lo que el filósofo católico considera la metafísica moderna. El liberalismo es un momento de la razón moderna; no el último, pero sí el que habilita la posibilidad de radicalización de la crisis moderna iniciada con la puesta en cuestión del fundamento absoluto de la legitimidad.²

¹ Si bien las reflexiones de Donoso Cortés son de tipo contrarrevolucionario, no hay en él necesidad de restauración de un régimen tradicional o legitimista, ya que considera que no importa tanto la forma de gobierno, sino más bien los principios en los que ésta debe asentarse para conformar el orden. Como veremos en el apartado I, este privilegio de los principios es lo que le permite justificar la dictadura política.

² Para Donoso el peligro para la existencia de las sociedades europeas apareció cuando el monopolio de la interpretación de la palabra divina por parte del obispo de Roma se quebró, y con él la imposibilidad de establecer un principio de legitimidad absoluto para los gobiernos humanos. En el *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* dice que “el verdadero peligro para las sociedades humanas comenzó el día en que la herejía del siglo XVI obtuvo carta de ciudadanía en Europa” (Donoso Cortés, 1943d:759).

Donoso se levanta frente a la visión moderna de progreso que considera que el avance de la razón y la técnica trae como consecuencia el progreso del hombre y con éste, el de toda la humanidad. La metafísica moderna, sobre todo en su versión socialista, toma al hombre como medida absoluta de todas las cosas y propicia la pretensión de constituir un tipo de sociedad fundada sólo en la razón humana, sin límites externos; ello, sostiene Donoso, conduciría a instaurar un régimen que, al no reconocer límites a su imperio, no podría salir de la lógica que va de la tiranía a la revolución y de allí a la tiranía, conduciendo al peor de los despotismos: en esto consiste el *mal* para Donoso.³

Es aquí donde encontramos el punto neurálgico de su crítica; desde una concepción que podemos llamar con Schmitt metafísica, esto es, desde una conceptualización que apunta a los principios teológicos en los que una visión del mundo se asienta, Donoso pensará los problemas y los peligros que conlleva la metafísica moderna. La gramática de la teología política donosiana lo llevará a hallar en el catolicismo los principios del buen orden, esto es, los únicos principios que, oponiéndose a las tendencias propias de la modernidad, puedan articular libertad y autoridad de manera tal de constituir un orden estable y legítimo.

Podemos desglosar, entonces, el argumento donosiano, y con él la crítica al liberalismo, en tres momentos: a) un primer momento en el que advertirá sobre las consecuencias nefastas a las que conduce la metafísica moderna, esto es, la construcción de un diagnóstico sobre la situación europea desquiciada por la crisis revolucionaria de mediados del siglo XIX. b) Un segundo momento en el que, partiendo de la correspondencia entre las diferentes esferas del mundo (políticas, sociales y culturales) y su fundamento metafísico o teológico, Donoso construye la visión que tienen las diferentes escuelas racionalistas (el liberalismo y el socialismo en todas sus vertientes) para contraponerlas a la comprensión teológico-política católica. c) Un tercer momento de apelación a una dictadura política que, anclada en los principios católicos, pueda restablecer el equilibrio. El catolicismo será, para Donoso, lo que en una situación de normalidad brinde el andamiaje necesario para la moderación y el equilibrio entre la libertad y el orden, pero también será, en

³ “Los racionalistas modernos llaman al crimen desventura: día vendrá en el que el gobierno pase a los desventurados, y entonces no habrá otro crimen sino la inocencia. (...) El nuevo evangelio del mundo se está escribiendo quizá en un presidio. El mundo no tendrá sino lo que merece cuando sea evangelizado por los nuevos apóstoles. Los mismos que han hecho creer a las gentes que la tierra puede ser un paraíso, les han hecho creer más fácilmente que la tierra ha de ser un paraíso sin sangre. El mal no está en la ilusión; está en que cabalmente en punto y hora en que la ilusión llegara a ser creída de todos, la sangre brotaría hasta de las rocas duras, y la tierra se transformaría en un infierno. En este oscuro y bajo suelo, el hombre no puede aspirar a una ventura imposible, sin ser tan desventurado que pierda la poca dicha que alcanza” (Donoso Cortés, 1943d:800).

una situación desquiciada por la crisis generada por el socialismo y el anarquismo, esto es, en una situación excepcional, el respaldo doctrinario de la dictadura.

a) Empecemos con el diagnóstico que realiza Donoso sobre la situación europea. En el discurso pronunciado en el congreso madrileño el 30 de enero de 1850 sobre la situación general de Europa, Donoso sostiene que ésta se encuentra ante la proximidad de una crisis funesta. El origen de este mal, que sólo pudo contenerse pero que no se puede eliminar de manera definitiva en la modernidad, radica en que el principio de autoridad, tanto divina como humana, desapareció del mundo, volviéndose los hombres ingobernables.

Esta situación puede entenderse como la consecuencia del hecho de que en el siglo XIX encuentran aplicación en el campo político y social todas las herejías que en el campo teórico se vienen pronunciando desde siempre. Lo novedoso del siglo no es el tipo de afirmaciones teóricas que profieren aquellos que se oponen al orden, sino la audacia que presentan en la aplicación política y social de los errores que cayeron los siglos pasados. Estos portadores de “nuevas verdades” sólo se complacen cuando las afirmaciones teóricas descienden al campo de lucha política y social corrompiéndolo todo, haciendo salir de cada error un conflicto, de cada herejía una revolución y una catástrofe de cada una de sus afirmaciones. Puestas en el campo político estas “nuevas verdades” dejan de ser especulaciones teóricas o, mejor dicho, teológicas, y pasan a formar parte de las luchas políticas y sociales,⁴ cuestionando así el fundamento de la autoridad en el que descansa todo orden.⁵

Podemos encontrar un primer acercamiento a este problema en una carta dirigida por el Marqués de Valdegamas al director de *El Heraldo*⁶ en la que Donoso se propone responder a un artículo, publicado en ese mismo periódico, en el que el

⁴ En este sentido, véase el argumento schmittiano en *Romanticismo político* en torno a la teología política de los contrarrevolucionarios. Dice allí Schmitt que “los verdaderos objetos de lucha eran el Estado y la sociedad. (...) en cuanto a la conexión de la restauración con la productividad espiritual el resultado es esencialmente filosófico político: se originaron sistemas cuyas ideas de solidaridad social pueden ser caracterizadas como igual de nuevas que el individualismo liberal. (...) Cuando los teóricos de la restauración imputan a sus adversarios el cargo de ateísmo, transforman un concepto teológico en un concepto político” (Schmitt, 2001:223).

⁵ Dice Donoso que “la idea de autoridad es de origen católico. Los antiguos gobernadores de las gentes pusieron su soberanía sobre fundamentos humanos; gobernaban para sí y gobernaban por la fuerza. Los gobernadores católicos, teniéndose en nada a sí propios, no fueron otra cosa sino ministros de Dios y servidores de los pueblos. Cuando el hombre llegó a ser hijo de Dios, al punto dejó de ser esclavo del hombre” (Donoso Cortés, 1943d:485). El problema de la modernidad será, entonces, el de pretender establecer una autoridad sin fundamento divino, poniendo al hombre en el lugar de Dios.

⁶ “Carta al director de *El Heraldo* sobre el parlamentarismo, liberalismo y racionalismo” (Donoso Cortés, 1943h:315).

racionalismo está presentado como el medio de llegar a lo razonable, el liberalismo como el medio de llegar a la libertad, el parlamentarismo como el medio de constituir el buen gobierno y la discusión como el medio de llegar a la verdad. De forma sumaria, Donoso responde diciendo que, contrariamente a lo que sostenía ese artículo, la discusión es fuente de todos los errores, al parlamentarismo es la negación del gobierno, el liberalismo es la negación de la libertad y el racionalismo es la afirmación de la locura.

Ahora bien, razón, libertad, discusión y parlamento sólo son fuente de disolución cuando están dentro de la metafísica moderna. Situados al interior de los principios católicos, estos mismos términos adquieren un concierto con el orden jerárquico que Dios le dio a las cosas y son fuente de orden; así, por ejemplo, el racionalismo que considera que no hay Dios y que el hombre es perfecto o perfectible deviene en razón que, guiada por la fe, acompaña las verdades reveladas; la libertad filosófica o revolucionaria deviene libertad católica o afirmación de la dignidad del hombre y de su libre albedrío.

Según Donoso, las tiranías y las revoluciones son las dos caras de Jano con las que se encuentran las sociedades cuando pretenden establecer un poder semejante al de Dios en la tierra. El diagnóstico que Donoso realiza sobre la situación europea y sobre el peligro que corren las sociedades al seguir a las “escuelas racionalistas” se fundamenta en que, como decíamos anteriormente, se aplican en el mundo político y social las herejías que se pronunciaron desde siempre y, bajo la pretensión de establecer en la tierra lo que es propio del cielo, esto es, pretendiendo establecer una comunidad que realice de manera perfecta al hombre, se va a caer o al despotismo o a la guerra civil. Bajo el imperio del catolicismo Dios distribuye sus mandamientos a gobernados y gobernantes por igual, de manera tal que los súbditos contraen el deber de obedecer al soberano que Dios instituye y el soberano instituido, el deber de gobernarlos con el respeto que se merecen. Cuando la articulación entre libertad y autoridad se mueve dentro de la armonía que le imprimen los principios católicos, nos encontramos en un estado de libertad. Cuando los súbditos faltan a esa obediencia impuesta por Dios, éste permite las tiranías y cuando los soberanos faltan a sus obligaciones, esto es, cuando pretenden desobedecer a Dios y constituirse ellos mismos como soberanos absolutos, Dios permite las revoluciones.⁷

⁷ Cabe aquí una aclaración que no es motivo de este artículo, ya que el núcleo de la crítica al liberalismo lo encontramos en los escritos de Donoso post-revoluciones del 48. La preocupación por un gobierno que pueda equilibrar la libertad y el orden es una constante en el pensamiento donosiano, tanto en su paso por el doctrinarismo liberal como en su adopción de los principios católicos como los únicos que pueden generarlo. Véase, para la continuidad del pensamiento donosiano, el sugerente artículo de Jorge Dotti: “Donoso

El divorcio entre la libertad y el orden es, entonces, causa de todos los males modernos. “Para nosotros, dice Donoso, es una cosa puesta fuera de toda duda, que todo movimiento que sale de las vías católicas, conduce a las naciones fuera de las vías de la civilización, hasta volver a dar con ellas en las edades bárbaras. Esto mismo que nos enseña la razón lo atestigua la historia. Los Reyes se salieron de las vías católicas, cuando, ensanchando su potestad desmesuradamente, olvidaron que la libertad humana es de derecho divino. Los pueblos, a su vez, se salieron de las vías católicas cuando olvidaron que Dios ha puesto bajo su santa protección las potestades legítimas, y que le han encomendado el cuidado de la tierra. ¿Y qué fue lo que sucedió a los Reyes? Les sucedió que, por donde pensaban ir a parar a la omnipotencia, por allí fueron a parar a la guillotina. ¿Y qué fue lo que les sucedió a los pueblos? Les sucedió que, por donde pensaban ir a parar a una emancipación completa, por allí fueron a parar a una servidumbre absoluta. ¿Y qué otra cosa es, sino una edad bárbara, aquella tristísima edad en que las naciones son siervas, y en que los Reyes son guillotinado? Tan cierto es que, donde no está el catolicismo, allí está la barbarie” (Donoso Cortés, 1943f:151).

El *Discurso sobre la dictadura* nos permite sintetizar cuál es, para Donoso, el verdadero peligro para las sociedades europeas. Hay sólo dos formas de represión de las pasiones humanas, pasiones que conducen al caos y la anarquía: la represión interna y la represión externa. La primera, esencialmente religiosa, les permite a los hombres vivir en libertad; la segunda, la represión política, los conduce a la servidumbre. Cuando el termómetro religioso está alto, la represión política es mínima y cuando el termómetro religioso está bajo, la represión política, esto es, la tiranía, es alta. En Europa, sostiene Donoso, a través de la desaparición de la represión interna, y luego de cada revolución, las sociedades se dirigen cada vez más hacia el despotismo, mediante la centralización administrativa, la formación de ejércitos profesionales, la instauración de la policía y los avances técnicos que permiten un mayor control de los súbditos. Si el termómetro religioso continúa bajando, no bastará con ningún género de gobierno para evitar los desmanes producidos por las pasiones humanas y el despotismo será inmenso. La libertad no existe de hecho ya en Europa; frente a la tendencia al despotismo propia de la modernidad, Donoso sostendrá la necesidad de una dictadura que, anclada en los principios religiosos, restaure y equilibre la relación entre orden y libertad. Antes de ver de qué manera Donoso opone una dictadura personal (que restaure el termómetro

Cortés y Carl Schmitt”, en M.V. Grillo, comp. *Tradicionalismo y fascismo europeo*. Buenos Aires: Editorial Eudeba, 1999.

religioso⁸) al despotismo moderno, que podemos denominar burocrático administrativo, pasemos a nuestro segundo punto.

b) Nuestro segundo punto está centrado en la reconstrucción que realiza Donoso de las diferentes visiones de las “escuelas racionalistas” buscando en el fundamento teológico o metafísico que esas escuelas sostienen, el origen de sus afirmaciones políticas y sociales para contraponerlas y criticarlas desde la teología política católica. Donoso sostiene que toda afirmación relativa al campo político o social supone, siempre, una afirmación o negación con respecto a la naturaleza de Dios. Pero esto no quiere decir que el católico español sea un teólogo: poner el acento en la teología del adversario es lo que le permitirá, en definitiva, poner en evidencia el fundamento en el que se asientan sus pretensiones y los desmanes que éstas producen en la sociedad. La teología política, cuyo antecedente inmediato encontramos en De Bonald y cuya manifestación más acabada construirá Schmitt, es lo que le permite entender a Donoso la forma política que las diferentes escuelas racionalistas modernas sostienen, partiendo de la concepción metafísica que estas escuelas (a veces sin saberlo) afirman. Donoso apuntará a construir una analogía entre las esferas políticas y las esferas religiosas que le permitirá criticar al liberalismo como un primer momento de la metafísica moderna. Como veremos, el liberalismo habilita la irrupción del socialismo, quien a través de la radicalización de todas las contradicciones de la modernidad, produce la anarquía o el despotismo. La correspondencia entre teología y política le permitirá, por otro lado, concebir la manera en la que el catolicismo es el único que puede oponerse a la metafísica moderna garantizando la estabilidad y el buen gobierno que articule la libertad con la autoridad.

Para realizar la crítica teológico-política de la modernidad, Donoso distinguirá, en el *Discurso sobre la situación de Europa*, dos fases de la civilización. Denominará a la primera afirmativa, de progreso y católica; a la segunda, negativa, decadente y revolucionaria. Esta primera distinción, que se mueve en un plano general y abstracto,⁹ irá acompañada, en este texto pero también en otros, por un

⁸ No obstante, el diagnóstico de Donoso es desesperado. Dice que “una sola cosa puede evitar la catástrofe: eso no se evita con dar más libertad, más garantías, nuevas constituciones; eso se evita procurando todos, hasta donde nuestras fuerzas alcancen, provocar una reacción saludable, religiosa. Ahora bien, señores: ¿es posible esta reacción? Señores, aquí hablo con la más profunda tristeza: no la creo probable. Yo he visto, señores, y conocido a muchos individuos que salieron de la fe y han vuelto a ella; por desgracia, señores, no he visto jamás ningún pueblo que haya vuelto a la fe después de haberla perdido” (Donoso Cortés, 1943j:240).

⁹ Las dos fases de la civilización no son estrictamente históricas, ya que si bien la fase afirmativa aparece en la argumentación donosiana como primera y anterior a la fase negativa que corresponde a la modernidad, Donoso no propone una vuelta a la Edad Media ni cree que en ella todo era mejor, sino que propone recuperar de la

lado de una especificación de las dos escuelas que encarnan los principios de la fase negativa: el liberalismo y el socialismo y, por el otro, de una crítica a estas posturas metafísicas desde la teología política católica. Pasemos a ver detenidamente a este punto.

La primer fase de la civilización es denominada por Donoso afirmativa porque descansa en afirmaciones, de progreso porque esas afirmaciones son verdaderas, y católica porque el catolicismo abarca todas esas verdades y afirmaciones. La segunda fase recibe el nombre de negativa porque descansa en negaciones, decadente, porque esas negaciones son errores, y revolucionaria porque esos errores se convierten en revoluciones que trastocan los estados.

La civilización católica se basa en las tres siguientes afirmaciones: existe un Dios personal que reina en el cielo y en la tierra; ese Dios personal está en todas partes y gobierna, tanto las cosas divinas como las humanas. Se establece aquí la analogía entre los conceptos teológicos y los conceptos políticos; donde reina esa concepción de Dios en las esferas religiosas, en las esferas políticas encontramos un rey que está en todas partes por medio de sus agentes, reina sobre sus súbditos y también los gobierna. Este Rey es la garantía del orden político, ya que si bien se encuentra en un marco de legalidad para las situaciones normales, puede ante las crisis, apelando a un principio de legitimidad más alto, tomar medidas de gobierno excepcionales que garanticen la continuidad del orden. Estas tres afirmaciones en el campo político (el Rey que está en todas partes por medio de sus agentes, que reina sobre sus súbditos y que a su vez los gobierna) son el reflejo de las afirmaciones religiosas.

La civilización negativa se divide, a su vez, en tres momentos; cada uno de ellos niega alguna de las afirmaciones católicas y habilita el paso al siguiente momento hasta culminar en el caos y el despotismo.¹⁰ El primer momento niega la existencia de Dios pero sí su providencia; el deísmo en el plano religioso

Edad Media sólo lo que tiene de *eterno*, esto es, recuperar los principios católicos depositados en la Iglesia romana como el referente de donde las sociedades sacan los principios del buen orden. Por otro lado, tampoco propone un reinado de la Iglesia católica sobre el mundo, pues ve en la división entre las potestades uno de los límites necesarios para no pretender establecer en la tierra una soberanía absoluta, ya que el único depositario de ella es Dios y no los hombres. Véase, en este sentido, la “carta al director de la “Revue des deux mondes” en refutación de un artículo de Alberto de Broglie”, en Donoso Cortés (1943b:355-385).

¹⁰ Recordemos aquí que, como dijimos a lo largo de este trabajo, la revolución y la tiranía son las dos caras de una misma moneda. “La voluntad humana absolutizada en desmedro de la inteligencia lleva al ateísmo (si el Rey o la del pueblo son soberanos, es porque Dios ha sido destronado); a la tiranía (ya que frente a un soberano absoluto sólo puede haber un súbdito absoluto) y, finalmente, al caos, pues desaparece todo criterio para discernir las leyes adecuadas de las que no lo son: todo depende de lo que vote la mayoría de voluntades distintas” (Dotti, 1999:70).

se corresponde con la monarquía constitucional en donde el Rey reina pero no gobierna. La segunda negación en las esferas religiosas tampoco niega la existencia de Dios, pero lo transforma de persona a “todo lo que existe”; el panteísmo (la identificación de Dios con la humanidad) en el plano religioso se corresponde con la república en el plano político, en el cual los republicanos afirman que el poder existe, pero no es persona, el poder es la muchedumbre con lo que el sufragio universal y la república son la única alternativa. El último momento, en el plano religioso, corresponde al ateísmo que niega de Dios, tanto la existencia como la providencia, el poder como el gobierno; en el plano político se corresponde con el anarquismo, que niega la necesidad del gobierno y afirma la bondad natural del hombre.¹¹

Estas negaciones de la metafísica moderna pueden ser reducidas a dos, a saber: una relativa a Dios y otra relativa al hombre. La razón moderna niega, respecto de Dios, o bien su existencia (ateísmo como fundamento teológico del socialismo y anarquismo en todas sus vertientes), o bien su intervención en los asuntos mundanos (deísmo como fundamento teológico del liberalismo) y niega respecto del hombre que éste haya sido concebido en pecado. La visión del mundo que cada escuela tiene, y con ella la aplicación política de sus premisas teológicas, estará doblemente determinada: por un lado por el tipo de concepción que tenga de Dios, y por el otro, por la forma de comprender la naturaleza humana, pudiendo ser el hombre bueno y por tanto no necesitado de gobierno, o malo, y por tanto necesitado de dirección. Para analizar, entonces, qué es lo que opinan las “escuelas racionalistas” sobre las cuestiones políticas y sociales, debemos interrogar su concepción del Bien y del Mal, de Dios y del hombre.

Pero antes de pasar a la interrogación donosiana del racionalismo moderno, detengámonos en la teología política que él mismo defiende. En lo que concierne a la concepción del hombre, Donoso considera que “Si la historia viene en apoyo de algún sistema filosófico, no es ciertamente en apoyo del que proclama la solidaridad, la libertad, la igualdad y la fraternidad del género humano, sino más bien de aquel articulado virilmente por Hobbes, según el cual la guerra universal, incesante, simultánea, es el estado natural y primitivo del hombre” (Donoso Cortés, 1943d:754). El hombre fue creado por Dios como inteligente y libre. Esta libertad que le fue otorgada por Dios en el paraíso consiste en decidir por qué camino quiere llegar a Él. El peligro consiste en que así como puede elegir el camino del Bien, también puede elegir el del Mal: la razón, cuando pretende constituirse como soberana y no subordinarse a la fe, puede generar el desorden y el mal. La caída de

¹¹ La sociedad Europea, cree Donoso, está en la segunda fase y va camino a la tercera.

Adán es la caída de la especie mediante la cual el hombre se encuentra en guerra con Dios, con sus pasiones, con la muerte, con los otros hombres y con la naturaleza. Según Donoso, existe una maldad inherente al hombre postedénico; éste, si bien no se encuentra condenado para siempre, tampoco tiene la salvación garantizada. Con respecto a la naturaleza de Dios, Donoso lo concibe (para él no hay otra forma de hacerlo sino la católica) como soberano del cielo y de la tierra: esto quiere decir que interviene o bien mediante las leyes eternas que dictó al crear el mundo, o bien mediante milagros que restablecen el orden que le dio y que el hombre, con su libertad, puede corromper.¹²

Los principios católicos serán los únicos que con sus afirmaciones absolutas podrán detener, al menos por un tiempo, la irrupción del *mal* en el mundo. Donoso reconoce al catolicismo como el único capaz de dobligar el orgullo humano y la pretensión de establecer en la tierra lo que es propio del cielo. Por ello, será el respaldo doctrinario de la mejor forma, la única, de articular la libertad con el orden.

Aboquémonos, entonces, a la interpretación donosiana de las escuelas racionalistas. Entre estas escuelas Donoso distingue dos: las liberales y las socialistas. Las primeras, afirma Donoso, justifican el gobierno parlamentario sustentadas en la creencia de que la verdad política y el buen orden es asequible por medio de la discusión; ello abriría el paso para la irrupción de los socialistas que, llevando hasta las últimas consecuencias las premisas modernas, conducen al caos, la tiranía y, en definitiva, representan para Donoso la personificación de Satán. Veremos así que la escuela liberal, deteniéndose a mitad de camino entre las afirmaciones soberanas católicas y las negaciones absolutas (encarnadas en el socialismo), no es sino la piedra de toque que le permitirá a Donoso enfrentarse con lo que considera un enemigo verdadero.

La escuela liberal, dirá Donoso, desprecia la teología no porque no sea teológica, sino porque no sabe que lo es, esto es, no entiende el estrecho vínculo que existe entre las cuestiones teológicas y las cuestiones políticas y sociales. Concibe un Dios creador pero no soberano al que hay que rendirle culto pero no obediencia. No ubicando el mal en la sociedad (cosa que hará el socialismo) ni en el hombre (pecaminoso del catolicismo) el liberalismo lo coloca en el gobierno y en las instituciones.

¹² Esto no quiere decir que la libertad humana o el libre albedrío sea algo malo en sí. Muy por el contrario, Donoso cree que la libertad humana es el único límite que Dios se puso a su omnipotencia y que si bien por ella puede apartarse del Bien y generar el Mal, confiere al ser humano una dignidad sólo comparable con la de los ángeles, dirá Donoso.

Reconoce el origen divino de la soberanía pero afirma la soberanía actual de la razón y se encuentra, por tanto, entre dos verdaderas teologías: la del socialismo, que afirma el poder constituyente actual del pueblo, y la del catolicismo, que afirma la soberanía de Dios por medio de sus representantes legítimos. Para el liberalismo el mal adviene cuando el gobierno pasa de las manos de los parlamentarios al pueblo o a los reyes.¹³ La escuela liberal tiene por costumbre “afirmar lo que niega y negar lo que afirma”; propaga la corrupción buscando el equilibrio a través de la discusión como medio de llegar a la verdad, sin darse cuenta de que la discusión liberal produce discordia y lleva a las sociedades que están bajo su imperio a morir gangrenadas.¹⁴

Donoso encuentra que el principio liberal de la libertad de discusión, fundamento de las constituciones modernas, parte de un razonamiento erróneo, a saber: el principio liberal de la discusión sostiene la falibilidad de los gobiernos (cosa que Donoso reconoce como verdadera) y la infalibilidad de la discusión como medio de llegar a la verdad. Es este segundo razonamiento el que le parece falso a Donoso: si todos los que dialogan tienen una razón sana –si la inteligencia del hombre es perfecta– pueden llegar a la verdad y a la certidumbre por sí solos, convirtiendo a la discusión en un absurdo, y si la inteligencia del hombre no es perfecta (esto es, si el hombre ha caído, cosa que a Donoso le parece también verdadera) no es posible que la verdad surja del intercambio de opiniones, ya que los hombres nunca podrán ponerse de acuerdo en nada, ni escapar a la incertidumbre por mucho que discutan. Donoso considera que la lógica del orden comporta la aceptación sin discusión de las verdades del catolicismo debido al efecto de orden que producen. Contra cualquier acusación que se le pudiera hacer a Donoso de irracionalista, él cree que irracional es pretender fundar un orden en algo tan variable como las opiniones de los hombres, ya que ante la temporalidad que impone lo político no

¹³ Para los liberales el gobierno parlamentario, el único legítimo, es el gobierno de las clases medias y los filósofos; afirman el mal cuando las instituciones políticas pasan de las manos de éstos al pueblo o a los reyes.

¹⁴ “La escuela liberal tiene por oficio proclamar las existencias que anula, y anular las existencias que proclama. Ninguno de sus principios deja de ir acompañado del contraprincipio que le destruye. Así, por ejemplo, proclama la monarquía, y luego la responsabilidad ministerial, y, por consiguiente, la omnipotencia del ministro responsable, contradictoria con la monarquía. (...) Proclama la soberana intervención en los asuntos del Estado de las asambleas políticas, y luego el derecho de los colegios electorales para fallar en última instancia, el cual es contradictorio de la intervención soberana de las asambleas políticas. (...) Proclama el derecho de insurrección de las muchedumbres, lo cual es proclamar su soberana omnipotencia, y luego da la ley del censo electoral, lo cual es condenar al ostracismo a las muchedumbres soberanas. Y con todos esos principios y contraprincipios, se propone una sola cosa: alcanzar a fuerza de artificio y de industria un equilibrio que nunca alcanza porque es contradictorio de la naturaleza de la sociedad y de la naturaleza del hombre. Sólo para una fuerza no ha buscado la escuela liberal su correspondiente equilibrio: la fuerza corruptora” (Donoso Cortés, 1943d:671).

son necesarias las discusiones inacabables e inconducentes, sino la toma de decisiones que garanticen la continuidad del orden. “La discusión, dice Donoso, es el título con el que viaja la muerte cuando no quiere ser conocida y anda de incógnito” (Donoso Cortés, 1943d:665).

El liberalismo, entonces, no decidiéndose por matar a Dios, lo concibe sin capacidad de obrar sobre el mundo; no aceptando que el mal provenga ni del hombre ni de Dios lo ubica en el gobierno, tratando de resolver las cuestiones políticas y sociales simplemente como fallas en el sistema político. Encuentra el mal, como decíamos anteriormente, cuando el gobierno pasa de manos de los parlamentarios al pueblo o al Rey. Pero el parlamento, la forma política del liberalismo, constituido en poder, niega lo que para Donoso son las características necesarias de todo gobierno humano: un poder concentrado, perpetuo y limitado que, en situaciones excepcionales, pueda, a su vez, obrar milagros.¹⁵ Con la división de poderes niega la unidad de la comunidad; con el llamado a elecciones basadas en un “contrato” entre gobernantes y gobernados niega su perpetuidad¹⁶ y condenado por las disputas entre los parlamentarios conduce a la inacción política y tiende a degenerar en una tiranía que ya no encuentra límites.

Sigamos una vez más a Donoso en sus propias palabras: “La escuela liberal, enemiga a un mismo tiempo de las tinieblas y de la luz, ha escogido para sí no sé qué crepúsculo incierto entre las regiones luminosas y las opacas, entre las sombras eternas y las divinas auroras. Puesta en esta región sin nombre, ha acometido la empresa de gobernar sin pueblo y sin Dios; empresa extravagante e imposible: sus días están contados, por qué por un punto del horizonte asoma Dios y por otro asoma el pueblo. Nadie sabrá decir dónde estará en el tremendo día de la batalla, y cuándo el campo todo esté lleno con las falanges católicas y las falanges socialistas” (Donoso Cortés, 1943d:668).

El liberalismo se encuentra en una situación intermedia entre las afirmaciones católicas y las negaciones socialistas; impotente para darle un impulso a la civilización no puede hacer nada frente a la irrupción del socialismo, que sí tiene una visión teológica (o mejor dicho antiteológica) de los problemas. Los socialistas, al negar a Dios su existencia, son más consecuentes que los liberales; no obstante, terminan ubicando al hombre en el lugar de Dios y de esta forma preparan el terreno para los males más terribles. El socialismo, sostiene el marqués, no es fuerte

¹⁵ El parlamento se convierte en un problema cuando se encuentra al interior de la metafísica moderna, o sea, cuando es concebido por los liberales como un poder y no como un límite.

¹⁶ Cabe aquí la aclaración que, para Donoso, ninguna potestad se sostiene si no tiene un fundamento absoluto.

sino porque es una teología satánica, pero en cuanto tal, si bien aventaja al liberalismo sucumbe ante la teología católica (Divina). Tanto el catolicismo como el socialismo afirman dos cosas: el mal y la redención. La diferencia radica en que el primero afirma el mal del hombre y la redención por Dios y el segundo el mal de la sociedad y la redención por el hombre. Con las afirmaciones católicas no se hace otra cosa que afirmar que el hombre es hombre y realiza obras humanas; que Dios es Dios y acomete empresas divinas. El socialismo no ve sino en el hombre un Dios y en la sociedad las obras propias del hombre. Ahora bien, si el mal está en la sociedad, los socialistas se encuentran ante el escollo de demostrar de qué manera surgió. Si no surgió de Dios (ya que no existe) y no surgió del hombre (ya que es el encargado de redimirla y, por lo tanto, es perfecto y sólo obra el bien) al punto todo el sistema cae en la contradicción de explicar el origen del mal sin poder hallar para ello ninguna causa. Los socialistas son, en presencia de los católicos, dirá Donoso, niños que parecen hombres. “Negar el Dios trino para afirmar otro Dios; negar la humanidad bajo un aspecto para venir a afirmarla desde otro punto de vista; negar la sociedad con ciertas formas para venir a afirmarla después con formas diferentes; negar al hombre de cierta manera, para después venir a afirmarle de una manera o diferente o contraria, todo esto es entrar por la senda de tímidas, contradictorias y cobardes transacciones. El socialismo presente es todavía un semicatolicismo, y nada más” (Donoso Cortés, 1943d:782). Es por ello que el socialismo, hijo del error, no puede, en última instancia, vencer al catolicismo.¹⁷ Pasemos a nuestro último punto y veamos de qué manera el catolicismo se convierte para Donoso en el respaldo doctrinario de una dictadura política que ante la crisis revolucionaria pueda frenar la destrucción del orden llevada a cabo por las “escuelas racionalistas”.

c) Para Donoso Cortés no alcanza sólo con enumerar y denunciar las contradicciones propias de la metafísica moderna: la verdad por sí sola carece de fuerza. El error puede causar grandes estragos, sobre todo si se considera que, si bien el hombre sólo recibe su castigo en la eternidad, el castigo de las sociedades se encuentra en el tiempo. La lucha en contra de los males modernos se da en la historia y no es sino una lucha por la interpretación metafísica de ella. Los principios católicos le permitirán a Donoso disponer de todo un andamiaje que ante situaciones extremas habilite la toma de decisiones extremas que garanticen la permanencia de la armonía que existe para él entre la libertad y la autoridad. El hombre sólo es libre cuando obedece a Dios y esclavo cuando obedece a otros hombres. Frente a la

¹⁷ Si bien el catolicismo es superior al socialismo, Donoso cree, que a la larga, el socialismo va a triunfar en la historia y va a implantar el imperio anticristiano en el mundo del que sólo se saldrá mediante la intervención directa de Dios. En la historia el socialismo puede vencer a los poderes temporales del catolicismo, pero con la intervención directa de Dios, el que triunfará definitivamente será el catolicismo.

crisis revolucionaria del 48 generada por el socialismo y el anarquismo y por la impotencia del liberalismo para refrenarla, Donoso apelará a una dictadura que, anclada en los principios católicos, pueda detener, al menos temporalmente, la irrupción del *mal* en el mundo.

Vimos por un lado cuál es el diagnóstico que Donoso realiza de la situación europea de mediados del siglo pasado. Por otro lado vimos de qué manera, para Donoso, el liberalismo es incapaz de hacer frente a la crisis revolucionaria, y cómo su pretensión de resolver los conflictos políticos por medio de la discusión y el sistema legal vigente sólo favorece la destrucción del orden a manos de los socialistas y los anarquistas. Advertimos, también que, según Donoso, la tendencia de la lógica propia de la metafísica moderna no conduce a la libertad, sino más bien al despotismo. Caído el principio de legitimidad tradicional y desterrada la libertad de Europa, Donoso hará un llamado a la dictadura como única forma posible de restaurar la relación entre libertad y autoridad. Dice el filósofo español en su famoso discurso sobre la dictadura pronunciado en el Congreso madrileño que “la cuestión no está entre la libertad y la dictadura; si estuviera entre la libertad y la dictadura yo votaría por la libertad, como todos los que nos sentamos aquí” (Donoso Cortés, 1943j:244); la cuestión, entonces, no está entre la libertad y la dictadura, sino entre una dictadura que conduce necesariamente al despotismo (la dictadura de la insurrección que bajo la pretensión de liberar al hombre lo conduce a la servidumbre más abyecta) y una dictadura que, anclada en los principios católicos, provoque una reacción religiosa y restaure el equilibrio entre libertad y autoridad; “la dictadura será, simplemente, una respuesta racional a la secularización total de la soberanía, para evitar el despotismo que surge cuando los hombres pretenden instaurar en la tierra lo que es propio del cielo. En situaciones de normalidad el dictador es absurdo; ante la catástrofe, es imprescindible. Su legitimidad reposa, en la función que lo define, la cual a su vez supone una cosmovisión, que (...) en su producción más tardía es católica, pero de un catolicismo que responde mejor que cualquier otro cuerpo ideológico a las exigencias de la racionalidad gubernativa como equilibrio” (Dotti, 1999:72). Ante la situación de una crisis que no puede ser resuelta dentro del marco de la legalidad, Donoso apelará a un principio de legitimidad más alto, la teología política católica, que será el sustento de un gobierno que pueda evitar, al menos por un tiempo, el avance de la lógica moderna hacia la absolutización de la razón humana. La temporalidad de lo político exige una decisión perentoria que no se quede en las medias tintas liberales y que frene el círculo vicioso entre tiranía y revolución que conduce al despotismo y al caos. Ante el peligro de la tiranía y el peligro de la revolución (como dos principios de desorden), Donoso encuentra en los principios católicos el último refugio en contra de una razón que, considerada como soberana, engendra demonios.

SCHMITT EN WEIMAR: LA CRÍTICA AL LIBERALISMO

Proponemos ahora rastrear la crítica que Schmitt realiza del liberalismo¹⁸ durante el período de la República de Weimar. Nuestra interpretación encuentra que la crítica que formula Schmitt tiene un carácter dual: por un lado sostiene que el liberalismo cumplió un papel en la historia, y que aliado a la democracia, destruyó el principio de legitimidad monárquico; la razón de la caducidad del liberalismo la encuentra, en este registro, en que, una vez muerto el Rey y desaparecidos todos los presupuestos propios del liberalismo, éste ya no tiene razón de ser. Este primer argumento de tipo histórico espiritual convive, creemos, con una crítica ontológico-política del liberalismo en la que Schmitt descubre en la metafísica liberal la incapacidad que tiene, tanto teórica como prácticamente, de hacer frente a la situación excepcional; su crítica al liberalismo es una crítica de la neutralización del conflicto político asentada en la ilusión del normativismo y del universalismo humanista que lleva, según Schmitt, a la incapacidad de pensar la *decisión* como última ratio de la soberanía y, en suma, a la incapacidad de pensar la política fuera de la normalidad legal, a la imposibilidad de pensar la política en los momentos de creación, de ruptura o de conflicto.

Para rastrear los dos aspectos de esta crítica recorreremos detenidamente algunos de los textos más significativos que el autor escribió durante la República de Weimar, ya que es durante este período cuando Schmitt concibe el peligro al que conduce la pretensión liberal de aplazar toda decisión y escapar a la temporalidad de lo político.

a) En *El concepto de lo político*, Schmitt se propone establecer cuáles son las distinciones específicas de lo político como campo autónomo de la realidad.¹⁹ Para iluminar la crítica al liberalismo que Schmitt realiza en este texto, trataremos, por

¹⁸ En un plano general la crítica de Schmitt al liberalismo se inscribe en la desconfianza que tiene el jurista alemán frente a la tendencia moderna hacia la neutralización y hacia la despolitización. Como es sabido, esta tendencia hacia la neutralización y despolitización tiene como fin un mundo sin política, esto es, un mundo pacificado finalmente. Pero para Schmitt, el horizonte de un mundo pacificado puede provocar, desatendiendo a los límites propios de lo político, una absolutización de la guerra y del conflicto que lleve a considerar al enemigo no ya como otro esencialmente político, sino como un enemigo de la humanidad, frente al cual todos los medios de destrucción son lícitos.

¹⁹ La distinción amigo-enemigo que implica un grado de intensidad, el máximo, de asociación o disociación entre los hombres, por lo cual están dispuestos a matar o morir. Recordemos brevemente que la independencia de lo político con respecto a las otras esferas de la realidad radica no en que se constituye como algo aparte y al mismo nivel que las demás, sino que representa el criterio decisivo de agrupación de los hombres y que, siempre que los hombres estén dispuestos a matar o morir y a agruparse bajo la lógica de amigo-enemigo, más allá de que consideren estar enfrentados por motivos religiosos, culturales o económicos, nos encontramos dentro del campo de lo político.

un lado, en el aspecto ontológico-político, la relación que encuentra Schmitt entre toda teoría política y la profesión de fe antropológica que cada una sostiene, y por el otro, en el plano histórico espiritual, el tratamiento schmittiano de la acusación de violencia que realizó el liberalismo durante el siglo XIX contra la política y el Estado, a través del desplazamiento del conflicto político a discusión en el plano espiritual y negociación en el plano económico, esto es, a través de la neutralización del conflicto y de la negación de su carácter esencialmente político. La crítica en este texto, no obstante, veremos que se mueve centralmente en las consecuencias nefastas que trae para Schmitt la pretensión liberal de erradicar la política del mundo, pretensión que está sustentada en sus premisas antropológicas y metafísicas.²⁰ Schmitt sostiene que “no hay una política liberal en sí, sino siempre una crítica liberal de la política” (1984a:67). El liberalismo se refiere sólo a la lucha interna contra el poder del Estado y genera una serie de mecanismos para controlarlo y garantizar la libertad de los individuos mediante la división de poderes y los controles normativos. Esta incapacidad para pensar lo político tiene su origen en la concepción antropológica del hombre del liberalismo. La creencia liberal se orienta en una profesión de fe positiva con respecto a la antropología del hombre, esto es, cree que el hombre es bueno por naturaleza; desde esta concepción no es necesaria la idea de una autoridad que, a través del ejercicio de su soberanía, garantice la paz y el orden al interior de la comunidad debido a que los hombres, al no tener una naturaleza conflictiva, dejados a su libre albedrío, generarían espontáneamente el orden social y no se enfrentarían entre sí. Para Schmitt, la esfera de lo político está dominada por la posibilidad real de la distinción de un enemigo, lo que presupone una concepción negativa de la naturaleza del hombre. Moviéndose en un término medio entre las concepciones más autoritarias (que presuponen la maldad natural del hombre) y las anarquistas (que son consecuentes con la premisa de la bondad natural del hombre), el liberalismo, mediante la proposición de un hombre bueno, pretende subordinar el Estado a la sociedad para garantizar los derechos de

²⁰ En torno al *concepto de lo político*, se puede dar la discusión de si, para Schmitt, la afirmación de lo político es sólo una opción moral (al estilo de que en un mundo sin política la vida del hombre carecería de sentido) o si, como creemos, el problema de la negación de la política no es tanto una opción filosófica, sino que más bien que la negación de la política y la pretensión de establecer un mundo pacificado conduce a la dominación de un poder que, sin asumir los riesgos y las responsabilidades de lo político, monopolice los medios de dominación y disponga del monopolio del concepto de humanidad, declarando a todos aquellos que no obedezcan a sus mandatos fuera de la humanidad. “Proclamar el concepto de humanidad, referirse a la humanidad, monopolizar este palabra: todo esto podría expresar solamente –visto que no se pueden emplear semejantes términos sin determinadas consecuencias– la terrible pretensión de que al enemigo le sea negada la calidad de humano, de que se lo declare *hors la loi* y *hors l’humanité* y, por consiguiente, de que la guerra deba ser llevada hasta la extrema inhumanidad” (Schmitt, 1984a:51). No obstante lo dicho, consideramos que la tensión entre estas dos posturas (la afirmación de lo político como algo bueno en sí y la afirmación de lo político frente al peligro de la neutralización) no está del todo resuelta por Schmitt en el texto.

los individuos; “para los liberales, la bondad del hombre no significa otra cosa que un argumento con ayuda del cual el Estado es puesto al servicio de la sociedad: ellos afirman que la sociedad tiene en sí misma su propio orden y que el Estado es sólo un subordinado de ella, controlado con desconfianza y limitado dentro de límites precisos” (p. 57). La hostilidad frente al Estado y la política crece a medida que la confianza en la naturaleza del hombre aumenta. El liberalismo no niega de modo radical al Estado –no es consecuente, por lo tanto, con su premisa de la bondad natural del hombre; bajo la doctrina de la división de poderes no funda una teoría del Estado, sino una forma de limitar el ejercicio del poder (considerándolo como algo malo y corruptor del hombre). El liberalismo es incapaz de formular una teoría política propia porque parte de la base de una antropología positiva del hombre y se encuentra, siempre, obligado a pensar la forma de garantizar los derechos individuales. Dado que, según lo define Schmitt, lo político se asienta en la capacidad de distinguir amigo-enemigo, y que su horizonte y presupuesto es la posibilidad de dar la vida por esta oposición existencial, sería inconsistente que el individuo liberal estuviera dispuesto a matar o a morir por una decisión que obedezca a otros fines que no sean los del propio individuo. “En casos determinados la unidad política requiere el sacrificio de la vida; esta pretensión no puede, de ningún modo, fundarse y sustentarse en el individualismo del pensamiento liberal. Un individualismo que diera el poder de disponer de la vida física del individuo a algo diferente al individuo mismo carecería de sentido, del mismo modo que una libertad liberal acerca de la cual fuese otro, y no el propio titular de la libertad, quien decidiera su contenido y su alcance” (Schmitt, 1984a:68).

Esta incapacidad teórica del liberalismo para pensar lo político, no obstante, no le impidió actuar políticamente en contra de una forma de Estado y un poder político particular. Esto nos introduce al segundo aspecto de la crítica al liberalismo: según Schmitt en la acusación de político y violento contra todo movimiento que se le oponga, el liberalismo propugnó una forma de dominación que, desconociendo los límites propios de lo político, conduce a la radicalización del enfrentamiento, a la eliminación de toda distinción precisa entre guerra y paz, amigo y enemigo, y a la transformación de la guerra en la última cruzada en contra del último enemigo de la humanidad al que se demoniza y se lo presenta como lo otro de lo verdaderamente humano.

El liberalismo, sostiene Schmitt, se mueve dentro de la polaridad de ética y economía, denostando a lo político como el lugar en el que las cosas se resuelven por medio de la violencia y buscando mediante la discusión en el plano espiritual y la negociación y el intercambio en el plano económico propiciar una convivencia

sin fricciones. Desmilitariza y despolitiza todos los conceptos políticos transformando la lucha y el enfrentamiento en el plano espiritual en discusión y en el plano económico en competencia. Elimina los límites entre guerra y paz bajo el horizonte de una discusión eterna y una competencia eterna de la que derivaría el equilibrio. Los polos de ética y economía se enfrentan a la política como ámbito de la “violencia conquistadora” y el Estado se convierte en el mecanismo mediante el cual se deben garantizar los derechos de los individuos. Así, mediante la transformación de todo enfrentamiento político en discusión en el plano espiritual y negociación y competencia en el plano económico, el *pathos* liberal se rebela frente a la violencia y a la intervención en los asuntos particulares, llegando así a una multiplicidad de argumentos desmilitarizados y despolitizados que conducen a concebir al Estado y a la política sólo como el guardián de los intereses de los individuos.

El liberalismo, levantando la acusación de violencia contra el Estado y la política, se valió de la concepción iluminista de progreso del siglo XVIII, presuponiendo que el progreso de la técnica y de la economía estaría acompañado del progreso de la razón y de la libertad. Esta concepción se enfrentó polémicamente contra la contrarrevolución acusando de política, o sea, violencia, todas las pretensiones de restauración o de imposición de un gobierno que no fuera el parlamentario. Pero, sostiene Schmitt, un dominio sobre los hombres fundado sólo en lo económico, aparece como un terrible engaño; “con la ayuda de estas definiciones y construcciones que finalmente giran en torno a la polaridad de ética y economía, no es posible extirpar al Estado y la política y despolitizar el mundo (...) Esencialmente no belicosa y, justamente basándose en la ideología liberal, es sólo la terminología (...) El adversario no se llama ya enemigo, pero por eso mismo es presentado como violador y perturbador de la paz, *hors-la-loi* y *hors l’humanité*, y una guerra efectuada para el mantenimiento y la ampliación de posiciones económicas de poder debe ser transformada, con el recurso de la propaganda, en la “cruzada” y en la última guerra de la humanidad. Éste es el fruto de la polaridad de ética y economía”.

El núcleo de la crítica que Schmitt realiza en *El concepto de lo político* se funda, entonces, por un lado, en la incapacidad que tiene el liberalismo de pensar lo político debido a su concepción antropológica, lo que conduce, según el jurista alemán, a desatender el vínculo necesario entre la protección y la obediencia y a promover la irrupción de poderes intermedios que sin asumir los riesgos de lo político se favorecen con todos sus beneficios. Por el otro lado, la crítica al liberalismo se dirige a que éste actúa políticamente, pero de manera encubierta, cuando, calificando a sus adversarios como políticos y violentos, monopoliza el concepto de humanidad. Este monopolio del concepto de humanidad lleva, según Schmitt, a la descalificación del enemigo, transformando el enfrentamiento con él en el último

paso para conseguir la tan anhelada paz perpetua y utilizando para ello todos los medios de destrucción. Si el otro no es ya humano, su eliminación se hace necesaria para la verdadera convivencia,²¹ lo que conducirá a una guerra que, desatendiendo los límites propios de lo político, se propondrá no ya mantener al enemigo dentro de sus propios límites sino exterminarlo.

b) “La cuestión de la soberanía es la cuestión de la decisión de un conflicto existencial. Hay varios métodos de poner fin y término pacífico a los litigios (...) pero por mucho que se puedan solventar, con buena voluntad y mediante hombres discretos y justos, diferencias, diversidades de opinión y litigios, un conflicto existencial no puede allanarse de ese modo. Todo pueblo políticamente existente decide con forzosidad él mismo y a su propio riesgo las cuestiones de su existencia política. Incluso la cuestión de si una cuestión es existencial, sólo puede ser decidida por él en tanto que exista políticamente” (Schmitt, 1982:353). La cuestión de la soberanía ocupa un lugar central en la reflexión schmittiana; en *Teología política*, la crítica que Schmitt realiza del liberalismo estará enfocada en la incapacidad que tiene la metafísica liberal para pensar la soberanía y decidir ante la irrupción de fuerzas sociales que, amparadas bajo el Estado de derecho, pueden conducir a la guerra civil y a la disolución de la comunidad política. El núcleo de la crítica de Schmitt al liberalismo en torno al concepto de soberanía es que el liberalismo, mediante la división de competencias y el control recíproco de los diferentes órganos del Estado, pretende resolver los conflictos dentro del marco del sistema normativo y, frente al caso de excepción (cuando el conflicto se da en términos existenciales y no se puede resolver apelando a ningún sistema normativo), se encuentra impotente para garantizar la continuidad del orden o para fundar otro nuevo.

Lo que el liberalismo no está en condiciones de comprender es que todo sistema normativo descansa no en una norma, sino en una decisión. Soberano, dice Schmitt, es quien decide sobre el caso de excepción; desde el punto de vista normativo la decisión nace de la nada, esto es, no tiene otro fundamento que el de una subjetividad que se afirma y que decide qué es el orden, la seguridad y el bien en una comunidad política dada. La decisión tiene sentido no por la racionalidad de lo decidido, sino porque esta decisión es lo que permite el funcionamiento normal de una comunidad política. El liberalismo, debido a la concepción que tiene de la ley que, como veremos más adelante, es la de una norma general y racional opuesta a toda voluntad particular, es incapaz de hacer frente a las situaciones que no pueden

²¹ “Y es que los hombres del siglo XIX sólo toleran una dictadura si ésta se presenta en nombre de un optimismo humanitario, del mismo modo que soportan la guerra únicamente como –guerra contra la guerra– y la esclavitud sólo en nombre de la libertad” (Schmitt, 1950:126).

ser resueltas dentro del sistema normativo vigente y que precisan de una fuente de legitimidad que no es normativa sino política. Schmitt recuperará, opuesta a esta concepción liberal de la ley, la máxima hobbesiana de que no es la verdad, sino la autoridad, la fuente de la ley; el Estado, en la figura del soberano, puede suspender el Derecho por el derecho que tiene a su propia conservación. Para decirlo con otras palabras, frente a la irrupción del *mal* en el mundo (sobre ésta también es el soberano quien decide si existe o no, o sea, si se está ante una situación normal o una excepcional) lo que mantiene la estabilidad de una comunidad política es esa decisión que pueda o bien reafirmar un orden de cosas o bien generar otro nuevo. El liberalismo no puede hacer frente a la situación excepcional, pues pretende resolver los conflictos por medio de la discusión racional, ignorando que, cuando el enfrentamiento es político, no hay posibilidad de llegar a acuerdo alguno, ya que la oposición se da en términos existenciales y no normativos.

Schmitt sostiene que todos los conceptos políticos provienen de conceptos teológicos secularizados; esta afirmación, con la que comienza el apartado tres de *Teología política*, nos permite entender la naturaleza del concepto de soberanía e iluminar la crítica schmittiana a la concepción liberal de la misma. Schmitt reconoce que para comprender qué forma política una época toma por evidente hay que preguntarse qué concepción del mundo, metafísica y teológica, tiene esa misma época, concepción de la que extrae toda su fuerza. Así, una época que piensa a Dios como productor y conservador del mundo, interviniendo a la vez mediante la formulación de leyes generales pero obrando también milagros, concebirá un soberano que es a la vez creador y conservador del Estado, que obra normalmente cuando la situación es normal y excepcionalmente cuando la amenaza de disolución de la comunidad se encuentra en ciernes. Pero una sociedad que considera que Dios creó el mundo pero luego se apartó de él, esto es, que Dios sólo obró por un acto general en el principio de los tiempos (deísmo), conduce a hacer desaparecer en la forma política el elemento decisionista y personalista que caracteriza al concepto mismo de soberanía. Es en este punto donde Schmitt encuentra la debilidad del liberalismo para hacer frente a la situación excepcional; el liberalismo parte de una metafísica deísta por lo que no concibe otra lógica que no sea la de la legalidad y se opone a toda intervención de una voluntad política. El andamiaje normativo del liberalismo funciona más como un límite de la soberanía y de la voluntad política que como una afirmación de algún tipo de orden, y es esta negación del concepto de soberanía y el aplazamiento de toda decisión bajo el supuesto de que discutiendo se puede llegar a un acuerdo, lo que a Schmitt le parece denostable del liberalismo. Al no asumir la responsabilidad de decidir sobre la

situación excepcional, el liberalismo se encuentra impotente ante la irrupción de fuerzas sociales, esencialmente antiliberales que, amparadas bajo el sistema normativo burgués, pueden conducir a la disolución de la comunidad política.²²

Estas teologías políticas (teísmo y deísmo) corresponden a los siglos XVII y XVIII, en los cuales una concepción de un Dios trascendente respecto del mundo coincidía con la creencia en un soberano trascendente al orden normativo.²³ En el siglo XIX, dice nuestro autor, la noción de inmanencia adquiere cada vez mayor difusión; la tesis democrática de la identidad de gobernantes y gobernados, la identificación de Estado y derecho, provocó en los contrarrevolucionarios Donoso Cortés, De Maistre y De Bonald el intento por recuperar el concepto de soberanía en su concepción teísta, ya que avizoraban que un régimen sólo regido por la inmanencia no es un régimen de hombres sino de autómatas. Pero el siglo XIX, a pesar de los pensadores contrarrevolucionarios, adquiere cada vez más un carácter inmanente en el que el principio de legitimidad democrático reemplaza al otrora reinante principio de legitimidad monárquico. El liberalismo se encuentra en un punto intermedio entre estos dos principios, pero no representa, como veremos en el tratamiento del Estado burgués de derecho que Schmitt realiza en *Teoría de la Constitución*, ningún principio político. Cuando su enemigo político es el Rey, se aliará con la democracia para destramarlo. Pero una vez caído el principio de legitimidad monárquico, la democracia aparecerá como el fundamento último de las comunidades políticas y el liberalismo, en cuanto se convierte en un obstáculo para el libre desarrollo de las fuerzas democráticas, no puede oponerle a ellas ninguna forma política. Pasemos entonces a ver qué es lo que entiende Schmitt por democracia y cuál es la diferencia entre ésta y el liberalismo.

c) La distinción entre parlamentarismo y democracia que Schmitt realiza en su texto de 1923 *Sobre el parlamentarismo* permitirá iluminar, sobre todo, el primer aspecto de su crítica al liberalismo que hemos denominado histórico-espiritual. La crítica al liberalismo tomará aquí la forma de crítica del parlamentarismo que, si bien acompañó a la democracia en su lucha contra el absolutismo principesco, no necesariamente se encuentra vinculado con ella. Según Schmitt, una vez

²² “Una clase que despliega su actividad política en discursos, en la prensa y en el Parlamento, no puede hacer frente a una época de luchas sociales. Por todas partes se entrevé la íntima inseguridad y mediocridad de la burguesía liberal de la monarquía de Julio. Su constitucionalismo liberal pretende paralizar al Rey por medio del Parlamento, pero sin quitarle del trono, la misma inconsecuencia comete el deísmo cuando tras de quitar del mundo a Dios, quiere mantener su existencia”. Schmitt está haciendo aquí alusión a la crítica que del liberalismo realiza Donoso Cortés, quien, como vimos anteriormente, critica al liberalismo por su impotencia de hacer frente a la crisis revolucionaria de mediados del siglo XIX (Schmitt, 1985b:136).

²³ Tengamos en cuenta aquí que, como dijimos recientemente, el deísmo produce un primer ocultamiento del concepto de soberanía y es el fundamento del liberalismo del siglo XIX.

destruido el régimen monárquico tradicional, el Parlamento se transformará en una institución que ya no cumplirá las funciones para las que, dado el principio en el que está fundado el gobierno por discusión, estaba destinado.²⁴ Si bien en este texto el núcleo de nuestra interpretación está centrado en la caducidad histórica del parlamentarismo, Schmitt detectará, para poner en evidencia los presupuestos en los que se asienta el parlamentarismo, la vinculación entre éstos y la metafísica liberal, por lo que también aquí juega un papel importante la crítica ontológico-política que realiza del liberalismo. Empecemos, pues, por la caracterización que Schmitt realiza del fundamento intelectual del parlamentarismo para pasar luego a la crítica que realiza del gobierno por discusión debido a su caducidad histórica.

¿Cuál es, entonces, el fundamento intelectual del parlamentarismo? El principio de la discusión pública, como el intercambio de opiniones determinado por el objetivo de convencer al otro, con argumentos racionales, de lo verdadero y lo correcto es el presupuesto que hace comprensible al parlamentarismo como forma de gobierno.

El parlamentarismo encuentra en la discusión pública, como proceso de controversias del que resultaría la voluntad estatal, su principio rector. El Parlamento sería el lugar en donde las partículas de razón dispersas en la sociedad se agrupan y se convierten en poder público. La causa de esta creencia, dice Schmitt, hay que buscarla en la metafísica liberal que presupone una armonía preestablecida entre los distintos individuos a la que se llega a partir de la libre competencia; lo correcto y lo justo surgiría en el Parlamento como resultado de ésta. De esta búsqueda de la verdad por medio de la discusión surgen las dos exigencias típicas del liberalismo: la publicidad, que originariamente se dirigió en contra de los secretos de Estado y con la que la opinión pública aparecía como el correctivo contra todo abuso de poder, y la separación de poderes que, dirigida polémicamente contra la concentración del poder en el monarca absoluto, creía encontrar en el equilibrio entre ellos el único límite contra la arbitrariedad. Pero el Parlamento sólo adquiere la importancia que tiene si se lo comprende como el encargado de legislar, esto es, de formular leyes generales y obligatorias para todos, que debido a que surgen como producto de la discusión racional, pueden acercarse a la verdad y a la justicia. Frente a la voluntad, que el liberalismo presupone arbitraria y por eso injusta, se le opone la

²⁴ El destino del Parlamento, como veremos, era el de oponer a la voluntad arbitraria del Rey una “voluntad” no arbitraria fundada en el principio de discusión como medio de producción de la ley. La ley, entonces, dejaría de ser arbitraria y por eso injusta para pasar a ser racional y por ello justa.

verdad como fuente de la ley.²⁵ El parlamentarismo se levanta como el único que mediante el equilibrio entre los poderes puede, a través de la formulación de leyes, oponer al poder puramente fáctico, la fuerza del derecho.

La crítica al parlamentarismo, y al liberalismo como fundamento intelectual de aquél, presupone la distinción entre la democracia, como principio de legitimidad que reemplaza a la legitimidad dinástica, y el liberalismo. Como señalábamos antes al pasar, para Schmitt el parlamentarismo puede ser la forma política de la democracia sólo cuando el Rey aún no ha sido destronado. El sistema parlamentario que durante la lucha contra la monarquía se presentaba como el representante del pueblo, una vez vencido el Rey perdió su sustento ya que, como veremos, las decisiones fundamentales son tomadas fuera de él. Cuanto más desaparecía el antagonista, esto es, el Rey como representante de la unidad política, tanto más decaía la función representativa del Parlamento como representante del pueblo en su homogeneidad. Una vez caído el Rey, el Parlamento se encontró ante la tarea de representar la unidad política frente al pueblo, o sea, frente a sus mismos electores. La alianza entre parlamentarismo y democracia sólo es efectiva cuando hay otra *persona* política (el Rey) frente a la que el Parlamento puede oponérsele como el “verdadero” representante del pueblo.

Veamos entonces qué es para Schmitt la democracia y en qué se diferencia del liberalismo. La democracia tiene como principio una serie de identificaciones (Estado y Ley, gobernantes y gobernados, dominadores y dominados) en las que las decisiones que se toman al interior de una comunidad política sólo tienen valor para quienes forman parte de ella y en la que la ley no representa otra cosa que la voluntad del pueblo. Esta concepción de la ley se opone al principio liberal de que la ley debe representar no una voluntad, sino más bien la verdad y la justicia. Mientras que la democracia parte del supuesto de la homogeneidad del pueblo que contiene, como toda igualdad política en un sentido sustancial, una desigualdad con respecto a aquellos que, por no pertenecer a la comunidad, son *extranjeros*, el liberalismo supone una igualdad entre todos los seres humanos que, más que un concepto político, forma parte de la concepción individualista y moral humanitaria

²⁵ La reposición de Schmitt del argumento hobbesiano de que es la autoridad y no la verdad la que hace la ley, que implica que la decisión sobre lo justo y lo injusto es netamente política, se enfrenta polémicamente a esta concepción liberal de la ley que permitiría, con la negación de lo político y del conflicto irreductible entre las partes contendientes, que la verdad se encuentre sólo en una de ellas, lo que habilitaría la legitimación de todo medio para obligar a la otra a aceptar el propio principio.

que éste profesa.²⁶ Schmitt se pregunta por qué razón se presupone que la mejor forma de representar al pueblo sea a través de un conjunto de personas en el Parlamento y si no sería posible también, mediante la identificación entre gobernantes y gobernados, representar al pueblo en una sola persona. La dictadura, esto es, la eliminación de la separación de poderes que propugna el liberalismo, puede ser fácilmente la forma política de la democracia.

La caducidad histórica del Parlamento está dada por un lado, entonces, por el hecho de que una vez depuesto el Rey el Parlamento pretende representar al pueblo frente al pueblo mismo, ya que no tiene adversario al que oponerse. Pero el acento en *Sobre el parlamentarismo* está puesto, sobre todo, en que el Parlamento se convirtió en algo muy distinto de lo que decía ser, esto es, que ya no es el lugar en donde mediante la discusión se produce una ley racional y justa. El Parlamento se ha convertido, para Schmitt, en el lugar en el que las fuerzas sociales obtienen sus beneficios mediante la negociación y el intercambio de intereses. Contraponiendo discusión y negociación, Schmitt señalará que mientras lo primero implica una búsqueda de lo justo y lo verdadero por medio del intercambio de opiniones con los demás, la negociación no tiene como objetivo encontrar la verdad, sino obtener el mayor beneficio a través del cálculo de intereses. La discusión y la publicidad como fundamentos últimos del gobierno parlamentario sólo son una mera fachada, ya que las decisiones, sostiene Schmitt, se toman en comisiones cada vez más cerradas que responden no a una discusión de la que saldría el equilibrio, sino a intereses sociales y corporativos que nada tienen de racionales y que encuentran en la representación de sus intereses particulares por parte de los parlamentarios, la mejor forma de copar el Estado y gozar de las ventajas que éste brinda sin asumir las responsabilidades políticas. “El Parlamento, dice Schmitt, ha quedado despojado de su propio fundamento espiritual, perdiendo por completo su *ratio* todo el sistema de libertad de expresión, reunión y prensa, debates públicos e inmunidades y privilegios parlamentarios (...) Si la publicidad y la discusión se han convertido, con la dinámica misma del Parlamento, en una vacía y fútil formalidad, el Parlamento, tal y como se ha desarrollado en el siglo XIX, ha perdido su anterior fundamento y sentido” (Schmitt, 1990b:64). La crítica de Schmitt al parlamentarismo, como la forma de gobierno del liberalismo, está anclada, entonces, en que al convertirse en una vacía formalidad, permite el avance de fuerzas sociales que, amparadas en la lógica del Estado de derecho, utilizan el funcionamiento

²⁶ Como veremos a lo largo de este artículo, la afirmación sólo formal de la igualdad de todos los hombres que realiza el liberalismo no anula el conflicto entre los hombres, sino que lo desplaza a otro ámbito en el que sin la mediación de lo político adquiere toda su brutalidad.

normal del Estado como armas para ganar posiciones en la lucha en contra de sus adversarios políticos internos. El conciliacionismo liberal presupone que los conflictos pueden ser resueltos por medio de una discusión racional, pero frente a la radicalidad del enfrentamiento político se encuentra impotente para refrenar a las fuerzas sociales que pueden conducir a la disolución de la comunidad política.

d) Pero es en *Teoría de la Constitución* en donde Schmitt rastreará de manera precisa de qué manera los principios liberales conviven en los estados modernos junto con los principios políticos, de manera tal de funcionar como límite para el ejercicio de la soberanía y de la voluntad política. El liberalismo, que en su lucha en contra del poder del monarca utilizó como único criterio legítimo de constitución sólo aquel que considera que el objeto de ésta es garantizar la libertad de los ciudadanos frente al poder del Estado, concibió a la Constitución como norma fundamental y soberana destinada a garantizar los derechos de los individuos. Frente a esta absolutización de la norma llevada a cabo por los liberales, Schmitt planteará que ninguna norma se establece por sí misma y que la Constitución, entendida en un sentido positivo, no es más que la decisión de una comunidad que, a través del titular del poder constituyente, sea el Rey o el pueblo, configura la unidad política. Schmitt dará cuenta, entonces, del carácter dual de las constituciones modernas y la convivencia en ellas de dos elementos distintos: el elemento liberal y el elemento político: “La tendencia del Estado burgués de derecho va en el sentido de desplazar lo político, limitar en una serie de normaciones todas las manifestaciones de la vida del Estado y transformar toda la actividad del Estado en competencias, limitadas en principio, rigurosamente circunscritas. De aquí resulta ya que lo característico del Estado burgués de derecho sólo puede integrar una parte de la total constitución del Estado, mientras que la otra parte contiene la decisión positiva acerca de la forma de la existencia política. Las constituciones de los actuales estados burgueses están, pues, compuestas de dos elementos: de un lado, los principios del Estado de derecho para la protección de la libertad burguesa frente al Estado; de otro, el elemento político del que ha de deducirse la forma de gobierno propiamente dicha” (Schmitt, 1982:62).

Veamos en primer lugar cuáles son los elementos típicos del Estado burgués de derecho para ponerlos en perspectiva con los elementos políticos que, siguiendo a Schmitt, posee toda comunidad que pueda llamarse soberana. Resultado de la metafísica liberal, los elementos propios del Estado burgués de derecho funcionan siempre como un límite al poder del Estado, por lo que, en situaciones excepcionales (cuando el Estado se encuentra en peligro) se le presentan como un obstáculo para su conservación.

Los elementos del Estado burgués de derecho se corresponden con el ideal de Constitución del individualismo burgués y contienen una decisión en el sentido de la libertad burguesa. En esta forma peculiar de Estado, éste aparece como servidor controlado de la sociedad, esto es, se encuentra sometido a, e identificado con, un sistema cerrado de normas jurídicas que le ponen límites a su accionar. Tiene como objetivo no la gloria del Estado, sino la protección de los ciudadanos contra el abuso del poder político. De este objetivo Schmitt deduce dos principios: el principio de distribución y el principio de organización. El primero está representado en los derechos fundamentales y postula que la libertad del individuo (anterior al Estado) es ilimitada en principio y que la facultad del Estado para intervenir en los asuntos de aquéllos es limitada en principio; la función del Estado es garantizar estos derechos absolutos (libertad de religión, derecho a la propiedad privada, libertad de opinión y de expresión, libertad de industria y de comercio, etc.) y proteger esta esfera de libertad del individuo aislado frente a toda posible invasión política o individual.²⁷ El principio de organización está representado en la división de poderes; está destinado a asegurar la moderación de todos los órganos del Estado y a producir el equilibrio; para evitar todo abuso o concentración de poder en una voluntad unitaria distingue los poderes estatales y encierra el poder del Estado en un sistema de normas, establecido para garantizar las libertades burguesas.

El Estado burgués de derecho es también, esencialmente, un Estado legalitario, esto es, un Estado que se basa en el imperio de la ley, entendiendo por ella un concepto específico que posibilite distinguirla de un mandato o voluntad cualquiera; “la burguesía, en lucha por su libertad y su Estado de Derecho, adoptó aquí un concepto de Ley que descansa en una vieja tradición europea y que pasó, desde la filosofía griega, a la edad moderna, a través de la escolástica: Ley no es voluntad de uno o de muchos hombres, sino una cosa *general-racional*; no *voluntas*, sino *ratio* (Schmitt, 1982:150). Este concepto de ley, como norma jurídica recta de carácter general, busca desplazar el concepto político de ley como voluntad y mandato, dejando sin respuesta la pregunta por la soberanía y poniendo en su lugar la soberanía de la ley.

Estos elementos del Estado burgués de derecho, propios de la metafísica liberal, le permitirán a Schmitt desarrollar su crítica al liberalismo. El liberalismo,

²⁷ Schmitt distinguirá entre los derechos fundamentales liberales, que consideran a los individuos aislados y, por tanto, no son políticos, y los derechos fundamentales democráticos (derecho al voto, igualdad ante la ley, etc.) que no consideran al individuo abstracto sino al *citoyen*, o sea, a un individuo que pertenece a una comunidad política. Estos derechos son políticos y su ejercicio se encuentra limitado al interior de una comunidad dada. Al dualismo de las constituciones modernas corresponde un dualismo entre los derechos y, como veremos a continuación, también de la concepción de la ley.

afirma Schmitt, parte de la idea de que el ejercicio de todo poder estatal puede comprenderse a partir de las leyes, con lo que no cabe ninguna conducta política de ningún sujeto; pero son precisamente las decisiones fundamentales las que escapan a todo control normativo. Frente a la situación excepcional, las normaciones típicas del Estado burgués de derecho actúan como límite para el ejercicio de la soberanía y para la conservación de la comunidad política, ya que, dirigidas a la protección de los derechos de los individuos, son siempre un límite al ejercicio del poder estatal.

Schmitt sostiene que el liberalismo es incapaz de resolver los conflictos en momentos de ruptura del orden normativo: pretendiendo siempre aplazar la decisión, el liberalismo obedece a una racionalidad que no puede pensar sino que el equilibrio es lo que naturalmente debe surgir de las relaciones sociales, por lo que cuando la situación no obedece al cálculo racionalista y a la previsión que brinda el sistema normativo, el liberalismo no puede enfrentarse a la irrupción del *mal* en el mundo (aparezca éste bajo la forma de crisis extrema, revolución, dictadura injusta, etc.). En los momentos de excepción aparece claramente la dualidad de los modernos estados: privilegiando el elemento político, el poder constituyente se presenta allí como anterior a toda norma y suspende el orden jurídico para conservar la unidad política. Los dos principios que Schmitt deduce del Estado burgués de derecho le permiten afirmar que, pensados para la protección de los individuos (ya que parten de la libertad ilimitada de ellos frente al Estado y de la necesidad de controlar el poder dividiéndolo), no implican ninguna forma política positiva, sino, siempre, un control de las atribuciones del Estado por lo que cuando la crisis no puede ser resuelta por el sistema normativo, son para la comunidad política un obstáculo para su conservación.

e) La crítica al liberalismo en *Legalidad y legitimidad* tomará la forma de crítica del positivismo jurídico. El positivismo jurídico considera que el concepto de legalidad es el único criterio de legitimidad del orden. Veamos, entonces, cuál es para Schmitt el peligro de pensar que el orden descansa, no en una decisión, sino en un sistema cerrado de normas jurídicas. Para llegar a ello es necesario acompañar al jurista alemán en la distinción que realiza entre cuatro formas de Estado; tres de esas formas (Estado gubernativo, Estado administrativo, Estado jurisdiccional) conciben que detrás del funcionamiento normal del Estado de derecho se encuentra una voluntad dotada de existencia real e inspirada en el derecho como principio de legitimidad; la cuarta (el Estado legislativo parlamentario) se constituye como un sistema cerrado de legalidad en el que es ley todo lo que se crea de acuerdo con un procedimiento formal con el concurso de la representación popular. El Estado legislativo parlamentario (así llama aquí Schmitt al Estado de derecho propio del

liberalismo, que como vimos anteriormente fue nombrado como Estado burgués de derecho o gobierno por discusión) proclama el imperio de la ley, o mejor dicho, afirma que ya no hay poder soberano; está dominado por normas impersonales y predeterminadas, contiene una separación entre la formulación de la ley y su aplicación, que evitaría toda dominación y mandato personal y funda su obediencia en la legalidad general de todo el sistema estatal. Esta forma de Estado está amparada en una fe metafísica en la figura del legislador que, como veíamos antes en el análisis de Schmitt sobre el parlamentarismo, gracias a la discusión y el intercambio de opiniones produce leyes que están vinculadas estrechamente con la razón y la justicia. Sin esta fe el Estado legislativo parlamentario sería un absurdo. Y es por este lado que Schmitt criticará a esta forma de Estado, ya que una vez que se abandona la creencia en la sabiduría del legislador o en la razonabilidad y justicia de la ley surgida mediante la deliberación, el concepto de legalidad cae en un formalismo sin sentido.

Rastreado la desaparición del derecho a resistencia que presupone la capacidad de distinguir entre un orden justo y otro injusto, Schmitt plantea los peligros que contiene la pretensión que tiene esta forma de Estado de que sólo mediante un recuento aritmético de los votos de la mayoría, esto es, sin ninguna afirmación positiva con respecto a los valores, se pueden establecer gobiernos legítimos. El problema se presenta cuando la homogeneidad del pueblo no existe, esto es, cuando los poderes sociales indirectos presentan a una sociedad desgarrada y dividida en intereses contrapuestos, que no dispuestos a asumir las responsabilidades de lo político, pueden incluso habilitar a clausurar el mismo Estado legislativo parlamentario y conducir a una guerra civil o a un gobierno que, con el monopolio de la legalidad y con la fuerza que las leyes tienen en este sistema, destruya la sociedad. La neutralidad frente a los valores, propia de la racionalidad liberal, y la pretensión de fundar un orden social en un conjunto de normas y procedimientos, por el temor a que la voluntad de una autoridad sea la fuente de la ley, conduce a que el partido que haya llegado por medios legales al poder pueda, mediante el monopolio de la legalidad, utilizar todos los medios legales y producir todos los que necesite para anular a cualquier tipo de oposición.

El positivismo jurídico, heredero del liberalismo, reduciendo el criterio de legitimidad de un régimen no a una decisión sobre lo justo o lo injusto, sino a la legalidad del sistema normativo y a la eficacia, se encuentra impotente ante la irrupción de fuerzas sociales (Schmitt seguramente está pensando en el comunismo, pero el razonamiento también es válido para el nazismo) que llegando por medios legales al poder terminen destruyendo todo orden, utilizando a la legalidad como arma de lucha en una guerra civil.

Me gustaría concluir el punto II con una cita, algo extensa, de un texto que no pertenece a este período, en la que Schmitt da cuenta de la manera en que las contradicciones propias de la metafísica liberal condujeron al liberalismo a encontrarse impotente frente a fuerzas antiindividualistas producidas al amparo del Estado, al que habían concebido como un sistema cerrado de normas. “El pensamiento de Hobbes penetra y actúa eficazmente en el Estado legal positivista del siglo XIX, pero sólo se realiza en forma que podríamos llamar apócrifa. Los antiguos adversarios, los poderes “indirectos” de la Iglesia y de las organizaciones de intereses, vuelven a entrar en escena transfigurados, como partidos políticos, sindicatos, asociaciones sociales; en una palabra, como “poderes de la sociedad”. A través del Parlamento lograron apoderarse de la legislación y del Estado legal y hasta pudieron llegar a creer que habían conseguido enganchar al Leviathan a su carruaje. La cosa no les fue difícil gracias a un sistema constitucional, cuyo esquema consistía en un catálogo de las libertades individuales. La pretendida esfera privada libre, garantizada de esta suerte, fue sustraída al Estado y entregada a los poderes “libres” de la sociedad. (...) El dualismo Estado y sociedad se convirtió en un pluralismo social, propicio al triunfo fácil de los poderes indirectos. “Indirecto” vale tanto como decir “poder que se ejercita sin riesgo propio y –recogiendo la frase exacta de Jacobo Burckhardt– por medio de poderes temporales que han sido maltratados y humillados”. Es propio de un poder indirecto perturbar la plena coincidencia entre mandato estatal y peligro político, poder y responsabilidad, protección y obediencia y, amparado en la irresponsabilidad de un gobierno indirecto, pero no menos intenso, obtener todas las ventajas sin asumir los peligros del poder político. Este método típicamente indirecto, a *deux mains*, les permitió emplear su acción en cosa distinta de la política, a saber: en la religión, la cultura, la economía y en los asuntos particulares, sin dejar por eso de aprovechar para sí todas las ventajas del Estado (...) Las instituciones y los conceptos del liberalismo sobre los que el Estado legal positivista se asentaba, se convirtieron en armas y posiciones fuertes de poderes genuinamente antiliberales. El pluralismo de los partidos llevó a su perfección el método de destrucción del Estado propio del Estado liberal. El Leviathan, como mito del Estado “máquina magna”, se quiebra por obra de la distinción entre Estado y la libertad individual, en una época en que las organizaciones de esa libertad individual no eran sino cuchillos con los que las fuerzas antiindividualistas descuartizaban al Leviathan y se repartían entre sí su carne. Así fue como el Dios mortal murió” (Schmitt, 1985a:76).

REFLEXIONES FINALES

En *Romanticismo político* dice Schmitt que “el criterio (político) consiste en si existe o no la capacidad de diferenciar lo justo y lo injusto. Esta capacidad es el

principio de toda energía política, tanto de la revolucionaria, que se apoya en el derecho natural o humano, como de la conservadora, que se apoya en el derecho histórico” (Schmitt, 2001:182). El liberalismo se les presenta tanto a Donoso como a Schmitt como aquel movimiento incapaz de decidir qué es el orden justo, la seguridad, y el bien en una sociedad desquiciada por la crisis. Éste es el nervio de su crítica: aplazando la decisión que ponga fin a la crisis y pretendiendo resolver el conflicto político irreductible a través de la discusión o del orden normativo existente, el liberalismo abre la puerta a las tendencias que, negando la política y la autoridad como fundamentos del orden, conducen a la disolución de la sociedad y a la guerra civil.

La crítica de Donoso al liberalismo y al socialismo se fundamenta en una visión cristológica de la historia, que lo conduce a pensar que sólo un régimen político que saque sus principios del catolicismo podrá articular libertad con autoridad, para así establecer el orden. Si bien Schmitt también considera que el catolicismo romano es, como principio formativo del orden, superior al liberalismo y al socialismo (Schmitt, 1993), ya que entiende muy bien lo que significa el concepto de representación, o sea, la necesidad de que exista un representante personal que pueda ligar los principios trascendentes con la pura inmanencia, no podemos decir que, para el jurista alemán, el orden solamente pueda estar fundado en los principios católicos, sino que éste descansa en la decisión existencial que una comunidad adopta para configurar su unidad política. Y es que para Schmitt, a diferencia de Donoso que cree, como veíamos anteriormente, que el peligro para las sociedades europeas está intrínsecamente ligado a la divinización del hombre propia de la modernidad política, en la modernidad coexisten dos tendencias: la racionalidad despolitizante y neutralizadora, y la racionalidad de lo político. Inauguradas ambas en la concepción del Estado hobbesiano como el Dios mortal que, por un lado, pone fin a las guerras civiles religiosas estableciendo un espacio pacificado en el que la convivencia está garantizada gracias a la decisión del soberano y que, por el otro, funciona como una máquina sólo encargada de garantizar la protección a cambio de la obediencia, se irán desarrollando a lo largo de la modernidad, la una siempre ante la esperanza de conseguir la tan anhelada paz perpetua y produciendo por ello el desplazamiento del conflicto político a otra esfera, la otra queriendo asumir las responsabilidades de lo político y el carácter necesariamente conflictivo de la naturaleza humana, delimitando la esfera del conflicto bajo líneas de amistad y enemistad. La soberanía ocupará en Schmitt el lugar que para Donoso representan los principios católicos; como lo ha señalado Jorge Dotti, “ese elemento de personalidad concreta (...) significa que la forma se hace presente en la persona del soberano, de aquel que pronuncia la decisión excepcional ante la crisis también

excepcional. No hay orden político, y no hay convivencia informada políticamente sin la acción fundacional de quien, ante la inanidad de la normatividad normal, responde creativamente a la irrupción del *mal* en el mundo (...). Cuando se derrumban la previsibilidad del cálculo racionalista-utilitario (...) y las armonías espontáneas, entonces una *persona* –el actor político– condensa en sí la función de representar el punto de la cruz o de la convergencia de la trascendencia (constituyéndose así la autoridad, que es a la vez poder jurídico-político) y la inmanencia (el mundo, desquiciado por la crisis y a la espera del nuevo ordenamiento). La soberanía es cristológica, pues es forma encarnada” (Dotti, 2001:29).

Pero con esto no queremos decir que la reflexión donosiana sea pre-moderna; por el contrario, según la interpretación de Schmitt y la nuestra propia, la lucha de Donoso contra el socialismo y contra el liberalismo presupone, necesariamente, la pérdida del monopolio, por parte de la Iglesia católica, de la interpretación de la palabra divina. Donoso es moderno porque su lucha es una lucha por la interpretación del sentido de la historia en contra de la divinización del hombre llevada a cabo por las “escuelas racionalistas”.

Las diversas neutralizaciones y despolitizaciones propias de la modernidad conducen, tanto para Donoso como para Schmitt, a una monopolización de lo humano por parte de uno de los contendientes que, en nombre de principios humanitarios y pacifistas, puede llegar a producir terrores inhumanos en contra del enemigo, tanto interno como externo que, considerado como enemigo absoluto y, por tanto, *hors l’humanité*, no tiene ya ningún derecho. Frente a ellas se levantan el jurista alemán y el marqués de Valdegamas, el primero con su intento de restitución de lo político, ligado al concepto de soberanía, el segundo con su apelación a los principios católicos.

La labor llevada a cabo por Donoso Cortés y Carl Schmitt permite, a partir de la puesta en evidencia de los supuestos metafísicos del liberalismo, elaborar una crítica a la modernidad política que no atienda sólo a una racionalidad instrumental, sino que también se pregunte por los valores que ella misma, a veces sin saberlo, profesa.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DONOSO CORTÉS, J. (1943a). “Bosquejos histórico-filosóficos”. *Obras escogidas*. Buenos Aires: Editorial Poblet.

DONOSO CORTÉS, J. (1943b). “Carta al director de la ‘Revue des deux mondes’ en refutación de un artículo de M. Alberto de Broglie”. *Obras escogidas*. Buenos Aires: Editorial Poblet.

_____ (1943c). “Consideraciones sobre la diplomacia”. *Obras escogidas*. Buenos Aires: Editorial Poblet.

_____ (1943d). “Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo”. *Obras escogidas*. Buenos Aires: Editorial Poblet.

_____ (1943e). “La Biblia; Discurso de recepción pronunciado en la Real Academia Española el 16 de abril de 1848”. *Obras escogidas*. Buenos Aires: Editorial Poblet.

_____ (1943f). “La situación general de Europa”. *Obras escogidas*. Buenos Aires: Editorial Poblet.

_____ (1943g). “Los sucesos de Roma. Discurso pronunciado en el Congreso el 4 de enero de 1849”. *Obras escogidas*. Buenos Aires: Editorial Poblet.

_____ (1943h). “Parlamentarismo, liberalismo y racionalismo. Carta al señor director de El Heraldo de 15 de abril de 1852”. *Obras escogidas*. Buenos Aires: Editorial Poblet.

_____ (1943i). “Principio generador de los más grandes errores de nuestros días. Carta al Emmo. señor Cardenal Fornari de 19 de junio de 1842”. *Obras escogidas*. Buenos Aires: Editorial Poblet.

_____ (1943j). “Discurso sobre la dictadura”. *Obras escogidas*. Buenos Aires: Editorial Poblet.

_____ (1934). *Pensamientos*. Madrid: Editorial L. Rubio.

DOTTI, J. (2000). *Carl Schmitt en la Argentina*. Buenos Aires: Homo Sapiens ediciones.

_____ (1999) “Donoso Cortés y Carl Schmitt” en M.V. Grillo, comp., *Tradicionalismo y fascismo europeo*. Buenos Aires: Editorial Eudeba.

FREUND, J. (1991). *L'aventure du politique. Entretiens avec Charles Blanchet*. París: Criterion.

_____ (1965). *L'essence du politique*. París: Sirey.

HABERMAS, J. (1994). "Carl Schmitt: los terrores de la autonomía", en *Identidades nacionales y post nacionales*. Madrid: Editorial Tecnos.

_____ (1994). "Dogmatismo, razón y decisión", en *Teoría y praxis*. Madrid: Editorial Altaya.

HERF, J. (1993). *El modernismo reaccionario*. México: Fondo de Cultura Económica.

LOWITH, K. (1998). *El hombre en el centro de la historia*. Barcelona: Editorial Herder.

MANENT, P. (1990). *Historia del pensamiento liberal*. Buenos Aires: Emecé Editores.

MARCUSE, H. (1970). "La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado", en *La sociedad opresora*. Caracas: Editorial Tiempo Nuevo.

MEIER, H. (1990). *Carl Schmitt, Leo Strauss et la notion du politique*. Editorial Juliard.

SCHMITT, C. (2001). *Romanticismo político*. Universidad Nacional de Buenos Aires: Quilmes Ediciones.

_____ (1999). *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*. Madrid: Editorial Alianza.

_____ (1996). *Sobre los tres modos de pensar el orden jurídico*. Madrid: Editorial Tecnos.

_____ (1993a). *Catolicismo y forma política*. Madrid: Editorial Tecnos.

_____ (1993b). *Hamlet o Hécuba. La irrupción del tiempo en el drama*. Valencia: Editorial pre-textos.

- SCHMITT, C. (1990a). *Legalidad y legitimidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____ (1990b). *Sobre el parlamentarismo*. Madrid: Editorial Tecnos.
- _____ (1982). *Teoría de la Constitución*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____ (1985a). *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes*. Buenos Aires: Editorial Struhart.
- _____ (1985b). *Teología política*. Buenos Aires: Editorial Struhart.
- _____ (1984a). *El concepto de lo político*. Buenos Aires: Folios Ediciones.
- _____ (1984b). *Ex Captivitate Salus*. Buenos Aires: Editorial Struhart.
- _____ (1978). *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del Jus Publicum Europaeum*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- _____ (1952). *Tierra y mar*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- _____ (1950). *Interpretación de Donoso Cortés en el contexto europeo*. Madrid: Editorial Rialp.
- STRAUSS, L. (1996). *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*. Valencia: Editorial Alfons el magnanim.