

)- Colección El Tiempo de la Política
Director José Aricó

Carl Schmitt

El concepto de lo "político"

Teoría del partisano
Notas complementarias al concepto
de lo "político"



Folios Ediciones

Presentación

Más de un lector habrá de preguntarse por las razones que nos llevan a incluir en nuestra colección "El tiempo de la política" a un autor tan controvertido como Carl Schmitt. En tiempos como los presentes, habituados a trasladar a los debates ideológicos los métodos y las categorías de la guerra, pareciera ser una necesidad insoslayable justificar la presencia en una editorial democrática de quien es por lo general considerado como un pensador político nazi por su adhesión al partido nacionalsocialista y, esencialmente, por la justificación teórica que él dio a la práctica y a las instituciones del nazismo. En circunstancias semejantes es mucho menos probable que existan personas que piensen que la preocupación no tiene, en realidad, motivos valederos. El mismo hecho de que el tema se planteara en el Consejo editorial de Folios y que decidiéramos de común acuerdo la utilidad de una presentación que fuera a la vez expresión de motivos, da cuenta de una modalidad aun presente de la confrontación intelectual, de un —por así decirlo— "estilo" de debate que no por anacrónico e inaceptable debe ser soslayado. Quienes se sientan inclinados a receptar con sorpresa y hasta fastidio lo que con apresuramiento querrán considerar como una tentativa de "recuperación" para la izquierda de alguien al que sus ideas excluye de tal operación, pensarán quizás que se trata de una explicable, pero no tan justificable, empresa comercial. Es posible también que encuentren en ella la evidencia nuevamente reiterada de la debilidad del progresismo laico, incapaz por naturaleza de sostener a ultranza una definición de fronteras que asigne a cada quien su papel y que no transforme a la "batalla de las ideas" en esa oscura noche donde todos los gatos resultan pardos. Para una visión tan reductivista y maniquea, la responsabilidad edito-

rial debiera extenderse, quieráselo o no, a los autores que publica, pero también a las perspectivas o puntos de vistas que éstos sostienen en sus obras.

El lector deducirá por lo dicho que no compartimos esta concepción del trabajo editorial, el cual es, para nosotros, ante todo y por sobre todo empresa de cultura o, para decirlo con mayor precisión, de cultura "crítica". El adjetivo enfatiza la necesidad que acucia al pensamiento transformador de instalarse siempre en el punto metódico de la "deconstrucción", en ese contradictorio terreno donde el carácter destructivo de un pensamiento que no se cierra sobre sí mismo es capaz de transformarse en constructor de nuevas maneras de abordar realidades cargadas de tensiones y de provocar a la vez tensiones productivas de un sentido nuevo. Sólo una actividad semejante nos permite admitir la riqueza inaudita de lo real y medirnos con el espesor resistente de la experiencia, sin perder ese obstinado rigor con que pretendemos —o deberíamos pretender— construir sentidos en un mundo sin ilusiones. Sólo así la interpretación puede abrirse a la historia y configurarse como saber crítico, cultura de la crisis o, en fin, cultura "crítica".

Sin compartir, empero, una concepción que de manera soberbia se arroga el derecho de eximir a sus convicciones de las pruebas de realidad, no deberíamos incurrir en el error equivalente de negarnos a aceptar que es precisamente a través de la fragmentación de tales seguridades que el saber crítico se abre paso. La visión maniquea de la cultura como el campo de confrontación de saberes preconstituidos y condenados a aniquilarse mutuamente no es patrimonio exclusivo del pensamiento de derecha. Es también la concepción abrumadoramente dominante en la izquierda. Basta leer ese texto emblemático de Gyorgy Lukacs sobre "el asalto a la razón" para advertir hasta qué extremos el cuestionamiento del sujeto y de su saber que irrumpe en el pensamiento occidental desde fines de siglo es reducido de manera estrecha y arbitraria a fenómeno expresivo de la decadencia burguesa y, como tal, albacea del nazismo. La crisis del saber positivista y más en general de la racionalidad clásica, que para mantener la pregonada adhesión a la obra de Marx debía ser considerada ante todo como crisis del sujeto en la historia, era degradada a fenómeno casi patológico de una filosofía condenada a ser irracionalista en virtud de la miseria cultural de un país que llegó tarde y mal a la condición burguesa. Arrancando del irracionalismo de Schelling para llegar a la sociología fascista de Carl Schmitt, Lukacs se empeñaba en rastrear implacablemente la perversa continuidad de una ideología impugnadora de la idea del progreso.

Desde esta perspectiva lukacsiana, que fue y aun sigue siendo comparti-

da por toda la cultura progresista de izquierda, la separación entre el sujeto y el mundo —constitutiva de una racionalidad a la que el "ocaso" de Occidente estaba sometiendo a una crítica devastadora— sólo podía ser resuelta si se desandaba un camino sin salida y se reafirmaban las viejas certidumbres de la Ilustración. El marxismo, en definitiva, no indicaba la tentativa más radical de crítica de un mundo al que la crisis tornaba siempre más indecible, sino la consumación de las concepciones racionalistas que el cosmos burgués elevó a su máxima expresión. La necesidad de encarar de manera inédita el problema de la representación, de establecer una nueva relación con lo real, que constituiría la razón de ser de la emergencia del pensamiento negativo, era soslayada porque de éste sólo se percibían sus efectos destructivos y nihilistas. Pero al identificar de manera ciega la *modernidad* con la *decadencia* se terminaba clausurando la posibilidad de asumir la construcción de otro modelo de racionalidad, de un saber de la crisis que se propusiera atravesar los territorios que la representación lineal de la lógica clásica había declarado intransitables. Desalojado del complejo y oscuro territorio donde se cruzaban dos épocas, Marx era desplazado violentamente hacia atrás, hacia un pasado desde el cual ya poco podía decirnos. La demoníaca voluntad puesta de manifiesto en su deconstrucción de la Economía Política como verdadera "ciencia" del poder de su época, y que expresa el punto de máxima tensión, el umbral crítico que mantiene abierto el modelo allí precisamente donde tendía a cerrarse, no encuentra seguidores, sino apenas epígonos.

Acaso resulte un tanto aventurado señalar a Carl Schmitt —ese nonagenario testarudo que aun hoy se sigue considerando el único y verdadero discípulo de Weber— como uno de los "proseguidores" de Marx. Admítasenos esta paradoja que se propone alcanzar algo más que un efecto provocativo. Como crítico "de derecha" de la sociedad burguesa Schmitt es un pensador reaccionario que considera a las conquistas iluministas como errores gravemente perniciosos para la humanidad. En tal sentido está en las antipodas de Marx. Pero aun con propósitos radicalmente opuestos a los suyos, Schmitt se sitúa en el pleno reconocimiento de lo que para nosotros caracteriza la contribución epocal que Marx produjo: la determinación esencialmente política de la economía. Ya se ha señalado con agudeza hasta que punto la crítica immanente de la "ciencia" económica efectuada por Marx desquicia ese ámbito central que caracterizó al siglo XIX. Al poner en evidencia el carácter antagónico de sus relaciones constitutivas, *El capital* mostró y puso en crisis la función "neutralizante" que desempeñaba la abs-

PRESENTACION

tracción del cambio. En aquello que la Economía Política se empeñaba en presentar como "no político", en la neutralidad del cambio entre capital y fuerza de trabajo, Marx descubría la emergencia de lo político: la antítesis de clase y su consiguiente lucha¹. Nadie estaría hoy dispuesto a negar que esta crítica del dispositivo neutralizante de la economía clásica representa un punto sin regreso para el análisis social contemporáneo. Es más, resulta una verdad tan fuertemente adquirida que hasta se ha desdibujado su radicalidad de origen, un poco por eso de que en la sociedad moderna todos somos de un modo u otro "marxistas" sin saberlo o sin quererlo.

Es posible que Marx, como sostiene Schmitt, quedara finalmente prisionero del plan impuesto por la propia burguesía; que la centralidad conquistada por lo "económico" en el siglo XIX terminara condicionando el proyecto teórico marxiano, y con él, las posibilidades analíticas y críticas de su descubrimiento. Aunque es éste un tema de controversias, y acaso lo siga siendo todavía por un largo tiempo, es indudable que más allá de las intenciones del mismo Marx, el desmedido apego de sus discípulos al terreno en que situó su crítica y la transformación de su visión del mundo en una filosofía de la historia de matriz hegeliana, condujo a acentuar ciertos límites históricos subyacentes en la empresa marxiana. Al privilegiar lo económico como matriz explicativa de toda la morfología capitalista, se dejaba fuera "la riqueza de interrelaciones que unen lo político a lo político-institucional, los sujetos sociales a la esfera estatal, con sus múltiples articulaciones y con su compleja dimensión de legitimación"². De ese modo el "esencialismo" de Marx, la creencia nunca por él teóricamente cuestionada de que toda transformación puede y debe convertirse en objeto de explicación causal recurriendo a la "esencia" del modo de producción, convertía finalmente a la crítica de la política en emanación directa de la crítica de la economía política. (Y destacamos el adjetivo porque estamos convencidos de que es posible encontrar en Marx, más precisamente en sus análisis del contexto internacional en que opera el desarrollo capitalista, una admisión de la diversidad de lo real que lo arrastra a dejar de lado cualquier pretensión de unificarlo de manera abstracta y formal, cualquiera explicación que otorgue un sentido único, un orden de regularidad "esencialista" a sus movimientos.) La crítica a lo que, según la reconstrucción schmittiana, era el campo específico de la "neutralización" del siglo XIX, al proyectarse de su área inmanente de validez al conjunto

¹ Cf. Giacomo Marramao, *Lo político y las transformaciones*, Cuadernos de Pasado y Presente núm. 95, México, 1982, p. 25.

² *Ibidem*.

PRESENTACION

XIII

de las relaciones sociales transformábase en esa suerte de "passe-partout de una filosofía de la historia" que ya Marx había negado enfáticamente por su condición de teoría "suprahistórica", y por tanto, opuesta a su forma de pensar.

El concepto moderno de lo político intenta ser construido por Schmitt fuera de toda filosofía de la historia universal y de cualquier justificación normativa de lo existente. La *soberanía* es esencialmente una antropología pesimista que niega la idea de igualdad y apela en cambio al principio de autoridad: "autoridad de la tradición" pero en esencia autoridad del más fuerte. "Si yo digo *mío* y *tuyo* —afirma Schmitt— no sólo individualizo el origen del momento polémico, sino que impongo la definición de *mi* como definición de *mi identidad*". La más horrible de las experiencias que una sociedad pueda soportar es la de la guerra civil: el *jus publicum europaeum* ha nacido precisamente como neutralización de las oposiciones, de la guerra civil confesional de los siglos XVI y XVII. Esta *Er-fahrung* está en la base de la teoría hobbesiana y no es casual que en su autobiografía afirme que su madre engendró dos gemelos: él, Thomas, y el miedo. Desde este punto de vista, cuando hablo de estado no hablo en general, sino pienso solamente en el estado moderno desde el 1500 en adelante [...]. El problema de la dictadura, sea la de los comisarios del pueblo o la soberana, corre paralelamente con las vicisitudes de la edad moderna y se plantea con particular agudeza cuando el proceso de desarrollo en dirección del "estado total" pone peligrosamente en cuestión, disuelve "al soberano", al sujeto de la soberanía"³. Es esta idea de una crisis de la "soberanía" del estado liberal, incapaz de hacer frente a los problemas internos y externos y a la irrupción de la guerra civil lo que lo lleva a teorizar las condiciones y la naturaleza de un poder de decisión a la altura de los tiempos.

La acción política para Schmitt es sobre todo opción, riesgo, *decisión*: "producción de un mito" que no deja espacio libre y que compromete al sujeto imponiéndole la elección. Y porque tal producción sólo puede nacer de la guerra, está dotada de una cualidad existencial y no normativa. La guerra se convierte de tal modo en el momento y en el lugar de definición de la naturaleza "existencial" del comportamiento político en cuanto impone una elección irreversible que no permite circunloquios y mediación.

³ Reflexiones expuestas al italiano Angelo Bolaffi (cf. "Storia di un incontro", en *Il Centauro* núm. 5, mayo-agosto de 1982, pp. 192-193).

nes dialécticas y pone fin a la práctica discurtidora de la eterna indecisión. La categoría de "lo político" no puede en nuestra época ser confundida con la de "estatal". Si estado y sociedad se compenetran recíprocamente y todos los asuntos antes sociales se han transformado en estatales. ("aparece el estado total propio de la identidad entre estado y sociedad, jamás desinteresado frente a ningún sector de la realidad y potencialmente comprensivo de todos") la referencia al estado no es suficiente para fundar un carácter específico distintivo de "lo político". Es la distinción schmittiana de amigo y enemigo la única que puede ofrecer una definición conceptual, o sea un criterio, y no simplemente una definición exhaustiva o una explicación del contenido. Y como tal distinción no puede ser derivada de otros criterios, ella corresponde en política a los criterios relativamente autónomos de las demás contraposiciones. Desde esta perspectiva, el enemigo es simplemente el otro, "el extranjero y basta a su esencia que sea existencialmente [...] algo otro o extranjero, de modo que, en el caso extremo, sean posibles con él conflictos que no puedan ser decididos ni a través de un sistema de normas preestablecidas ni mediante la intervención de un tercero 'descomprometido' y por eso 'imparcial'".

La contraposición/distinción entre amigo y enemigo debe no obstante ser asumida en su significado concreto, existencial y no como una metáfora o un símbolo. No debe ser tenida por concepciones económicas, morales o de otro tipo, ni debilitada por contraposiciones normativas o "puramente espirituales". Enemigo no es el competidor o el adversario en general. Enemigo no es siquiera el adversario privado que nos odia debido a sentimientos de antipatía. Enemigo es sólo un conjunto de hombres que, al menos virtualmente, o sea dentro de una posibilidad real, combate y se contraponen a otro agrupamiento semejante. Enemigo es sólo el enemigo público, puesto que todo lo que se refiere a semejante agrupamiento, y en particular a un pueblo íntegro, por el mero hecho de serlo se convierte en público. El enemigo es el *hostis*, no el *inimicus* en sentido amplio." Si los conceptos de amigo y enemigo adquieren su significado pleno en el hecho de que se refieren de manera específica a la posibilidad real del aniquilamiento físico, para dejar de ser metafórica la contraposición sólo puede tornarse concreta allí donde la existencia se pone verdaderamente en juego, allí donde se vive o se muere: en la guerra. Si recordamos, además, que según Schmitt las contraposiciones interestatales cedieron su lugar al predominio de la política interna, y por tanto son los agrupamientos de amigo y enemigo en el interior de un estado los que se transforman en decisivos para el enfrentamiento armado, la consecuencia lógica que de aquí deriva es que el lugar decisivo de producción del máximo grado de intensidad de

la contraposición no puede ser otra que la de la guerra civil. De tal modo Schmitt participa plenamente del diagnóstico de Lenin que afirmaba que con la finalización de la primera guerra mundial había concluido también de manera irreversible toda una época y comenzaba una nueva cuyo signo distintivo era la guerra civil a escala mundial.

La guerra como lugar de definición de la política que encuentra sentido y finalidad en la eliminación física del enemigo, en la forma actual de la guerra civil, transformase así en la única forma políticamente sensata bajo la que puede expresarse la lucha de clases. La propia clase en sentido marxista, afirma Schmitt, "deja de ser algo puramente económico y se convierte en una entidad política si alcanza este punto decisivo, es decir, si toma en serio la lucha de clases y trata al adversario de clase como enemigo real y combate contra él, tanto como estado contra estado, que como en la guerra civil en el interior del estado". "El planeta se presenta como un inmenso campo de batalla: el fin del *jus publicum europaeum* está signado por la proliferación de los sujetos políticos que en cuanto tales, en nombre de un principio de legitimidad opuesto al vigente, ponen en discusión el monopolio de la autoridad legal del estado. Se abre la época de la guerra civil dominada por la figura del partisano que deviene una figura clave y en la época de la imposibilidad nuclear de la guerra, el sustituto positivo de la guerra limitada, el último refugio de la verdadera enemistad, esto es, de lo político [...]. La weberiana lucha provocada por la pluralización de las visiones del mundo se radicaliza, a consecuencias de la disolución policrática de la unidad estatal, en inconciliables contraposiciones de alineamientos enemigos sobre cuyos estandartes flamea el terrino de legitimidad: el fin del estado de derecho clásico provocado al convertirse en total coincide con la actualización del peligro de la guerra civil, pero también del problema de cómo el estado pueda evitarla revitalizando su propia autoridad."⁴

¿Cómo evitar la guerra civil? Dicho de otro modo, ¿cuál es el nexo entre dialéctica histórica y orden que la controla en una época signada por la crisis de la representación estatal clásica? Este es, en suma, el problema histórico que desde siempre fascinó a Schmitt y al que abordó desde una perspectiva de derecha, aunque deberíamos con más propiedad hablar de "conservadora", porque no debería ser identificada con la filosofía de la vida y la subcultura *völkisch* que conformaron los pilones ideológicos sustanciales del nacionalsocialismo. Con razón ha podido decirse

⁴ Angelo Bolaffi, "Le 'categorie politiche' del terrorismo: appunti di ricerca", en *Laboratorio politico* núm. 4, año II, julio-agosto de 1982, pp. 165-166.

PRESENTACION

que cuanto hay de reaccionario o de conservador en el pensamiento schmittiano evidencia una angustia histórica frente a las nuevas formas de lo político, a un monismo que no impide el análisis ni paraliza el juicio crítico, pero que apunta a la búsqueda de una composición a cualquier costo. La crisis implícita en el liberalismo, que es crisis de una *clase discutidora* (vg., impotente y fantasiosa) y de toda su práctica parlamentaria, encontrará una forma trágica de manifestarse en esa "catástrofe alemana" que para Meinecke y la inteligencia germana de posguerra es también la de Europa entera. En el sueño burgués de un estado sin política y sin decisión, que Schmitt define como la característica distintiva de la república de Weimar, se expresa la impotencia del sujeto aislado para abordar productivamente el análisis de una crisis política real signada por la obsolescencia del estado de derecho y la apertura hacia el estado *total*.

El estado de derecho, en cuanto mero custodio y garante del ordenamiento institucional dado, acaba finalmente por quedar prisionero de éste. El equilibrio sobre el que se sustenta el automatismo normativo ya no está en condiciones de admitir innovaciones y transformaciones: cuanto más, podrá apenas ser reajustado. Pero una vez que se alcanza este último extremo de la neutralización que Schmitt identifica con la era de la técnica, el equilibrio se resquebraja comprometiendo al estado en su conjunto. Al extenderse a la política la forma de contrato, la dinámica pluralista del conflicto y del cambio entre los diversos grupos de presión y cuerpos institucionales conduce inexorablemente a la disolución de la unidad soberana del estado. "Del mismo modo que, para Nietzsche, está irremisiblemente muerto el Dios que preside ociosamente el orden inmutable del mundo, para Schmitt el estado de derecho está muerto porque *ha perdido el monopolio de lo político*". Es en esta muerte y en esta pérdida donde se encuentra encerrada toda la peculiaridad que constituye también el drama entero de la época presente."⁵

Los grandes problemas de la creación de un verdadero orden político en Alemania, y por extensión en Occidente, problemas que encuentran su razón de ser en la necesidad de comandar el irreversible proceso de transformación del estado: la recuperación del concepto clásico de soberanía, alterado o disuelto por la teoría liberal y sus variantes pluralistas; la determinación de la autonomía irreductible de "lo político": he aquí los temas nodales en torno a los cuales giró obsesivamente el pensamiento schmittiano midiéndose críticamente con ese excepcional laboratorio políti-

⁵ Giacomo Marramao, *Schmitt e il arcano del potere* (ponencia presentada en el Seminario de Padua los días 23-24 de abril de 1980)

PRESENTACION

XVII

co representado por la experiencia de Weimar. Su eterno combate contra toda concepción ocasionalista de la política lo llevó a polemizar con sus enemigos de siempre: no sólo el relativismo kelseniano, o las decisiones "apócrifas" de Radbruch, sino también las diversas variantes del corporativismo, desde la versión romántico-reaccionaria de Othmar Spann, o la organicista de von Gierke, hasta la pluralista de Cole y Laski. Pero no pudiendo eludir el riesgo de confundir la "gran oportunidad" con la *ocasio*, implícito en su indiferencia hacia la realidad empírica, Schmitt incurrió con su adhesión al nazismo en ese mismo ocasionalismo contra el que combatió con tanta firmeza. Su antihistoricismo, su negativa a divinizar la historia hizo de él, que era un maestro de realismo político, una víctima de las energías políticas dominantes, buscando a veces consuelo frente a los juegos de la realidad en fantasías pseudo históricas. La incapacidad de llevar hasta sus últimos extremos las consecuencias del reconocimiento de que la dimensión propia del ciudadano ha perdido ya irrevocablemente su "aura", y que es en sí misma expresión de aquella crisis de la "síntesis" que marca el punto de arranque de la gran cultura europea de este siglo, fue resuelta por Schmitt adoptando una posición aventurera que buscará inútilmente soldar las dimensiones de "lo político" y lo "estatal", cuya diferenciación fue precisamente el supuesto inicial de *El concepto de "lo político"*. Paradójicamente, quien hizo de la incapacidad y de la irresponsabilidad política del intelectual un motivo central de su reflexión crítica, incurrió de tal modo en el más craso de los oportunismos. Es posible que los avatares de la desgraciada historia de su país lo colocaran en esa situación "desagradable, poco gloriosa y sin embargo, auténtica de un Epimeteo cristiano" a la que hiciera referencia. Si se vio obligado, o mejor dicho, si cedió a la fascinación de trabajar "entre las garras del propio Leviatán" fue porque su búsqueda de un pensamiento de orden postestatal, en una sociedad en la que el estado se fue configurando como "total", rechaza a la democracia parlamentaria y pluralista como forma capaz de dominar la dialéctica histórica. Su visión extremadamente crítica de la neutralización liberal que caracterizó al ordenamiento weimariano, y que tuvo consecuencias trágicas con respecto al problema de la Constitución y a sus "custodios", lo impulsaba a impugnar una concepción del estado como medio de "técnica social" derivada del formalismo kelseniano. (Porque la reflexión socialdemócrata de la época de Weimar se concentró exclusivamente en el problema institucional, porque identificó de manera estrecha racionalización con socialización, y a ésta con "democratización", fue incapaz de controlar las nuevas potencias creadas por la socialización.) Aun hoy, Schmitt mantiene una arrogante conciencia del valor de su obra y de

su persona, sin perder la lucidez extrema de la desdichada situación que le tocó vivir. Son estos valores, precisamente, los que se trasuntan de esa autoconfesión que ofrece en los versos del "Cántico de un viejo alemán":

*Mordí el freno a caballo del destino,
Victorias y derrotas, revoluciones y restauraciones,
Inflaciones, deflaciones, bombardeos,
Denuncias, crisis, ruinas y milagros económicos,
Hambres y fríos, campos de concentración y automatización:
Todo lo atravesé. Todo me ha atravesado.
Conozco los muchos estilos del terror.*

Sería un error, sin embargo, considerar su adhesión al nazismo como una consecuencia necesaria de su teoría, porque procediendo de tal modo liquidaríamos con su nazismo la novedad radical de su pensamiento y su tentativa de colocar la reflexión a la altura del tiempo "fuerte" de lo político y de la crisis de la forma de estado.⁶ De mucha mayor utilidad resultaría, en cambio, analizar con inteligencia y desprejuicio las aporías encerradas en las elaboraciones de Schmitt, tal como en la actualidad lo intenta el pensamiento crítico de la izquierda europea. Son tales aporías las que individualiza con acierto el comunista italiano Giacomo Marramao en su intervención en el Seminario de Padua convocado para debatir su obra. "El decisionismo de Schmitt —afirma Marramao— tiene el mérito de dar cuenta, en alto nivel de conocimiento teórico, de un proceso que se estaba produciendo en la práctica, y que tornaba extraordinariamente problemática la eficacia explicativa del modelo weberiano de racionalidad burocrático-administrativa. Me refiero a la separación, al no paralelismo, a la asincronía entre *ratio* económico-productiva y ordenamiento político-institucional. Pero alcanza este resultado al precio de hacer depender linealmente las transformaciones internas a una morfología social cada vez más desarticulada y diferenciada, de la decisión absoluta del sujeto-estado. Si la constante de lo político es una relación de indife-

6 "Hay cierto acuerdo entre los críticos en considerar la adhesión de Schmitt al nazismo como derivada del método decisionista y no de la homogeneidad de contenidos entre el pensamiento de Schmitt y la experiencia nazi. Es notable las divergencias en torno a la evaluación de este hecho entre aquellos que creen que deriva de un general 'ocasionalismo' del pensamiento schmittiano, y los que creen que es, sobre todo, un riesgo presente como posibilidad en la revisión de las metodologías positivistas e historicistas" (Carlo Galbi, "Presentazione" de Carl Schmitt, *Romanticismo politico*, Milán, Giuffrè Editore, 1981, p. XXIX).

rencia frente a sujetos históricamente determinados que se constituyen dentro de la dinámica de las 'mutaciones de forma' del derecho y del estado, dando lugar a ordenamientos siempre renovados de la 'constitución material', la soberanía no es más que indiferencia soberana al sistema de las necesidades de los intereses y de las relaciones de poder surgidas de la crisis del estado liberal [...] La crítica schmittiana ha realizado —después de Weber y según sus premisa— un poderoso desencanto en torno a la historia de lo político burgués entre los siglos XIX y XX, poniendo de relieve indirectamente de qué manera la parcialidad de la 'desmitificación' marxiana depende de su pertenencia a aquella 'época victoriana' que privilegiaba la dimensión interna con respecto a la dimensión internacional del conflicto. La obra de Marx, en sustancia, se encuentra en el centro del periodo histórico que Polanyi califica sugestivamente de 'paz de los cien años'.⁷

En circunstancias como las presentes, caracterizadas por la ruptura del equilibrio de un sistema de relaciones internacionales, o mejor dicho por la obsolescencia de un sistema basado en la agregación de las fuerzas mundiales en dos campos contrapuestos en torno al liderazgo de las dos superpotencias, emerge nuevamente con la dimensión de la catástrofe el eterno problema de la guerra y la paz. Y con él, resulta inevitable que ejerza una fascinación particular las posiciones teóricas y prácticas de Carl Schmitt. Un pensamiento que, como el suyo, asume la guerra como posibilidad y como tendencia continuamente presente en torno a la cual la política se define en todo lo que tiene de específica, nos habla, querámoslo o no, de la tragedia presente. Y por esto no podemos soslayar, quienes creemos que frente a la hecatombe nuclear sigue abierta la posibilidad de la transformación, la perentoria necesidad de medirnos con sus lúcidas elaboraciones. Si la posibilidad de recurrir a las armas nucleares ha transformado de tal modo a la tradición de la guerra que ya no puede ser considerada en los términos "clásicos": si toda guerra "convencional" transcurre hoy en ese cono de sombras que aproxima la tragedia a la catástrofe, se vuelve insensata la misma idea de la guerra "justa" o de la guerra en nombre de la paz. El trastrocamiento de la célebre máxima clausewitziana, que permite a Schmitt mutar a la política en la "prosecución de la guerra con otros medios" (frase, por lo demás, simiesca e irresponsablemente evocada en ciertos medios políticos argentinos), no puede seguir expresando la realidad de

7 Giacomo Marramao, *Schmitt e il arcano del potere*, cit.

PRESENTACION

nuestro tiempo porque en su horizonte se dibuja la destrucción de lo humano. Detrás o contra la posibilidad de la catástrofe nuclear, allí donde la enemistad debería expresarse en su forma total, reaparece la humanidad, afirma con justeza Bolaffi. Pero si el concepto de humanidad excluye el de enemigo, la contraposición indica también el punto de consumación de esa categoría clásica de "lo político" que Schmitt desnudó en sus significaciones últimas. "La distinción amigo-enemigo tiene, como todos los conceptos, un destino y una historia propias. Está vinculada a la memoria de la 'guerra civil' y a la realidad de dos guerras mundiales. La pregunta a la que es preciso responder es, entonces: ¿cuáles serán las 'categorías de lo político' en el interior de los sistemas complejos y en la edad de la contraposición entre humanidad y guerra nuclear?"⁸

Crear, que en las nuevas situaciones en que se presenta el problema de la guerra, y en un mundo en que el estado ha perdido el monopolio de lo político —como lo pone claramente en evidencia el debate teórico actual sobre la llamada "crisis de la democracia"—, pueda éste reconquistar el "aura" que el corrosivo análisis schmittiano contribuyó a disolver, sería una vana ilusión, otra tentativa estéril de retornar a un mundo definitivamente sepultado. La consumación de un proceso que ya no puede impedir la irrupción de nuevos sujetos y la generalización inaudita de la política marca un momento de traspaso de época histórica. La notable dilatación de la subjetividad, que tanto el capitalismo como el socialismo crearon en las últimas décadas, no pareciera ser integrable a través de los mecanismos de una sociedad altamente conflictuante en Occidente, o de un sistema fuertemente ideologizado como en los países de socialismo "real". La diversidad de lo real muestra hoy, para quien se empeña en leer en el presente los signos del mundo del mañana, la materialidad de un sujeto que se presenta como irreductible al sueño utópico de una sede privilegiada —sea el estado, el partido o la iglesia— desde la cual se dicte la ley al mundo.

Para estar a la altura de las demandas de nuestro mundo histórico, para aferrar de manera productiva los nudos centrales del debate en torno al significado actual de la crítica del estado y de lo político, es imprescindible que el pensamiento de la transformación sepa medirse con la gran cultura burguesa que a través de Nietzsche y Weber, pero también de Schmitt, sometió a una crítica decisiva e irreversible la pretensión del estado moderno de fundar instancias hegemónicas totalizantes. Una crítica de la forma burguesa de lo político resultaría parcial, mutiladora, y finalmente estéril, si dejara de lado por prejuicios políticos o morales, que en el caso de ser

PRESENTACION

XXI

válidos reclaman otras sedes y formas de debate, el análisis de una obra que, como la de Carl Schmitt, ha fijado una impronta insoslayable en la vida espiritual del siglo XX. Para que deje de ser patrimonio exclusivo de la derecha, o de la academia, para que entre en el debate de izquierda de manera plena, y para que éste pueda medirse con los grandes enemigos de sus propuestas, y no con sus mediocres escribas, incluimos a Carl Schmitt en nuestra colección. ¡Ojalá sea leído con la comprensión y el espíritu crítico que el excepcional valor de su obra se merece!

Buenos Aires, septiembre de 1983

JOSE ARICO

⁸ Angelo Bolaffi, "Le 'categorie politiche' del terrorismo...", cit., p. 170.

Nota biográfica

Carl Schmitt nació en Plettenberg (Westfalia) el 11 de julio de 1888. De formación católica, estudió derecho en las universidades de Berlín y Estrasburgo, obteniendo en esta última el doctorado en jurisprudencia. En los inicios de su actividad intelectual adhirió al neokantismo jurídico, es decir, a una concepción que aborda el análisis de la política a través del derecho y que convierte al estado en la realización del mismo. Pero ya desde temprano modificó de manera radical esta postura para asumir la concepción "decisionista" que habrá de caracterizar toda su carrera de pensador desde 1920 en adelante. Para el decisionismo schmittiano el principio de explicación del mundo del derecho no reside en la norma, sino en la voluntad política que la genera: en la *decisión*, lo cual implica necesariamente la aceptación de la primacía de lo político sobre el derecho. Este factor voluntarista, creador y soberano es la matriz de todo su pensamiento político.

Schmitt desempeñó tareas docentes en las universidades de Greifswald, Bonn, Berlín y Colonia. A fines de los años veinte, cuando ya se conocían de él dos de sus obras fundamentales (*El concepto de lo político* y *Teoría de la constitución*), era reconocido como un excepcional pensador de la derecha antiparlamentaria alemana. Formaba parte del entorno del general Schleicher, último canciller de la república de Weimar antes del ascenso de Hitler al poder y personaje muy influyente en los acontecimientos que condujeron a la destrucción del orden jurídico y político instituido a partir de la derrota alemana en la primera guerra mundial. Precisamente a pedido de Schleicher, Schmitt participó como experto en el juicio sustanciado en el Tribunal supremo del Reich entre el Gobierno central y el estado fede-

rado de Prusia, luego de las medidas de excepción que llevaron a la destitución de los ministros de ese estado alemán y a la designación por el Gobierno del Reich de von Papen como comisario. Su posición en los momentos previos al advenimiento del nazismo y su adhesión a la política de Schleicher puede ser vista de algún modo como prueba de su desconfianza frente al nacionalsocialismo, en alternativa del cual prefería una solución autoritaria, conservadora y anticomunista, pero no extremista como la defendida por Hitler. Sin embargo, apenas conquistado el poder por los nazis en marzo de 1933, Schmitt se afilió al partido triunfante, se pronunció enérgicamente por el establecimiento del nuevo Reich y colaboró en forma activa en la nueva legislación política, constitucional y penal que sustituyó a la anterior. Después de la consolidación del Tercer Reich se dedicó cada vez con mayor intensidad al estudio de los problemas de política y de derecho internacionales, abandonando en 1936 la presidencia de la asociación de los juristas nacionalsocialistas. En diciembre de ese mismo año fue atacado por *Das schwarze Korps*, órgano oficial de los SS. Desde entonces vivió apartado de la vida política, aunque no de la enseñanza, y reducido a una situación por él parangonada a la de Benito Cereno, el protagonista del conocido relato de Melville. En 1940, Carl Schmitt publicó una selección de sus diversos trabajos menores bajo el título de *Posiciones y conceptos* y varios artículos sobre el problema de los "grandes espacios", los que evidencian una adhesión sin reservas al nacionalsocialismo. Después de la caída del Tercer Reich fue internado por los norteamericanos en un campo por más de un año y al reconquistar su libertad se retiró a Plettenberg. De esa experiencia dará cuenta en su libro testimonial *Ex captivitate salus*, en el que se define a sí mismo como contemplativo, "sosegado, silencioso y transigente", amante como profesor de "formulaciones precisas", pero condenado a representar el papel "de un Epimeteo cristiano". Como Epimeteo abrió la caja de Pandora liberando las sorpresas trágicas que trató de explicar buscando sus raíces en la crisis espiritual del siglo XVI.

Sus escritos de posguerra muestran la persistencia de los puntos fundamentales de su pensamiento teórico conservador y anticomunista. Y en tal sentido resulta ilustrativo leer la corta monografía sobre *Donoso Cortés en interpretación paneuropea*, redactada también en momentos de su internación. En ella Schmitt reflexiona filosóficamente sobre el hecho de que la antítesis entre anarquía y autoridad, tema de gran actualidad entre los años 1922 y 1933, ha sido desplazada por la antítesis entre anarquía y nihilismo. En opinión de nuestro autor las ideas dominantes en el mundo han seguido con toda lógica la evolución que los escritores políticos de la contrarrevolución profetizaron en 1848 y es posible construir una

continuidad histórico-espiritual del pensamiento de derecha capaz de cuestionar el monopolio de la interpretación de los acontecimientos detentado por los marxistas. Lo esencial del pensamiento contrarrevolucionario radical según Schmitt en la idea de Donoso Cortés de que la pseudo religión del humanismo absoluto abre el camino a un terror inhumano. El humanismo pretendió liberar al hombre colocándolo en el centro del Universo. Desvinculado de Dios y de su Iglesia se enfrentó a otros hombres que como él quisieron también ser superhombres. Muerto Dios, el mundo humano semejó al de los lobos, condenado según la imagen a la "guerra de todos contra todos". La solución de un estado capaz de evitar el conflicto se mostró ilusoria en la medida en que sólo podía asegurar la paz a condición de crecer constantemente, convirtiéndose así en un monstruo que devora a sus propios miembros. Preocupado por encontrar una salida a la Europa desgarrada espiritual y políticamente que emergió de la primera posguerra Schmitt contribuyó a la creación de un orden que efectivamente puso fin a la guerra civil, claro que a costa de arrastrar a la humanidad a la tragedia acaso más terrible que debió soportar en toda su historia.

J.A.

Bibliografía

I. LIBROS Y ARTICULOS DE CARL SCHMITT

- 1913 "Juristische Fiktionen", en *Deutsche Juristenzeitung*, XVII, núm. 12, pp. 804-806.
 "Schopenhauers Rechtsphilosophie ausserhalb seines philosophischen Systems", en *Monatsschrift für Kriminalpsychologie und Strafrechtsreform*, X, núm. 1, pp. 27-31.
- 1916 "Diktatur und Belagerungszustand", en *Zeitschrift für die Strafrechtswissenschaft*, XXXVIII, pp. 138-162.
 "Die Einwirkungen des Kriegszustandes auf das ordentliche strafprozessuale Verfahren", en *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft*, XXXVIII, pp. 783-797.
- 1919 *Politische Romantik*, Munich-Leipzig. Duncker & Humblot, pp. VI + 162; 1925, pp. 234; 2a. ed. 1968.
- 1921 *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Munich-Leipzig. Duncker & Humblot, pp. XV + 211; 2a. ed. 1928, pp. VIII + XV + 259; 3a. ed. 1964, pp. XXIII + 259.
 "Politische Theorie und Romantik", en *Historische Zeitschrift*, CXXIII, tercera serie, pp. 377-397.
- 1922 *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Munich-Leipzig. Duncker & Humblot, p. 56; 2a. ed. 1934, p. 84.
 "Soziologie des Souveränitätsbegriffs und politische Theologie", en *Hauptprobleme der Soziologie. Erinnerungsausgabe für Max Weber*, a cargo de Melchior Palyi, Munich-Leipzig, Duncker & Humblot, vol. II (corresponde a los tres primeros capítulos de *Politische Theologie*).

- "Die Staatsphilosophie der Gegenrevolution", en *Archiv für Rechts und Wirtschaftsphilosophie*, XVI, pp. 121-131 (corresponde al capítulo cuarto de la *Politische Theologie*, publicado también como ensayo núm. 1 en *Ex captivitate salus* [1950]).
- 1923 *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Munich-Leipzig, Duncker & Humblot, p. 65; 1926, p. 90; 1961, p. 90; 1969 (publicado en parte como ensayo núm. 1 en *Positionen und Begriffe* [1940]).
Römischer Katholizismus und politische Form, Hellerau, Jakob Hegner, p. 80; Munich-Roma, Theatner Verlag, 1925, p. 53.
- 1924 "Der Begriff der modernen Demokratie in seinem Verhältnis zum Staatsbegriff", en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, LI, núm. 3, pp. 817-823 (publicado como ensayo núm. 2 en *Positionen und Begriffe* [1940]).
- 1925 "Der Status quo und der Friede", en *Hochland*, XXIII, núm. 1, pp. 1-9 (publicado como ensayo núm. 4 en *Positionen und Begriffe* [1940]). "Die Kernfrage des Völkerbundes", en *Schnollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich*, XLVIII, núm. 4, pp. 1-26 (publicado en parte como ensayo núm. 5 en *Positionen und Begriffe* [1940]).
- 1926 Dos veces: "Absolutismus", "Diktatur", en *Staatslexikon im Auftrage der Görresgesellschaft*, a cargo de Hermann Sacher, Freiburg im Breisgau, Herder-Verlag, 1926, vol. I, pp. 29-34, pp. 1448-1453.
"Zu Friedrich Meineckes 'Idee der Staatsräson'", en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, LVI, núm. 1, pp. 226-234 (publicado como ensayo núm. 6 en *Positionen und Begriffe* [1940]).
"Der Gegensatz von Parlamentarismus und moderner Massendemokratie", en *Hochland*, XXIII, pp. 257-270 (publicado como ensayo núm. 7 en *Positionen und Begriffe* [1940]).
Die Kernfrage des Völkerbundes, Berlín, Ferd. Dümmler, p. 82.
"Um des Schicksal des Politischen," en *Die Schildgenossen*, núm. 5, pp. 313-322.
Unabhängigkeit der Richter, Gleichheit vor dem Gesetz und Gewährleistung des Privateigentums nach der Weimarer Verfassung. Ein Rechtsgutachten zu den Gesetzentwürfen über die Vermögensauseinandersetzung mit den früher regierenden Fürstenthäusern, Berlín-Leipzig, Walter de Gruyter, p. 27.
- 1927 "Der Begriff des Politischen," en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, LVIII, núm. 1, pp. 1-33 (publicado en parte como ensayo núm. 8 en *Positionen und Begriffe* [1940]).

- "Donoso Cortés in Berlin (1849)", en *Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland. Eine Gabe für Karl Muth*, Munich, Kösel und Pustet, pp. 338-373 (publicado como ensayo núm. 9 en *Positionen und Begriffe* y como núm. 2 en *Ex captivitate salus* [1950]).
Volkentscheid und Volksbegehren. Ein Beitrag zur Auslegung der Weimarer Verfassung und zur Lehre von der unmittelbaren Demokratie, Berlín-Leipzig, Walter de Gruyter und Co., p. 54 (las pp. 51-53 fueron publicadas como ensayo núm. 10 en *Positionen und Begriffe* [1940]).
- 1928 *Der Begriff des Politischen*, Berlín-Grunewald, Verlag Dr. Walther Rothschild, p. 34; apareció como ensayo por primera vez en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, LVIII (1927), núm. 1, pp. 1-39 (v. *supra*); Munich-Leipzig, Duncker & Humblot, 1932, con un estudio sobre *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitizierungen*, pp. 66-81; Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1933, p. 61; Berlín, Duncker & Humblot, 1963 (v. 1963, bajo el mismo título).
Verfassungslehre, Munich-Leipzig, Duncker & Humblot, pp. XVIII + 404; 2a ed. 1954, 3a ed. 1956, 4a ed. 1965, 5a ed. 1970.
"Der Völkerbund und Europa", en *Hochland*, XXV, pp. 345-354 (publicado como ensayo núm. 1 en *Positionen und Begriffe* [1940]).
- 1929 "Der Hüter der Verfassung", en *Archiv des öffentlichen Rechts*, XVI, nueva serie, núm. 2, pp. 161-237 (v. 1931, bajo el mismo título).
Das Reichsgericht als Hüter der Verfassung. Die Reichsgerichtspraxis im deutschen Rechtsleben. Festgabe der juristischen Fakultäten zum 50 jährigen Bestehen des Reichsgerichts, Berlín, W. de Gruyter & Co., vol. I, pp. 154-178 (publicado como ensayo núm. 5 en *Verfassungsrechtliche Aufsätze* [1958]).
"Wesen und Werden des faschistischen Staates", en *Schnollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich*, LIII, núm. 1, pp. 107-112 (publicado como ensayo núm. 12 en *Positionen und Begriffe* [1940]).
- 1930 "Hugo Preuss in der Deutschen Staatslehre," en *Die Neue Rundschau*, fascículo de marzo.
Hugo Preuss. Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre, Tübinga, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), pp. 34.
"Das Problem der innerpolitischen Neutralität des Staates," en *Mitteilungen der Industrie und Handelskammer zu Berlin*, XXVIII, núm.

- 9, pp. 471-477 (publicado como ensayo núm. 18 en *Positionen und Begriffe* [1940] y como núm. 4 en *Verfassungsrechtliche Aufsätze* [1958]).
- "Staatsethik und pluralistischer Staat," en *Kantstudien*, XXXV, núm. 1, pp. 28-42 (publicado como ensayo núm. 16 en *Positionen und Begriffe* [1940]).
- Der Völkerbund und das politische Problem der Friedenssicherung*, Leipzig, Teubner, p. 48; una segunda edición aparecida en 1934 lleva el título *Das politische Problem der Friedenssicherung*, p. 64.
- 1931 *Freiheitsrechte und institutionelle Garantien der Reichsverfassung*, Berlin, Reimar Hobbing, p. 31 (publicado como ensayo núm. 8 en *Verfassungsrechtliche Aufsätze* [1958]).
- Der Hüter der Verfassung*, Tubinga, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), pp. VI + 159; 2a. ed. Berlin, Duncker & Humblot, 1969.
- "Die neutralen Grössen im heutigen Verfassungsstaat," en *Probleme der Demokratie*, a cargo de la Hochschule für Politik de Berlin, pp. 48-56.
- "Staatsideologie und Staatsrealität in Deutschland und Westeuropa," en *Deutsche Richterzeitung*, XXIII, pp. 271 y ss.
- "Die staatsrechtliche Bedeutung der Notverordnung, insbesondere ihre Rechtsgültigkeit," en *Notverordnung und öffentliche Verwaltung*, Berlin, Spaeth und Linde, p. 27 (publicado como ensayo núm. 11 en *Verfassungsrechtliche Aufsätze* [1958]).
- "Die Wendung zum totalen Staat," en *Europäische Revue*, VII, núm. 4 (abril), pp. 241-250 (publicado como ensayo núm. 17 en *Positionen und Begriffe*, y como pp. 73-91 en *Der Hüter der Verfassung*).
- "Wohlerworbene Rechte, institutionelle Garantien und Staatsnotrecht," en *Deutsche Gemeindezeitung*, LXX, pp. 327 y ss.
- 1932 "Grundsätzliches zur heutigen Notverordnungspraxis," en *Reichsverwaltungsblatt und Preussisches Verwaltungsblatt*, LIII, núm. 9, pp. 161-165.
- "Inhalt und Bedeutung des zweiten Hauptteils der Reichsverfassung," en *Handbuch des Deutschen Staatsrechts*, a cargo de G. Anschütz y R. Thoma, Tubinga, Verlag J.C.B. Mohr, vol. II, pp. 572-606 (publicado como ensayo núm. 10 en *Verfassungsrechtliche Aufsätze* [1958]). "Legalität und gleiche Chance politischer Machtgewinnung," en *Deutsches Volkstum*, XV, pp. 557-564.
- Legalität und Legitimität*, Munich-Leipzig, Duncker & Humblot, p. 98; 1968 (publicado como ensayo núm. 12 en *Verfassungsrechtliche Aufsätze* [1958])

- Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, p. 46; 2a. ed. 1935.
- 1933 "Das Gesetz zur Behebung der Not von Volk und Reich," en *Deutsche Juristen-Zeitung*, XXVIII, núm. 7, pp. 455-458.
- "Machtpositionen des modernen Staates," en *Deutsches Volkstum*, XV, pp. 225-230 (publicado como ensayo núm. 15 en *Verfassungsrechtliche Aufsätze* [1958]).
- "Neubau des Staats- und Verwaltungsrechts," en *Deutscher Juristentag. Vierte Reichstagung des Bundes nationalsozialistischer Juristen*, Berlin, pp. 242-251.
- "Der Staat des 20. Jahrhunderts," en *Westdeutscher Beobachter*, núm. 151 (28 junio 1933).
- "Das Staatsnotrecht im modernen Verfassungsleben," en *Deutsche Richterzeitung*, XXV, núm. 8-9, pp. 225-230 (publicado como ensayo núm. 15 en *Verfassungsrechtliche Aufsätze* [1958]).
- "Völkerrechtliche Formen des modernen Imperialismus," en *Königsberger Auslandsstudien*, VIII (publicado como ensayo núm. 19 en *Positionen und Begriffe* [1940]).
- "Weiterentwicklung des totalen Staates in Deutschland," en *Europäische Revue*, IX, núm. 2, pp. 65-70 (publicado como ensayo núm. 21 en *Positionen und Begriffe* [1940] y como ensayo núm. 14 en *Verfassungsrechtliche Aufsätze* [1958]).
- 1934 *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, p. 67.
- "Der Führer schützt das Recht. Zur Reichstagsrede Adolf Hitlers vom 13. Juli 1934," en *Deutsche Juristen-Zeitung*, XXXIX, núm. 15, pp. 945-950 (publicado como ensayo núm. 23 en *Positionen und Begriffe* [1940]).
- "Nationalsozialismus und Rechtsstaat," en *Deutsche Verwaltung*, XI, núm. 1-2, pp. 33-42; más tarde publicado también en *Juristische Wochenschrift*, LXIII, núm. 12-13, pp. 713-718.
- Nationalsozialismus und Völkerrecht*, Berlin, Junker & Dünnhaupt, p. 29.
- "Nationalsozialistisches Rechtsdenken," en *Deutsches Recht*, IV, núm. 10, pp. 225-229.
- Staatsgefüge und Zusammenbruch des zweiten Reiches. Der Sieg des Bürgers über den Soldaten*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, p. 49.
- 1935 "Der Rechtsstaat," en *Nationalsozialistisches Handbuch für Recht und Gesetzgebung*, Munich, 2a. ed. 1935, pp. 24-32

BIBLIOGRAFIA

- "Was bedeutet der Streit um der 'Rechtsstaat'?", en *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, XCV, núm. 2, pp. 189-201.
- 1936 *I caratteri essenziali dello stato nazional-socialista*, Milán, p. 18; publicado también en *Gli stati Europei a partito politico unico*, a cargo del Circolo Giuridico di Milano, Milán, Panorama Casa Editrice Italiana S.A., pp. 37-52; publicado con el título "I caratteri essenziali dello stato nazista", en *Ordine Nuovo Mensile di politica rivoluzionaria*, II (1956), pp. 18-24.
- "Die deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen de jüdischen Geist", en *Deutsche Juristen-Zeitung*, XLI, núm. 20, pp. 1193-1199.
- "Die geschichtliche Lage der deutschen Rechtswissenschaft", en *Deutsche Juristen-Zeitung*, XLI, núm. 1, pp. 15-21.
- "Die nationalsozialistische Gesetzgebung und der Vorbehalt des 'ordre public' im Internationalen Privatrecht", en *Zeitschrift der Akademie für Deutsches Recht*, III, núm. 4, pp. 204-211.
- Über die neuen Aufgaben der Verfassungsgeschichte, en *Jahrbuch der Akademie für Deutsches Recht*, III, pp. 10-15 (publicado como ensayo núm. 27 en *Positionen und Begriffe* [1940]).
- "Vergleichender Überblick über die neueste Entwicklung des Problems der gesetzgeberischen Ermächtigungen (Legislative Delegationen)", en *Zeitschrift für ausländisches und öffentliches Recht und Völkerrecht*, VI, pp. 252-268 (publicado como ensayo núm. 26 en *Positionen und Begriffe* [1940]).
- 1937 "Der Begriff der Piraterie", en *Völkerbund und Völkerrecht*, IV, pp. 351-354; (publicado como ensayo núm. 29 en *Positionen und Begriffe* [1940]).
- "Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes", en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, XXX, núm. 4, pp. 622-632.
- "Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat", en *Völkerbund und Völkerrecht*, IV, pp. 139-145 (publicado como ensayo núm. 28 en *Positionen und Begriffe* [1940]).
- 1938 *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hamburgo, Hanseatische Verlagsanstalt, p. 132.
- "Das neue Vae Neutris!", en *Völkerbund und Völkerrecht*, IV, pp. 633-638 (publicado como ensayo núm. 31 en *Positionen und Begriffe* [1940]).
- "Völkerrechtliche Neutralität und völkische Totalität", en *Monatshefte für Auswärtige Politik*, v, pp. 613-618 (publicado como ensayo núm. 32 en *Positionen und Begriffe* [1940]).

BIBLIOGRAFIA

XXXI

- Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*, Munich-Leipzig, Duncker & Humblot, p. 53.
- 1939 "Neutralität und Neutralisierungen", en *Deutsche Rechtswissenschaft, Vierteljahresschrift der Akademie für Deutsches Recht*, IV, núm. 2, pp. 97-118 (publicado como ensayo núm. 34 en *Positionen und Begriffe* [1940]).
- "Grossraum gegen Universalismus. Der völkerrechtliche Kampf um die Monroedoktrin", en *Zeitschrift der Akademie für Deutsches Recht*, VI, núm. 7, pp. 333-337 (publicado como ensayo núm. 35 en *Positionen und Begriffe* [1940]).
- "Inter pacem et bellum nihil medium", en *Zeitschrift der Akademie für Deutsches Recht*, VI, núm. 18, pp. 594-595 (publicado como ensayo núm. 30, "Über das Verhältnis der Begriffe Krieg und Feind", en *Positionen und Begriffe* [1940]).
- "Der Reichsbegriff im Völkerrecht", en *Deutsches Recht*, IX, núm. 11, pp. 341-344 (publicado como ensayo núm. 36 en *Positionen und Begriffe* [1940]).
- Völkerrechtliche Grossraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte. Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht*, Berlín-Viena-Leipzig, Deutscher Rechtsverlag, p. 88; la segunda edición fue publicada por el mismo editor en *Politische Wissenschaft*, 1940, pp. 29-69; 1942, p. 66.
- 1940 "Das 'allgemeine deutsche Staatsrecht' als Beispiel rechtswissenschaftlicher Systembildung", en *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, C, núm. 1-2, pp. 5-24.
- "Die Auflösung der europäischen Ordnung im 'International Law', en *Deutsche Rechtswissenschaft, Vierteljahresschrift der Akademie für Deutsches Recht*, V, núm. 4, pp. 267-278.
- Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar Genf-Versalles, 1923-1939*, Hamburgo, Hanseatische Verlagsanstalt, p. 322 (recopilación de 36 artículos ya publicados).
- "Raum und Grossraum im Völkerrecht", en *Zeitschrift für Völkerrecht*, XXIV, pp. 145-179.
- "Reich und Raum. Elemente eines neuen Völkerrechts", en *Zeitschrift der Akademie für Deutsches Recht*, VII, núm. 13, pp. 201-203.
- "Die Stellung Lorenz von Steins in der Geschichte des 19. Jahrhunderts", en *Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reiche*, LXIV, núm. 6, pp. 641-646.
- "Über das Verhältnis von Völkerrecht und staatlichen Recht", en *Zeitschrift der Akademie für Deutsches Recht*, VII, núm. 1, pp. 4-6.

BIBLIOGRAFIA

- "Über die zwei grossen 'Dualismen' des heutigen Rechtssystems", en *Mélanges Streit, Atenas*, Stamperia Pyros, vol. II, pp. 315-328 (publicado como ensayo núm. 33 en *Positionen und Begriffe*).
- 1941 "Staatliche Souveränität und freies Meer. Über den Gegensatz von Land und See im Völkerrecht der Neuzeit", en *Das Reich und Europa*, Leipzig, Koehler & Amelang, pp. 91-117 (publicado en parte como ensayo núm. 16. "Staat als ein konkreter, an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff", en *Verfassungsrechtliche Aufsätze* [1958]).
- 1942 "Beschleuniger wider Willen oder: Die Problematik der westlichen Hemisphäre", en *Das Reich* (19 de abril 1942).
"Die Formung des französischen Geistes durch den Legisten," en *Deutschland-Frankreich Vierteljahresschrift des deutschen Institut zu Paris*, I, núm. 2, pp. 1-30.
Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung, Leipzig, Reclam, p. 76; 1964, p. 63.
"Raumrevolution. Vom Geist des Abendlandes", en *Deutsche Kolonialzeitung*, LIV, pp. 219 y ss.
- 1943 "Behemoth, Leviathan und Greif. Vom Wandel der Herrschaftsformen", en *Deutsche Kolonialzeitung*, LV, pp. 30 y ss.
Cambio de estructura del derecho internacional. Conferencia del profesor de la Universidad de Berlín Dr. Carl Schmitt en el Instituto de Estudios Políticos, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, p. 36.
- 1949 "Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation," en *Die neue Ordnung*, III, núm. 1, pp. 1-15 (publicado sin el nombre del autor).
"Francisco de Vitoria und die Geschichte seines Ruhmes", en *Die neue Ordnung*, III, núm. 4, pp. 289-313 (publicado sin el nombre del autor).
- 1950 "*Ex captivitate salus. Erfahrungen der Zeit 1945-47*," Colonia, Greven Verlag, p. 96 (recopilación de ensayos publicados en parte).
Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation. Vier Aufsätze, Colonia, Greven Verlag, p. 14.
"Drei Stufen historischer Sinnggebung", en *Universitas*, V, núm. 8, pp. 927-931.
"Existentielle Geschichtsschreibung: Alexis de Tocqueville", en *Universitas*, V, núm. 10, 1175-1178 (publicado también en *Ex captivitate salus*).
Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft, Tübinga, Internatio-

BIBLIOGRAFIA

XXXIII

- nal Universitätsverlag, p. 32 (publicado como ensayo núm. 17 en *Verfassungsrechtliche Aufsätze* [1958]).
"Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum", Colonia, Greven Verlag, p. 310.
"Das Problem der Legalität", en *Die neue Ordnung*, IV, núm. 3, pp. 270-275 (publicado como ensayo núm. 19 en *Verfassungsrechtliche Aufsätze* [1958]).
- 1951 "Dreihundert Jahre Leviathan" en *Die Tat*, Zurich (5 de abril 1951); publicado también en *Universitas*, VII (1952), pp. 179-181.
"Justissima tellus. Das Recht als Einheit von Ordnung und Ortung", en *Universitas*, VI, núm. 3, pp. 283-290.
"Raum und Rom. Zur Phonetik des Wortes Raum", en *Universitas*, VI, núm. 9, pp. 963-967 (ya publicado como corolario a *Der Nomos der Erde*).
Recht und Raum, Tymbos für Wilhelm Ahlmann, Berlín, W. de Gruyter & Co., pp. 241-251 (ya publicado como corolario a *Der Nomos La Unidad del Mundo*, Madrid, Ateneo, p. 37).
- 1952 "Die Einheit der Welt", en *Merkur*, VI, núm. 1, pp. 1-11.
Rechtsstaatlicher Verfassungsvollzug, Wetzlar, sin editorial, p. 51 (publicado como ensayo núm. 20 en *Verfassungsrechtliche Aufsätze* [1958]).
- 1953 "Nehmen / Teilen / Weiden. Ein Versuch, die Grundfragen jeder Sozial- und Wirtschaftsordnung vom NOMOS herrichtig zu stellen", en *Gemeinschaft und Politik. Zeitschrift für soziale und politische Gestaltung*, I, núm. 3, pp. 18-27; publicado después en *Revue internationale de Sociologie*, Roma, I (1954), núm. 1 (ya publicado como corolario a *Der Nomos der Erde* y publicado como ensayo núm. 21 en *Verfassungsrechtliche Aufsätze* [1958]).
- 1954 *Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machtthaber*, Pfullingen, Württemberg, Günther Neske, p. 30 (publicado en parte en *Verfassungsrechtliche Aufsätze* [1958]).
- 1955 "Die geschichtliche Struktur des heutigen Weltgegensatzes von Ost und West", en *Freundschaftliche Begegnungen. Festschrift für Ernst Jünger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, pp. 135-167.
"Der Neue Nomos der Erde", en *Lebendiges Wissen*, a cargo de Heinz Friedrich, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, pp. 281-288; publicado en *Gemeinschaft und Politik*, III, núm. 1 (enero)
- 1958 "Gespräch über den neuen Raum", en *Estudios de derecho internacional en homenaje a Barcia Trelles*, a cargo de la Universidad de

BIBLIOGRAFIA

- Santiago de Compostela, Zaragoza, 1958
Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialien zu einer Verfassungslehre, Berlin, Duncker & Humblot, p. 517 (recopilación actualizada de 22 ensayos ya publicados).
- 1959 "Nomos Nalime Name", en *Der beständige Aufbruch, Festschrift für Erich Przywara s. J.*, a cargo de Siegfried Behn, Nurenberg, Verlag Glock, pp. 92-105.
- 1960 "Der Gegensatz von Gemeinschaft und Gessellschaft als Beispiel einer zweigliedrigen Unterscheidung. Betrachtungen zur Struktur und zum Schicksal solcher Antithesen", en *Estudios juridico-sociales. Homenaje al profesor Luis Legaz y Lacambra*, a cargo de la Universidad de Santiago de Compostela, vol. I, pp. 165-176.
Die Tyrannie der Werte. Überlegungen eines Juristen zur Wert-Philosophie, Stuttgart, W. Kohlhammer G.m.b.H., p. 16 (v. 1967, bajo el mismo título)
- 1962 *El orden del mundo después de la Segunda Guerra Mundial*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, p. 30.
- 1963 *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlin, Duncker & Humblot, p. 124 (esta nueva edición incluye sin modificaciones el texto de 1932, más tres corolarios, I, pp. 97-101, II, pp. 102-111, III, pp. 112-115, y nueve notas al texto, pp. 116-124).
Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen, Berlin, Duncker & Humblot, p. 96.
- 1965 "Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen", en *Der Staat. Zeitschrift für Staatslehre, öffentliches Recht und Verfassungsgeschichte*, IV, núm. 1, pp. 51-69.
- 1967 "Clausewitz als politischer Denker. Bemerkungen und Hinweise", en *Der Staat. Zeitschrift für Staatslehre, öffentliches Recht und Verfassungsgeschichte*, VI, núm. 4, pp. 479-502.
"Die Tyrannie der Werte", en *Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien, Ernst Frosthoff zum 65. Geburtstag*, Stuttgart-Berlin, W. Kohlhammer Verlag, pp. 37-62 (ya publicado en 1960; en esta nueva edición se adjunta una larga introducción, pp. 37-51).
- 1970 *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin, Duncker & Humblot, pp. 126.

Bibliografía

II. LIBROS Y ARTICULOS DIRECTAMENTE RELACIONADOS
CON LA OBRA DE CARL SCHMITT

- 1924 Hugo Ball, "Carl Schmitts Politische Theologie", en *Hochland*, núm. 6, pp. 263-285.
Alfred von Martin, "Das Wesen der romantischen Religiosität", en *Deutsche Vierteljahreshefte für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, II, núm. 3, pp. 367-417.
Friedrich Sternthal, "Über eine Apologie der römischen Kirche", en *Der neue Merkur*, núm. 7 (1921-1924), pp. 764-768.
- 1925 Carl Brinkmann, "Carl Schmitts Politische Romantik", en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, LIV, núm. 2, pp. 530-536.
Hermann Port, "Römischer Katholizismus und politische Form. Eine Betrachtung über die religiösen Grundlagen der Politik und Wirtschaft", en *Gelbe Hefte*, II, núm. 1, pp. 451-456.
Richard Thoma, "Zur Ideologie des Parlamentarismus und der Diktatur", en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, LIII, núm. 1, pp. 212-217.
Leo Wittmayer, "Carl Schmitt: 'Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus'", en *Archiv des Öffentlichen Rechts*, VIII, nueva serie, núm. 1-2, pp. 231-233.
- 1926 Georg von Below, "Zum Streit um die Deutung der Romantik", en *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, LXXXI, núm. 1, pp. 154-162.
- 1927 Hermann Hefele, "Zum Problem einer Politik aus dem katolischen Glauben", en *Abendland*, II, núm. 4, pp. 195-197.
Ferdinand Tönnies, "Demokratie und Parlamentarismus", en *Schnollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft*,

BIBLIOGRAFIA

- LI, núm. 2, pp. 173-216; publicado también en su *Soziologische Studien und Kritiken*, Jena, 1929, vol. III, pp. 40 y ss.
- 1928 Hermann Hefele, "Zum Problems des Politischen", en *Abenland*, III, núm. 7, pp. 203-205.
- 1929 Carl Bilfinger, "Verfassungsrecht als politischen Recht", en *Zeitschrift für Politik*, XVIII, núm. 2, pp. 281-298.
- Justus Haschagen, "Zwei Neuerscheinungen zu Verfassungstheorie und Verfassungsrecht", en *Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich*, LIII, núm. 2, pp. 305-317.
- Hermann Heller, "Bemerkungen zu staats- und rechtstheoretischen Problematik der Gegenwart", en *Archiv des öffentlichen Rechts*, XVI, nueva serie, pp. 321-354.
- Hermann Jahrreiss, "Zum System einer Verfassungslehre", en *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*, XXIII, pp. 342-351.
- 1930 Sigmund Rohatyn, "Die verfassungsrechtliche Integrationstheorie. Kritische Bemerkungen", en *Zeitschrift für öffentliches Recht*, IX, pp. 261-294. Margit Kraft-Fuchs, "Prinzipielle Bemerkungen zu Carl Schmitts Verfassungslehre", en *Zeitschrift für öffentliches Recht*, IX, pp. 511-541.
- 1931 Mario Einaudi, "La riforma della Costituzione", en *La Riforma Sociale Fascista*, núm. 11-12 (noviembre-diciembre), pp. 3-7.
- Wihelm Grewe, "Der Begriff des Politischen. Politik und Moral", en *Die junge Mannschaft*, núm. 6, pp. 2-6.
- E.R. Huber, "Verfassung und Verfassungswirklichkeit bei Carl Schmitt", en *Blätter für deutsche Philosophie*, v, pp. 302 y ss.
- Hans Kelsen, *Wer soll der Hüter der Verfassung sein?*, Berlin-Grüne-wald, W. Rothschild, p. 53; publicado también en *Die Justiz*, VI (1930-31), pp. 576-628.
- Johannes Kulenkampff, *Rechtsstaat und Demokratie. Eine Studie zu Carl Schmitts Verfassungslehre*, Berlin-Leipzig, Universitätsverlag Noske, pp. VII + 52.
- Karl Lenz, "Carl Schmitts Verfassungslehre", en *Blätter für deutsche Philosophie*, v, pp. 159 y ss.
- Erich Voegelin, "Die Verfassungslehre von Carl Schmitt. Versuch *Zeitschrift für öffentliches Recht*, XI, pp. 89-109.
- 1932 Reinhold Aris, "Politik und Ethik. Kritische Anmerkungen zu Carl Schmitts politischer Theorie", en *Neue Blätter für den Sozialismus. Zeitschrift für geistige und politische Gestaltung*, III, núm. 10, pp. 542-548.
- Friedrich Brock, "Der Begriff des Politischen. Eine Auseinandersetzung

BIBLIOGRAFIA

XXXVII

- mit Carl Schmitt", en *Hochland*, XIX, núm. 11, pp. 394-404.
- Willy Haas, "Eine neue politische Lehre", *Die literarische Welt*, VIII, núm. 21, pp. 1-2.
- Kurt Hiller, "Ewiger Friede in Gänsefüßchen", en *Die Weltbühne*, pp. 4-10.
- Reinhard Höhn, "Carl Schmitt als Gegner der liberalen Politik", en *Der Gegner*.
- Clemenes Lang, "Die Ideologie des Widerstandes. Bemerkungen zu Carl Schmitts 'Begriff des Politischen'", en *Deutsches Volkstum*, pp. 959-964.
- Fritz Morstein Marx, "Der Schutz der Verfassung", en *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, XCII, núm. 2, pp. 253-262.
- Johann B. Schuster S.J., "Über Schmitts Begriff des Politischen", en *Stimmen der Zeit*, CXXIV, pp. 59-61.
- Leo Strauss, "Anmerkungen zu Carl Schmitts 'Begriff des Politischen'", en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, LXVII, núm. 6, pp. 732-749.
- Heinrich Wohlgemuth, *Das Wesen des Politischen in der heutigen neoromantischen Staatslehre. Ein methodischer Beitrag zu seiner Begriffsbildung*, tesis de la Facultad de Derecho de Erlange, 6 marzo 1932; publicada en Emmendingen, 1933, p. X + 235.
- 1933 Paul Hartmann, "Kritik der Lehre Schmitts über die Verfassungssänderung", en *Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts (Brünn)*, VII, núm. 3-4 pp. 248-264.
- Otto Kirchheimer-N. Leites, "Bemerkungen zu Carl Schmitts Legalität und Legitimität", en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, LXVIII, núm. 4, pp. 457-487.
- Otto Koellreutter, *Volk und Staat in der Verfassungskrise. Zugleich eine Auseinandersetzung mit Carl Schmitt*, Berlin, Junker Dunnhaupt, p. 34; publicado también en *Jahrbuch für Politische Forschung*, I, p. 7-38.
- Helmut Kuhn, "Carl Schmitt, 'Der Begriff des Politischen'", en *Kunststudien*, XXXVIII, pp. 190-196.
- Victor Leemans, Carl Schmitt, *Bijdrage tot de sociologie van staát en politiek*, Ambers, Verlag De Sikkel, p. 96.
- 1934 Lars Fykhholm, "Carl Schmitt Statslära" en *Statsvetenskaplig Tidskrift*, XXXVII, pp. 208-229.
- Wilhelm Hanemann, *Der Begriff des Politischen in der deutschen Wissenschaft des 19. und des 20. Jahrhunderts*, Urach (Württemberg), Buhlersche Buchdruckerei, p. 136 (tesis: Heidelberg); publica-

- da en 1935.
- Karl Larenz, "Carl Schmitts 'Die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens'", en *Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie*, I, p. 112.
- Paul Müller (presumiblemente seudónimo), "Entscheidung und Ordnung. Zu den Schriften von Carl Schmitt", en *Schweizerische Rundschau*, XXXIV, núm. 7, pp. 566-577.
- Kurt Wilk, "La doctrina politique du national-socialisme Carl Schmitt: Exposé et critique de ses idées", en *Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique*, IV, núm. 3-4, pp. 169-196.
- 1935 Georg Dahm, "Die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens", en *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, XCV, núm. 1, pp. 181-188.
- Hugo Fiala (seudónimo de Karl Löwith), "Politischer Dezinionismus", en *Internationale Zeitschrift für Theorie des Recht*, IX, núm. 2, pp. 101-123.
- Ugo Fiala, "Il 'concetto della politica' di Carl Schmitt e il problema della decisione", en *Nuovi Studi di Diritto, Economia e Politica*, VIII, pp. 58-83.
- Fritz Hartung, "Staatsgefüge und Zusammenbruch des Zweiten Reiches", en *Historische Zeitschrift*, CLI, núm. 3, pp. 528-544.
- Otto Koellreutter, *Volk und Staat in der Weltanschauung des National-socialismus*, Berlín-Charlottenburg, Pan-Verlag, p. 24.
- K. Polliak, [C. Schmitt como teórico del derecho público del fascismo alemán], en *Sovetskoje Gosudarstvo*, núm. 4 (en ruso).
- 1936 F. Battaglia, "Stato, politica e diritto secondo Carl Schmitt", en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, XVI, pp. 429-423.
- D. Cantimori, "Politica di Carl Schmitt", en *Studi Germanici*, I, pp. 471-489.
- 1937 Julius Evola, "La guerra totale", en *La Vita Italiana*, X, pp. 561-568.
- Hans Krupa, *Carl Schmitts Theorie des Politischen. Mit einem Verzeichnis der Schriften Carl Schmitts*, Leipzig, S. Hirzel, pp. VI + 47 (tesis, Hamburgo).
- Andreas Marxen, *Das Problem der Analogie Zwischen den Seinstrukturen der grossen Gemeinschaften (dargestellt im engeren Anschluss an die Schriften von Carl Schmitt und Erik Peterson)*, Würzburg, Verlag Konrad Triltsch, pp. VI + 57 (tesis, Bonn).
- 1938 Otto Koellreutter, "Leviathan und totaler Staat", en *Reichsverwaltungsblatt*, LIX, núm. 38, pp. 803-807.

- H. Mankiewicz, "La conception national-socialiste de la Politique Carl Schmitt et le droit", en *La vie Intellectuelle*, núm. 60, pp. 59-69.
- 1939 Gustav Berger (=, G.A. Walz'), "Ein Staatsrechtslehrer als 'Theologe der bestehenden Ordnung'", en *Bücherkunde*, CI, núm. 7, pp. 332-338.
- Ingemar Hedenius, "Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes", en *Lychnos*, pp. 436-437.
- Johan Huizinga, "Le droit et la force", en *Civilisation*, II, núm. 9, pp. 3-5.
- Hans Welzel, "Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes", en *Vierteljahrsschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, XXX, nueva serie, pp. 337-340.
- 1940 Hans Freyer, "Positionen und Begriffe", en *Deutsche Rechtswissenschaft*, v, pp. 261-266.
- Paul Kern, "Der Leviathan", en *Mass und Wert*, III, núm. 5-6, pp. 673-679.
- 1941 Ernst Rudolf Huber, "Positionen und Begriffe. Eine Auseinandersetzung mit Carl Schmitt", en *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, CI, pp. 1-44.
- Jürgen von Kempfski, "Von Theorie und Mythos der Macht", en *Europäische Revue*, núm. 1, pp. 53-55.
- 1942 Hermann Jahrreiss, "Wandel der Weltordnung. Zugleich eine Auseinandersetzung mit der Völkerrechtslehre von Carl Schmitt", en *Zeitschrift für öffentliches Recht*, XXI, núm. 5, pp. 513-536.
- Ricardo Monaco, "Gerarchi e parità fra gli stati nel l'ordinamento internazionale", en *Rivista di Studi Politici Internazionali*, IX, núm. 1, pp. 2-19.
- 1947 Karl Schultes, *Der Niedergang des staatsrechtlichen Denkens im Faschismus. Die Lehren der Herrn Professor Carl Schmitt, Kronjurist der Gegenrevolution*, Weimar, Verlag Werden und Wirken, p. 38.
- 1949 F.A. Freiherr von der Heydte, "Francisco de Vitoria und die Geschichte seines Ruhmes. Eine Entgegnung", en *Die Friedenswarte*, XLIX, núm. 4-5, pp. 190-197.
- 1950 Hans Thieme, "Carl Schmitts Apologie", en *Deutsche Universitätszeitung*, núm. 22 (17 noviembre).
- José Caamaño Martínez, *El pensamiento jurídico-político de Carl Schmitt*, Santiago de Compostela, Porto y Cia. Editores, p. 174.
- 1951 Carl Brinkmann, "Der Nomos der Erde", en *Universitas*, VI, núm. 8, pp. 907-909.

- Karl I. Borries, "Der Advokat des Faschismus. Die faschistische Staatsideologie im Werke Carl Schmitt", en *Aktion*, núm. 5, pp. 12-19.
- O. Weinberger, "El pensamiento jurídico-político de Carl Schmitt", en *Osterreichische Zeitschrift für öffentliches Recht*, IV, nueva serie, núm. 2 pp. 255-256.
- 1952 Golo Mann, "Carl Schmitt und die schlechte Juristerei", en *Der Monat*, v. núm. 10, pp. 89-92.
- Theodor Schieder, "Zum Problem des Völkerrechts", en *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, núm. 3.
- Enrique Tierno Galván, "Benito Cereno o el mito de Europa", en *Cuadernos Hispano-Americanos*, XIII, núm. 36, pp. 215-225.
- 1953 Alvaro d'Ors, "Carl Schmitt en Compostela", en *Arbor*, núm. 73, pp. 1-14.
- Günter Dürig, "Das Eigentum als Menschenrecht", en *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, CIX, núm. 2, pp. 326-350.
- Epirrhosis. Festschrift zum 65. Geburtstag am 11. Juli 1953.* (Manuscrito que comprende 43 contribuciones, de las cuales sólo 7 fueron publicadas más tarde.)
- Alfred von Martin, "Zum Verhältnis von Mensch und Gesellschaft (Karl Marx - Carl Schmitt - Max Weber)", en *Scritti di sociologia e politica in onore de Luigi Sturzo*, Bolonia, Zanichelli, vol. II, más tarde en *Ordnung und Freiheit. Materialien und Reflexionen zu Grundfragen des Soziallebens*, Frankfurt, Verlag Josef Knecht, pp. 186-248.
- Helmut Rumpf, "Der Nomos der Erde und der Geist des Völkerrechts", en *Archiv des Völkerrechts*, IV, núm. 2, pp. 189-197.
- Piet Tommissen, *Versuch einer Carl Schmitt-Bibliographie*, Düsseldorf, Academia Moralis, p. 43.
- 1954 Alvaro d'Ors, *De la guerra y de la paz*, Madrid, Ediciones Rialp S.A., p. 217.
- 1955 Camille Alinuly, "Carl Schmitt, théoricien du décisionisme", en *L'Egypte Contemporaine*, XLVI, núm. 275, pp. 35-55.
- 1956 Rolf Badtke, *Existenz und Ethos in der politischen Theorie Carl Schmitts. Ein Beitrag zur philosophischen Grundlegung der politischen Erziehung*, p. 156 (tesis, Bonn, Facultad de Filosofía, manuscrito).
- Erich Scheuner, "Carl Schmitt leben, werke en betekenis", en *Diersland-Europa*, núm. V, pp. 9-12, núm. 2, pp. 11-13, núm. 3, pp. 11-13, núm. 4-5, pp. 25-27.
- 1957 Peter Schneider, *Ausnahmezustand und Norm. Eine Studie zur*

- Rechtslehre von Carl Schmitt*, Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt, p. 296.
- 1958 Rolf Badtke, "Feind oder Gegner? Bemerkungen zum Begriff des Politischen nach der Theorie Carl Schmitts", en *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, IX, pp. 686-695.
- Wienfried A. Dallmayer, "Epimeteo Cristiano o Prometeo pagano?", en *Rivista Internazionale di Filosofia dei Diritto*, pp. 657-679.
- Jürgen Fijalkowski, *Die Wendung zum Führerstaat. Die ideologischen Komponenten in der politischen Philosophie Carl Schmitts*, Colonia-Opladen, Westdeutscher Verlag, pp. XXIII + 222 (tesis, Berlín).
- Erich Kaufmann, "Carl Schmitt und seine Schule (Offener Brief an Ernst Forsthoft)", en *Deutsche Rundschau*, LXXXIV, núm. 11, pp. 1013-1015.
- Christian Graf von Krockow, *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*, Stuttgart, Ferdinand Enke Verlag, p. 164.
- Roman Schnur, "Carl Schmitt und die deutsche Staatsrechtslehre", en *Wort und Wahrheit*, XIII, pp. 725 ss.
- Kurt Sontheimer, "Carl Schmitt. Seine 'Loyalität' gegenüber der Weimarer Verfassung", en *Neue Politische Literatur*, III, núm. 10 pp. 758-770.
- 1959 *Festschrift zum 70. Geburtstag (11. Juli 1958)*, Berlín, Verlag Duncker & Humblot, pp. VI + 330.
- Hans Heinrich Flöter, "Der echte und der falsche Carl Schmitt", en *Zeitschrift für Politik*, VI, núm. 4 pp. 384-387.
- 1960 Gottfried Leder, "Ideologen des 'Führerstaates'", en *Neue Politische Literatur. Berichte über das internationale Schrifttum*, V, núm. 2-3 pp. 216-222.
- 1961 Hans Barth, "Die Problematik der Entscheidung und die Wendung zum Führerstaat", en *Neue Zürcher Zeitung*, núm. 95 (8 abril), pp. 20-21.
- Heinz Laufer, *Das Kriterium politischen Handelns. Versuch einer Analyse und konstruktiven Kritik der Freund-Feind-Unterscheidung auf der Grundlage der Aristotelischen Theorie der Politik. Zugleich ein Beitrag zur Methodologie der Politischen Wissenschaften*, "disfendido en manuscrito por el Antiquariat Johann Bernecker, Frankfurt, pp. XXVII + 311 (tesis, Munich).
- Peter Paul Pattloch, *Recht als Einheit von Ordnung und Ordnung. Ein*

- Beitrag zum Rechtsbegriff in Carl Schmitts 'Nomos der Erde'*, Aschaffenburg. Paul Pattloch Verlag. p. 135 (tesis, Warzburg).
- Gerd Roellecke, "Politische Philosophie und historische Erfahrung", en *Philosophische Rundschau. Eine Vierteljahresschrift für philosophische Kritik*, IX, núm. 1, pp. 8-18.
- Hermann Schmidt, "Der 'Raum' der Erkenntnis und der 'Raum' der Politik", en *Philosophische Rundschau. Eine Vierteljahresschrift für philosophische Kritik*, IX, núm. 1, pp. 18-47.
- Ellenore Sterling, "Studie über Hans Kelsen und Carl Schmitt", en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, XLVII, pp. 569-585.
- Dolf Sternberger, *Der Begriff des Politischen. Der Friede als Grund und als Merkmal und die Norm des Politischen*, Frankfurt, Insel Verlag, p. 40.
- Dolf Sternberger, "Jonathan Swift, Carl Schmitt und die parlamentarische Diskussion", en *Insel-Almanach auf das Jahr 1962*, pp. 12-24.
- 1962 Manuel Fraga Iribarne, "Carl Schmitt: El hombre y la obra", en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 122, pp. 2-14 (con una síntesis en inglés y francés, pp. 14-15).
- Heinz Laufer, "Homo homini homo. Das 'Anthropologische Glaubensbekenntnis' eines Doktrinars", en *Politische Ordnung und menschliche Existenz. Festgabe für Eric Voegelin zum 60. Geburtstag*, a cargo de A. Dempf, H. Arendt y F. Engel-Janosi, Munich, Verlag C.H. Beck, pp. 320-342.
- 1963 Hermann Schmidt, "Der Nomosbegriff bei Carl Schmitt", en *Der Staat, Zeitschrift für Staatslehre, öffentliches Recht und Verfassungsgeschichte*, II, pp. 81-108.
- 1964 Hasso Hofmann, *Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*, Neuwied, Luchterhand Verlag, p. 304 (tesis, Erlangen).
- 1965 Hans Berger, "Zur Staatslehre Carl Schmitts", en *Hochland*, núm. 1, pp. 67-76.
- Arturo Enrique Sampay, *Carl Schmitt y la crisis de la ciencia jurídica*, Buenos Aires, Editorial Abeledo-Perrot, p. 77.
- Jürgen Fijalkowski, "Das politische Problem der Feindschaft", en *Politische Vierteljahresschrift*, VI, núm. 1, pp. 105-111.
- Julien Freund, *L'essence du politique*, Paris, Edition Sirey, pp. 764 + un índice analítico de 47 pp. Hasso Hofmann, "Feindschaft, Grundbegriff des Politischen?", en *Zeitschrift für Politik*, XII, núm. 1, pp. 17-39.
- Mathias Schmitz, *Die Freund-Feind-Theorie Carl Schmitts. Entwurf*

El concepto de lo "político"

Premisa

Aristóteles dice lo que dicen y piensan los sabios, o sea que amistad y guerra son causa de creación y destrucción (*Cillierkronik*, p. 72; Otto Brunner, *Land und Herrschaft*, al comienzo de la sección titulada "Politica y *fehida*"*)

Esta reedición de escritos sobre el concepto de "político" contiene el texto completo y sin modificar de la edición de 1932. En la conclusión allí incluida se indica con claridad el carácter estrictamente didáctico del trabajo y se recalca en forma expresa que todo lo que allí se dice sobre el concepto de "político" sirve sólo para "encuadrar teóricamente un problema inconmensurable". En otras palabras, ante todo debe delimitarse un ámbito propio de determinadas cuestiones de la ciencia del derecho a fin de poder ordenar una temática confusa y volver a esbozar una clasificación de sus conceptos. Es éste un trabajo que no puede realizarse mediante consideraciones de fondo abstraídas del tiempo, sino que debe ser encarado con criterios que permitan no perder de vista la materia y la situación sobre la cual se trabaja.

Principalmente se trata de definir la relación recíproca existente entre los conceptos de "estatal" y de "político", por una parte, y los conceptos de "guerra" y de "enemigo", por la otra, a fin de precisar su contenido informativo para el campo conceptual que nos interesa.

* La palabra alemana *fehida* no tiene equivalente exacto en nuestra lengua. Designa una institución jurídica germana de la edad media que establece la obligatoriedad de lavar las ofensas de familia cobrándoselas mediante la *vendetta*, o a través de la percepción debidamente legalizada de una indemnización pecuniaria. La principal diferencia con respecto a la *vendetta* consiste en su carácter obligatorio ante la ley pública. [E.]

El Desafío

El campo de relaciones de lo "político" cambia continuamente, en base a las fuerzas y a los poderes que se unen y se separan entre sí con el fin de conservarse. De la antigua *polis*, Aristóteles¹ extrajo definiciones de "político" diferentes de las de un escolástico medieval, quien aun retomando literalmente las formulaciones aristotélicas tenía delante de sus ojos algo por entero distinto, en particular el contraste entre el elemento escolástico-espiritual y lo político-terreno, o sea una relación de tensión entre dos ordenamientos concretos. Cuando la unidad de la iglesia se destruyó en el siglo XVI y la unidad política fue quebrada por las guerras civiles de religión, en Francia se llamaron *politiques*² precisamente los juristas que en la guerra fratricida entre los partidos religiosos habían optado por el estado como unidad superior y neutral. Jean Bodin, el padre del derecho estatal e internacional europeo, fue un típico "político" de esta época.

La parte europea de la humanidad vivió, hasta hace poco tiempo, en una época cuyos conceptos jurídicos estaban totalmente marcados por la impronta del estado y presuponian al estado como modelo de la unidad política. La época de la estatalidad está ya arribando a su fin: sobre esto no corresponde derrochar palabras. Con ella desaparece la estructura íntegra de conceptos relativos al estado erigida por una ciencia del derecho del estado e internacional de carácter eurocéntrico, en el curso de un trabajo conceptual que duró cuatro siglos. El estado como modelo de la unidad política, el estado como titular del más extraordinario de todos los monopolios, o sea del monopolio de la decisión política, esa brillante creación del formalismo europeo y del racionalismo occidental, está por ser destruido: Pero sus conceptos perduran y son ahora vistos como clásicos, si bien el término clásico suena hoy al menos equívoco y ambivalente, por no decir irónico.

¹ Sobre *polis* y la política en Aristóteles, véase Joachim Ritter, *Naturrecht bei Aristoteles: zum Problem des Naturrechts*, Stuttgart, Kohlhammer, 1961; Karl-Heinz Ilting, "Hegels Auseinandersetzung mit Aristoteles", en *Historisches Jahrbuch*, LXXXII, 1963, observa que Hegel traduce habitualmente el término *polis* como pueblo. Véase también Carl Schmitt, *Der Staat als ein konkreter, an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff*, en *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, Berlín, Duncker & Humblot, 1958, pp. 375-385, con tres glosas.

² Sobre los *politiques* en el siglo XVI véase Roman Schnur, *Die französischen Juristen im Konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jahrhunderts: ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des modernen Staates*, Berlín, Duncker & Humblot, 1962.

Hubo realmente un tiempo en que era correcto identificar los conceptos de "estatal" y de "político". En efecto, al estado europeo clásico le había ocurrido algo muy improbable: crear la paz en su interior y eliminar la enemistad como concepto jurídico. Le había ocurrido dejar de lado la *fehida*, una institución del derecho medieval, llevar a su conclusión las guerras civiles confesionales de los siglos XVI Y XVII, que por ambas partes en lucha eran libradas como guerras particularmente legítimas e instaurar en el interior de su territorio seguridad y orden. Es sabido que la fórmula "paz, seguridad y orden" servía como definición de la policía.³

En el interior de un estado semejante había de hecho sólo policía y no ya política, como política eran definidas también las intrigas de la corte, las rivalidades, las conspiraciones y los intentos de rebelión de los descontentos: en suma, todo lo que traía "perturbaciones". Tal empleo del término "política" es naturalmente posible y sería una inútil batalla terminológica ponerse a discutir acerca de su corrección. Sólo observemos que ambas palabras, tanto política como policía, derivan del mismo término griego *polis*. Política en sentido amplio, alta política, era entonces únicamente la política exterior que un estado soberano en cuanto tal realizaba con respecto a otros estados soberanos, a los que reconocía como tales, sobre la base de este reconocimiento: al hacer esto, cada estado decidía en torno a la amistad, hostilidad o neutralidad recíproca.

¿Qué hay de clásico en semejante modelo de unidad política, pacífica-
da compactamente en el interior y actuante hacia lo externo de igual forma, como soberana frente a los demás soberanos? Lo clásico consiste en la posibilidad de distinciones claras y unívocas. Interno y externo, guerra y

³ Todavía Robert von Mohl, en su obra *Die Polizei-Wissenschaft nach den Grundsätzen des Rechtsstaates*, publicada en 1832-1833, entiendo por policía a la antigua "buena policía", sin cuyo "tangible influjo", dice Mohl, el ciudadano no podría "desarrollar tranquilamente ni siquiera una hora de su vida". Sobre esto, véase Erich Angermann, *Robert von Mohl. Leben und Werk eines liberalen Staatsgelehrten*, Neuwied, Luchterhand, 1962, p. 131. Sobre el término *politic* o *police power* en el derecho constitucional norteamericano, véase Wilhelm Hennis, "Zum Problem der deutschen Staatsanschauung", en *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte*, VII, 1959, p. 9. "Esta última (la competencia de cuidar el bienestar público, es decir una vida digna del hombre) supera ampliamente nuestro poder de policía. Ella indica, en sustancia, la misión eterna de la *polis* de asegurar la posibilidad de una buena vida". Sobre la despolitización, mediante la administración, de Cournot, véase Roman Schnur, en *Revista de Estudios Políticos*, CXXVII, 1963, pp. 29-47. Junto a las dos derivaciones de la *polis* (política hacia lo externo y policía en lo interno) interviene como tercera la *politessé* como *petite politique* del juego social: véase la nota 49 de este libro (sobre Leo Strauss).

paz; durante la guerra, militar y civil, neutralidad y no neutralidad; todo esto es claramente distinto y no puede ser confundido. También en la guerra todos tienen, sobre ambos frentes, su claro status. También el enemigo, en la guerra de derecho internacional entre estados, es reconocido como estado soberano. En este derecho internacional el reconocimiento como estado, por lo que significa todavía, contiene ya el reconocimiento del derecho a la guerra, y por consiguiente el reconocimiento como enemigo legítimo. También el enemigo tiene un status, no es un delincuente. La guerra puede ser limitada y circunscrita con medidas de derecho internacional. Por lo tanto, puede terminar con un tratado de paz que normalmente contiene una cláusula de amnistía. Sólo así es posible una clara distinción entre guerra y paz, y una clara, límpida neutralidad.

La reglamentación y la delimitación de la guerra involucran una relativización de las hostilidades. Toda relativización de este tipo constituye un gran progreso en un sentido humanitario. Se trata, sin embargo, de un progreso no fácil, puesto que se hace difícil a los hombres no considerar al enemigo un delincuente. El derecho internacional europeo relativo a la guerra territorial entre estados ha llegado a dar, de todos modos, este singular paso. Resta por ver cómo podrá adaptarse a otros pueblos que en su historia han conocido sólo guerras coloniales o civiles. En ningún caso representa, no obstante, un progreso en un sentido humanitario considerar a la guerra limitada por el derecho internacional europeo como reaccionario o delictuoso y en su lugar desencadenar, en nombre de la guerra justa, hostilidades revolucionarias de clase o de raza, que no pueden ni quieren distinguir entre enemigo y delincuente.

Estado y soberanía son los fundamentos de las limitaciones de derecho internacional hasta aquí aplicadas a la guerra y a la hostilidad; en verdad, una guerra efectuada correctamente según las reglas del derecho internacional europeo tiene más sentido del derecho y la reciprocidad, y es más próxima al procedimiento jurídico, al "tratamiento jurídico" como se decía en un tiempo, que un pseudoproceso escenificado por las grandes potencias para la destrucción física y moral del enemigo político. Quien demuele las distinciones clásicas, y las limitaciones construidas sobre ellas, de la guerra entre estados, debe saber lo que hace. Revolucionarios de profesión como Lenin y Mao Zedong lo sabían.⁴ Algunos juristas profesionales lo ignoran: no observan cómo los conceptos clásicos tradicionales de la guerra limitada son usados como armas de la guerra revolucionaria.

⁴ Las teorías de Lenin y de Mao fueron discutidas por mí, con referencia a la importancia que tienen en este contexto, en el ensayo *Theorie des Partisanen. Zwischen-*

armas de las cuales ésta se sirve instrumentalmente, sin compromiso y sin obligación de reciprocidad.

Esta es la situación. Una situación tan confusa, fundada sobre la forma y sobre la carencia de forma, sobre la guerra y sobre la paz, plantea cuestiones que no son simples y de fácil solución y que contienen en sí un desafío manifiesto. El término germano *Herausforderung* [desafío] expresa aquí tanto el sentido de un *challenge* [reto] como el de una *provocation*.

Intento de respuesta

Este escrito sobre el concepto de "político" es un intento de respuesta a tales nuevos problemas, sin subvaluar ni el *challenge* ni la provocación. Mientras el ensayo sobre Hugo Preuss (1930) y los escritos *Der Hitler der Verfassung* (1931) y *Legalität und Legimität* (1932) investigan la nueva problemática de derecho constitucional interna al estado, en esta búsqueda se produce el encuentro entre temas de teoría del estado y temas de derecho internacional; el discurso no se refiere sólo a la teoría pluralista del estado —todavía absolutamente desconocida en la Alemania de la época— sino también a la Liga de Ginebra. El escrito responde al desafío de una situación de transición. El desafío que, a su vez, parte de él, está dirigido en primer lugar a los expertos de la constitución y a los juristas del derecho internacional.

El ensayo comienza con estas palabras: "El concepto de estado presupone el de político". ¿Quién puede comprender una tesis formulada de modo tan abstracto? Todavía hoy abrigo dudas acerca de si fue sensato iniciar el tratamiento a un nivel tan abstracto, a primera vista incomprendible, desde el momento en que a menudo precisamente la apertura es decisiva para el destino de una publicación. Sin embargo, aquel punto conceptual un poco esotérico no está del todo fuera de lugar en ese sitio. Denuncia con su tematicidad provocativa, a qué destinatarios se dirige el discurso: o sea, en primer lugar, al experto de *jus publicum europaeum* conocedor de su historia y de su problemática contemporánea. Es sobre todo con referencia a estos interlocutores que adquiere significado la conclusión del trabajo, que evidencia tanto la intención de "encuadrar un

bemerkung zum Begriff des Politischen. Berlín, Duncker & Humblot, 1963 [Teoría del partisano, incluido en este volumen]. El revolucionario profesional transmuta nuevamente la policía en política y trata la *politesse* como simple juego.

problema incommensurable" como también el carácter rígidamente didáctico de su tratamiento.

Una reseña de los efectos que mi ensayo ha despertado en este ámbito específico de sus reales destinatarios debería abarcar también las publicaciones sucesivas que trataron de desarrollar este enfoque del concepto de "político" y de completar su encuadramiento. Forma parte de ellas el informe sobre *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff* (1938) y el libro sobre el *Nomos der Erde* (1950). Una reseña de este tipo debería comprender también el desarrollo de las concepciones sobre el delito político y sobre el asilo político, sobre la correspondencia o justicia de los actos políticos, y sobre la posibilidad de emitir sentencias de acuerdo a derecho en torno a cuestiones políticas, y sobre todo debería involucrar el fundamento mismo del proceso judicial, y por consiguiente comprender una indagación sobre la medida en que el procedimiento judicial ya de por sí, en cuanto procedimiento, cambia su materia y su objeto, transformando su estado de agregación. Todo esto supera ampliamente el ámbito de una premisa y puede ser indicado sólo como hipótesis de trabajo. Lo mismo vale también para la cuestión de la unidad política —y no sólo económica y técnica— del mundo. A este respecto querría sin embargo indicar, entre el gran número de las diversas teorías, dos ensayos de derecho internacional que se contraponen de manera crítica y radical a mis ideas, aunque manteniéndolas concretamente como su tema de fondo: las dos tomas de posición que el profesor Hans Wehberg, de Ginebra, ha sostenido en su revista *Friedenswarte*, en 1941 y en 1951.⁵

Puesto que este ensayo sobre el concepto de "político", como todo tratamiento relativo a conceptos concretos de la ciencia del derecho, considera un material histórico, también se dirige a los historiadores, y sobre todo a los estudiosos del estado europeo y del pasaje del sistema medieval de la *fehida* al estado territorial soberano y de su distinción entre estado y sociedad. En este contexto es recordado el nombre de un gran historiador, Otto Brunner,⁶ que con su obra de ruptura *Land und Herrschaft* (1939) aportó una importante verificación histórica a mi criterio de lo "político".

⁵ H. Wehberg, "Universales oder europäisches Völkerrecht?", en *Die Friedenswarte*, XLI (1941), fasc. 4, pp. 157-166, y "Vom jus Publicum Europaeum", en *Die Friedenswarte*, L (1951), fasc. 4, pp. 305-314.

⁶ Otto Brunner, *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Südost-Deutschlands im Mittelalter*, Baden de Viena, Rohrer, 1939; véase, además, el ensayo "Moderner Verfassungsbegriff und mittelalterliche Verfassungsgeschichte", en *Mitteilungen des Osterreichischen Instituts für Geschichtsforschung. Ergänzungsband*, XIV (1939). Numerosos ejemplos de la dependencia del concepto

Brunner presta también atención a mi pequeño trabajo, si bien lo entiende sólo como un "punto final": precisamente el punto final del desarrollo de una doctrina de la razón de estado. Al mismo tiempo plantea la observación crítica según la cual mi trabajo individualizaría únicamente como carácter conceptual positivo al enemigo y no al amigo.

A través de tal caracterización como punto final, el trabajo es entonces relacionado con la época imperialista y se designa a su autor como un epígono de Max Weber. Cuál sería la relación entre mis conceptos y los de una doctrina del estado y del derecho internacional típicamente imperialista se desprende con claridad de la nota al pie de la página 116, que la considera un producto típico de aquella época. El reproche de una pretendida primacía del concepto de enemigo es, a su vez, demasiado genérico y estereotipado. Oculta el hecho de que la construcción de un concepto jurídico procede siempre, por necesidad dialéctica, de su negación. En la práctica, como en la teoría jurídica, la referencia a la negación es algo por completo distinto que afirmar la "primacía" de lo que encarna el acto de la negación. Un proceso, en cuanto controversia jurídica, es pensable sólo si es negado un derecho. La pena y el derecho penal presuponen no un hecho, sino un no-hecho. ¿Acaso esto significa una valoración "positiva" del no-hecho, y una "primacía" del delito?

Independientemente de esto, el historiador para el cual la historia no es sólo pasado tendrá en cuenta también el concreto desafío contemporáneo a nuestra concepción de lo "político", consistente en la confusa mescolanza de conceptos jurídicos clásicos y revolucionarios, y no entenderá el sentido de nuestra respuesta a tal desafío. La evolución iniciada en 1939 de la guerra y del concepto de enemigo condujo a nuevos y más intensivos conceptos de guerra y a conceptos de paz completamente equívocos, a la moderna guerra de guerrillas y revolucionaria. ¿Cómo se puede comprender teóricamente todo esto si se elimina del conocimiento científico la realidad por la cual existe hostilidad entre los hombres? No podemos aquí profundizar la discusión de estos problemas, baste recordar que el desafío al que buscamos una respuesta no ha cesado entretanto: al contrario, su fuerza e insistencia aumentó de modo inesperado. En todo caso, el segundo corolario de 1938, publicado al final de este ensayo, presenta una mirada de conjunto sobre la relación existente entre los conceptos de guerra y de enemigo.

de estado en relación con el pensamiento histórico-constitucional hasta la fecha están contenidos en el volumen de E. W. Böckendorff, *Die deutsche verfassungsgeschichtliche Forschung im 19. Jahrhundert. Zeitgebundene Fragestellungen und Tendenzen*, Berlin, Duncker & Humblot, 1961.

Pero no sólo juristas e historiadores, también importantes teólogos y filósofos se han ocupado del concepto de político. Sería, sin embargo, necesaria una reseña particularmente crítica para poder ofrecer un cuadro al menos sumariamente completo de todo esto. En este ámbito surgen, no obstante, nuevas y extraordinarias dificultades, propias de un tipo de comprensión opuesto al empleado por nosotros, de modo que se hace poco menos que imposible un encuadramiento convincente de la problemática común. Continúa resonando el grito *Silete theologi* [¡callaos, teólogos!]⁷ que un jurista del derecho internacional lanzó al comienzo de la época del estado moderno, contra los teólogos de las dos confesiones cristianas. La especialización, fundada sobre la división del trabajo; de nuestro modo de hacer ciencia y de desarrollar la investigación en el ámbito de las ciencias del espíritu, ha confundido el lenguaje común, y precisamente para conceptos como amigo y enemigo es casi indispensable una *itio in partes*.

La soberbia presunción que emanaba al comienzo de la edad estatal de aquel *¡Silete!* se ha perdido, en gran medida, en los juristas de los fines de aquella época. Muchos buscan hoy apoyos y revalorizaciones en un derecho natural con base teológico-moral o en máximas filosóficas generales. El positivismo jurídico del siglo XIX no basta ya y es conocido el abuso revolucionario que se hizo de los conceptos de la legalidad clásica. Frente a la teología y la filosofía, por una parte, y al progreso técnico-social, por la otra, el jurista de derecho público se encuentra en una posición defensiva intermedia, en la cual se desvanece la inatacabilidad originaria de su posición y es amenazado el contenido informativo de sus definiciones. Una situación tan confusa legitimaría ya de por sí la reimpresión de un escrito sobre el concepto de lo "político", agotado desde hace muchos años, permitiendo al mismo tiempo salvaguardar de las mutificaciones erradas un documento auténtico y ofrecer un testimonio genuino de su originaria intención informativa.

⁷ Véase *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Colonia, Greven Verlag, 1950, pp. 92, 131 (Abericus Gentilis) sobre la separación de los juristas con respecto a los teólogos. El hecho de que yo, en este caso como en otros (*Ex Captivitate Salus*, Colonia, Greven Verlag, 1950, p. 70), atribuya particular relieve al reclamo de Abericus Gentile, no significa que sea ingrato con los teólogos, cuya contribución ayudó y profundizó de manera sustancial la discusión en torno al concepto de "político": baste recordar, en el campo protestante, sobre todo a Friedrich Gogarten y Georg Wünsch, y en el campo católico a P. Franciscus Strathmann O.P., P. Erich Przywara S.J., Werner Schöllgen y Werner Becker. Los teólogos de hoy no son ya los del siglo XVI y lo mismo vale para los juristas.

El legítimo interés por el carácter auténtico de un testimonio semejante vale todavía más en lo que respecta a los sectores extracientíficos, y en particular para el periodismo cotidiano y para la opinión pública dominada por los medios masivos de comunicación. En este ámbito todo está calculado para los fines inmediatos de la lucha política diaria y del consumo. La preocupación por un encuadramiento científico es por ello simplemente absurda. De tal manera, la delimitación, prudente e inicial, de un preciso ámbito conceptual fue transformada en una consigna primitiva, en una así denominada teoría del amigo-enemigo, conocida sólo por haberla oído mencionar y buena para desencadenar la contraparte.

Frente a esto el autor no puede hacer otra cosa que poner a salvo, en lo que le es posible, el texto completo. Por lo demás es consciente de que los efectos directos e indirectos de sus publicaciones no están ya en sus manos. Sobre todo los escritos menores van por un camino propio y lo que el autor obtuvo con ellos "lo dirán sólo los días que vendrán".

Continuación de la respuesta

La situación denunciada al comienzo perdura y ninguno de los desafíos contenidos en ella fue rechazado. El contraste entre el empleo oficial de conceptos clásicos y la realidad efectiva de fines y métodos verdaderamente revolucionarios sólo se ha agudizado. No debe por ello omitirse la reflexión sobre un desafío de este tipo y debe ser continuado el intento de encontrarle una respuesta.

¿Cómo se puede llegar a esto? La época de los grandes sistemas ha sido ya superada. Cuando se puso en marcha la era del estado europeo, hace trescientos años, surgieron sistemas de pensamiento dominantes. Hoy no se puede ya proceder de ese modo. Hoy sólo es posible una mirada histórica retrospectiva que refleja en el conocimiento de su sistemática la gran época del *jus publicum europaeum* y de sus conceptos de estado y de guerra y de enemigo justo. Lo he intentado en mi libro *Der Nomos der Erde* (1950).

La otra posibilidad, opuesta, es un salto en el aforismo: a mí, como jurista, me resulta imposible. En el dilema entre sistema y aforismo hay sólo una vía de salida: no perder de vista el fenómeno y verificar los problemas planteados desde situaciones siempre nuevas, tumultuosas, en base a sus criterios propios. De tal modo es posible aumentar el conocimiento del fenómeno y construir una serie de corolarios. Existen ya muchos de

ellos, pero no sería práctico cargar con su peso la reimpression de un escrito de 1932. Por ello tomé aquí en consideración sólo una categoría absolutamente particular de corolarios: los que permiten echar una mirada sobre las relaciones existentes en el interior de un campo conceptual. Estos delimitan un campo en el que los conceptos se conforman recíprocamente en base a la posición ocupada en él. Una consideración de este tipo puede ser particularmente útil a los fines didácticos del presente trabajo.

Sin modificaciones y con todas sus carencias, la reimpression del texto de 1932 debía ser presentada como documento. La carencia principal consiste en el hecho de que los diversos tipos de enemigos —convencional, real o absoluto— no son separados y distinguidos entre sí de manera suficientemente clara y precisa. Debo el señalamiento de esta laguna a un francés, Julien Freund⁸ (de la Universidad de Estrasburgo), y a un norteamericano, George Schwab (de la Universidad de Columbia, Nueva York). La discusión del problema prosigue irresistiblemente y constituye un progreso real del conocimiento. En efecto, los nuevos tipos y métodos de la guerra contemporánea obligan a una continua reflexión sobre el fenómeno de la hostilidad. He tratado de mostrar esto basándome en un ejemplo particularmente actual e interesante en un ensayo sobre la teoría del partisano, aparecido al mismo tiempo que esta reimpression.

En la actual guerra de guerrillas, como se desarrolló primero en la guerra chino-japonesa a partir de 1932, después en la segunda guerra mundial y, luego de 1945, en Indochina y otros países, coexisten dos procesos opuestos, dos tipos completamente diferentes de guerra y de hostilidad: ante todo una oposición autóctona, en su esencia defensiva, que la población de un país contraponc a la invasión extranjera, y en segundo lugar el apoyo y el reforzamiento de esta oposición por parte de terceras potencias interesadas, actuantes a nivel mundial. El guerrillero, que según el estilo clásico de hacer la guerra era un simple "irregular", una figura marginal, se ha convertido en el último tiempo en una figura, si no central, al menos clave de la guerra revolucionaria mundial. Baste recordar la máxima clásica con la que los ejércitos alemán-prusianos esperaban derrotar a los guerrilleros: la tropa combate al enemigo, de los ladrones se ocupa la policía. En el otro tipo de guerra contemporánea, en la así llamada guerra fría, tampoco fun-

⁸ Julien Freund está trabajando en torno a una tesis sobre el concepto de "político" (ahora ya publicada: *L'essence du politique*, París, Sirey, 1965). Entre otros trabajos, Freund escribió una "Note sur la raison dialectique de J. P. Sartre", en *Archives de philosophie du droit*, VI, 1961, pp. 229-236, y un ensayo, "Die Demokratie und das Politische", en *Der Staat*, I, 1962, pp. 261-288.

cionan ya los esquemas conceptuales que hasta ahora han dado sustento al sistema tradicional de la delimitación y reglamentación de la guerra. La guerra fría se burla de todas las distinciones clásicas entre guerra, paz y neutralidad, entre política y economía, entre militar y civil, entre combatiente y no combatiente, y conserva sólo la distinción entre amigo y enemigo, sobre cuya validez se funda su propio origen y esencia.

No debe sorprender que el antiguo término inglés *foe* [enemigo] haya sido despertado de su sueño arcaico de cuatro siglos y desde hace dos décadas vuelva a ser empleado, junto al de *enemy*. ¿Cómo sería posible entonces suspender una reflexión sobre la distinción entre amigo y enemigo en una época que produce medios de destrucción nuclear y simultáneamente tiende a cancelar la distinción entre guerra y paz? El problema mayor es aún la delimitación de la guerra: ésta representa o un cínico juego, es decir la organización de un *dog fight* [pelea de perros],⁹ o bien un vacío autoengaño, si no está ligado, por ambas partes, a una relativización de la hostilidad.

El prólogo a la reimpression de un pequeño trabajo no puede tener el significado de tratar de manera exhaustiva problemas de este tipo, acrecentando de ese modo el carácter manifiestamente incompleto de un texto aparecido hace treinta años. No puede tampoco sustituir a otro libro que debe ser escrito. Una aclaración de este tipo debe contentarse con señalar algunas de las causas que explican el persistente interés por este trabajo y que han aconsejado su reimpression.

Marzo de 1963.

CARL SCHMITT

⁹ Acerca del *dog fight* véase, más adelante, el Corolario 2, nota 91.

El concepto de lo "político"

(Texto de 1939)

1

El concepto de estado presupone el de "político". Para el lenguaje actual, estado es el status político de un pueblo organizado sobre un territorio delimitado.

Pero de ese modo se da sólo una primera descripción, y no una definición conceptual del estado: tampoco tenemos aquí necesidad de ella, puesto que nos ocupamos de la esencia de lo "político". Podemos dejar en suspenso la cuestión de cuál es la esencia del estado: una máquina o un organismo, una persona o una institución, una sociedad o una comunidad, un taller o una colmena, o tal vez una "serie fundamental de procedimientos". Todas estas definiciones y modelos anticipan demasiado la interpretación, la atribución de significado, la ilustración y la construcción del concepto, y no pueden por ello constituir el punto de partida más apto para el tratamiento simple y elemental. En base a su significado etimológico y a sus vicisitudes históricas el estado es una situación, definida de una manera particular, de un pueblo, más precisamente la situación que sirve de criterio en el caso decisivo, y constituye por ello el status exclusivo, frente a los muchos posibles status individuales y colectivos.

Sobre este punto no es posible decir más. Todos los caracteres de esta definición —*status* y *pueblo*— adquieren su significado sólo gracias al ulterior carácter de lo "político" y se convierten en incomprensibles si es mal entendida la esencia de esto último.

Es raro encontrar una clara definición de lo "político". Por lo general el término se emplea sólo en sentido negativo, como contraposición a otros conceptos, en antítesis como política y economía, política y moral, política y derecho, y luego en el interior del derecho de nueva política y

derecho civil,¹⁰ y así sucesivamente. A través de contraposiciones negativas y a menudo también polémicas como ésta puede ciertamente indicarse, según el contexto y la situación concreta, algo suficientemente claro: pero ello no constituye de ningún modo una definición del concepto específico. En general "político" es asimilado, de una u otra manera, a "estatal" o al menos es referido al estado.¹¹ Entonces el estado aparece como algo político, pero lo político se presenta como algo estatal: se trata, manifiestamente, de un círculo vicioso.

En la literatura jurídica especializada se encuentran muchas descripciones análogas de lo "político"; éstas, sin embargo, en la medida en que no tienen un significado polémico-político, pueden ser entendidas sólo como motivadas por el interés técnico-práctico en la decisión jurídica o adminis-

¹⁰ La contraposición entre derecho y política se confunde fácilmente con la contraposición entre derecho privado y derecho público: véase, por ejemplo J. K. Bluntschli, *Allgemeines Staatsrecht*, 1968, vol I, p. 219 (ahora en edición Scientia Verlag, Aalen, 1964): "La propiedad no es un concepto político sino de derecho privado". El significado político de esta antítesis se manifestó particularmente en ocasión de las discusiones en torno a la expropiación de los bienes de las casas principescas anteriormente reinantes en Alemania, en los años 1925 y 1926. Como ejemplo de ello basta remitir al discurso del diputado Dietrich (sesión del Parlamento Imperial del 2 de diciembre de 1925, Informe 4717): "Somos de la opinión de que no se trata aquí de problemas de derecho privado, sino simplemente de problemas políticos" (*asentimiento de los demócratas y de la izquierda*).

¹¹ También en las definiciones de lo "político" que utilizan el concepto de "fuerza" como carácter decisivo, tal fuerza aparece por lo común como fuerza estatal: véase en Max Weber la tendencia hacia la participación en el ejercicio de la fuerza o la influencia derivante de la subdivisión de la fuerza, ya sea entre los estados o en el interior del estado, entre los grupos humanos que lo componen; o bien "la dirección o la influencia sobre la dirección de una asociación política, es decir en nuestro tiempo de un estado" (*Politik als Beruf*, Berlín, Duncker & Humblot, 1968 [traducido al español, "La política como vocación", en *Escritos políticos*, II, México, D.F., Folios, 1982, pp. 309 y ss.] o también: "La esencia de la política consiste, como jamás se repetirá lo suficiente, en la lucha, en el acaparamiento de compañeros de partido y de voluntarios" (*Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland*, Munich 1918) [traducida al español, "Parlamento y gobierno en el nuevo ordenamiento alemán", en *Escritos políticos*, I, México, D.F., Folios, 1982, pp. 59 y ss.]. H. Triepel, *Staatsrecht und Politik*, Berlín-Leipzig, Duncker & Humblot, 1927, p. 16, afirma: "Hasta hace pocas décadas se entendía por política simplemente la teoría del estado... Así, por ejemplo, Waitz define la política como la explicación científica de las relaciones estatales, con referencias tanto al desarrollo histórico del estado como a las condiciones y a las exigencias estatales del presente." Triepel critica después, con razones fundadas y comprensibles, la consideración no política, "puramente" jurídica, de la escuela de Gerber y Laband y la tentativa de continuarla

trativa de casos particulares. Derivan pues su significado del hecho de presuponer de modo no problemático un estado ya existente, en cuyo ámbito se mueven.¹² Así, por ejemplo, existe jurisprudencia y literatura sobre el concepto de "unión política" o de "asamblea política" en el derecho de asociación;¹³ además, la práctica del derecho administrativo francés trató de instaurar un concepto de móvil político (*mobile politique*) con la ayuda del cual distinguir los actos de gobiernos "políticos" (*actes de*

en la posguerra (por obra de Kelsen). Sin embargo, tampoco Triepel captó el sentido puramente político de esta pretensión de "pureza no política", puesto que se mantiene encerrado en la equivalencia: "político" = "estatal". En realidad, como se verá más adelante, el hecho de definir al enemigo como político y definirse a sí mismo como no político (o sea como científico, justo, objetivo, imparcial, etcétera), constituye precisamente un modo típico y particularmente intensivo de hacer política.

¹² [Sólo en apariencia se trata de un progreso en la despolitización, si es simplemente omitida toda referencia al estado y a la estatalidad, si es simplemente no nombrada la unidad política presupuesta y por esto insinuado un procedimiento puramente técnico-jurídico como superación "puramente jurídico" de lo "político". Sobre esto es muy sutil Charles Eisenman en *Verfassungsgerichtsbarkeit in der Gegenwart*, publicado al cuidado de Hermann Mosler por el Max Planck Institut für Ausländischen öffentlichen Recht und Völkerrecht, Colonia-Berlin, Heymann 1962, p. 875. Sobre la despolitización a través de la administración y la tecnocracia, véase más adelante la nota número 118, en la página 71 y ss.].

¹³ Según la ley imperial germana del 19 de abril de 1908 (parágrafo 3, párrafo 1), una asociación política es "toda asociación que tiende a ejercer una influencia sobre los asuntos políticos". Los asuntos políticos son luego habitualmente definidos, en la práctica, como asuntos que se refieren al mantenimiento o al cambio de la organización estatal o a la influencia sobre las funciones del estado o de los cuerpos de derecho público comprendidos en él. En una perspectiva de este tipo, los asuntos políticos, estatales y públicos se confunden los unos con los otros. Hasta 1906 (sentencia del tribunal cameral del 12 de febrero de 1906, en *Johow*, XXX, cc. 32-34), la práctica en Prusia, en base a la ordenanza del 13 de marzo de 1850 (*Gesetzesammlung*, p. 277), consideraba como una intervención en los asuntos públicos, o como inherente a estos últimos, también toda actividad de las asociaciones eclesásticas y religiosas no dotadas del carácter de corporación, y hasta las horas de meditación religiosa: sobre el desarrollo de esta práctica, véase H. Geffcken, *Öffentliche Angelegenheit, politischer Gegenstand und politischer verein nach preussischem Recht*, en *Festschrift für E. Friedber zum 70. Geburtstag*, Leipzig * Veit, 1908, pp. 287-311. En el reconocimiento jurídico de la no estabilidad de las cuestiones religiosas, culturales, sociales y de otro tipo reside un indicio bastante importante, casi decisivo, del hecho de que ese modo de determinados sectores de actividad son sustraídos, en cuanto esferas de influencia y de interés de grupos y organizaciones determinadas, al estado y a su poder. En el lenguaje del siglo XIX esto significa que la sociedad se contrapone autónomamente al estado. Pero si la teoría del estado, la ciencia del derecho, el lenguaje domi-

gouvernement) de los actos administrativos "no políticos" y sustraer por lo tanto los primeros al control de la jurisdicción administrativa.¹⁴

Las definiciones de este tipo, que responden a las exigencias de la práctica jurídica, buscan en sustancia sólo un apoyo práctico para la delimitación de diferentes casos específicos concretos que se presentan en la actividad jurídica en el interior de un estado; no se orientan, por consiguiente, a cumplir el papel de definiciones generales de lo "político". Por eso duran, con su referencia al estado y a lo estatal, sólo mientras el estado y las instituciones estatales puedan ser supuestos como algo estable y cierto. Incluso las definiciones conceptuales generales de lo "político" que go contienen nada más que una remisión o un reenvío al estado, son comprensibles y legítimas en el plano científico sólo mientras el estado sea realmente una entidad clara, unívoca y determinada, mientras se con-

nante, se mantienen firmes en la equivalencia: "político" - "estatal". en tal caso se llega a la consecuencia (inadmisible en el plano lógico, pero aparentemente inevitable en el práctico) de que todo aquello que no es estatal, y por consiguiente todo lo que es "social", ¡no es "político"! Esto corresponde en parte a un ingenuo error que puede servir a toda una serie de ilustraciones particularmente esclarecedoras de la doctrina de Wilfredo Pareto sobre los residuos y las derivaciones (*Traité de sociologie générale*, dos volúmenes, edición francesa al cuidado de P. Boven. Lausana-París. Payot, 1917-1919); en parte, sin embargo, constituye también, en estrechísima conexión con aquel error, un medio táctico bastante útil prácticamente y muy rentable en la lucha política interna contra el estado existente y el tipo de ordenamiento que presenta.

¹⁴ G. Jèze, *Les principes généraux du droit administratif*, París, Giard, 1925, volumen I, p. 392, para el cual toda la distinción es sólo una cuestión de "oportunidad política". Además véase R. Alibert, *Le contrôle juridictionnel de l'administration*, París, 1926, pp. 70 y ss. Más textos sobre esta cuestión en R. Smend, *Die politische Gewalt im Verfassungsstaat und das Problem der Staatsform, in Festgabe der Berliner Juristischen Fakultät für W. Kahl*, Tübinga, Mohr, 1923, p. 16; además, del mismo autor, *Verfassung und Verfassungsrecht*, Munich-Leipzig, Duncker & Humblot, 1928, pp. 103, 133, 154 y la contribución contenida en las publicaciones del Institut International de Droit Public, 1930, donde están presentes también trabajos de R. Laun y P. Luey (p. 11) extraigo una definición, particularmente interesante por el criterio aquí adoptado de "político" (o sea la orientación amigo-enemigo), del *acte de gouvernement*, como acto específicamente político: definición suministrada originariamente por M. G. Dufour ("en aquel tiempo, el gran constructor de la teoría de los actos de gobierno") en su *Traité de droit administratif appliqué*, París, Delamotte, 1843-1845, v. V, p. 128: "Lo que constituye el acto de gobierno es el fin que se propone el autor. El acto que tiene por fin la defensa de la sociedad, tomada en sí misma o personificada en el gobierno, contra sus *ennemis* externos o internos, manifiestos u ocultos, presentes o futuros: he aquí el acto de gobierno." La distinción entre "actos de gobierno" y "actos de simple administración" adquirió un significado ulterior, cuando, en junio de 1851, en la Asamblea Nacional

tra ponga por ello a los grupos y a los asuntos no estatales, y por lo tanto también "no políticos", o sea mientras el estado tenga el monopolio de lo "político". Este era el caso cuando el estado no reconocía como contraparte a ninguna "sociedad" (como en el siglo XVIII) o al menos se situaba como poder estable y separado de la "sociedad" (como en Alemania durante el siglo XIX y todavía en el XX).¹⁵

En cambio la equiparación de "estatal" y "político" es incorrecta y errónea en la misma medida en que estado y sociedad se compenetran recíprocamente y todos los asuntos hasta entonces "solo" sociales se convierten en estatales, como ocurre necesariamente en una comunidad organizada de modo democrático. Entonces todos los sectores hasta aquel momento "neutrales" -religión, cultura, educación, economía- cesan de ser "neutrales" en el sentido de no estatales y no políticos. Como concepto polémicamente contrapuesto a tales neutralizaciones y despolitizaciones de sectores importantes de la realidad aparece el estado total propio de la identidad entre estado y sociedad, jamás desinteresado frente a ningún sector de la realidad y potencialmente comprensivo de todas. Como consecuencia, en él todo es político, al menos virtualmente, y la referencia al

Francesa, fue discutida la responsabilidad ante el parlamento del presidente de la república y éste pretendió la responsabilidad específicamente *política*, o sea por los *actos de gobierno*: véase A. Esmein, *Elements de droit constitutionnel*, al cuidado de Henri Nèzard, París, 1928, volumen I, Recueil Sirey, p. 234. Distinciones análogas reaparecen en la discusión en torno a las atribuciones de un "ministro de asuntos", según el artículo 59, segundo párrafo, de la constitución prusiana, y en particular en torno al problema de si el ministerio de asuntos puede ocuparse sólo de los asuntos "corrientes", en el sentido de asuntos políticos. Véase al respecto I. Stier-Sömle, en *Archiv des öffentlichen Rechts*, XI, 1925, p. 233; L. Waldecker, *Kommentar zu preussischen Verfassung*, Berlín, 1928, p. 167, y la decisión de la Corte Suprema del Imperio Alemán del 21 de noviembre de 1925, *Reichsgesetzblatt*, CXII, apéndice, p. 5. Aquí se renunció finalmente, sin embargo, a una distinción entre los asuntos corrientes (no políticos) y los demás (políticos). Sobre la contraposición entre asuntos corrientes (=administración) y política se funda en cambio el ensayo de A. Schäffle, "Über den wissenschaftlichen Begriff der Politik", en *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, LIII (1897), K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Bonn, 1929 [hay edic. en esp.] ha retomado semejante contraposición como "punto de partida orientador." Del mismo tipo son distinciones tales como: la ley (o el derecho) es la política convertida en estable; la política es la ley (o el derecho) en formación; la primera es estática, la segunda dinámica, etcétera.

¹⁵ [*Totaler Staat*, en *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, cit., p. 366, glosa 3; además Hans Buchlein, *Totalitäre Herrschaft, Wesen und Merkmale*, Munich, Kösel Verlag, 1962.]

estado no basta ya para fundar un carácter distintivo específico de lo "político".

El desarrollo va desde el estado absoluto del siglo XVIII, a través del estado neutral (no intervencionista) del siglo XIX, hasta el estado total del siglo XX.¹⁶ La democracia eliminará todas las neutralizaciones y despolitizaciones típicas del siglo XIX liberal y reunirá en torno suyo, junto con la contraposición estado-sociedad (=político contra social), también las alternativas y las distinciones propias de esta última, correspondientes a la situación del siglo XIX, en particular las siguientes:

"religioso" (confesional) como contrapuesto a "político".				
"cultural"	"	"	"	"
"jurídico"	"	"	"	"
"científico"	"	"	"	"

así como innumerables otras antítesis polémicas y por eso también ellas, a su vez, políticas. Los pensadores más profundos del siglo XIX se han dado cuenta de esto. En el *Weltgeschichtliche Betrachtungen* de Jakob Burckhardt (que se remonta a alrededor de 1870) se encuentran las siguientes observaciones sobre la "democracia", o sea una concepción del mundo que se ha venido formando desde miles de fuentes distintas, ella misma muy distinta según la proveniencia de sus adherentes que, de todos modos, es consecuente al menos *en una cosa*: para ella el poder del estado sobre los individuos no puede nunca ser extendido hasta *eliminar los límites entre estado y sociedad*; del estado se pretende todo lo que presumiblemente la sociedad no está en condiciones de hacer, pero *todo* continúa siendo discutible, en movimiento, y al final se otorga a diversas castas un derecho especial al trabajo y a la subsistencia. Burckhardt ha puesto bien en evidencia también la íntima contradicción existente entre democracia y estado liberal constitucional: "El estado, pues, por una parte, debe ser la realización y la expresión de las ideas de cultura de cada partido, y por la otra sólo el ámbito visible de la vida burguesa y, como si esto no bastase [omnipotente *ad hoc*], el estado debe *saber* hacer [*können*] cosas de todo tipo, pero no *poder* [*dürfen*] hacer ninguna, o sea que no le está permitido defender su forma constituida contra una crisis, y al mismo tiempo se querría sobre todo participar en el ejercicio de su poder. Así, la *forma* estatal se hace cada vez más discutible y el ámbito de poder cada vez más vasto".¹⁷

La primera doctrina del estado germano tenía por seguro (bajo el influ-

¹⁶ Véase C. Schmitt, *Der Hüter der Verfassung*, Tubinga, Mohr, 1931, pp. 78-79.

¹⁷ J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, edición Kröner, 1905, ahora en

jo de la filosofía del estado de Hegel) que el estado, frente a la sociedad, era algo cualitativamente distinto y superior. Un estado situado por encima de la sociedad podía ser llamado universal, pero no *total* en el sentido actual, es decir como *negación polémica* (frente a cultura y economía) del estado neutral para el cual la economía y el derecho correspondiente eran *eo ipso* algo "no político". Sin embargo, a partir de 1848 la diferenciación cualitativa entre estado y sociedad, en la que entonces creían Lorenz von Stein y Rudolf Gneist fue perdiendo su anterior claridad. El desarrollo de la doctrina del estado germano, cuyas líneas generales se trazan en mi ensayo *Hugo Preuss. Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre*.¹⁸ termina adecuándose, aunque con límites, reservas y compromisos de todo tipo, al desarrollo histórico en el sentido de la identidad democrática de estado y sociedad.

Un interesante estado intermedio liberal-nacional de este proceso se puede encontrar en Haenel:¹⁹ quien considera un "error evidente generalizar el concepto de estado a concepto de la sociedad humana"; ve en el estado una "organización social de tipo particular", que se añade a las otras organizaciones sociales pero "se eleva sobre éstas y las comprende a todas", cuyo fin común es por cierto "universal", pero sólo en la *tarea particular* de la delimitación y la reglamentación total de las voluntades actuantes a nivel social, o sea en la función específica del *derecho*: Haenel define expresamente como incorrecta también la opinión de que el estado tenga como fin propio, al menos *en potencia*, todos los fines sociales de la humanidad: el estado, por eso, es para él ciertamente universal, pero de ningún modo total. El paso decisivo está en la teoría de la corporación de Gierke,²⁰ que considera al estado como una corporación *idéntica* a las demás asociaciones. Por cierto en el estado debían estar involucrados, además de los corporativos, también elementos señoriales, planteados en unos casos con fuerza y en otros débilmente. Pero puesto que se trataba de una teoría de la corporación y no de la soberanía del estado, las consecuencias democráticas eran inevitables. Ellas fueron extraídas en Alemania por Hugo

Gesammelte Werke, volumen IV, Basilea, B. Schwabe, 1955. [Hay edic. en esp.: *Reflexiones sobre la historia universal*, México, FCE, 1943.]

¹⁸ Tubinga, Mohr, 1930.

¹⁹ A. Haenel, *Studien zum deutschen Staatsrecht*, 1888, volumen II, p. 219; y *Deutsches Staatsrecht*, 1892, volumen I, p. 110.

²⁰ El primer volumen de su *Deutsches Genossenschaftsrecht* apareció en 1868.

Preuss y K. Wolzendorff, mientras que en Inglaterra condujeron a teorías pluralistas.²¹

La doctrina de la integración del estado de Rudolf Smend me parece corresponder, a reserva de una ulterior profundización, a una situación política en la cual no es ya la sociedad la que es integrada en un estado preexistente (como la burguesía germana en el estado monárquico del siglo XIX), sino que es ella la que debe integrar por sí misma el estado. Que esta situación requiere el estado total se desprende claramente de la observación de Smend²² a una afirmación de H. Trescher,²³ en la que se dice de la doctrina de la división de los poderes de Hegel que significa "la penetración más vital en todas las esferas sociales por parte del estado a los fines generales de ganar para la totalidad del estado todas las fuerzas vitales del cuerpo del pueblo". Smend observa que éste es precisamente "el concepto de integración" de su libro sobre la constitución.²⁴ En realidad es el estado total, que no conoce ya nada absolutamente "no político", quien debe alejar la despolitización del siglo XIX y, en particular, poner término al axioma de la economía libre del estado (no política) y del estado que no se ocupa de economía.

2

Se puede llegar a una definición conceptual de lo "político" sólo mediante el descubrimiento y la fijación de las categorías específicamente políticas.

Lo "político" tiene, en efecto, sus propios criterios, que actúan de manera peculiar frente a diversas áreas concretas, relativamente independientes, del pensamiento y de la acción humana, en especial del sector moral, estético, económico. Lo "político" debe por esto consistir en alguna distinción de fondo a la cual puede ser remitido todo el actuar político en sentido específico. Admitamos que en el plano moral las distinciones de fondo sean bueno y malo; en el estético, bello y feo; en el económico, útil y dañi-

²¹ Sobre esto, véanse más adelante pp. 36 y ss.

²² R. Smend, *Verfassung und Verfassungsrecht*, cit., p. 97, nota 2.

²³ Contenida en la *Dissertation über Montesquieu und Hegel*, 1918.

²⁴ [El pasaje citado del texto de Rudolf Smend se encuentra ahora en R. Smend, *Staatsrechtliche Abhandlungen*, Berlín, Duncker & Humblot, 1955, p. 206; sobre el mismo tema, véase Hanns Mayer, *Die Krisis der deutschen Staatslehre und die Staatsauffassung Rudolf Smends*, Kölner Jur. Diss., 1931; una continuación de la doctrina de la integración se encuentra en el artículo de Rudolf Smend para el *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften*, V. 1956, p. 266.]

no o bien rentable y no rentable. El problema es entonces si existe como simple criterio de lo "político", y dónde reside, una distinción específica, aunque no del mismo tipo que las distinciones precedentes sino más bien independientes de ellas, autónoma y válida de por sí.

La específica distinción política a la cual es posible referir las acciones y los motivos políticos es la distinción de amigo [Freund] y enemigo [Feind]. Ella ofrece una definición conceptual, es decir un criterio, no una definición exhaustiva o una explicación del contenido. En la medida en que no es derivable de otros criterios, ella corresponde, para la política, a los criterios relativamente autónomos de las otras contraposiciones: bueno y malo para la moral, bello y feo para la estética y así sucesivamente. En todo caso es autónoma no en el sentido de que constituye un nuevo sector concreto particular, sino en el sentido de que no está fundada ni sobre una ni sobre algunas de las otras antítesis, ni es reductible a ellas. Si la contraposición de bueno y malo no es idéntica lisa y llanamente a la de bello y feo o a la de útil y dañino, y no puede ser directamente reducida a ellas, todavía menos la contraposición de amigo y enemigo puede ser confundida o intercambiada con una de las precedentes. El significado de la distinción de amigo y enemigo es el de indicar el extremo grado de intensidad de una unión o de una separación, de una asociación o de una disociación; ella puede subsistir teórica y prácticamente sin que, al mismo tiempo, deban ser empleadas todas las demás distinciones morales, estéticas, económicas o de otro tipo. No hay necesidad de que el enemigo político sea moralmente malo, o estéticamente feo; no debe necesariamente presentarse como competidor económico y tal vez puede también parecer ventajoso concluir negocios con él. El enemigo es simplemente el otro, el extranjero [der Fremde] y basta a su esencia que sea existencialmente, en un sentido particularmente intensivo, algo otro o extranjero, de modo que, en el caso extremo sean posibles con él conflictos que no puedan ser decididos ni a través de un sistema de normas preestablecidas ni mediante la intervención de un tercero "descomprometido" y por eso "imparcial".

La posibilidad de un conocimiento y de una comprensión correcta, y por ello también la capacidad de intervenir y decidir, es aquí dada sólo por la participación y por la presencia existencial. Sólo quien toma parte de él directamente puede poner término al caso conflictivo extremo; en particular, sólo él puede decidir si la alteridad del extranjero en el conflicto concretamente existente significa la negación del modo propio de existir y si es por ello necesario defenderse y combatir para preservar el propio, peculiar, modo de vida. En la realidad psicológica, el enemigo es fácilmente tratado como malo y feo, puesto que toda distinción de fondo, y

sobre todo la política, que es la más aguda e intensiva, recurre para su propio sostén a todas las demás distinciones utilizables. Esto, sin embargo, no cambia nada en cuanto a la autonomía de aquellas contraposiciones. Es por eso válido incluso lo contrario: lo que es moralmente malo, estéticamente feo y económicamente dañino, no tiene necesidad de ser por ello mismo también enemigo; lo que es bueno, bello y útil no deviene necesariamente amigo, en el sentido específico, o sea político, del término. La concreción y autonomía peculiar de lo "político" aparece ya en esta posibilidad de separar una contraposición tan específica como la de amigo-enemigo de todas las demás, así como de comprenderla como algo autónomo.²⁵

3

Los conceptos de amigo y enemigo deben ser tomados en su significado concreto, existencial, y no como metáforas o símbolos; no deben ser mezclados y debilitados por concepciones económicas, morales y de otro ti-

²⁵ [La autonomía de nuestro criterio tiene un significado práctico-didáctico: hacer posible la consideración directa del fenómeno y eludir muchas categorías y distinciones, interpretaciones y valoraciones, sustituciones y unificaciones preconcebidas que ahora controlan tal consideración, aceptando sólo como válida su perspectiva. Quien se encuentra en lucha con un enemigo absoluto —trátese de un enemigo de clase o de raza o de un enemigo eterno sin límites— no está interesado en nuestras preocupaciones relativas al criterio de lo "político"; por el contrario, ve en ello una amenaza a su capacidad inmediata de lucha, un debilitamiento suyo a través de la reflexión, una hamletización y una relativización sospechosa, del mismo modo que Lenin rechaza el "objetivismo" de Struve (véase al respecto el párrafo "De Clausewitz a Lenin" en mi *Teoría del partiano*, cit.). Y, por otra parte, las inocuas neutralizaciones transforman al enemigo en un simple *partner* (de un conflicto o de un juego), y condenan nuestra pretensión de conocimiento de una realidad concreta como belicismo, maquiavelismo y —lo que hoy es inevitable— nihilismo. En las drásticas alternativas de las disciplinas académicas tradicionales, amigo y enemigo son o demonizados o normativizados, o bien traducidos fundándose en una filosofía de los valores, o la polaridad de valor y desvalor. En las especializaciones siempre nuevas de una investigación científica funcionalizada en base a la división del trabajo, amigo y enemigo son psicológicamente enmascarados o bien —con la ayuda de lo que G. Joos denomina "la enorme capacidad de adaptación del modo matemático de expresarse"— se convierte en una aparente alternativa de *partners*, calculables y manipulables. Lectores atentos de nuestro ensayo, como Leo Strauss ("Anmerkungen zu Carl Schmitts 'Begriff des Politischen'", en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, LXVII, 1932, pp. 732-749) y Helmut Kuhn (Carl Schmitt, "Der Begriff des Politischen", en *Kantstudien*, XXXVIII, 1933, pp. 190-196), observaron igualmente que deberíamos preocuparnos

po, y menos que nada ser entendidos en sentido individualista-privado, como expresión psicológica de sentimientos y tendencias privadas. No son contraposiciones normativas o "puramente espirituales". El liberalismo ha tratado de resolver, en un dilema para él típico de espíritu y economía (y que será considerado más de cerca en el párrafo 8), la figura del enemigo, refiriéndolo a un competidor, desde el punto de vista comercial, y a un adversario de discusión, desde el punto de vista espiritual. En el campo económico no hay enemigos, sino sólo competidores; en un mundo completamente moralizado y ético sólo existen adversarios de discusión. Aquí no se pone en absoluto en cuestión el problema de si se considera reprobable o no, o si se considera una herencia atávica de los tiempos bárbaros, el hecho de que los pueblos continúen agrupándose en base al criterio de amigo y enemigo, ni se determina si se espera que tal distinción pueda un día ser abolida de la tierra, o bien si se piensa que sería bueno y justo fingir, con fines pedagógicos, que no hay ya enemigos. Aquí no se trata de ficciones y de normatividades sino sólo de la plausibilidad y de la posibilidad real de nuestra distinción. Se pueden compartir o no las esperanzas o las tendencias pedagógicas; no se puede razonablemente, de todos modos, negar que los pueblos se agrupan en base a la contraposición de amigo y enemigo y que esta última todavía hoy subsiste realmente como posibilidad concreta para todo pueblo dotado de existencia política.

Enemigo no es el competidor o el adversario en general. Enemigo no es siquiera el adversario privado que nos odia debido a sentimientos de antipatía. Enemigo es sólo un conjunto de hombres que combate, al menos virtualmente, o sea sobre una posibilidad real, y que se contraponen a otro agrupamiento humano del mismo género. Enemigo es sólo el enemigo público, puesto que todo lo que se refiere a semejante agrupamiento, y en particular a un pueblo íntegro, deviene por ello mismo público. El enemigo es el *hostis*, no el *inimicus* en sentido amplio, el *πολεμῶς* y no el *ἐχθρός*.²⁶ La lengua alemana, como otras, no distingue entre "enemigo"

sólo de señalar un camino, de modo de no quedar paralizados ya antes de la partida, y que aquí se trata de algo distinto que de la "autonomía de los ámbitos de hecho" o de los "ámbitos de valor".]

²⁶ En Platón (*Politeia*, libro V, cap XVI) la contraposición de *πολεμῶς* y *ἐχθρός* está bastante acentuada, pero en vinculación con la otra contraposición de *πόλεμος* (guerra) y *στάσις* (tumulto, amotinamiento, rebelión, guerra civil). Para Platón, sólo una guerra entre griegos y bárbaros (que son "por naturaleza enemigos") es realmente guerra, mientras que las luchas entre los griegos son para el *στᾶσις* (tradu-

privado y político, de modo que son posibles, en ese campo, muchos equívocos y aberraciones. El citadísimo pasaje que dice "amad a vuestros enemigos" (San Matías, 5, 44; y San Lucas, 6, 27) reza así: *diligite inimicos vestros*"; *ἀγαπάτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν*, pero no "diligite hostes vestros"; no se habla aquí del enemigo político. En la lucha milenaria entre el cristianismo y el Islam, nunca un cristiano ha pensado que se debiese ceder Europa, en lugar de defenderla, por amor hacia los sarracenos o los turcos. No es necesario odiar personalmente al enemigo en sentido político, y sólo en la esfera privada tiene sentido amar al "enemigo", o sea al adversario. Aquél pasaje de la Biblia se refiere a la contraposición política todavía menos por cuanto no desea eliminar las distinciones de bueno y malo, de bello y feo. Y, sobre todo, no manda que se ame a los enemigos del propio pueblo y que se los deba sostener en contra de éste.²⁷

El antagonismo político es el más intenso y extremo de todos y cualquier otra contraposición concreta es tanto más política cuanto más se aproxima al punto extremo, el del agrupamiento en base a los conceptos de amigo-enemigo. En el interior del estado en cuanto unidad política organizada, que, como en todas las demás áreas, reserva para sí la decisión sobre la relación amigo-enemigo, existen siempre, sin embargo, junto a las decisiones políticas primarias y en defensa de la decisión elegida, muchos conceptos secundarios de "político". En primer lugar con la ayuda

cidas por Otto Apelt, en la edición de la "Philosophische Bibliothek", vol. LXXX, p. 208, como "discordias"). Opera aquí la idea de que un pueblo no puede realizar la guerra contra sí mismo y de que una "guerra civil" es sólo autodestrucción y nunca, en ningún caso, creación de un nuevo estado o pueblo. Acerca del concepto de *hostis* es por lo común citado el pasaje del *Digesto*, 50, 16, 118, de Pomponio. La mejor definición se encuentra, con amplias referencias, en E. Forcellini, *Lexikon totius Latinitatis*, vol. III, pp. 320 y 311: "*Hostis* es aquel con quien libramos públicamente una guerra... y en esto se diferencia del *inimicus* que es aquel con quien tenemos odios privados. Los dos conceptos pueden ser distinguidos también en el sentido de que *inimicus* es aquel que nos odia, *hostis* aquel que nos combate".

²⁷ [No sólo *enemigo* [*Feind*] se expresa, en el Nuevo Testamento, con *inimicus* (y no con *hostis*); también a *amar* [*lieben*] corresponde, en el Nuevo Testamento, *diligere* (y no *amare*), y en el texto griego *ἀγαπάω* (y no *ωλεῖν*). En cuanto a la observación de Kuhn, que considera como caso extremo el hecho de que amor privado y odio público sean requeridos a la misma persona, véase Werner Schöllgen, *Aktuelle Moralprobleme*, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1955, pp. 260-263, y la expresión de Alvaro d'Ors: "el odio no es un término jurídico". También en el *Tratado teológico-político* de Spinoza, capítulo XVI, se puede leer: "es el derecho y no el odio el que crea los enemigos del imperio".]

de la equiparación de "político" y "estatal", mencionada en el párrafo I. Tal equiparación hace, por ejemplo, que se contraponga un comportamiento "político-estatal" a uno político-partidario y que se pueda hablar de política religiosa, educativa, comunal, social y así sucesivamente, refiriéndose al mismo estado. No obstante también aquí continúa siendo esencial para el concepto de "político" una contradicción o antagonismo en el interior del estado, si bien esto resulta relativizado por la existencia de la unidad política del propio estado, que es comprensivo de todas las demás oposiciones.²⁸ Por último se desarrollan tipos de "políticas" todavía más débiles, hasta convertirse en parasitarias y caricaturescas, en las que sobrevive todavía algún momento antagonístico del agrupamiento originario basado en la antítesis amigo-enemigo, que se manifiesta en tácticas y prácticas de todo tipo, en competencia e intrigas, y que define los más extraños asuntos y manipulaciones como "política". Sin embargo, que la esencia de las relaciones políticas consisten en la referencia a una contraposición concreta es evidenciado por el propio lenguaje corriente, allí donde se ha perdido la conciencia del "dato extremo".

Esto resulta cotidianamente en dos fenómenos que deben ser dilucidados de inmediato. En primer lugar, todos los conceptos, las expresiones y los términos políticos, poseen un sentido polémico; tienen presente una conflictualidad concreta, están ligados a una situación concreta, cuya consecuencia extrema es el agrupamiento en la polaridad amigo-enemigo (que se manifiesta en la guerra y en la revolución), y devienen abstracciones vacías y desfallecientes si esta situación deja de existir. Términos como estado, república,²⁹ sociedad, clase, y otros: soberanía, estado de derecho, absolutismo, dictadura, plan, estado neutral o total y otros, son incomprendibles si no se sabe quién en concreto será atacado, negado y enfrentado a través de esos mismos términos.³⁰ El carácter polémico domina

²⁸ Así, existe una "política social" sólo desde el momento en que una clase calificada políticamente ha planteado sus pretensiones "sociales"; el cuidado del bienestar que, en tiempos precedentes, fue realizado a favor de los pobres y de los miserables, no ha sido entendido como fin problema político-social y jamás se lo ha definido de ese modo. Igualmente, existía una política eclesial sólo allí donde estaba presente una iglesia considerada como contraparte política.

²⁹ Por ejemplo, Maquiavelo llama repúblicas a todos los estados que no son monarquías: de ese modo fijó la definición válida hasta hoy. Richard Thoma define a la democracia como estado no fundado en el privilegio, de modo que todas las no-democracias son definidas como estados fundados en el privilegio.

³⁰ También aquí son posibles numerosos modos y grados del carácter polémico, si bien permanece fácilmente reconocible el elemento sustancialmente polémico de la

sobre todo el empleo lingüístico del propio término "político", ya sea porque se califique al adversario como "no político" (en el sentido de ajeno al mundo, carente en el plano de lo concreto) o, en cambio, porque se lo quiera denunciar y descalificar por "político", con el fin de plantearnos después a nosotros mismos como "no políticos" (en el sentido de puramente concretos, puramente científicos, puramente morales, puramente estéticos, puramente conómicos, o sobre la base de análogas perezas polémicas). En segundo lugar: en el uso de la polémica cotidiana en el interior del estado, "político" es hoy usado a menudo en el mismo sentido que

construcción terminológica y conceptual política. Cuestiones terminológicas se transforman de ese modo en problemas de alta política; un término o una expresión pueden ser simultáneamente reflejo, señal, signo de reconocimiento y arma de una contraposición hostil. Un socialista de la Segunda Internacional, Karl Renner, define por ejemplo (en un estudio de alto valor científico sobre los *Rechtsinstitute des Privatrechts*, Tubinga, Mohr, 1929, p. 97) el alquiler que el locatario debe pagar al dueño de casa como un "tributo". La mayor parte de los juristas, jueces y abogados alemanes refutarían una definición de ese tipo como una inaceptable "politización" de las relaciones del derecho privado y como una destrucción de una consideración "puramente jurídica" y "científica", puesto que para ellos la cuestión está ya decidida por el punto de vista del "derecho positivo", o sea que ha sido aceptada por ellos la decisión política del estado, contenida justamente en el derecho positivo. Y viceversa: numerosos socialistas de la Segunda Internacional atribuyen valor al hecho de que los pagos a los cuales la victoriosa Francia obliga a la vencida Alemania *no son* definidos como "tributos" sino como "reparaciones". Este último término, en efecto, suena más jurídico, más pacífico y menos polémico que el primero. Pero, examinándolo más de cerca, "reparación" tiene una carga polémica, y por consiguiente también política, más intensa, puesto que tal término emplea políticamente un juicio de valoración jurídica y moral, con el fin de someter al enemigo vencido, por medio de pagos coactivos, al mismo tiempo que se lo descalifica jurídica y moralmente. Hoy ya la cuestión de si se debe hablar de "tributos" o de "reparaciones" se ha convertido en Alemania en tema de una contraposición interna al estado. En tiempos pasados surgió una controversia en cierto sentido opuesta a la anteriormente citada entre el emperador germano (rey de Hungría) y el sultán turco, acerca del hecho de si lo que el emperador debía pagar al sultán era "pensión" o "tributo". En aquel caso, el deudor sostenía que se trataba no de tributo, sino de "pensión", mientras el acreedor insistía en el término "tributo". En esos tiempos los términos eran, al menos en las relaciones entre cristianos y turcos, aparentemente más abiertos y concretos que hoy, y los conceptos jurídicos tal vez no se habían transformado aún, como hoy, en instrumentos de presión política. No obstante Bodin, que nos ha enterado de esta controversia, observa (*Les six livres de la République*, 1580, p. 784) que, en general, la pensión es pagada para protegerse no de los otros enemigos, sino sobre todo del propio protector, y precaverse de ese modo de una invasión ("pour se racheter de l'invasion"; o, lo que es lo mismo, para redimirse o ganar el perdón, por la supuesta falta o culpa que justificaría la invasión).

"político-partidario": la inevitable "carencia de objetividad" de todas las decisiones políticas, que es sólo el reflejo de la distinción amigo-enemigo inmanente a todo comportamiento político, se manifiesta en las formas y en los horizontes mezquinos de la conquista de los puestos y de las prebendas en base a la política de partido: la necesidad que de ese modo surge de una "despolitización" significa sólo la superación de lo "político-partidario" y de todas sus posibles secuelas.

La equivalencia "político" = "político-partidario" es posible desde el momento en que la idea de una unidad política (el "estado"), abarcante de todo y en condiciones de relativizar a todos los partidos políticos en su interior y en su conflictividad, pierde su fuerza, y como consecuencia de ello las contraposiciones internas al estado adquieren mayor intensidad que la común contraposición de política exterior en el enfrentamiento con otro estado. Cuando en el interior de un estado las contradicciones entre los partidos políticos se han convertido en "las" contradicciones políticas *tout-court*, entonces se ha llegado al grado extremo de desarrollo de la "política interna", o sea que se han transformado en decisivos para el choque armado no ya los reagrupamientos amigo-enemigo de política exterior sino aquellos internos al estado. La posibilidad real de la lucha, que debe estar siempre presente para que se pueda hablar de política, se refiere entonces consiguientemente, en razón de semejante "primacía de la política interna", ya no a la guerra entre unidades nacionales organizadas (estados o imperios), sino más bien a la guerra civil.³¹

En el concepto de enemigo se incluye la eventualidad, en términos reales de una lucha. Este término se emplea prescindiendo de todos los cambios casuales o dependientes del desarrollo histórico de la técnica militar y de las armas. La guerra es lucha armada entre unidades políticas organizadas, la guerra civil es lucha armada en el interior de una unidad organizada (que, sin embargo, precisamente por ello se está volviendo problemática). La esencia del concepto de arma está en el hecho de que ella es un instrumento de eliminación física de hombres. Como el término de enemigo, también el de lucha debe ser aquí entendido en el sentido de una originalidad absoluta. Lucha no significa competen-

³¹ [Sobre guerra civil y *stasis* (estancamiento) véase la conclusión de Maurice Duverger, *Les partis politiques*, Paris, Armand Colin, 1951; "El desarrollo de la ciencia de los partidos políticos ¿no podría llamársela *estasiología*? (traducción al esp. *Los partidos políticos*, México, FCE, 1969, p. 448). Sostiene que la democracia estaría amenazada no por la existencia de los partidos como tales, sino sólo por la naturaleza militar, religiosa y totalitaria de algunos partidos. Ello debería conducirlos a la investigación de los diversos tipos de distinciones amigo-enemigo.]

cia, no se trata de la lucha "puramente espiritual" de la discusión, ni del simbólico "luchar" que en última instancia todo hombre de algún modo realiza siempre, puesto que en realidad la vida humana íntegra es una "lucha" y todo hombre un "combatiente". Los conceptos de amigo, enemigo y lucha adquieren su significado real por el hecho de que se refieren de modo específico a la posibilidad real de la eliminación física. La guerra deriva de la hostilidad puesto que ésta es negación absoluta de todo otro ser. La guerra es sólo la realización extrema de la hostilidad. No tiene necesidad de ser algo cotidiano o normal, y ni siquiera de ser vista como algo ideal o deseable; debe, no obstante, existir como posibilidad real para que el concepto de enemigo pueda mantener su significado. → *man de la*

Todo esto no quiere decir en absoluto, sin embargo, que la esencia de lo "político" no sea otra cosa que la guerra sangrienta y que toda tratativa política deba ser una batalla militar, ni que todo pueblo esté ininterrumpidamente contrapuesto a todos los demás en la alternativa de amigo o enemigo, ni que la correcta elección política no pueda consistir justamente en evitar la guerra. La definición aquí dada de "político" no es ni belicista ni militarista, ni imperialista, ni pacifista. Ella no representa siquiera un intento de elevar la guerra victoriosa o la revolución lograda a "ideal social", puesto que guerra o revolución no son nada de "social", ni de "ideal".³² La misma lucha militar, considerada en sí, no es la "continuación de la política por otros medios", como se atribuye, de modo extremadamente incorrecto, a la famosa máxima de von Clausewitz,³³ sino que tiene, en

³² A la tesis neokantiana de Rudolf Stammier, según la cual el "ideal social" sería la "comunidad de hombres dotados de libre voluntad", Erich Kaufmann (*Das Wesen des Völkerrechts und die clausula rebus sic stantibus*, Tübinga, Mohr, 1911, p. 146) ha opuesto la afirmación: "El ideal social no es la comunidad de hombres dotados de libre voluntad, sino la guerra victoriosa: la guerra victoriosa como instrumento último para aquel fin supremo" (que estaría constituido por la participación del estado en la historia universal y por su persistencia en ella). Esta máxima asume la concepción típicamente neokantiana-liberal del "ideal social", con la cual sin embargo las guerras —inclusive las guerras victoriosas— son algo absolutamente incommensurable e incompatible, y la acopla con la concepción de la "guerra victoriosa" que proviene del mundo de la filosofía de la historia de Hegel y Ranke, en la cual, a su vez, no existe ningún "ideal social". De ese modo, sin embargo, la antítesis que golpea a primera vista se quiebra en dos troncos separados, y ni siquiera la intensidad retórica de un antagonismo tan resonante puede ocultar la incoherencia estructural y el salto lógico. [Sobre el imperialismo como solución a la cuestión social, véase mi ensayo "Nehmen Teilen Weiden", en *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, Berlín, Duncker & Humblot, 1958.]

³³ Clausewitz (*Vom Kriege*, Parte III, Berlín, 1834, p. 140) escribe: "La guerra no es sino la continuación de la política por otros medios". Para él la guerra es "un simple instrumento de la política". Esto es sin duda verdad, pero de ese modo no es

cuanto guerra, sus reglas y sus puntos de vista, estratégicos, tácticos y de otro tipo, que sin embargo presuponen todos la existencia previa de la decisión política acerca de quién es el enemigo. En la guerra los adversarios, en la mayor parte de los casos, se contraponen entre sí de modo manifiesto, por lo común directamente distinguidos por un "uniforme", y la distinción entre amigo y enemigo no es ya por ello un problema político cuya solución le corresponda al soldado combatiente. En esto reposa la justeza de una frase pronunciada por un diplomático inglés, según la cual el político estaría mejor preparado para la lucha que el soldado, puesto que el político combate durante toda la vida mientras que el soldado sólo lo hace excepcionalmente. La guerra no es pues un fin o una meta, o tan sólo el contenido de la política, sino que es su presupuesto siempre presente como posibilidad real y que determina de modo particular el pensamiento y la acción del hombre, provocando así un comportamiento político específico.

Por esta razón el criterio de la distinción amigo-enemigo no significa tampoco que un determinado pueblo deba ser por la eternidad el amigo o el enemigo de otro determinado pueblo, o que la neutralidad no sea posible o no pueda ser una elección políticamente válida. Sólo que también el concepto de neutralidad, como todo otro concepto político, está dominado en todo caso por este presupuesto final de una posibilidad real del reagrupamiento amigo-enemigo, y si hubiese sólo neutralidad sobre la Tierra, en tal caso no solamente tendría su fin la guerra sino también la misma

posible todavía captar totalmente el significado que reviste para la comprensión de la esencia de la política. Observando mejor las cosas, para Clausewitz la guerra no es simplemente uno de los muchos instrumentos, sino la *última ratio del reagrupamiento* amigo-enemigo. La guerra tiene una "gramática" propia (o sea un conjunto exclusivo de leyes técnico-militares) pero su "cerebro" continúa siendo la política: es decir que la guerra no está dotada de una "lógica propia". Ésta sólo puede ser extraída de los conceptos de amigo y enemigo, cuya centralidad para el fenómeno político es evidenciada cuando Clausewitz afirma (*ibid.*, Parte II, pp. 812-813): "Si la guerra forma parte de la política asumirá también su carácter. Cuanta más dimensión y potencia adquiera la política tanto más aumentará también la guerra: y tal proceso puede llegar hasta la culminación en que la guerra asume su forma absoluta." También otros numerosos pasajes de la obra demuestran cómo toda consideración específicamente política reposa sobre aquellas categorías políticas: en particular, por ejemplo, las afirmaciones en torno a las guerras de coalición y a las alianzas (pp. 800 y ss.); véase también H. Rothfels, *Carl von Clausewitz, Politik und Krieg*, Berlín, 1920, pp. 198, 202. [En cuanto a Clausewitz véase la continuación de mi argumentación en la *Teoría del partidano*, en este volumen, sobre todo en el párrafo titulado "El partidano como ideal prusiano en 1813 y el repliegue a la teoría"]

neutralidad, del mismo modo en que, junto con toda otra política, se hace innecesaria también la política de impedir la lucha al extinguirse la posibilidad real de combatir. Como criterio de juicio actúa siempre la mera posibilidad de este caso decisivo, de la lucha real, y la decisión de si este caso existe o no.

El hecho de que este caso se verifique sólo excepcionalmente no lo despoja de su carácter determinante, sino que por el contrario lo funda todavía más. Si bien las guerras hoy no son ya tan numerosas y habituales como en otros tiempos, han adquirido una capacidad destructiva total en medida igual o tal vez aún mayor que lo que han perdido en frecuencia y habitualidad puramente cuantitativa. Todavía hoy el caso de guerra es el "caso crítico". Se puede decir que en éste, como también en otros casos, precisamente el caso de excepción tiene una importancia particularmente decisiva, hasta el punto de revelar la esencia de las cosas. En efecto, sólo en la lucha real se manifiesta la consecuencia extrema del reagrupamiento político entre amigo y enemigo. Es desde esta posibilidad extrema que la vida del hombre adquiere su tensión específicamente política.

Un mundo en el cual haya sido definitivamente dejada de lado y destruida la posibilidad de una lucha de este tipo, un globo terrestre definitivamente pacificado, sería un mundo ya sin la distinción entre amigo y enemigo, y como consecuencia de ello un mundo sin política. En él podría tal vez haber contraposiciones y contradicciones muy interesantes, competencias e intrigas de todo tipo, pero seguramente no habría ninguna contraposición sobre la base de la cual se pudiese requerir a los hombres el sacrificio de su propia vida, o autorizarlos a derramar sangre y matar a otros hombres. Tampoco aquí es relevante para la definición conceptual de lo "político" que semejante mundo sin política pueda ser deseado como un estado ideal. El fenómeno de lo "político" puede ser comprendido sólo mediante la referencia a la posibilidad real del reagrupamiento amigo-enemigo, prescindiendo de las consecuencias que de ello se derivan en cuanto a la valoración religiosa, moral, estética, económica de lo "político" mismo.

La guerra, en cuanto medio político extremo, hace manifiesta la posibilidad, existente en la base de toda concepción política, de esta distinción entre amigo y enemigo, y por ello sólo mantiene un significado mientras tal distinción subsista realmente entre los hombres o, cuando menos, sea realmente posible. En cambio sería absolutamente insensata una guerra realizada por motivos "puramente" religiosos, "puramente" morales, "puramente" jurídicos o "puramente" económicos. De estas contraposiciones específicas de tales sectores de la vida humana no es posible hacer derivar

el reagrupamiento amigo-enemigo y, por ello, tampoco es posible hacer derivar la guerra. La guerra no tiene necesidad de ser ni religiosa, ni moralmente buena ni rentable: es probable que hoy no sea nada de todo eso. Esta simple consideración es complicada por el hecho de que enfrentamientos religiosos, morales y de otro tipo se transforman en enfrentamientos políticos y pueden originar el reagrupamiento de lucha decisivo en base a la distinción amigo-enemigo. Pero si se llega a esto, entonces el enfrentamiento decisivo no es ya el religioso, moral o económico, sino el político. El problema continúa siendo pues siempre el mismo: o sea, si un reagrupamiento amigo-enemigo de ese tipo existe o no, como posibilidad real o como realidad, sin que importe cuáles razones humanas son suficientemente fuertes para provocarlo.

Nada puede sustrarse a esta lógica de lo "político". Si la oposición pacifista a la guerra fuese tan fuerte como para poder conducir a los pacifistas a la guerra contra los no pacifistas, a una "guerra contra la guerra", de ese modo se obtendría la demostración de que tal oposición tiene realmente fuerza política, puesto que es bastante fuerte como para reagrupar a los hombres en amigos y enemigos. Si la voluntad de impedir la guerra es tan fuerte como para no temer ya ni siquiera la propia guerra, entonces se ha convertido en móvil político, o sea que confirma la guerra, aunque sólo como eventualidad extrema, y por consiguiente reafirma el sentido de la guerra. En la actualidad éste parece ser un modo particularmente promisorio de justificación de la guerra. La guerra se desarrolla entonces bajo la forma de "última guerra final de la humanidad". Tales guerras son necesariamente de una particular intensidad e inhumanidad, puesto que, suprando lo "político", descalifican al enemigo-inclusive bajo el perfil moral, así como bajo todos los demás aspectos, y lo transforman en un monstruo feo que no puede ser sólo derrotado sino que debe ser definitivamente destruido, es decir que no debe ser ya solamente un enemigo a encerrar en sus límites.³⁴ De la posibilidad de tales guerras aparece del todo claro que la guerra como posibilidad real subsiste aún hoy, lo cual es importante para la distinción de amigo y enemigo y para la comprensión de lo "político".

³⁴ [Este pasaje es decisivo para el concepto de enemigo empleado en mi ensayo. De él resulta con claridad que tal concepto halla su significado no en la eliminación del enemigo sino en el control de su fuerza, en la defensa respecto de él y en la conquista de un fin común. Hay allí también, sin embargo, un concepto absoluto de enemigo que es refutado en cuanto inhumano. Es absoluto porque —cito expresiones extraídas de un importante ensayo de G.H. Schwabe de 1959— pretende "reconocimiento incondicionado en cuanto 'absoluto' y simultánea sujeción del individuo a su régimen", y pretende en consecuencia no sólo la supresión sino "la autosupresión del enemigo

Todo enfrentamiento religioso, moral, económico, étnico o de otro tipo se transforma en un enfrentamiento político si es lo bastante fuerte como para reagrupar efectivamente a los hombres en amigos y enemigos. Lo "político" no consiste en la lucha misma, que tiene sus propias leyes técnicas, psicológicas y militares, sino, como se ha dicho, en un comportamiento determinado por esta posibilidad real, en el claro conocimiento de la situación particular de ese modo creada y en la tarea de distinguir correctamente amigo y enemigo. Una comunidad religiosa que, como tal, libra la guerra ya sea contra los miembros de otra comunidad religiosa o de cualquier otro modo, es, además de una comunidad religiosa, una unidad política. Es también una entidad política si tiene una posibilidad de gravitar sobre ese proceso decisivo sólo en un sentido negativo, o sea si está en condiciones de impedir, con una prohibición, la guerra a sus miembros, es decir, si está en condiciones de negar de modo decisivo la cualidad de enemigo de un adversario. Lo mismo vale para una asociación de hombres económicamente fundada, por ejemplo la asociación determinada por un *trust* industrial o por un sindicato. También una "clase" en el sentido marxista deja de ser algo puramente económico y se convierte en una entidad política si llega a este punto decisivo, o sea si toma en serio la lucha de clases y trata al adversario de clase como enemigo real y lo combate, ya sea bajo la forma de una lucha de estado contra estado o en la guerra civil en el interior de un estado. La lucha real se desarrolla entonces necesariamente no ya según leyes económicas, sino que presenta —además de los métodos de lucha estrictamente técnicos— necesidades y tendencias, coaliciones y compromisos típicamente políticos. Si en el interior de un estado el proletariado se adueña del poder político, entonces nace un estado proletario, que no es una construcción política en menor medida que lo es un estado nacional, o bien un estado clerical, comercial o militar, o un estado burocrático o cualquier otra categoría de unidad política. Si se lograra reagrupar a la humanidad íntegra, en base a la contraposición proletario-burgués en cuanto amigo-enemigo, en estados capitalistas y proletarios, de modo que desparezcan todos los demás reagrupamientos de amigo-enemigo, se manifestaría entonces toda la realidad de carácter "político" que estos conceptos,

por medio de la autoacusación pública". G. H. Schwabe considera que semejante autoaniquilamiento del individuo está presente "ya en la esencia misma de la civilización avanzada" ("Zur Kritik der Gegenwartskritik" en *Mitteilungen der List-Gesellschaft*, 10 de febrero de 1959)]

sólo en apariencia "puramente" económicos, han conservado. Si la fuerza política de una clase o de un grupo de este tipo se extiende al interior de un estado, hasta el punto de poder impedir toda guerra con el exterior, sin tener sin embargo la capacidad o la voluntad de adueñarse del poder estatal, o sea de plantearse como criterio de distinción entre amigos y enemigos y de realizar la guerra en caso de necesidad, en tal caso la unidad política es destruida.

Lo "político" puede extraer su fuerza de los más diversos sectores de la vida humana, de contraposiciones religiosas, económicas, morales o de otro tipo; no indica, en efecto, un área concreta particular sino sólo el *grado de intensidad* de una asociación o de una disociación de hombres, cuyos motivos pueden ser de naturaleza religiosa, nacional (en sentido étnico o cultural), económica o de otro tipo y que pueden causar, en diferentes momentos, diversas uniones y separaciones. El real agrupamiento amigo-enemigo es por su naturaleza tan fuerte y exclusivo que la contraposición no política, en el mismo momento en que causa este reagrupamiento, niega sus motivos y criterios hasta entonces "puramente" religiosos, políticos o culturales y es sometida a los condicionamientos y a las consecuencias totalmente nuevas, peculiares y, desde la perspectiva de aquel punto de partida "puramente" religioso, económico o de otro tipo, a menudo muy inconsecuentes e "irracionales", de la situación política. En todo caso es siempre, por eso, el reagrupamiento humano *decisivo*, y como consecuencia de ello la unidad política, todas las veces que existe, es la unidad decisiva y "soberana" en el sentido de que la decisión sobre el caso decisivo, aun cuando éste sea el caso de excepción, por necesidad lógica debe corresponderle siempre a ella.

El término "soberanía" es aquí usado en un buen sentido, como el término "unidad". Ninguno de los dos quiere decir que todo momento particular de la existencia de cada hombre que forma parte de una unidad política deba estar determinado y comandado por lo "político", o que un sistema centralista deba anular toda otra organización o corporación. Puede darse que consideraciones económicas sean más fuertes que toda voluntad del gobierno de un estado que se dice neutral en el campo económico; del mismo modo, el poder de un estado sedicentemente neutral en el campo confesional encuentra en todo caso fácilmente un límite en las convicciones religiosas. Lo que importa siempre es sólo el caso de conflicto. Si las fuerzas contrarias en los campos económico, cultural o religioso, son tan potentes como para determinar por sí solas la decisión sobre el caso crítico, esto significa que se han convertido en la nueva sustancia de la unidad política. Si en cambio no son suficientemente fuertes como pa-

ra impedir una guerra emprendida contra sus intereses y principios, entonces está claro que no han alcanzado el punto decisivo de lo "político". Si son lo bastante fuertes como para impedir una guerra deseada por la dirigencia del estado, pero contradictoria con sus intereses y principios, pero no suficientemente fuertes como para determinar por sí mismas una guerra, en base a una decisión propia, en tal caso no existe ya una entidad política unitaria. Sean como fueren las cosas, la orientación hacia el posible caso crítico de la lucha efectiva contra un enemigo efectivo hace, si que la unidad política sea necesariamente la unidad decisiva para el reagrupamiento amigo-enemigo —y entonces es unidad soberana en tal sentido (y no en cualquier sentido absolutista)— o bien que ella no exista para nada.

No bien se reconoció la enorme importancia política que tenían las uniones económicas en el estado, sobre todo con referencia al crecimiento de los sindicatos, contra cuyo instrumento de lucha económica, la huelga, las leyes del estado eran casi totalmente impotentes, se proclamó, de manera un poco precipitada, la muerte y el fin del estado. Esto se verificó, por cuanto sé, como una verdadera doctrina sólo hacia 1906 y 1907 en los sindicatos franceses.³⁵ El más conocido de los teóricos del estado que pueden ser considerados en este ámbito es Duguit; él ha tratado, a partir de 1901, de refutar el concepto de soberanía y la idea de la personalidad del estado con algunos argumentos dirigidos contra una metafísica no crítica del estado y contra las personificaciones del estado que, en última instancia, no son sino residuos del mundo del absolutismo principesco, pero con una sustancial carencia en cuanto al sentido verdaderamente político de la

³⁵ "Esta cosa enorme... la muerte de este ser fantástico, prodigioso, que ha tenido un lugar tan colosal en la historia: el estado ha muerto": E. Berth (cuyas ideas provienen de Georges Sorel), en *Le Mouvement socialiste*, octubre de 1907, p. 314. León Duguit cita este pasaje en su obra *Le droit social, le droit individuel et la transformation de l'Etat*, París, 1908. El se contentó con decir que había muerto, o que estaba en trance de morir, el estado soberano pensado como persona (*ibid.*, p. 144: "El estado personal y soberano ha muerto o está a punto de morir"). En su obra *L'Etat, le droit objectif et la loi positive*, París, Fontemoing, 1901, pueden encontrarse todavía afirmaciones de este tipo, si bien la crítica del concepto de soberanía era ya la misma. Ulteriores, ejemplos interesantes de esta diagnosis sindicalista del estado actual se encuentra en A. Esmein, *Droit constitutionnel*, vol. I, pp. 55 y ss., y sobre todo en el libro particularmente interesante de Maxime Leroy, *Les transformations de la puissance publique*, 1907. La doctrina sindicalista debe ser distinguida, también desde el punto de vista de su diagnosis del estado, de la construcción marxista. Para los marxistas el estado no ha muerto ni agoniza, sino que más bien es necesario como medio para la afirmación de la sociedad sin clases y sólo entonces sin estado, y es por ello provisionalmente todavía real: ha adquirido, en realidad, en el estado soviético, nuevas energías y nueva vida, precisamente con la ayuda de la doctrina marxista.

idea de soberanía. Lo mismo vale para la así denominada teoría pluralista del estado de G.D.H. Cole y Harold J. Laski, aparecida un poco más tarde en los países anglosajones.³⁶ Este pluralismo consiste en negar la unidad soberana del estado, o sea la unidad política, y en replicar a continuación que el hombre individual vive en innumerables uniones y asociaciones sociales diversas: es miembro de una sociedad religiosa, de una nación, de un sindicato, de una familia, de un club deportivo y de muchas otras "asociaciones" que, en uno u otro caso, influyen fuertemente sobre él, si bien en diverso grado, y lo obligan a una "pluralidad de vínculos de fidelidad y de lealtad", sin que se pueda decir de ninguna de estas asociaciones que es incondicionalmente decisiva y soberana. En realidad, cada una de las diversas "asociaciones" puede presentarse, en campos diferentes, como la más fuerte, y el conflicto entre los múltiples vínculos de fidelidad y de lealtad puede resolverse sólo caso por caso. Es por ejemplo hipotetizable que los miembros de un sindicato, si este último lanza la consigna de no ir más a la iglesia, continúen yendo, sin por ello seguir tampoco, al mismo tiempo, una orden eventual de la iglesia de salir del sindicato.

En este ejemplo salta especialmente a la vista la correlación entre sociedad religiosa y asociaciones profesionales, que como consecuencia de su común contraposición al estado puede transformarse en una alianza de iglesias y sindicatos. Esto es típico del pluralismo surgido en los países anglosajones, cuyo punto de partida teórico, junto a la teoría de la corporación de Gierke, ha sido sobre todo la obra de J. Neville Figgis sobre las iglesias en el estado moderno (1913).³⁷ El acontecimiento histórico sobre el

³⁶ Una síntesis clara y plausible de las tesis de Cole se encuentra (formulada por él mismo) en las publicaciones de la Aristotelian Society, XVI, 1916, pp. 310-325. Su tesis central es también que los estados son iguales en su esencia a otros tipos de asociaciones humanas. De los escritos de Laski recordemos: *Studies in the problem of sovereignty*, 1917, Nueva York, Howard Fertig, 1968; *Authority in the modern State*, 1919, New Haven, Yale University Press, 1927; *Foundations of sovereignty*, Londres, Allen & Unwin, 1921; *A grammar of politics*, 1925; Londres, Allen & Unwin, 1955; 1967. 1968; "Das Recht und der Staat", en *Zeitschrift für öffentliches Recht*, 1930, pp. 1-25. Ulterior literatura en Kung Chuan Hsiao, *Political pluralism*, Londres, 1927. Para la crítica a este pluralismo véase W. Y. Elliott, en *The American Political Science Review*, XVIII, 1924, pp. 251 y ss., del mismo autor *The pragmatic revolt in politics syndicalism, fascism and the constitutional State*, Nueva York, Macmillan, 1928; C. Schmitt, "Staatsethik und pluralistischer Staat", en *Kantsstudien*, XXXV, 1930, pp. 28-42. Sobre la parcelización pluralista del estado alemán de hoy y sobre la transformación del parlamento en teatro de un sistema pluralista, véase C. Schmitt, *Der Hüter der Verfassung*, cit., pp. 73 y ss.

³⁷ J. N. Figgis, *The churches in the modern State*, Londres, Longmans, Green, 1914 —que hace referencia, entre otras cosas, en la página 249, a que Maitland, cuyas inves-

cual Laski retorna siempre y que ejerció de modo manifiesto una gran influencia sobre él, es el comportamiento, contemporáneo a Laski y casi por completo sin éxito, de Bismarck ante la iglesia católica y los socialistas. En la "batalla cultural" contra la iglesia católica se vio que ni siquiera un estado dotado de la rígida fuerza del imperio bismarckiano era absolutamente soberano y omnipotente; del mismo modo, este estado no ha ganado su batalla contra el proletariado socialista, ni habría estado en condiciones en el campo económico de privar a los sindicatos de la gran fuerza que tenían en el "derecho de huelga".

Esta crítica es muy pertinente. Las declaraciones sobre la "omnipotencia" del estado son en realidad sólo secularizaciones superficiales de las fórmulas teológicas de la omnipotencia de Dios y la doctrina alemana del siglo XIX acerca de la "personalidad" del estado es, en parte, una antítesis polémica dirigida contra la personalidad del príncipe "absoluto", y en parte, una proyección evasiva en el estado, como "tercero superior", del dilema: soberanía del príncipe o soberanía del pueblo. Pero de ese modo no queda resuelta todavía la cuestión de qué "unidad social" (si puedo aquí emplear el concepto impreciso, liberal, de "social") debe decidir el

tigaciones de historia del derecho influyeron en todo caso sobre los pluralistas, afirmó del *Deutsches Genossenschaftsrecht* de Gierke que era el libro más grande que haya leído jamás ("the greatest book he had ever read") —afirma que la contienda medieval entre iglesia y estado, o sea entre el Papa y el Emperador, y mejor aún entre la capa de los clérigos y las capas mundanas, no fue una lucha entre dos "sociedades" [*societies*], sino una guerra civil en el interior de la misma unidad social; hoy en cambio, serían dos sociedades, *duo populi*, quienes se enfrentarían. A mi juicio esta observación es válida. En efecto, mientras en la época precedente al cisma la relación entre Papa y Emperador podía todavía ser remitida a la fórmula según la cual el Papa disponía de la *auctoritas* y el Emperador de la *potestas*, de modo que subsistía una subdivisión en el interior de la misma unidad, la doctrina católica mantiene firmemente, a partir del siglo XII, que iglesia y estado son dos *societates*, y precisamente las dos *societates perfectae* (cada una de ellas soberana y autárquica en su propio ámbito); con lo que, en lo que concierne a la iglesia, naturalmente es reconocida como *societas perfecta* sólo una iglesia, mientras en lo que concierne al estado aparece hoy una pluralidad (si no una infinidad) de *societates perfectae*, cuya "perfección" por lo demás parece asaz problemática, a causa de su gran número. Una síntesis clara de la doctrina católica es ofrecida por P. Simon, en el ensayo "Staat und Kirche", en *Deutsches Volkstum*, Hamburgo, agosto de 1931, pp. 576-596. La coordinación, típica de la doctrina pluralista anglosajona, de iglesias y sindicatos, no es naturalmente pensable en el interior de la teoría católica; tanto menos la iglesia podría consentir ser asimilada a una internacional de los sindicatos. De hecho, como bien observa Elliott, la iglesia sirve a Laski sólo como *stalking horse* para los sindicatos. Desgraciadamente, sin embargo, falta tanto a la parte católica como a la de los pluralistas una clara elaboración de fondo de las respectivas teorías y de las relaciones recíprocas existentes entre ellas.

caso de conflicto y determinar el reagrupamiento decisivo amigo-enemigo. Ni una iglesia, ni un sindicato, ni una alianza de ambos habría prohibido o impedido una guerra que el imperio germano, bajo Bismarck, quería hacer. Naturalmente, Bismarck no pudo declarar la guerra al Papa; pero sólo porque el Papa no tenía ya el *jus belli* y tampoco los sindicatos socialistas pensaron en presentarse como *partie belligerante*. En todo caso no habría sido pensable ninguna instancia que pudiese o quisiese oponerse a una decisión del gobierno alemán de entonces, relativa al caso extremo, sin convertirse ella misma de ese modo en enemiga política y ser golpeada con todas las consecuencias implícitas en este concepto, sino que por el contrario ni la iglesia ni los sindicatos se decidieron por la guerra civil.³⁸

Esto basta para fundar un concepto racional de soberanía y unidad. La unidad política es, por su esencia, la unidad decisiva, sin que importe de qué fuerzas extrae sus últimos motivos psíquicos. Ella existe o no. Si existe, es la unidad suprema, o sea la que decide en el caso decisivo.

Que el estado sea una unidad e inclusive la unidad decisiva, depende de su carácter político. Una teoría pluralista es, o una teoría del estado propia de un estado llegado a la unidad a través de un federalismo de grupos sociales menores, o bien sólo una teoría de la superación y del fin del estado. Si ella combate la unidad del estado y lo plantea como "asociación política", sin diferencias sustanciales, junto a otras asociaciones, por ejemplo religiosas o económicas, debe responder en primer lugar a la pregunta acerca del contenido específico de lo "político". En ninguno de los muchos libros de Laski se encuentra sin embargo una definición precisa de lo "político", a pesar de que su discurso versa siempre en torno a estado, política, soberanía y *government*. El estado se transforma simplemente en una asociación que compite con otras asociaciones; se convierte en una *societas* junto a y en medio de numerosas otras sociedades, situadas en el interior o fuera del estado. Tal es el "pluralismo" de esta teoría del esta-

³⁸ Puesto que Laski hace referencia a la controversia de los católicos ingleses con Gladstone, es oportuno citar aquí los siguientes pasajes de la carta del cardenal Newman al Duque de Norfolk (1874, a propósito del escrito de Gladstone "Los decretos vaticanos en su significación para la fidelidad de los súbditos"): "Supongamos que Inglaterra quiera enviar sus naves acorazadas en defensa de Italia contra el Papa y sus aliados. Los católicos ingleses se verían ciertamente muy perturbados por ello y tomarían, incluso antes del comienzo de la guerra, partido por el Papa y emplearían todos los medios constitucionales para impedir la guerra. Sin embargo, ¿quién puede creer que, una vez emprendida la guerra, hicieran algo más que rezar y procurar poner término a la contienda? ¿Qué razones autorizan a suponer que darían algún paso en el camino de la traición?"

do, cuya agudeza se agota en la polémica contra las precedentes sobrevaloraciones del estado, contra su "superioridad" y su "personalidad", contra su "monopolio" de la unidad suprema, mientras permanece oscuro qué es, en general, la unidad política misma. A veces ésta parece, según el viejo esquema liberal, al mero servicio de la sociedad determinada sustancialmente sobre bases económicas. A veces, en cambio, aparece pluralistamente como un tipo especial de sociedad, o sea como una asociación junto a otras asociaciones, y a veces, por último, como el producto de un federalismo de grupos sociales o una especie de superasociación de asociaciones. Sería necesario no obstante, ante todo explicar por qué razón los hombres construyen junto a las asociaciones religiosas, culturales, económicas y demás, otra asociación política, una *governmental association* y en qué consiste el significado político específico de este último tipo de asociación. No es posible hallar, a este respecto, una línea de pensamiento clara y segura, y como concepto final, de carácter comprensivo, no obstante ser monístico-universal y ciertamente no pluralista, aparece en Cole la *society* y en Laski la *humanity*.

Esta teoría pluralista del estado³⁹ es en primer lugar pluralista en sí misma: no tiene ningún centro unitario, pero extrae sus motivos de pensamiento de ámbitos de ideas completamente diferentes entre sí (religión, economía, liberalismo, socialismo, etcétera); ignora el concepto central

³⁹ [Harold J. Laski (muerto en 1950) pasó, ya en los años críticos de 1931-1932, de su originario individualismo liberal al marxismo. Acerca de él véase la monografía de Herbert A. Deane, *The political ideas of Harold J. Laski*, Nueva York, Columbia University Press, 1955. En la República Federal Alemana el pluralismo encontró después de 1949 un reconocimiento tan difundido y general que sería necesario indicarlo como la doctrina política dominante si, tras la fachada del término genérico de "pluralismo", no continuasen subsistiendo las profundas contradicciones que hicieron tan controvertible ya la misma obra de conjunto de Laski, y que se hacen todavía más incompatibles a través de una gran coalición ideológica (entre pluralismo moral-teológico de cuño eclesial, pluralismo individualista-liberal y pluralismo socialista-sindical). Puede aquí servir de banco de prueba el principio de subsidiaridad, por el hecho de que presupone una unidad final (y no una multiplicidad final) de la sociedad, y que precisamente esta unidad deviene problemática si se pone en cuestión la concreta homogeneidad o no homogeneidad de los diversos titulares de la ayuda social. Un tratamiento sistemático de primer orden del conjunto de la cuestión fue realizado por Joseph H. Kaiser, en el parágrafo "Pluralistische Diagnosen und Konstruktionen" de su libro *Die Repräsentation organisierter Interessen*, Berlín, Duncker & Humblot, 1956, pp. 313 y ss., donde sin embargo el principio de subsidiaridad no es todavía empleado como banco de pruebas. El ensayo de Trutz Rendtorff, "Kritische Erwägungen zum Subsidiaritätsprinzip", en *Der Staat*, I, 1962, pp. 405-430, se refiere al problema del pluralismo (pp. 426-428: interpretación del principio de subsidiaridad y del pluralismo).]

de toda doctrina del estado, el concepto de lo "político", y no discute nunca tampoco la posibilidad de que el pluralismo de los grupos pueda conducir a una unidad política construida en términos federalistas: se mantiene firme en un individualismo liberal, puesto que en conclusión no consiste sino en hacer jugar a una asociación contra otra, al servicio del individuo libre y de sus libres asociaciones, y de ese modo todas las cuestiones y los conflictos son decididos partiendo del individuo. En verdad no existe ninguna "sociedad" o "asociación" política, sino sólo una unidad política, una "comunidad" política. La posibilidad real del reagrupamiento amigo-enemigo es suficiente para constituir por encima del simple dato asociativo-social, una unidad determinante que es algo específicamente distinto y al mismo tiempo decisivo en relación con las demás asociaciones.⁴⁰

Si esta unidad desaparece inclusive como eventualidad, entonces desaparece también lo "político" mismo. Sólo mientras no sea reconocida y examinada a fondo la esencia de lo "político" es posible pensar en términos pluralistas en una "asociación" política junto a una religiosa, otra cultural, otra económica y demás, y sólo en ese caso es posible configurar a dicha "asociación" política en competencia con estas últimas. Del concepto de lo "político" derivan, por otra parte —como se verá más adelante, en el parágrafo 6 de este trabajo—, consecuencias pluralistas, pero no en el sentido de que en el interior de una y de la misma unidad política pueda surgir en lugar del reagrupamiento decisivo amigo-enemigo un pluralismo, sin que de ese modo sea destruido, junto con la unidad, lo "político" mismo.

5

Al estado, en cuanto unidad sustancialmente política, le compete el *jus belli*, o sea la posibilidad real de determinar al enemigo y combatirlo en casos concretos y por la fuerza de una decisión propia. Es por lo tanto indiferente con qué medios técnicos será realizada la guerra, qué organización militar exista, cuántas posibilidades haya de ganar la guerra, a condición de que el pueblo políticamente unificado esté dispuesto a combatir por su existencia e independencia: él determina, por la fuerza de una decisión

⁴⁰ "Podríamos decir que, el día de la movilización, la sociedad existente hasta entonces se transformó en una comunidad", E. Lederer, en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, XXXIX, 1915, p. 349.

propia, en qué consiste su independencia y su libertad. El desarrollo de la técnica militar parece conducir a la conclusión de que tal vez existen ya sólo poquísimos estados a los cuales su respectiva fuerza industrial les permite realizar una guerra con perspectivas de victoria, mientras que estados más pequeños y más débiles renuncian, voluntariamente u obligados, al *jus belli*, cuando no logran garantizar su independencia mediante una correcta política de alianzas. Este desarrollo no prueba sin embargo que hayan terminado la guerra, el estado y la política. Cada uno de los innumerables cambios y revoluciones de la historia y del desarrollo humano ha provocado nuevas formas y nuevas dimensiones de reagrupamiento político, ha destruido edificios políticos precedentes, ha provocado guerras externas y guerras civiles y a veces ha aumentado y otras disminuido el número de las unidades políticas organizadas.

El estado como unidad política decisiva ha concentrado en sus manos una atribución inmensa: la posibilidad de hacer la guerra y por consiguiente a menudo de disponer de la vida de los hombres. En efecto, el *jus belli* contiene una disposición de este tipo; ello implica la doble posibilidad de obtener de los miembros del propio pueblo la disponibilidad a morir y a matar, y la de matar a los hombres que están de parte del enemigo. La tarea de un estado normal consiste sin embargo, sobre todo en asegurar en el interior del estado y de su territorio una paz estable, en establecer "tranquilidad, seguridad y orden" y en procurar de ese modo la situación normal que funciona como presupuesto para que las normas jurídicas puedan tener vigor, puesto que toda norma presupone una situación normal y no hay norma que pueda tener valor para una situación completamente anormal

Esta necesidad de pacificación interna lleva, en situaciones críticas, al hecho de que el estado, en cuanto unidad política, determine también por sí mismo, mientras exista, al "enemigo interno". En todos los estados existe, por ello, de alguna forma, lo que el derecho estatal de las repúblicas griegas conocía como declaración de *πολεμικῆ* y el derecho estatal romano como declaración de *hostis*: es decir, formas más o menos agudas, automáticas o eficaces sólo en base a leyes especiales, manifiestas o encerradas en prescripciones generales, de destierro, de proscripción, de expulsión de la comunidad de paz, de colocación *hors-la-loi*, en una palabra de declaración de hostilidades interna al estado.⁴¹ Este es el signo, respecto del corn-

⁴¹ En la historia griega el ejemplo más famoso podría ser el *psephisma* de Demofante; esta decisión popular, que el pueblo ateniense tomó después del aplastamiento de los Cuatrocientos en el año 410 antes de Cristo, declaraba que todo el que intentase

portamiento de aquellos a quienes el estado ha declarado enemigos, de la guerra civil, o sea de la superación del estado, como unidad política organizada, pacificada en su interior, cerrada territorialmente e impenetrable a los enemigos. El posterior destino de esta unidad será pues decidido por la guerra civil. Esto vale, no menos que para todo otro estado, en especial y de manera todavía más evidente para un estado de derecho burgués y constitucional, no obstante todas las limitaciones que tiene tal estado debido a

derribar a la democracia ateniense "era un enemigo de los atenienses (*πολεμικῆ ἔσπεω Ἀθηναίων*); otros ejemplos y literatura complementaria se encuentra en Busolt-Swoboda, *Griechische Staatskunde*, Munich, Beck, 1920, vol. I, p. 231, 532; sobre la declaración de guerra anual de los éforos espartanos contra los ilotas que vivían en el interior del estado, véase *ibidem*, vol. I, p. 670. Sobre la declaración de *hostis* en el derecho estatal romano: Th. Mommsen, *Römische Staatsrecht*, Leipzig, Hirzel, 1876-1888, vol. III, pp. 1240-1241; sobre las proscripciones, *ibidem*, vol. II, pp. 735-736; sobre la pérdida de la paz y sobre el destierro, además de los conocidos manuales de historia del derecho alemán, véase sobre todo Ed. Eichmann, *Acht und Bann im Reichsrecht des Mittelalters*, 1909. Numerosos ejemplos de declaración de *hors-la-loi* extraídos de la práctica de los jacobinos y del Comité de Salud Pública se encuentran en la historia de la revolución francesa de Aulard; es particularmente recordada una declaración del Comité de Salud Pública, citada en F. Fricshahn, *Der politische Eid*, 1928, p. 16: "Después que el pueblo francés ha manifestado su voluntad, todo lo que le es contrario está fuera de lo soberano: todo lo que está fuera de lo soberano es enemigo... Entre el pueblo y sus enemigos no hay ya nada en común salvo la espada." La colocación fuera de la comunidad de paz puede también verificarse en el hecho de que los miembros de determinadas religiones o partidos son considerados carentes de sentimientos pacíficos o legales. Infinitos ejemplos de esto se encuentran en la historia política de los herejes: para todos ellos es característica la siguiente argumentación de Nicolás Vernulz (*De una et diversa religione*, 1646): el hereje no puede ser tolerado en el estado ni siquiera aunque sea pacífico; en efecto, hombres como los herejes no pueden ser pacíficos (citado en H. J. Elias, "L'église et l'état", en *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, v. 1927, fascículo 2-3). Las formas atenuadas de declaración de *hostis* son numerosas y de diverso tipo: confiscaciones, expatriaciones, prohibiciones de organizarse y reunirse, exclusiones de los empleos públicos y así sucesivamente. [En la fórmula "todo lo que está fuera de lo soberano es enemigo" se revela la concordancia entre la concepción del estado de Rousseau y la de Hobbes. Tal acuerdo se refiere al estado como unidad política, que en su interior conoce solamente la paz y que reconoce un enemigo sólo en su exterior. En la conclusión, más tarde eliminada, del capítulo VIII del libro IV del *Contrat social*, Rousseau dice de la guerra civil: "se convierten todos en enemigos: alternativamente perseguidos y perseguidores; cada uno contra todos y todos contra cada uno: el intolerante es el hombre de Hobbes, la intolerancia es la guerra de la humanidad". A este respecto Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise, ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Friburgo-Munich, Verlag Karl Albert, 1959, observa que tal sorprendente cambio revela el nexo subterráneo existente entre la guerra civil religiosa y la revolución francesa.]

su constitución. En efecto, en el "estado constitucional", como dice Lorenz von Stein, la constitución es "la expresión del orden social, la existencia misma de la sociedad de los ciudadanos del estado. Por ello, cuando la constitución es atacada, la lucha se decide fuera de la constitución y del derecho, y por consiguiente por la fuerza de las armas".⁴²

La atribución de disponer, bajo la forma de un juicio penal, de la vida y de la muerte de un hombre, el *jus vitae ac necis* [derecho de vida o muerte], puede corresponder también a otra asociación existente en el interior de la unidad política, por ejemplo la familia y al jefe de la familia; esto no ocurre, en cambio, al menos mientras continúa existiendo la unidad política en cuanto tal, para el *jus belli* o para el derecho a la declaración de *hostis*. Del mismo modo, el derecho a la venganza de sangre entre diversas familias o estirpes habrá de ser suspendido, por lo menos durante la guerra, para que pueda existir una unidad política. Un grupo de hombres que quisiese renunciar a estas consecuencias de la unidad política no sería un grupo político, puesto que renunciaría a la posibilidad de decidir de un modo definitivo a quién considerar y tratar como enemigo. La comunidad política se eleva, a través de este poder sobre la vida física de los hombres, sobre todo otro tipo de comunidad o de sociedad. En el interior de la comunidad pueden, pues, existir estructuras inferiores de carácter político secundario, dotadas de atribuciones propias o delegadas, y hasta de un *jus vitae ac necis* limitado a los miembros del propio grupo restringido.

Una comunidad religiosa, una iglesia, puede lograr que sus miembros mueran por su fe y que afronten el martirio, pero sólo en virtud de la salvación de su propia alma, no por la comunidad eclesial entendida como estructura de poder existente en este mundo; de otro modo la iglesia se transforma en una entidad política y sus guerras y cruzadas se convierten en acciones fundadas en una decisión relativa al enemigo, como todas las demás guerras. En una sociedad determinada en un sentido económico, cuyo ordenamiento, entendido como funcionamiento calculable, se mueve en el ámbito de las categorías económicas, no puede ocurrir desde ningún punto de vista posible que algún miembro de la sociedad sacrifique la propia vida en interés del funcionamiento imperturbable de la sociedad misma. Fundar una prestación de este tipo en finalidades económicas sería, en efecto, una contradicción con los principios individualistas de un orden económico liberal y no podría jamás ser legitimado por las normas o

⁴² El pasaje citado de Lorenz von Stein se encuentra en su descripción del desarrollo político-social de la restauración y de la monarquía de julio en Francia: *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich*, al cuidado de G. Salomon, Munich, 1921, vol. I: *Der Begriff der Gesellschaft*. p. 494.

por los ideales de una economía pensada como autónoma. El hombre individual puede morir libremente por lo que quiere, lo que, como todo lo que hay de esencial en una sociedad individualista-liberal constituye sólo una "cuestión privada", o sea que atañe a una resolución individual, libre, incontrolada y que no interesa a nadie más fuera del que la adopta.

La sociedad que funciona según cánones económicos tiene medios suficientes para excluir de sí a quien sucumbe o no logra éxito en la competencia económica, o incluso al mero "perturbador", y puede volverlo no peligroso de modo "pacífico, no violento": dicho en términos concretos, puede hacerlo morir de hambre si no se resigna espontáneamente. A un sistema social puramente cultural o *civilisé* no le faltarán por cierto "disposiciones sociales" para liberarse de amenazas indeseadas o de un desarrollo no querido. Pero ningún programa, ningún ideal, ninguna norma atribuye un derecho de disposición sobre la vida física de otros hombres. Pretender seriamente que los hombres maten a otros hombres y que estén dispuestos a morir ellos mismos para que florezcan el comercio y las industrias de los sobrevivientes o para que prospere la capacidad de consumo de sus descendientes, es alocado e insensato.

Maldecir la guerra como asesinato y después pretender de los hombres que hagan la guerra y que en la guerra maten y se hagan matar a fin de que "no haya nunca más una guerra", es un engaño manifiesto. La guerra, la disponibilidad a morir de los combatientes, la eliminación física de otros hombres que están en la parte del enemigo, todo esto no tiene ningún sentido normativo, sino sólo uno existencial, referido a la realidad de una situación consistente en la lucha real contra un enemigo real, y no a ningún ideal, programa o normatividad. No existe un fin racional, ni una norma tan justa, ni un programa tan ejemplar, ni un ideal social tan bello, ni una legitimidad o legalidad que pueda hacer aparecer como algo justo que los hombres se maten recíprocamente. Si una destrucción física semejante de la vida humana no deriva de la afirmación existencial de la propia forma de existencia frente a una negación igualmente existencial de dicha forma, no puede tampoco encontrar legitimación. Una guerra no puede fundarse tampoco en normas éticas o jurídicas. Si existen realmente enemigos en el significado existencial del término, aquí señalado, entonces es comprensible, pero sólo políticamente comprensible, que sean eliminados físicamente y combatidos.

Que la justicia no esté incorporada en el concepto de guerra es ya ahora reconocido de manera generalizada desde Grocio en adelante.⁴³ Las con-

⁴³ *De jure belli ac pacis*, I, I, c. I, n. 2: "Justitiam in definitione (sc. belli) non inclu-

cepciones que postulan una guerra justa suelen servir, a su vez, a un fin político. Pretender de un pueblo unido políticamente que haga la guerra sólo por una razón justa es una afirmación obvia que significa que la guerra sólo puede hacerse contra un enemigo real o bien esconde en sí la tendencia política a transferir a otras manos el poder de disposición relativo al *jus belli* y a encontrar normas de legitimación sobre cuyo contenido y empleo en el caso particular no es el estado mismo quien decidirá, sino algún otro tercero que, de ese modo, determina quién es el enemigo. Mientras un pueblo existe en sentido político es él mismo quien debe decidir, al menos en el caso extremo —sobre cuya existencia es también él, sin embargo, quien decide—, acerca de la distinción entre amigo y enemigo. En eso consiste la esencia de su existencia política. Si no tiene ya capacidad o voluntad para llegar a tal distinción, entonces cesa de existir políticamente. Si se deja indicar por un extraño quién es su enemigo y contra quién debe o no combatir, no es ya un pueblo políticamente libre y está, en cambio, integrado o subordinado a otro sistema político. Una guerra tiene su sentido en el hecho de ser librada no por ideales o normas jurídicas sino contra un enemigo real. Todas las contaminaciones de esta categoría de amigo y enemigo se explican teniendo en cuenta su mezcla con alguna abstracción o norma.

Un pueblo dotado de existencia política no puede por ello evitar distinguir, en casos determinados, entre amigo y enemigo, mediante una decisión propia y a su propio riesgo. Sólo puede proclamar que condena la guerra como medio de solución de las controversias internacionales y que renuncia a ella como "instrumento de política nacional", como ha ocurrido en el así denominado "pacto Kellog" de 1928.⁴⁴ De ese modo, sin embargo, no

do" ["En la definición de guerra no incluyo la justicia."] En la escolástica medieval, la guerra contra los infieles tenía el valor de *bellum justum* o "guerra justa" (y por consiguiente valía como guerra, no como "ejecución", "medida de paz" o "sanción").

⁴⁴ La traducción alemana oficial (*Reichsgesetzblatt*, 1929, vol. II, p. 97) dice: "condenar [*verurteilen*] la guerra como medio para la solución de las controversias internacionales", mientras el texto angloamericano habla de *condemn* y el francés de *condamner*. El texto del pacto Kellog del 27 de agosto de 1929 está publicado, con las reservas más importantes —para Inglaterra el honor nacional, la autodefensa, el estatuto de la Sociedad de las Naciones y de Locarno, el bienestar y la integridad de territorios como Egipto, Palestina, etcétera; para Francia la autodefensa, el estatuto de la Sociedad de las Naciones, Locarno y los tratados de neutralidad, y sobre todo también el respeto del propio pacto Kellog; para Polonia la autodefensa, el respeto del pacto Kellog, el estatuto de la Sociedad de las Naciones—, en el fascículo IV (13, Leipzig, 1930) de la *Teubners Quellensammlung für den Geschichtsunterricht*,

ha renunciado a la guerra como instrumento de política internacional (y una guerra al servicio de la política internacional puede ser peor que la guerra que sirve sólo a una política nacional), ni ha, sobre todo, "condenado" o "abandonado" la guerra en general. En primer lugar una declaración semejante subyace a reservas precisas que, expresas o no, son evidentes: por ejemplo, la reserva de la propia existencia del estado y de la autodefensa, la reserva de los tratados existentes, del derecho a la prosecución de la propia existencia libre e independiente, y así sucesivamente; en segundo lugar, estas reservas, en lo que respecta a su estructura lógica, no son simples excepciones a la norma, sino que son ellas mismas las que dan a la norma su contenido concreto; en tercer lugar, mientras existe un estado independiente, es éste mismo quien decide por sí, como resultado de su independencia, si se cumple o no el caso contemplado en una de las reservas indicadas (autodefensa, ataque de parte del enemigo, violación de tratados precedentes, incluido el propio pacto Kellog, etcétera); en cuarto lugar, por último, no se puede "desistir" de la guerra en general, sino que sólo pueden hacerlo determinados hombres, pueblos, estados, clases, religiones, etcétera, que a su vez, mediante una "declaración", pueden ser señalados como enemigos. En tal caso tampoco la solemne "renuncia a la guerra" elimina la distinción amigo-enemigo, sino que más bien le da nuevo contenido y nueva vida, por medio de las nuevas posibilidades de una declaración de *hostis* en el campo internacional.⁴⁵

con el título *Der Völkerbund und das politische Problem der Friedenssicherung*. El problema jurídico de las reservas no recibió todavía un tratamiento sistemático, ni siquiera de parte de aquellos autores que estudian con amplias argumentaciones la inviolabilidad de los tratados y la máxima "*pacta sunt servanda*". Un comienzo bastante interesante para un tratamiento científico, aún ausente, de dicho problema, se encuentra en Carl Bilfinger, "Betrachtungen über politisches Recht", en *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht*, I, 1929, pp. 57-58. Sobre el problema general de una humanidad pacificada véase lo que se dice en el párrafo 6 de este texto. Acerca del hecho de que el pacto Kellog no impide la guerra, sino que, por el contrario, la sanciona, véase Borchart, "The Kellog Treaties sanction war", en *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht*, I, 1929, pp. 126-27, y Arthur Wegner, *Einführung in die Rechtswissenschaft*, II, (Göschel, núm. 1048), pp. 109-110; Berlín, De Gruyter, 1948.

⁴⁵ [El texto de 1932 corresponde a la situación de entonces en el campo del derecho internacional: falta sobre todo la distinción clara y específica entre el concepto clásico de guerra (no discriminante) y el revolucionario, dotado de justicia (discriminante), como ha sido luego desarrollada por mí en el ensayo *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*, Munich-Leipzig, Duncker & Humblot, 1938. Véase también el Corolario 2 de 1938 [aquí incluido en las páginas 99-108] y el ulterior desarrollo en

Si desaparece esta distinción desaparece también la vida política en general. Un pueblo dotado de existencia política no puede en absoluto sus- traerse, con proclamas juradas, a esta distinción fatal. Si una parte del pue- blo declara no reconocer ya ningún enemigo, ello significa que se alinea, se- gún la situación del momento, de parte del enemigo y lo ayuda, pero la dis- tinción de amigo y enemigo no ha desaparecido de ese modo. Si los ciuda- danos de un estado observan que ellos, por su parte, no tienen personal- mente enemigos, esto no tiene nada que ver con el problema en cuestión, puesto que un individuo privado no tiene enemigos políticos: con semejan- te declaración él puede como máximo haber querido decir que desearía po- nerse fuera de la totalidad política a la cual pertenece existencialmente y vivir sólo como una persona privada.⁴⁶ Sería además un error creer que un pueblo pueda dejar de lado la distinción entre amigo y enemigo a través de una declaración de amistad hacia todo el mundo y mediante un desarme voluntario. De ese modo el mundo no es despolitizado ni convertido a un estado de pura moralidad, de pura juridicidad o de pura economicidad. Si un pueblo teme las fatigas y el riesgo de la existencia política se encontra- rá con otro pueblo dispuesto a hacerse cargo de tales esfuerzos, garantizan- do su "protección de los enemigos externos" y asumiendo así el dominio político; será entonces el protector quien determinará al enemigo, como resultado de la conexión externa que existe entre *protección y obediencia*.

Este principio no constituye sólo el fundamento del régimen feudal y de la relación entre señor feudal y vasallo, entre jefe y hombre del séqui- to, entre patrón y clientela, que son sus episodios más claros y manifies- tos; en realidad no hay ninguna relación de dominación o de subordinación, ninguna legitimidad o legalidad racional, que prescinda de la co- nexión entre protección y obediencia. El *protego ergo obligo* es el *cogito ergo sum* del estado, y una doctrina del estado que no sea sistemática- mente consciente de esta máxima quedará como un fragmento insuficien- te. Hobbes indicó como objeto principal de su *Leviatán* el de volver a pro-

Nomos der Erde, cit., del año 1950, así como también en el parágrafo "Panorama sobre la situación desde el punto de vista del derecho internacional" de la *Teoría del parti- sano*, p. 129, en este volumen.]

⁴⁶ En efecto, corresponde a la comunidad política regular de algún modo (mediante disposiciones jurídicas para los extranjeros, aislamientos organizados, exclusión de la territorialidad, permisos de estadía y concesiones) este tipo de existencias, no pública y desinteresada desde el punto de vista político. En cuanto a la tendencia hacia una existencia no política y sin riesgos (que es la definición del *bourgeois*) véase lo que sostiene Hegel, reproducido más adelante, en la página 59.

poner ante los ojos de los hombres la "*mutual relation between Protection and Obedience*",⁴⁷ cuya inviolable observancia es impuesta por la natura- leza humana así como por el derecho divino.

Hobbes ha experimentado esta verdad en los tiempos negros de la gue- rra civil, en que suelen caer todas las ilusiones legitimistas y normativistas mediante las cuales fácilmente los hombres descuidan, en tiempos de serena seguridad, la realidad política. Si en el interior del estado existen parti- dos organizados, en condiciones de brindar a sus miembros una seguridad mayor que el estado, entonces en el mejor de los casos el estado se con- vierte en un apéndice de esos partidos y el ciudadano individual sabe per- fectamente a quien debe prestar obediencia, lo que puede legitimar una "teoría pluralista del estado", como se ha visto en el parágrafo 4 de este trabajo. La corrección elemental de este axioma protección-obediencia salta a la vista con evidencia todavía mayor en las relaciones interestatales y de política exterior: el protectorado de derecho internacional, la federa- ción hegemónica de estados o confederación estatal, los tratados de pro- tección y de garantía de todo tipo, encuentran en dicho axioma su formu- lación más simple.

Sería necio creer que un pueblo inerme tenga sólo amigos, y sería ridi- culo pensar que el enemigo podría tal vez ser conmovido por la falta de re- sistencia. Nadie considera posible que los hombres conduzcan al mundo, por ejemplo, a un estado de pura moralidad, mediante una renuncia a toda productividad estética o económica; pero todavía menos posible sería que un pueblo llegara a procurar a la humanidad un estado puramente moral o puramente económico mediante la renuncia a toda decisión polí- tica. Lo "político" no desaparece del mundo por el hecho de que un pue- blo no tenga ya la fuerza y la voluntad de mantenerse en la esfera de lo "político"; desaparece simplemente un pueblo débil.

6

Del carácter conceptual de lo "político" se deriva el pluralismo del mundo de los estados. La unidad política presupone la posibilidad real del enemi- go y por consiguiente otra unidad política, coexistente con la primera. Por ello, mientras exista un estado habrá siempre otros estados, y no puede

⁴⁷ En la conclusión de la edición inglesa de 1651, p. 396. [En la edición en español citada, véase p. 586: "sin otro designio que poner de relieve la mutua relación exis- tente entre protección y obediencia..."]

existir un "estado" mundial que comprenda todo el planeta y toda la humanidad. El mundo político es un pluriverso y no un universo. De ahí que toda teoría del estado sea pluralista, aunque en un sentido distinto del arriba indicado (párrafo 4), es decir de la teoría pluralista del estado en su interior. La unidad política no puede ser, por su esencia, universal en el sentido de una unidad abarcante de toda la humanidad y de todo el planeta.⁴⁸ Si los distintos pueblos, religiones, clases y demás grupos humanos de la Tierra fuesen tan unidos como para hacer imposible e impensable una guerra entre ellos, si la propia guerra civil, aun en el interior de un imperio que comprendiera todo el mundo, no fuese ya tomada en consideración, para siempre, ni siquiera como simple posibilidad, si desapareciese hasta la distinción de amigo y enemigo, incluso como mera eventualidad, entonces existiría solamente una concepción del mundo, una cultura, una civilización, una economía, una moral, un derecho, un arte, un esparcimiento,⁴⁹ etcétera, no contaminados por la política, pero no habría ya ni política ni estado. Si es posible que surja tal "estado" del mundo y de la humanidad,

⁴⁸ ["Die Einheit der Welt", en *Merkur*, VI, 1952, fascículo 1, pp. 1-11, y Hanno Kesting, *Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1959, p. 309 y ss.]

⁴⁹ [En su reseña de 1932, ya citada (en la nota 25 de este libro) Leo Strauss se detiene en la página 745 en el término esparcimiento (*Unterhaltung*), y con razón. El término, en efecto, no es apropiado y corresponde al estadio, entonces incompleto, de mi reflexión. Hoy diría *juego*, para expresar con mayor plenitud el concepto opuesto a *seriedad*, que Strauss individualizó correctamente. De ese modo quedarían aclarados también los tres conceptos de "político" derivados de la *polis* y que después fueron fundamentados y diferenciados entre sí por el poderío del régimen estatal europeo en sus comienzos: política hacia lo externo, política en lo interno y *politesses* como juego de corte y "pequeña política"; véase acerca de esto mi ensayo *Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel*, Düsseldorf-Köln, Eugen Diederichs, 1936, sobre todo los párrafos "El juego en el juego" y "Digresión sobre el carácter bárbaro del drama shakesperiano". En todas estas expresiones mías, *Spiel* [juego] debería ser traducido por *play* [juego en inglés] y entonces dejaría abierta todavía la posibilidad de un tipo de hostilidad, si bien convencional, entre los "antagonistas" (*Gegenspieler*). Las cosas son distintas en la teoría matemática del *juego*, que es una teoría de *games* [partidas] aplicada al comportamiento humano, como se ve en la obra de von John Neuman-O. Morgenstern, *Theory of games and economic behavior*, Princeton, Princeton University Press, 1947. Aquí, amistad y hostilidad son simplemente contabilizadas y ocurre como en el juego de ajedrez, en que el enfrentamiento entre blancas y negras no tiene nada que ver con la amistad o la hostilidad. En el término por mí empleado de esparcimiento están sin embargo presentes también referencias al deporte, al empleo del tiempo libre y a los nuevos fenómenos de una "sociedad de lo superfluo" de la que no había todavía tomado clara conciencia en el clima entonces dominante de la filosofía alemana del trabajo.]

y cuándo, no lo sé. Por ahora no existe. Sería sólo una deshonesta ficción asumirlo como existente y sería una ilusión destinada a disiparse rápidamente considerar que puesto que hoy una guerra entre las grandes potencias se convertiría fácilmente en una "guerra mundial" la conclusión de tal guerra debería consiguientemente representar la "paz mundial" y constituir, por lo tanto, aquella idílica situación final de la despolitización completa y definitiva.

La *humanidad* en cuanto tal no puede realizar ninguna guerra, puesto que no tiene enemigos, al menos sobre este planeta. El concepto de humanidad excluye el de enemigo, puesto que también el enemigo no deja de ser hombre y en esto no presenta ninguna diferencia específica. Que se realicen guerras en nombre de la humanidad no contradice esta simple verdad sino que tiene un significado político particularmente marcado. Si un estado combate a su enemigo en nombre de la humanidad, la suya no es una guerra de la humanidad, sino una guerra por la cual un determinado estado trata de adueñarse, contra su adversario, de un concepto universal, para poder identificarse con él (a expensas de su enemigo), del mismo modo que se pueden utilizar distorsionadamente los conceptos de paz, justicia, progreso, civilización, a fin de reivindicarlos para sí y expropiárselos al enemigo. La humanidad es un instrumento particularmente idóneo para las expansiones imperialistas y es también, en su forma ético-humanitaria, un vehículo específico del imperialismo económico. A ese respecto es válida, aunque con una necesaria modificación, una máxima de Proudhon: "Quién dice humanidad, quiere engañar."

Proclamar el concepto de *humanidad*, referirse a la humanidad, monopolizar esta 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.⁵⁰ Pero al margen de esta utilización altamente política del término no político de humanidad, no hay guerras de la humanidad como tal. La humani-

⁵⁰ A propósito del "abandono" de la guerra, véase arriba: S. Pufendorf (*De Jure Naturae et Gentium*, VIII, c. VI, párrafo 5) cita, adhiriendo a ella, la afirmación de Bacon según la cual determinados pueblos estarían "proscritos ya por la misma naturaleza", como por ejemplo los indios, que comen carne humana. Los indios de Norteamérica han sido pues realmente exterminados. Con el desarrollo de la civilización y el crecimiento de la moralidad, para hacerse proscibir de ese modo es tal vez suficiente algo más inocuo que el canibalismo: quizás, un día, bastará directamente que una nación no pueda pagar sus deudas.

dad no es un concepto político y a ella no corresponde ninguna unidad o comunidad política y ningún *status*. El concepto humanitario de humanidad en el siglo XVIII quería ser una negación polémica del régimen aristocrático-feudal o de clases entonces existente y de sus respectivos privilegios. La humanidad de las doctrinas del derecho natural e individualista-liberales es una construcción social ideal y universal, es decir abaricante de todos los hombres del planeta, un sistema de relaciones entre los hombres individuales que sólo puede existir realmente si se excluye la posibilidad real de la lucha y si se hace imposible todo reagrupamiento fundado en la distinción amigo-enemigo. En esta sociedad universal no habrá pues ya pueblos como unidades políticas, pero tampoco clases en lucha entre sí o grupos de algún modo hostiles.

La idea de una liga de naciones era clara y precisa mientras podía ser contrapuesta, como concepto polémico, a una liga de los príncipes. De este modo, en el siglo XVIII, surgió el término alemán *Völkerbund*. Pero junto al significado político de la monarquía declina también este significado polémico. Una liga de naciones podría ser también el instrumento ideológico del imperialismo de un estado o de una coalición de estados contra otros estados. Por ello es válido igualmente para este término todo lo que se ha dicho aquí en torno al uso político del término *humanidad*. Además de esto, no obstante, la fundación de una liga de naciones que comprendiera a la humanidad entera podría finalmente corresponder también a la tendencia, hasta ahora bastante poco clara, de organizar un estado ideal no político de la sociedad universal de la *humanidad*. De ahí que se pretenda de una liga semejante, casi siempre de manera no crítica, que se convierta en "universal", es decir que todos los estados de la Tierra se hagan miembros de ella. Universalidad entonces debería significar plena despolitización y por lo tanto, en primer lugar, la consiguiente *desaparición de los estados*.

En esta perspectiva la institución ginebrina, fundada en 1919 mediante los tratados de paz de París, conocida en Alemania como "Liga de las Naciones", pero mejor definible por su denominación oficial anglofrancesa (*Société des Nations, League of Nations*) como "Sociedad de las Naciones", aparece como una estructura cargada de contradicciones. Se trata de una organización interestatal que presupone la existencia de estados, regula alguna de sus relaciones recíprocas y garantiza al mismo tiempo su existencia política. No sólo no es una organización universal sino que ni siquiera es internacional, si se distingue el término internacional, como es justo y correcto hacerlo al menos en la lengua germana, de interestatal, y si se lo usa en contraposición a este último para designar los movimien-

tos internacionales, es decir aquellos que superando las fronteras y las barreras de los estados, ignoran el precedente encierro, la impenetrabilidad e *impermeabilidad* de los estados existentes, como por ejemplo la Tercera Internacional. Aquí aparecen las diferencias elementales entre internacional e interestatal, entre sociedad universal despolitizada y garantía interestatal del *status quo* de los actuales límites estatales, y es en verdad inconcebible que una consideración científica de la "Liga de las Naciones" pueda ignorar esto y aumentar la confusión ya existente. La Sociedad de las Naciones de Ginebra no elimina la posibilidad de guerras, así como no elimina los estados. Introduce más bien nuevas posibilidades de guerras, permite las guerras, estimula las guerras de coalición y libra de una serie de obstáculos a la guerra en la medida en que legitima y sanciona algunas guerras y no otras. En su forma actual, representa una ocasión de tratativas bastante útil, según las circunstancias; un sistema de conferencias de diplomáticos que se desarrollan bajo el nombre de Consejo y de Asamblea de la Sociedad de las Naciones, en combinación con un cargo técnico, el de secretario general. Como ya lo he mostrado en otra oportunidad⁵¹ no es una liga sino, más probablemente, una alianza.

El concepto de humanidad está todavía presente en ella sólo en la medida en que su acción peculiar se desarrolla en el plano humanitario, no político, y en que tiene al menos como comunidad administrativa interestatal, una "tendencia" hacia la universalidad; también esta tendencia, por otra parte, es sólo un postulado ideal, si se la plantea desde el punto de vista de su consistencia real y de la posibilidad de la guerra, que continúa subsistiendo inclusive en el interior de esta así denominada "liga". Pero una liga de naciones no universal puede tener significado político únicamente si representa una alianza, una coalición actual o potencial. De ese modo el *jus belli* no sería eliminado sino sólo más o menos transferido, en todo o en parte, a la "liga". Una liga de naciones como organización universal de la humanidad concretamente existente debería en cambio llevar a su conclusión la difícil tarea, en primer lugar, de sustraer efectivamente a todos los reagrupamientos humanos existentes el *jus belli* y, secundariamente, de no ejercer ella misma ningún *jus belli*, puesto que de otra manera desaparecería de nuevo la universalidad humana, la sociedad despolitizada: en suma, todos sus rasgos esenciales.

Si un "estado mundial" abarcase al mundo entero y la humanidad toda, no sería ya una unidad política y podría ser llamado estado sólo como una manera de decir. Si la humanidad íntegra y el mundo entero fuesen reunifi-

⁵¹ C. Schmitt, *Die Kernfrage des Völkerbundes*, Berlín, F. Dümmler, 1926.

cados de hecho sobre la base de una unidad sólo económica y técnico-comercial, no constituiría ya una "unidad social", del mismo modo que no constituyen "unidades" sociales los habitantes de una casa de vecindad o los usuarios del gas de una misma compañía o los pasajeros del mismo autobús. Mientras tal unidad sea sólo económica o técnico-comercial no podrá jamás transformarse, a falta de un adversario, en un partido económico o comercial. Si ella quisiese constituir una unidad cultural, filosófica o de algún modo "superior", y al mismo tiempo incondicionadamente no política, se reduciría a ser una comunidad de consumo y de producción a la búsqueda de un punto de indiferenciación entre la polaridad de la ética y de la economía. La humanidad no conocería ni estado, ni reino, ni imperio, ni república ni monarquía, ni aristocracia ni democracia, ni protección ni obediencia, pero habría perdido completamente todo carácter político.

Es sin embargo fácil preguntarse a qué hombres les tocaría ejercer el terrible poder que está ligado a una centralización económica y técnica extendida a todo el mundo. No se puede por cierto responder a esta pregunta esgrimiendo la esperanza de que en ese caso todo "andaría solo", que las cosas "se administrarían solas" y que sería superfluo un gobierno de hombres sobre otros hombres puesto que entonces los hombres serían absolutamente "libres": en efecto, lo que aquí nos preguntamos es precisamente *para qué cosa* quedan libres. A esto se puede responder con suposiciones optimistas o pesimistas, que sin embargo se mueven todas, en última instancia, en el interior de una profesión de fe antropológica.

(7)

Se podrían analizar todas las teorías del estado y las ideas políticas basándose en su antropología, subdividiéndolas según presupongan, consciente o inconscientemente, un hombre "malo por naturaleza" o "bueno por naturaleza". La distinción es por entero sumaria y no es adoptada en un sentido específicamente moral o ético. Decisiva es la concepción problemática o no problemática del hombre como presupuesto de toda ulterior consideración política, o sea la respuesta a la pregunta de si el hombre es un ser peligroso o no peligroso, amante del riesgo o inocentemente tímido.

No es el caso de examinar aquí las innumerables modificaciones y variaciones de esta distinción antropológica entre bueno y malo. La "maldad" puede aparecer como corrupción, debilidad, vileza, estupidez, o tam-

bién como torpeza, instintividad, vitalidad, irracionalidad, etcétera; la "bondad" puede a su vez presentarse, en variaciones correlativas, como racionalidad, perfectibilidad, docilidad, educabilidad, simpática placidez, etcétera. El difundido significado político de los apólogos de animales, que casi siempre pueden ser referidos a una situación política contemporánea (por ejemplo el problema del "ataque" en la fábula del lobo y el cordero; la cuestión de la culpa en la fábula de La Fontaine a propósito de la culpa por la peste, culpa que naturalmente recae sobre el asno; el problema de la justicia interestatal en las fábulas sobre las asambleas de animales; el problema del desarme en el discurso electoral de Churchill de octubre de 1928, en el que se muestra cómo cada animal sostiene que sus propios colmillos, garras y cuernos son instrumentos que sirven al mantenimiento de la paz; los peces grandes que devoran a los chicos y así sucesivamente), se explica teniendo en cuenta la conexión directa existente entre la antropología política y lo que los filósofos del estado del siglo XVII (Hobbes, Spinoza, Pufendorf) llamaban el "estado natural", en el cual los estados viven unos junto a otros —lo que significa una situación de progresivo peligro e insidia— razón por la cual los sujetos que actúan en él son "malos" como las fieras movidas por sus instintos (hambre, aidez, terror, celos). No es por ello necesario, para nuestra consideración, realizar con Dilthey⁵² la siguiente diferenciación: "El hombre para Maquiavelo no es malo por naturaleza. Algunos de sus pasajes parecen decir esto... Pero él quiere sólo expresar la idea de que el hombre tiene una inclinación irresistible a deslizarse desde la codicia hasta la maldad si nada se le opone: animalidad, instintos, afectos, son la esencia de la naturaleza humana, en primer lugar el amor y el miedo. Maquiavelo es inexorable en sus consideraciones psicológicas sobre el juego de los afectos... De esta tendencia de fondo de nuestra naturaleza humana él extrae la ley fundamental de toda la vida política." Muy a propósito, Eduard Spranger, en el capítulo "El hombre-fuerza" de sus *Lebensformen* afirma: "Para el político naturalmente la ciencia del hombre ocupa el primer lugar del interés." Salvo que me parece que Spranger entiende este interés de modo demasiado técnico, como interés en el uso táctico del "mecanismo instintivo" del hombre; en el desarrollo posterior de ese capítulo, extremadamente rico en pensamientos y observaciones, se pueden comprender cada vez con mayor evidencia también los fenómenos específicamente políticos y la íntegra existencialidad de lo "político". Cuando él dice por ejemplo, "la dignidad del tipo de

⁵² W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. II, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, Stuttgart, Teubner, 1957, p. 31

hombre vinculado a la fuerza parece aumentar con su esfera de influencia", toca un fenómeno implícito en la esfera de lo "político" y que por ello sólo puede ser comprendido de manera política, y justamente como caso de aplicación de la tesis según la cual el momento de lo "político" está determinado por la intensidad de la separación en virtud de la cual se verifican las asociaciones y disociaciones decisivas; también la máxima de Hegel sobre la conversión de la cantidad en calidad únicamente puede ser comprendida como pensamiento político.⁵³ H. Plessner, que ha sido el primer filósofo moderno en usar una antropología política en gran estilo,⁵⁴ dice con razón que no existe ninguna antropología que sea relevante políticamente, del mismo modo que no hay ninguna política irrelevante en el plano filosófico; él ha observado, sobre todo, que filosofía y antropología, en cuanto saberes específicamente orientados hacia el *todo*, no pueden neutralizarse, como otras disciplinas relativas a "sectores" determinados del conocimiento, frente a vitales decisiones "irracionales". Para Plessner, el hombre es "un ser fundado primariamente en el desapego", que queda indeterminado, impenetrable, como "una cuestión abierta", en cuanto a su esencia. Traducido al lenguaje primitivo de aquella ingenua antropología política que trabaja con la distinción entre "malo" y "bueno", este "quedar abierto" dinámico de Plessner, con su adherencia a la realidad y a los hechos, dispuesta a todo riesgo, y su relación positiva con el peligro y con todo lo que es peligroso, debería aproximarse más al "malo" que al "bueno". Concuera con esto que Hegel y Nietzsche hayan estado en la parte "mala" y que, por último, el "poder" sea algo malo (según la conocida expresión de Burckhardt, que por otra parte no es fácil de interpretar en el contexto de su pensamiento).⁵⁵

Ya he mostrado en otras ocasiones que sobre todo la contraposición entre las teorías denominadas autoritarias y las anárquicas puede ser reducida a esta fórmula.⁵⁶ Una parte de las teorías y de las concepciones que presu-

⁵³ Véase la nota 58 sobre Hegel en este libro, en la p. 59.

⁵⁴ En su libro *Macht und menschliche Natur*, Berlin, 1931.

⁵⁵ [Sobre la expresión de Jacob Burckhardt acerca del poder "malo en sí", véase mi "Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber", en *Gemeinschaft und Politik. Zeitschrift für soziale und politische Gestalt*, II, 1954, fascículo 10, pp. 9-15, que se mueve en el interior de la dialéctica de la fuerza humana. El término "demoníaco" no aparece en mi ensayo.]

⁵⁶ C. Schmitt, *Politische Theologie*, Munich-Leipzig, Duncker & Humblot, 1922, pp. 50 y ss.; *Die Diktatur*, pp. 9, 109, 112 y ss., 123, 148 [en esp., *La dictadura*, Madrid, Revista de Occidente, 1968].

ponen al hombre como "bueno", en la manera descrita, es liberal y está dirigida de modo polémico contra la intervención del estado, sin ser precisamente anarquista. En el anarquismo declarado es inmediatamente clara la estrecha conexión existente entre la fe en la "bondad natural" y la negación radical del estado: una deriva de la otra y ambas se sostienen mutuamente. Para los liberales, en cambio, 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 solamente 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. La formulación clásica de esta idea se encuentra en Thomas Paine: la sociedad [*society*] es el resultado de nuestras necesidades reguladas de acuerdo con la razón, mientras que el estado [*government*] es el resultado de nuestros vicios.⁵⁷ El radicalismo hostil al estado crece en igual medida que la confianza en la bondad radical de la naturaleza humana. El liberalismo burgués no ha sido jamás radical en un sentido político. Sin embargo, es de inmediato intuible que sus negaciones del estado y de lo "político", sus neutralizaciones, despolitizaciones y declaraciones de libertad, tienen de todos modos un preciso sentido político y están dirigidas polémicamente, en una situación determinada, contra un estado determinado y su poder político. Ellas no constituyen, sin embargo, una teoría del estado y ni siquiera una idea política. Ciertamente el liberalismo no negó el estado de modo radical; por otra parte, no elaboró ninguna teoría positiva del estado y ninguna reforma peculiar del estado, sino que sólo trató de vincular lo "político" desde el punto de vista de lo "ético" para subordinarlo a lo "económico". Fundó una doctrina de la división y del equilibrio de los "poderes", o sea un sistema de vínculos y de controles sobre el estado que no puede ser considerado como una teoría del estado o como un principio político constructivo.

Por ello sigue siendo válida la comprobación sorprendente, y para muchos seguramente inquietante, de que todas las teorías políticas en sentido estricto suponen al hombre como "malo", o sea que lo consideran como un ser extremadamente problemático, más bien "peligroso" y dinámico. Esto es fácil de probar a través de cualquier pensador político propiamente dicho. Por diferentes que puedan ser estos pensadores en cuanto a

⁵⁷ Véase *Die Diktatur*, cit. p. 114 (en esp. *op. cit.*, p. 151). La formulación de Babeuf, en el *Tribun du peuple*: "Todas las instituciones que no presuponen al pueblo bueno y al magistrado corruptible [son rechazadas]", debe entenderse no en un sentido liberal, sino en el sentido de la identidad entre gobernantes y gobernados.

su naturaleza, importancia y significación histórica, están todos de acuerdo en la visión problemática de la naturaleza humana, en la misma medida en que se presentan como pensadores políticos en sentido estricto. Bastará recordar aquí los nombres de Maquiavelo, Hobbes, Bossuet, Fichte (cuando se olvida de su idealismo humanitario), de Maistre, Donoso Cortés o H. Taine; sin olvidar a Hegel, que también en este punto muestra su carácter bifronte.

No obstante ello, Hegel sigue siendo siempre político en el sentido más pleno del término. Aun aquellos de sus escritos que se refieren a cuestiones de su tiempo, en particular y en primer lugar el genial escrito juvenil sobre *Die Verfassung Deutschlands*, son sólo una documentación, obvia y que se hace visible a través de su efímera corrección o incorrección, de la verdad filosófica según la cual todo el espíritu es espíritu presente, contemporáneo, que no puede ser buscado y encontrado ni en el aparato de un ceremonial barroco ni en la coartada romántica. Esto constituye el *hic Rhodus* de Hegel y la pureza de una filosofía que no se entrega a fabricar trampas intelectuales con "pureza no-política" y no política-pura. De naturaleza específicamente política es también su dialéctica del pensamiento concreto. La expresión frecuentemente citada de la transformación de la cantidad en calidad tiene un claro significado político y es una manifestación de la conciencia de que el punto culminante de lo "político", y con él una intensidad cualitativamente nueva de los agrupamientos humanos, puede ser alcanzado a partir de cada sector de la realidad. El caso más típico de aplicación de este principio se refiere, en lo que respecta al siglo XIX, a lo "económico": en el sector concreto de la "economía", "autónomo" y tendencialmente neutral en el plano político, se realizó justamente un cambio de ese tipo, es decir una politización de lo que hasta ahora era no político y puramente "fáctico". Así, por ejemplo, la propiedad económica, una vez alcanzado cierto *quantum*, se transformó manifiestamente en *poder* "social" (más precisamente: político); la *propriété* se convirtió en *pouvoir*; el conflicto de clase, en un principio motivado sólo en un sentido económico, se convierte en *lucha* de clase entre grupos enemigos. En Hegel se encuentra también la primera definición polémico-política del *bourgeois* como un hombre que no quiere abandonar la esfera de lo privado, políticamente no riesgosa, como un hombre que en la propiedad y en la legalidad de la propiedad privada se comporta como un individuo en relación con la totalidad, como un hombre que encuentra la compensación por su nulidad política en los frutos de la paz y de la ganancia y sobre todo "en la perfecta seguridad del bienestar", y que como consecuencia de ello quiere ser dispensado de la valentía y sus-

traído del peligro de una muerte violenta.⁵⁸ Hegel, en fin, propuso también una definición de *enemigo*, por otra parte muy olvidada por los filósofos modernos: el enemigo es la diferencia ética (entendida no en sentido moral sino desde el punto de vista de la "vida absoluta" en la "eternidad del pueblo"), un extraño a negar en su totalidad existencial. "El enemigo es semejante diferencia, y la diferencia, puesta en relación, existe simultáneamente a su opuesto de la existencia de litigios, o sea al no-ser-ahí del enemigo, y este nulo equivalente entre ambas partes es el peligro de la lucha. Este enemigo puede ser, en la esfera ética, sólo un enemigo del pueblo, y él mismo puede ser sólo un pueblo. Aquí entra efectivamente en escena la individualidad, y es por el pueblo que el individuo afronta el peligro de muerte." "Esta guerra no es guerra de familias contra familias, sino de pueblos contra pueblos, y por ello el odio es indiferenciado por sí mismo, libre de todo personalismo." Dudoso es por cuánto tiempo el espíritu de Hegel residió realmente en Berlín. Comoquiera que sea, la tendencia que fue ganando terreno en Prusia desde 1840 prefirió adoptar una filosofía "conservadora" del estado, concretamente, la de Friedrich Julius Stahl, mientras Hegel se movía hacia Moscú, a través de Karl Marx y Lenin. Allí su método dialéctico probó su fuerza concreta en un nuevo concepto concreto de enemigo, el de enemigo de clase, y el propio método dialéctico se transformó como todo lo demás —legalidad e ilegalidad, el estado y también el compromiso con el adversario— en un "arma" de esta lucha. Esta actualidad de Hegel está particularmente viva en György Lukács.⁵⁹ Lukács cita también una expresión de Lenin que Hegel habría usado, en lugar de para la clase, a propósito de la unidad política de un pueblo en lucha. Lenin dice: "Personas que entienden por política pequeños embrollos que a menudo limitan con la estafa deben encontrar entre nosotros el rechazo más decidido. Las clases no pueden ser engañadas."

La cuestión no puede ser resuelta con observaciones psicológicas en torno al "optimismo" o al "pesimismo" y tampoco, siguiendo el estilo anarquista, mediante una inversión a través de la cual se diga que son malos sólo aquellos hombres que consideran malo al hombre, de lo que se deduce evidentemente que aquellos que lo consideran bueno, y por consiguiente

⁵⁸ G.F.W. Hegel, *Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts*, en la edición Lasson, 1802, p. 383; en la edición Glockner, vol. I, p. 499; en español, *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural* (Madrid: Aguilar, 1979).

⁵⁹ *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlín, Malik Verlag, 1923; en español, *Historia y conciencia de clase*, México, Grijalbo, 1969; *Lenin*, 1924; en español, México, Grijalbo, 1970.

los anarquistas, se encuentran autorizados para ejercer un dominio o un control sobre los malos, con lo que el problema se replantea. Es necesario más bien observar cómo son de distintos, en los diversos sectores del pensamiento humano, los presupuestos "antropológicos". Un pedagogo considerará al hombre, por necesidad metodológica, como educable y plasmable. Un jurista del derecho privado parte del principio de que "*unus quisque preasumitur bonus*" [la bondad debe darse por supuesta].⁶⁰ Un teólogo cesa de serlo si no considera a los hombre como pecadores y necesitados de redención y si no distingue entre los redimidos y los irredentos, entre los elegidos y los réprobos, mientras que el moralista presupone una libertad de elección entre el bien y el mal.⁶¹ Pero puesto que la esfera de lo político está determinada, en última instancia, por la posibilidad real de un enemigo, las concepciones y las teorías políticas no pueden fácilmente tener como punto de partida un "optimismo" antropológico. De otro modo eliminarían, junto con la posibilidad del enemigo, también toda consecuencia específicamente política.

La conexión de las teorías políticas con los dogmas teológicos del pecado, que se presenta particularmente clara en Bossuet, Maistre, Bonald, Donoso Cortés y F. J. Stahl, pero que está presente asimismo intensamente en otros innumerables autores, se explica teniendo en cuenta la afinidad de estos necesarios presupuestos del pensamiento. El dogma teológico fundamental de la pecaminosidad del mundo y de los hombres conduce —en la medida en que la teología no se haya todavía disuelto en la

⁶⁰ El liberal Bluntschli, *Lehre vom modernen Staat*, vol. III: *Politik als Wissenschaft*, Stuttgart, 1876, p. 559, hace valer, contra la teoría de los partidos de Stahl, el hecho de que la jurisprudencia (de la cual por lo demás no se trata en absoluto en esta teoría) no deriva de la maldad de los hombres, sino de la regla áurea de los juristas: "*quibus preasumitur bonus*"; mientras Stahl coloca en la cima de su razonamiento, a la manera de los teólogos, la pecaminosidad del hombre. Para Bluntschli, la jurisprudencia es naturalmente la jurisprudencia civil (véase *supra* la nota 10). La citada regla de oro encuentra su sentido en la reglamentación de la carga de la prueba; además, ella supone que subsista un estado que haya instaurado, por medio de un orden pacificado y garantizado contra los peligros, las "condiciones externas de la moralidad", y que haya fundado una situación normal en cuyo ámbito el hombre pueda ser "bueno".

⁶¹ En la medida en que la teología se convierte en teología moral, este punto de vista de la libertad de elección adquiere preeminencia y se desvanece en cambio la doctrina de la pecaminosidad radical del hombre. "*Homines liberos esse et eligendi facultate praeditos; nec proinde quosdam natura bonos, quosdam natura malos*" [Los hombres libres poseen la facultad de elegir; nada los hace por naturaleza buenos, o por naturaleza malos]. Irenaeus, *Contra haereses*, libro IV y 37; Migne, *Patologia latina*, VII, p. 1099.

moral meramente normativa, o en la pedagogía, y el dogma en la mera disciplina—, exactamente como la distinción de amigo y enemigo, a una división de los hombres, a una "separación", y hace imposible el optimismo indiferenciado propio de un concepto universal del hombre. En un mundo bueno entre hombres buenos domina naturalmente sólo la paz, la seguridad y la armonía de todos con todos; los sacerdotes y los teólogos son aquí tan superfluos como los políticos y los hombres de estado. El significado de la negación del pecado original en el plano psicológico individual y social ha sido mostrado, con el ejemplo de innumerables sectas de heréticos, románticos y anarquistas, por Troeltsch (en sus *Soziallehren der christlichen Kirchen*) y por Seillière (en muchas publicaciones sobre el romanticismo y los románticos). Surge pues claramente la conexión metodológica de los presupuestos de pensamiento teológicos y políticos. Pero el apoyo teológico complica frecuentemente los conceptos políticos, puesto que desplaza la distinción de fondo hacia el campo teológico-moral, o al menos la mezcla a él, y de ese modo, en la mayor parte de los casos, ocurre que las ficciones normativistas o un oportunismo práctico-pedagógico turban el conocimiento de las conflictualidades existenciales. Teóricos de la política como Maquiavelo, Hobbes, a menudo también Fichte, con su "pesimismo", en realidad no hacen sino presuponer la real posibilidad o concreción de la distinción de amigo y enemigo. En Hobbes, un pensador verdaderamente grande y sistemático, la concepción "pesimista" del hombre, su exacta comprensión de que precisamente la convicción, presente en las dos partes antagonistas, de ser los dueños de la razón y encarnar la parte buena, justa y verdadera, es la que provoca las hostilidades más violentas, hasta llegar por último directamente al *bellum* de todos contra todos, debe ser entendida no como parte de una fantasía medrosa y trastornada, y tampoco sólo como filosofía de una sociedad burguesa fundada sobre la libre "concurrencia" (Tönnies), sino como el presupuesto elemental de un sistema de pensamiento específicamente político.⁶²

⁶² [El problema de la "naturaleza" del hombre como ser político ha sido replanteado por dos trabajos de Heinz Laufer, *Das Kriterium politischen Handelns*, Frankfurt (copias microfilmadas disponibles en poder del anticuario Johann Bernecker), 1961, y la contribución *Homo homini homo*, en *Politische Ordnung und menschliche Existenz. Festgabe für Eric Voegelin zum 60. Geburtstag*, Munich, Beck, 1962, pp. 320-342. Laufer se remonta a Aristóteles, Platón y la teología cristiana para recuperar un "tipo normal" de hombre que contrapone al "tipo decadente" que aparece en Hobbes. Sobre el gran tema de Hobbes —véase la reseña de Bernard Willms "Einige Aspekte der neueren englischen Hobbes-Literatur", en *Der Staat*, I, 1962, pp. 93 y ss.— sería necesario ante todo destacar que el empleo de una fórmula como la de "por naturaleza"

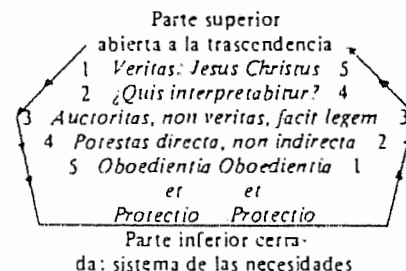
Puesto que tienen a menudo en cuenta la esencialidad concreta de un enemigo posible, estos pensadores políticos revelan a menudo un tipo de realismo capaz de intimidar a los hombres necesitados de seguridad. Sin querer resolver el problema de las peculiaridades naturales del hombre, sí se puede decir que los hombres en general, al menos mientras las cosas

bueno o malo no implica todavía una verdadera profesión de fe respecto del concepto de *physis* de Aristóteles (véase Karl-Heinz Ilting, *Hegels Auseinandersetzung mit Aristoteles*, cit., p. 116) o respecto del concepto de naturaleza, distinto del primero, de Platón o de la doctrina teológica cristiana. Debemos sin embargo contentarnos, en este punto, con tres consideraciones. En primer lugar, bueno o malo, en el sentido de normal o desviado, están siempre referidos por Hobbes a la *situación*: el estado natural es una situación anormal, cuya normalización se cumple solamente en el estado, o sea en la *unidad política*. El estado es un reino de la razón (esta fórmula tiene origen en Hobbes y no en Hegel), un *imperium rationis* (*De cive*, I, parágrafo 1), que transforma la guerra civil en la *pacífica coexistencia* de los ciudadanos. El dato anormal está representado por la "situación desviada" de la guerra civil. En la guerra civil ningún hombre puede comportarse normalmente: véase el escrito antes citado de Roman Schnur sobre los juristas en la guerra civil confesional del siglo XVI. *Secundariamente*, cuando Hobbes habla de *naturaleza* en el sentido de *Physis*, piensa en términos antiguos, en la medida en que presupone la constancia de los tipos. Piensa en términos preevolucionistas, predarwinianos. No es tampoco un filósofo de la historia, al menos con referencia a esta inmutable naturaleza del hombre que no cesará nunca de inventar nuevas armas y de crear de ese modo —precisamente a través de su tendencia a la seguridad— nuevos peligros. En tercer lugar, el admiradísimo sistema de Thomas Hobbes deja abierta una puerta a la trascendencia. La verdad según la cual *Jesus es Cristo*, que Hobbes ha proclamado tan frecuente y claramente como su propia fe y convicción, es una verdad de la fe pública, de la *public reason* y del culto público en que el ciudadano toma parte. En boca de Hobbes, no suena en absoluto como simple afirmación táctica, como mentira instrumentalizada y dictada por la necesidad de preservarse de la inculpación y de la censura. Se trata también de algo distinto de la *morale par provision* a través de la cual Descartes adhiere a la fe tradicional. En la transparente construcción del sistema político del *Matter, form und power of a Commonwealth ecclesiastical and civil*, esta verdad constituye más bien el elemento conclusivo, y la expresión *Jesus is the Christ* llama por su nombre al Dios presente en el culto público. La espantosa guerra civil de las confesiones cristianas plantea sin embargo, de inmediato, el problema: ¿quién interpreta y perfecciona de modo jurídicamente abarcante tal verdad que tiene, progresivamente, necesidad de ser interpretada? ¿Quién decide qué es el verdadero cristianismo? ¿Se trata del inevitable *Quis interpretabitur?* ¿Del insuprimible *Quis iudicabit?* ¿Quién acuña la verdad en monedas poseedoras de valor legal? A este problema se responde con la máxima: "*Auctoritas, non veritas, facit legem*". La verdad no se cumple por sí sola sino que tiene necesidad de comandos coercibles. A realizar esto es llamada una *potestas directa* que —a diferencia de una *potestas indirecta*— consiste en el accionamiento del comando, tiene obediencia y puede defender a quien la obedece. De ese modo se crea una cadena de arriba hacia abajo, desde la verdad del culto público hacia la obediencia y la protección del individuo ais-

vayan bien o de un modo pasable, aman la ilusión de una paz sin amenazas y no toleran a los "pesimistas". No es por ello difícil a los adversarios políticos de una teoría política declarar *hors-la-loi*, en nombre de algún sector autónomo de la realidad, al conocimiento y la descripción lúcida de fenómenos y de verdades políticas, señalándolo precisamente como no moral, no económico, no científico y sobre todo —puesto que esto es lo que cuenta políticamente— como algo diabólico, que debe ser combatido.

Este destino le tocó a Maquiavelo, quien, si hubiese sido maquiavélico,

lado. Si, en cambio, se parte de abajo y no de arriba, o sea del sistema de las necesidades materiales del individuo, entonces la cadena parte de la exigencia de protección y de seguridad del hombre aislado, "por naturaleza" necesitado de consejo y de ayuda, y de la obediencia de él conseguida, y conduce, a lo largo del mismo camino pero en una sucesión invertida, a la puerta abierta hacia la trascendencia. De esa manera aparece un diagrama que en sus cinco ejes —con el eje 3-3 como eje medio— da origen al siguiente *sistema de cristal*:



Este "cristal de Hobbes" (que es el fruto de una búsqueda que duró toda mi vida sobre el tema general aquí tratado y sobre la obra de Thomas Hobbes en particular) merece un poco de consideración y meditación. Ya el primer punto (el eje 1-5) contiene manifiestamente una neutralización de los litigios propios de la guerra religiosa entre cristianos. De inmediato surge la cuestión de si tal neutralización puede ser extendida, más allá de la común creencia en Jesucristo, también a la común fe en Dios —en tal caso el primer punto podría también sonar: *Alá es grande*—, o directamente también a alguna de las muchas verdades necesitadas de interpretación, a los ideales sociales, a los valores y a los principios supremos, en cuya realización y aplicación se originan los conflictos y las guerras: por ejemplo "libertad, igualdad, fraternidad"; o bien: "el hombre es bueno"; o también: "a cada cual según su necesidad, de cada cual según su capacidad", etcétera. No considero que Hobbes haya concebido una neutralización tan total. Pero va de suyo que no nos interesa el problema psicológico-individual de las convicciones subjetivas de Thomas Hobbes sino más bien el problema fundamental de la sistemática de su doctrina política en su conjunto, que no cierra absolutamente la puerta a la trascendencia. Es, en suma, el problema de la permutabilidad o no permutabilidad de la expresión "*That Jesus is the Christ*".]

en lugar de *El príncipe* habría por cierto escrito un libro amasado sobre la base de máximas conmovedoras. En realidad Maquiavelo estaba a la defensiva, como también su país, Italia, que en el siglo XVI había padecido las invasiones de alemanes, franceses, españoles y turcos. La situación de defensiva ideológica se repitió a comienzos del siglo XIX en Alemania, durante las invasiones revolucionarias y napoleónicas de los franceses. Entonces Fichte y Hegel igualaron en honra a Maquiavelo, puesto que el pueblo alemán debía defenderse de un enemigo que se expandía gracias a una ideología humanitaria.⁶³

La peor confusión surge cuando conceptos como derecho y paz son utilizados políticamente en modo tal de impedir un claro pensamiento político, a fin de legitimar las propias miras políticas y de desmoralizar al adversario. El derecho, tanto privado como público, tiene en cuanto tal —y del modo más seguro a la sombra de una gran capacidad de decisión política, como por ejemplo en un sistema estatal estable— su propio ámbito relativamente autónomo. Sin embargo, como toda esfera de la vida y del pensamiento humano, puede ser utilizado ya sea en apoyo o en oposición a cualquier otra esfera. Desde el punto de vista del pensamiento político es obvio y no es ni ilegal ni inmoral prestar atención al significado político de tales utilizaciones del derecho y de la moral y, sobre todo, volver cada vez más problemático el empleo de expresiones como la "señoría" o la soberanía "del" derecho: es decir, preguntarse en primer lugar si "derecho" indica aquí las leyes positivas y los métodos legislativos existentes, que deben continuar teniendo valor: y entonces la "señoría del derecho" no significa más que la legitimación de un determinado *status quo*, en cuyo mantenimiento tienen naturalmente interés todos aquellos cuyo poder político y cuyas utilidades económicas se consolidan con este derecho.

En segundo lugar la apelación al derecho podría significar que es contrario al derecho del *status quo* un derecho superior y más justo, un así denominado derecho natural o racional; en tal caso es obvio para un político que la "señoría", la "dignidad" o la "soberanía" de este tipo de derecho significa señoría, dignidad y soberanía de los hombres que pueden remitirse al derecho superior y decidir cuál es su contenido y en qué modo y

⁶³ [Si Maquiavelo hubiese sido maquiavélico, en vez de *El príncipe* habría escrito un libro edificante, más bien quizás un *Anti-Maquiavelo*. Esta afirmación mía es citada por Manuel Fraga Iribarne en su ensayo del 21 de marzo de 1962 (en la *Revista de Estudios Políticos*, CXXII, p. 12) con el comentario irónico: "Lo digo con pudor ahora que estoy a punto de publicar el nuevo *Anti-Maquiavelo*". *El nuevo Anti-Maquiavelo* de Fraga Iribarne apareció entretanto en la Colección Empresas Políticas, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1962.]

por quién debe ser aplicado. Más claramente que todos los demás, Hobbes puso de manifiesto con gran seguridad estas simples consecuencias sobre el plano del pensamiento político y recalco permanentemente que la soberanía del derecho significa sólo soberanía de los hombres que instauran y aplican las normas jurídicas, es decir que la soberanía de un "orden superior" es una frase vacía cuando no tiene el significado político de que determinados hombres quieren, sobre la base de este denominado "orden superior", dominar a los hombres de un "orden inferior". El pensamiento político es aquí irrefutable, en la autonomía y en la invulnerabilidad de su esfera, puesto que hay siempre grupos concretos de hombres que, en nombre del "derecho" o de la "humanidad", o del "orden", o de la "paz", combaten contra otros grupos concretos de hombres, y el observador de los fenómenos políticos, si se mantiene consecuente en su pensamiento político, puede reconocer siempre, incluso en la condena de la inmoralidad y del cinismo, sólo un instrumento político de hombres concretamente en lucha.

Pensamiento político e instinto político se miden por lo tanto, sea en el plano teórico como en el práctico, sobre la base de la capacidad de distinguir amigo y enemigo. Los puntos más altos de la gran política son también los momentos en que el enemigo es visto, con concreta claridad, como enemigo.

En la época moderna encuentro el estallido más violento de una hostilidad de este tipo —más fuerte incluso que el por cierto nada despreciable *écrazez l'infame* del siglo XVIII, más fuerte que el odio contra los franceses del barón von Stein y que el "matadlos, el tribunal universal no os pedirá razones" de Kleist, más fuerte que las frases destructivas de Lenin contra el burgués y el capitalismo occidental— en la lucha de Cromwell contra la España papista. En su discurso del 17 de septiembre de 1656 dice: "Lo primero que he de decir todavía es esto, que es la primera lección de la naturaleza: ser y conservarse... La conservación de esto, es decir nuestra existencia nacional, ha de ser considerada en primer lugar frente a aquellos que tratan de anularla y de hacer que no sea. Consideraremos, pues, nuestros enemigos, los enemigos del verdadero ser de estas naciones" (siempre repite lo del ser verdadero o ser nacional y sigue en estos términos): "Porque, en verdad, vuestro gran enemigo es el español. Es un enemigo natural. Es naturalmente así: es así naturalmente por razón de la hostilidad que en él hay contra todo lo que sea de Dios. Contra todo aquello de Dios que esté en vosotros o pueda estar en vosotros."⁶⁴ Y repite luego:

⁶⁴ En la edición de Carlyle, vol. III, 1902, p. 2675.

"El español es vuestro enemigo, su enemistad ha sido puesta en él por Dios; es el 'enemigo natural, el enemigo providencial'; quien le tenga por enemigo accidental no conoce la escritura ni las cosas divinas, porque Dios ha dicho: 'quiero poner enemistad entre tu semen y su semen' (*Génesis*, III, 15): con Francia se puede hacer la paz, con España no, que es un estado papista, y el Papa sólo guarda la paz hasta cuando quiere."

Pero el discurso vale también en sentido inverso: en todas las circunstancias de la historia política, tanto en política exterior como en política interna, la incapacidad y la no voluntad de efectuar esta distinción aparece como síntoma de la caducidad política. En Rusia las clases declinantes antes de la revolución habían exaltado románticamente al campesino ruso, haciendo de él un mujik bueno, esforzado y cristiano. En una Europa presa de la confusión, una burguesía relativista trató de convertir a todas las culturas exóticas en objeto de su propio consumo estético. Antes de la revolución de 1789 la sociedad aristocrática había desfallecido de anhelos bajo las imágenes del "hombre bueno por naturaleza" y del pueblo pacíficamente virtuoso. Tocqueville describe esta situación en su *Ancien régime*⁶⁵ con expresiones cuya tensión subterránea proviene de un pathos específicamente político: nada se presentía de la revolución; resulta extraño ver la seguridad y la inconsciencia con que aquellos privilegiados hablaban de la bondad, de la dulzura y de la inocencia del pueblo cuando ya tenían bajo sus pies el 93. "*spectacle ridicule et terrible*".

8

Todas las nociones políticas han sido cambiadas y desnaturalizadas por el liberalismo del último siglo de manera peculiar y sistemática. Como realidad histórica, el liberalismo no pudo sustraerse a lo "político" más que cualquier otro movimiento humano, y todas sus neutralizaciones y despolitizaciones (de la educación, de la economía y de las demás áreas) tienen un significado político. Los liberales de todos los países no se puede decir que hayan hecho menos política que otros hombres y celebraron las más diversas alianzas con elementos e ideas no liberales, dando lugar a las varie-

⁶⁵ A. de Tocqueville, *l'ancien régime et la révolution*, en *Oeuvres complètes*. Paris, Gallimard, 1952; en esp. *El antiguo régimen y la revolución*, Madrid, Guadarrama, 1969, p. 180.

dades de los nacional-liberales, social-liberales, liberales-conservadores, católicos-liberales y así sucesivamente.⁶⁶

Y en particular, cuando la situación política lo aconsejaba, se aliaron con las fuerzas de la democracia, en modo alguno liberales, esencialmente políticas y aspirantes a un estado nacional y totalitario.⁶⁷ La cuestión es, sin embargo, si se puede extraer una idea específicamente política del concepto puro y consecuente del liberalismo individualista. La respuesta es negativa. En efecto, la negación de lo "político" que está contenida en todo individualismo consecuente conduce más bien a una praxis política de desconfianza con respecto a todas las fuerzas políticas y las formas del estado y la política. Como consecuencia de ello hay una política liberal como contraposición polemica a las limitaciones de la libertad individual por parte del estado, de la iglesia y de otras instituciones, así como en el caso de la política comercial, de la política eclesiástica y de la escuela, de la política cultural, pero no hay una política liberal en sí, sino siempre sólo una crítica liberal de la política. La teoría sistemática del liberalismo se refiere casi solamente a la lucha política interna contra el poder del estado y produce una serie de métodos para obstaculizar y controlar este poder del estado en defensa de la libertad individual y de la propiedad privada, para reducir al estado a un "compromiso" y a las instituciones estatales a una "válvula de

⁶⁶ La lista podría ser fácilmente prolongada. El romanticismo alemán de los años que corren entre 1800 y 1830 es un liberalismo tradicional y feudal: o sea, en términos sociológicos, es un movimiento burgués moderno, en el cual la burguesía no era todavía suficientemente fuerte como para hacer a un lado el peso político todavía subsistente de la tradición feudal y trataba, por consiguiente, de establecer con ella un vínculo del mismo tipo que más tarde estrecharía con el nacionalismo esencialmente democrático y con el socialismo. Del liberalismo coherentemente burgués no es posible extraer ninguna teoría política precisa. Esta es la razón de fondo por la cual el romanticismo no puede tener ninguna teoría política, pero se adapta siempre a las energías políticas dominantes. Los historiadores que, como Georg von Below, quieren ver siempre solamente un romanticismo "conservador" están obligados a ignorar las evidencias más manifiestas. Los tres grandes heraldos literarios de un parlamentarismo típicamente liberal son tres románticos genuinos: Burke, Chateaubriand y Benjamín Constant.

⁶⁷ Sobre la contraposición entre liberalismo y democracia véase C. Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Munich-Leipzig, Duncker & Humblot, 1923, pp. 12 y ss. Sobre todo véase también la contribución de F. Tönnies, "Demokratie und Parlamentarismus", en *Schmollers Jahrbuch*, LI, 1927, pp. 173 y ss., que en todo caso reconoce la aguda fractura existente entre liberalismo y democracia; véase, además, el ensayo muy interesante de H. Hefele, en la revista *Hochland* de noviembre de 1924. Sobre el nexo entre democracia y estado total véase *supra*, la página 20.

seguridad" y, además, para "balancear" la monarquía con la democracia y esta última con la primera, lo que en los momentos críticos —sobre todo en 1848— condujo a un comportamiento tan contradictorio que todos los observadores atentos, como Lorenz von Stein, Karl Marx, Fr. Julius Sthal y Donoso Cortés, desesperaron de encontrar en ella un principio político o una consecuencia lógica.

El pensamiento liberal pasa por alto o ignora al estado y a la política de modo sistemático y se mueve en cambio dentro de una polaridad típica y siempre renovada de dos esferas heterogéneas, las de la ética y la economía, el espíritu y el comercio, la cultura y la propiedad. La desconfianza crítica ante el estado y la política se explican fácilmente teniendo en cuenta los principios de un sistema para el cual el individuo debe ser *terminus a quo* y *terminus a quem*. 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. Para el individuo en cuanto tal no hay ningún enemigo con el cual se deba combatir a vida o muerte si él personalmente no lo quiere: obligarlo a la lucha contra su voluntad es en todo caso, desde el punto de vista privado, falta de libertad y violencia. Todo el pathos liberal se rebela frente a la violencia y la falta de libertad. Todo prejuicio, toda amenaza a la libertad individual, por principio ilimitada, a la propiedad privada y a la libre competencia, significa "violencia" y es *eo ipso* algo malo. Lo que este liberalismo salva del estado y de la política se reduce a la garantía de las condiciones de libertad y a la eliminación de las perturbaciones de la libertad.

Se llega así a un sistema completo de conceptos desmilitarizados y despolitizados, de los cuales enumeramos aquí algunos con el fin de mostrar la sistemática del pensamiento liberal, extraordinariamente consecuente y aún hoy en Europa, pese a todos los contragolpes, no sustituida todavía por ningún otro sistema. Téngase siempre presente que estos conceptos liberales se mueven, de manera típica, entre ética ("espiritualidad") y economía (negocios) y tratan de aniquilar, partiendo de estos dos polos, a lo "político" como esfera de la "violencia conquistadora"; en este proceso el concepto del estado "de derecho", es decir "de derecho privado", funciona como palanca, y el concepto de propiedad privada constituye el centro del globo cuyos polos —ética y economía— son únicamente las irradiaciones opuestas de este punto medio. Pathos ético y concreción económica-

materialista se funden en toda expresión típicamente liberal y le confieren un rostro a todo concepto político. Así, el concepto político de lucha se convierte, en el pensamiento liberal, sobre el plano económico en competencia y sobre el "espiritual" en discusión; en lugar de una distinción clara de las situaciones diferentes de "guerra" y de "paz" se instaura una dinámica de competencia eterna y de discusión eterna. El estado deviene sociedad y precisamente sobre el plano ético espiritual se transforma en una concepción ideológico-humanitaria de la humanidad, mientras que sobre otro plano se convierte en la unidad técnico-económica de un sistema unitario de producción y de intercambio. La voluntad de defenderse del enemigo, que surge de la situación de lucha y es perfectamente comprensible, deviene un ideal o un programa social construido en términos racionales, una tendencia o un cálculo económico. El pueblo políticamente unido se transforma, sobre el plano espiritual, en un público culturalmente interesado, y sobre el plano económico, parcialmente en personal fabril y laboral y por otro lado en una masa de consumidores. Dominio y poder devienen en el polo espiritual programa y sugestión de masa, y en el polo económico controles.

Todas estas reducciones se orientan con absoluta seguridad a someter estado y política en parte a una moral individualista, y por ello enmarcada en el derecho privado, y en parte a categorías económicas, privándolos así de su significado específico. Es extraordinario con cuánta espontaneidad el liberalismo no sólo reconoce, fuera del ámbito político, la "autonomía" de los diferentes sectores de la vida humana, sino que los lleva a la especialización y aun al aislamiento total. Para él es obvio que el arte es hijo de la libertad, que el juicio de valor estético es incondicionalmente autónomo, que el genio artístico es soberano, y en algunos países se ha intensificado un genuino pathos liberal sólo cuando esta libertad autónoma del arte era amenazada por moralistas "apóstoles de las costumbres". A su vez, la moral deviene autónoma frente a la metafísica y la religión, la ciencia ante la religión, el arte y la moral, y así sucesivamente. El caso más importante de sector autónomo de la realidad está constituido, sin embargo, con absoluta seguridad, por la autonomía de las normas y de las leyes de la economía. Uno de los pocos dogmas realmente indiscutibles e indudables de la época liberal era que producción y consumo, formación del precio y mercado, tenían su propia esfera y no podían ser dirigidos ni por la ética, ni por la estética, ni por la religión, ni, menos aún, por la política. Es por ello tanto más interesante que los puntos de vista políticos fuesen privados con particular énfasis de todo valor y quedasen subordinados a las normas y a los "órdenes" de la moral, del derecho y de la economía; puesto que, como se

ha dicho, en la realidad concreta de la existencia política no gobiernan ordenamientos y conjuntos de normas abstractas, sino que hay siempre sólo hombres o grupos concretos que dominan sobre otros hombres y grupos concretos, de modo que también aquí, naturalmente, desde el punto de vista político, el "dominio" de la moral, del derecho, de la economía y de la "norma" tiene siempre únicamente un significado político concreto.

Observación (no modificada desde la edición de 1927): la estructura ideológica del tratado de Versalles corresponde exactamente a esta polaridad de pathos ético y de cálculo económico. En el artículo 231 el Imperio Alemán fue obligado a reconocer su "responsabilidad" por todos los daños y las pérdidas de guerra y de esa manera es creado el fundamento para un juicio de valor jurídico y moral. Conceptos políticos como "anexión" son evitados; la cesión de Alsacia-Lorena a Francia es una *désannexion*, o sea la reparación de una injusticia; la cesión de los territorios polacos y daneses sirve a la construcción ideal del principio de nacionalidad; la privación de las colonias es proclamada en el artículo 22 como una obra de humanitarismo desinteresado. Como contrapolo económico de este idealismo funcionan las reparaciones, es decir la explotación económica durable e ilimitada del derrotado. El resultado: un documento político semejante no podrá realizar un concepto político como el de la "paz", de modo que serán necesarios nuevos y "verdaderos" tratados de paz: el protocolo de Londres de agosto de 1924 (plan Dawes), Locarno en octubre de 1925, el ingreso en la Sociedad de las Naciones en septiembre de 1926, es la serie todavía no terminada.

Desde un comienzo el pensamiento liberal levantó contra estado y política la acusación (de "violencia"). Esta habría sido una más de las muchas consignas sin eficacia de la lucha política si su conexión con una gran construcción metafísica y concepción de la historia no le hubiese dado un horizonte inás amplio y una mayor fuerza de convicción. El siglo XVIII, iluminista, había visto ante sí una idea clara y simple de creciente progreso de la humanidad: éste debía consistir, sobre todo, en un perfeccionamiento intelectual y moral de la humanidad; la línea se desplazaba entre dos puntos e iba del fanatismo a la libertad y a la madurez espiritual, del dogma a la crítica, de la superstición al esclarecimiento, de la oscuridad a la luz. En el siglo XIX aparecieron sin embargo, durante la primera mitad, construcciones muy significativas basadas en la idea de tres estados, en particular la serie dialéctica de Hegel (por ejemplo comunidad natural-sociedad civil-estado) y la famosa ley de los tres estados de Comte (desde la teología hasta la metafísica y de ésta a la ciencia positiva). A la construcción basada

en los tres estados le faltaba, sin embargo, la fuerza polémica de la antítesis basada en dos estados. Por ello, inmediatamente después de la época de la tranquilidad, del estancamiento y de los intentos de restauración, retomó la lucha y triunfó nuevamente la simple contraposición basada en dos elementos. Hasta en Alemania, donde no hubo absolutamente ninguna tentativa bélica en la segunda mitad del siglo XIX, dualidades como señoría y corporación (en O. Gierke) o comunidad y sociedad (en F. Tönnies) suplantaron el esquema de los tres estados de Hegel.⁶⁸

El ejemplo más significativo e históricamente más importante de esto es la antítesis, formulada por Marx, de burgués y proletario, que busca concentrar en una única batalla final contra el último enemigo de la humanidad todas las batallas de la historia universal, en la medida en que reúne a todas las burguesías del mundo en una sola y a todos los proletariados en uno solo, y de ese modo alcanza una poderosa forma de reagrupamiento en base a la distinción amigo-enemigo. Su fuerza de convicción residía no obstante, en el siglo XIX, sobre todo en el hecho de que había seguido a su adversario liberal-burgués sobre el terreno económico, desafiándolo, por así decir, en su propio terreno y con sus mismas armas. Esto era necesario, puesto que la conversión a la economía era impuesta por la victoria de la "sociedad industrial". Como fecha de esta victoria se puede dar la del año 1814, es decir el año en que Inglaterra triunfó sobre el imperialismo militar de Napoleón; su más simple y clara teoría esta constituida por la concepción de la historia de H. Spencer, que ve la historia de la humanidad como un desarrollo de la sociedad feudal militar a la comercial-industrial; su primer, cuando no su ya definitivo documento, es finalmente el tratado sobre el "espíritu de la violencia conquistadora", sobre el *Esprit de conquête*, publicado en 1814 por Benjamín Constant, que inauguró la íntegra espiritualidad liberal del siglo XIX.

Fue aquí decisiva la fusión de la fe en el progreso, de tipo todavía moral-humanitario e intelectual, y, por consiguiente, "espiritual", del siglo

⁶⁸ Véase mi *Der Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft Beispiel einer zweigliedrigen Unterscheidung. Betrachtungen zur Struktur und zum Schicksal solcher Antithesen*, en *Estudios jurídico-sociales. Homenaje al profesor Luis López y Lacambra*, Universidad de Santiago de Compostela, 1960, vol. I, pp. 165-176. El destino de la antítesis comunidad-sociedad es ampliamente ejemplificador de los efectos del pensamiento valorativo aplicado a cualquier objeto pensable. En la explicación de la lógica del pensamiento en valores —que es también siempre una lógica del pensamiento en no valores—, esto significa, en lo que se refiere a nuestro tema, que el amigo es registrado como "valor", y el enemigo como "no-valor": la destrucción del enemigo aparece más bien como un valor positivo, según el bien conocido modelo de la "destrucción de la vida indigna de ser vivida".

XVIII, con el desarrollo técnico-industrial-económico del siglo XIX. "La economía" se presentó como la portadora de esta realidad en verdad bastante compleja; economía, comercio e industria, perfeccionamiento técnico, libertad y racionalización aparecieron como algo unitario y también —no obstante su ofensiva contra feudalismo, reacción y estado policial— como algo esencialmente pacífico, en contraposición con la violenta actividad bélica. Así surge el siguiente reagrupamiento, característico del siglo XIX:

libertad, progreso y razón	} contra	{ feudalismo, reacción y violencia
aliados con		aliados con
economía, industria y técnica	} contra	{ estado, guerra y política
como		como
parlamentarismo	contra	dictadura

En el mencionado escrito de Benjamin Constant, que data de 1814, se encuentra ya el inventario completo de estas antítesis y de sus posibles combinaciones. Se lee allí: estamos en la edad que debe necesariamente suceder a la época de las guerras del mismo modo en que esta última debió necesariamente preceder a la actual. Luego sigue la caracterización de las dos épocas: la primera trata de conquistar los bienes de la vida a través del entendimiento pacífico ("obtenir de gré a gré"); la segunda en cambio, procura lo mismo mediante la guerra y la violencia; ésta última es el impulso salvaje ("l'impulsion sauvage") mientras que la otra, en cambio representa el cálculo civilizado ("le calcul civilisé"). Puesto que guerra y conquista violenta no están en condiciones de darnos las ventajas y la tranquilidad que nos procuran, en cambio, el comercio y la industria, las guerras no tienen ya ninguna utilidad y la guerra victoriosa es un mal negocio incluso para quien la gana. Además de ello, el desarrollo monstruoso de la moderna técnica militar (Constant se refiere aquí particularmente a la artillería, sobre la cual descansaba fundamentalmente la supremacía técnica de los ejércitos napoleónicos) ha privado de sentido a todo lo que precedentemente había de heroico y glorioso en la guerra, como el valor personal y el pla-

cer de combatir. Como consecuencia de esto la guerra perdió hoy —tal es la conclusión de Constant— toda utilidad y todo atractivo: "el hombre no se siente ya atraído a dedicarse a ella ni por interés ni por pasión". Antes los pueblos guerreros sometían a los pueblos que dirigían el comercio: hoy ocurre lo contrario.

Entretanto, la coalición extraordinariamente compleja de economía, libertad, técnica, ética y parlamentarismo, desbarató desde hace ya mucho tiempo a su adversario, o sea los restos del estado absolutista y de aristocracia feudal, perdiendo de ese modo todo significado actual. Ahora ocupan su lugar nuevos reagrupamientos y nuevas coaliciones. La economía no es ya *eo ipso* libertad; la técnica no sirve solamente al confort sino también para la producción de armas e instrumentos terroríficos; su progreso no provoca *eo ipso* el perfeccionamiento moral-humanitario que en el siglo XVIII era pensado como progreso y una racionalización técnica puede ser lo opuesto de una racionalización económica. No obstante esto, hasta hoy la atmósfera espiritual de Europa está embebida de esta concepción de la historia del siglo XIX y por lo menos hasta hace poco tiempo sus fórmulas y sus conceptos han conservado una energía que parecía poder sobrevivir a la muerte de su antiguo adversario.

El mejor ejemplo de ello son, para las últimas décadas, las tesis de Franz Oppenheimer, declaradamente orientadas a la "extirpación del estado". Su liberalismo es tan radical que no tolera el estado ni siquiera como custodio armado de la administración. Efectúa la "extirpación" por medio de una definición cargada de valores y de sentimiento. Así, el concepto del estado debe ser establecido a través del "instrumento político" y el de sociedad (esencialmente no político) a través del "instrumento económico". Pero los predicados con los cuales después son delimitados el instrumento político y el económico no son sino perifrasis características de aquel pathos contra política y estado, oscilante entre las polaridades de ética y economía, y no representan otra cosa que manifiestas antítesis polémicas en las cuales se refleja la relación polémica de estado y sociedad, de política y economía, propias del siglo XIX alemán. El instrumento económico es el intercambio, que es reciprocidad de prestación y contraprestación, y por ello reciprocidad, igualdad, justicia y paz, en fin, nada menos que el "espíritu corporativo de la concordia, la fraternidad y la justicia".⁶⁹ El instrumento político, en cambio, es la "violencia conquistadora extraeconómica", la ra-

⁶⁹ Véase la síntesis en F. Sander, "Gesellschaft und Staat, Studie zur Gesellschaftslehre von Franz Oppenheimer". en *Archiv für Sozial-Wissenschaft und Sozialpolitik*, LVI, 1926, p. 384.

piña, la usurpación y la violación de todo tipo. Continúa existiendo un orden de valores jerárquico de la relación estado-sociedad, pero mientras la concepción del estado del siglo XIX alemán, construida por Hegel, preveía un estado como reino de la moralidad y de la razón objetiva, situado muy por encima del "reino animal" de la sociedad "egoísta", el orden de los valores es aquí invertido y la sociedad es situada, como esfera de la justicia pacífica, infinitamente por encima del estado, que es, a su vez, degradado a una región de inmoralidad violentadora. Los papeles son intercambiados pero se mantiene la apoteosis. No es sin embargo admisible, y ni siquiera correcto en el plano moral, o psicológico, o científico, definir simplemente recurriendo a descalificaciones morales, o sea contraponiendo el intercambio bueno, justo, pacífico, en una palabra simpático, a la política disoluta, rapaz y violadora. Con métodos de este tipo se podría del mismo modo definir, a la inversa, la política como la esfera de la lucha gloriosa y la economía, en cambio, como el mundo del engaño, puesto que, en último análisis, el nexo de lo "político" con el robo y la violencia no es más específico que el de lo "económico" con la astucia y el fraude. "Intercambiar" [*täuschen*] y "engañar" [*täuschen*] son a menudo la misma cosa. Un dominio sobre los hombres fundado en bases económica debe aparecer como un terrible engaño precisamente si se mantiene como no político, puesto que en tal caso se despoja de toda responsabilidad y evidencia política. El concepto de intercambio no excluye en absoluto, en el plano conceptual, que uno de los términos sufra un daño y que un sistema de contratos recíprocos pueda finalmente transformarse en un sistema de la más cruda explotación y opresión. Si los explotados y los oprimidos recurren a la defensa en una situación semejante no pueden obviamente hacerlo con instrumentos económicos. Es pues fácilmente comprensible que los titulares del poder económico repudien como violencia y violación, y traten de impedir, todo intento de un cambio "extraeconómico" de su posición de poder. Sólo que de ese modo se quiebra toda construcción ideal de una sociedad fundada en el intercambio y en contratos recíprocos, y por lo tanto *eo ipso* pacífica y justa. A la santidad de los contratos y a la máxima *pacta sunt servanda* apelan desgraciadamente también usureros y aprovechadores; la esfera del intercambio tiene sus estrechos límites y su terreno específico y no todas las cosas tienen un valor de intercambio. Por ejemplo para la libertad política y para la independencia política no hay en él un equivalente adecuado, por alto que pueda ser el precio de la corrupción.

Con la ayuda de estas definiciones y construcciones que finalmente giran en torno a la polaridad de ética y economía, no es posible extirpar el estado y la política y despolitizar el mundo. Que los enfrentamientos

económicos se hayan hecho políticos y que haya podido surgir el concepto de "posición de poder económica" sólo indica que la culminación de lo "político" puede ser alcanzada partiendo de la economía, como de cualquier otro sector de la realidad. Bajo esta impronta nació la concepción tan citada de Walther Rathenau, según la cual hoy el destino no es más la política sino más bien la economía. Sería más correcto decir que, ahora como antes, el destino sigue estando representado por la política, pero que, entretanto, ha ocurrido solamente que la economía se ha convertido en algo "político", y por esto también ella en "destino". Resulta por esto errado creer que una posición política conquistada con la ayuda de una superioridad económica fuese (como lo ha dicho Joseph Schumpeter en su *Soziologie des Imperialismus* de 1919) "esencialmente no belicosa". Esencialmente no belicosa, y justamente basándose en la esencia de la ideología liberal, es sólo la terminología. Un imperialismo fundado sobre bases económicas tratará naturalmente de crear una situación mundial en la cual pueda emplear en forma abierta, en la medida en que le es necesario, sus instrumentos económicos de poder, tales como las restricciones de los créditos, el bloqueo de las materias primas, la desvalorización de la moneda extranjera y así sucesivamente. Considerará como "violencia extraeconómica" el intento de un pueblo o de otro grupo humano de resguardarse del efecto de estos métodos "pacíficos". Empleará medios de coerción todavía más duros, pero siempre "económicos" y por lo tanto (según esta terminología) no políticos, esencialmente pacíficos, como por ejemplo los enumerados por la Sociedad de las Naciones de Ginebra en las "líneas directrices" para la aplicación del artículo 16 de su estatuto (número 14 de la resolución de la segunda asamblea de la Sociedad de las Naciones, 1921): suspensión del aprovisionamiento de los medios de subsistencia a la población civil y bloqueo de hambre. Por último, dispone todavía de instrumentos técnicos de eliminación física violenta, de armas modernas técnicamente perfectas, que se han vuelto de tan inaudita utilidad, mediando una inversión de capital y de inteligencia, como para ser realmente usadas en caso de necesidad. Para el empleo de estos instrumentos se está construyendo por otra parte un vocabulario nuevo, esencialmente pacifista, que no conoce ya la guerra sino sólo exclusiones, sanciones, expediciones punitivas, pacificaciones, defensa de los tratados, policía internacional, medidas para la preservación de la paz. 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". Este es el fruto de la polaridad de ética y economía. En ella está presente, por otra parte, una extraordinaria sistematicidad y consecuencia, pero también este sistema, que pretende ser no político y que, aparentemente, es antipolítico, sirve a los reagrupamientos amigo-enemigo ya existentes o conduce a nuevos reagrupamientos de este tipo y tampoco logra escapar a la consecuencia de lo "político".

La época de las neutralizaciones y de las despolitizaciones

Vivimos en Europa central, *sous l'oeil des Russes*. Desde hace un siglo su mirada sutil indaga nuestros grandes principios y nuestras instituciones; su vitalidad es suficientemente fuerte como para poder adueñarse, como si fueran armas, de nuestros conocimientos y de nuestra técnica; su valor ante el racionalismo y su contrario, su fuerza ante la ortodoxia en el bien y en el mal, son arrolladores. Ellos han realizado esa fusión entre socialismo y eslavismo que Donoso Cortés había profetizado, ya en 1848, como el acontecimiento decisivo del siglo siguiente.

Esta es nuestra situación. No es posible decir nada de significativo sobre cultura e historia sin ser consciente de la propia situación cultural e histórica. Desde Hegel en adelante, muchos, y de la mejor manera Benedetto Croce, nos han enseñado que todo conocimiento histórico es conocimiento del presente, o sea que extrae su propia luz y su propia intensidad del presente y sirve, en su significado más profundo, sólo al presente, puesto que todo espíritu es sólo espíritu del presente. Esta simple verdad se nos presenta clarísima en lo que respecta a numerosos historiadores famosos de la última generación, y hoy no existe ya nadie que se deje engañar por la recolección de material documental sin comprender hasta qué punto toda descripción y reconstrucción histórica está llena de ingenuas proyecciones e identificaciones. Lo más importante sería entonces la conciencia de la propia situación presente: por ello he pensado comenzar con aquella observación en torno a los rusos. Introducirse por completo en el presente de modo consciente es hoy difícil, pero por ello tanto más necesario. Todos los caracteres de nuestro tiempo indican que, en la Europa de 1929, vivimos todavía un período de estancamiento y de tentativas de restauración.

como es habitual y comprensible después de grandes guerras. Casi una generación íntegra de europeos se encontró en una disposición de espíritu análoga en el siglo XIX, a partir de 1815, después de veinte años de guerra de coalición con Francia, disposición reductible a la fórmula: legitimidad del *status quo*. Todos los argumentos de un momento semejante se orientan, en realidad, menos al renacimiento de cosas pasadas o a punto de pasar que a la convulsa pregunta: ¿*status quo* o qué? Entretanto, la tranquilidad provocada por la decisión de restaurar sirve a un desarrollo rápido e imperturbable de nuevas cosas y de nuevas relaciones, cuyo sentido y cuya dirección son escondidos por las fachadas restauradas. Por lo tanto, cuando el momento llega, el telón legitimista se desmorona como un vacío fantasma.

Los rusos aprendieron de memoria el siglo XIX europeo, recogieron su esencia y extrajeron las consecuencias extremas de sus premisas culturales. Vivimos siempre bajo la mirada del hermano más radical que nos obliga a llevar hasta el fin la conclusión práctica. Prescindiendo absolutamente del pronóstico de política interna o exterior es posible ciertamente afirmar que en tierra rusa se trabajó en serio con la antirreligión del tecnicismo y que allí nació un estado que es el más estatal, y el más intensamente estatal, de todos los estados, incluidos los que regían los príncipes más absolutos: Felipe II, Luis XIV, Federico el Grande. Todo esto, como situación, sólo puede comprenderse teniendo en cuenta el desarrollo europeo de los últimos siglos; en efecto, él completa y supera ideas específicamente europeas y muestra, en una dimensión enorme, el núcleo de la historia moderna de Europa.

1. La sucesión de los diversos centros de referencia

Reconstruyamos las fases a través de las cuales se ha desarrollado el espíritu europeo en los últimos cuatro siglos y las diversas esferas espirituales en las cuales encontró el centro de la propia expresión humana. Se trata de cuatro grandes, simples, pasos seculares. Ellos corresponden a los cuatro últimos siglos y van desde lo teológico a lo metafísico, de este campo al moral-humanitario y por último al económico. Grandes intérpretes de la historia de la humanidad, como Vico y Comte, generalizaron este proceso único de la historia europea en una ley general del desarrollo humano, y después la famosa "ley de los tres estados" —del teológico al metafísico, y de éste al "científico" o "positivismo"— se propagó en mil trivializaciones y vulgarizaciones. En verdad, positivamente, no se puede afirmar más que

esto: que la humanidad europea efectuó desde el siglo XVI varios pasajes desde un centro de referencia a otro y que todo esto, que constituye el contenido de nuestro desarrollo cultural, se encuentra bajo el influjo de dichos pasajes. En los últimos cuatro siglos de la historia europea la vida espiritual tuvo cuatro centros distintos, y el pensamiento de la élite activa, que constituía el grupo de punta en los diferentes momentos, se movió, en los diversos siglos, en torno a centros de referencia variados.

Sólo partiendo de estos centros en continuo desplazamiento es posible comprender los conceptos de las diferentes generaciones. Debe subrayarse aún de modo explícito que el desplazamiento —de lo teológico a lo metafísico, de lo metafísico a lo moral-humanitario y por último a lo económico— no es aquí entendido en el sentido de "teoría de la clase dominante" desde el punto de vista de la historia del pensamiento o de la historia de la civilización, y *tampoco* en el sentido de *ley* de filosofía de la historia, como por ejemplo la ley de los tres estados u otras construcciones del tipo. Yo no hablo de la civilización de los hombres en su conjunto, o del ritmo de la historia universal, y no puedo decir nada ni de los chinos, ni de los hindúes, ni de los egipcios. Por eso la sucesión de los mutables centros de referencia no está pensada tampoco como la línea gradual de un "progreso" hacia lo superior, y tampoco como lo contrario de esto, y es un problema completamente distinto que se quiera ver en ella un proceso de lo alto hacia lo bajo o de lo bajo hacia lo alto, un crecimiento o una declinación. Por último, sería también un equívoco concebir dicha sucesión como si, en cada uno de esos siglos, no hubiese existido nada más que el centro de referencia. Subsiste siempre, por otra parte, una coexistencia pluralista de diversos procesos ya en desarrollo; hombres de la misma época y del mismo país y hasta de la misma familia viven conjuntamente a diversos niveles, y el Berlín de hoy es por ejemplo más próximo, en materia de clima cultural, a Nueva York y a Moscú que a Munich o a Tréveris.⁷⁰ La determinación de centros de referencia diferentes se refiere sólo al hecho concreto de que, en estos cuatro siglos de historia europea, cambiaron las élites-guía, o sea que cambió progresivamente la evidencia de sus convicciones y de sus argumentos, del mismo modo que el contenido de sus intereses espirituales, el principio de su acción, el secreto de sus éxitos políticos y la disposición de las grandes masas a dejarse influir por determinadas sugerencias.

⁷⁰ [A propósito de mi afirmación según la cual Berlín sería más próximo a Nueva York y a Moscú que a Munich o a Tréveris, un líder de la economía social de mercado me preguntó en 1959 dónde se encontraría ahora, sobre ésta mi hipótesis cur-

Claro y particularmente significativo como conversión histórica única es el pasaje de la teología del siglo XVI a la metafísica del siglo XVII, en aquella época altísima de Europa no sólo desde el punto de vista metafísico sino también científico: la verdadera edad heroica del racionalismo occidental. Esta época del pensamiento científico-sistemático comprende simultáneamente a Suárez y Bacon, Galileo, Kepler, Descartes, Grocio, Hobbes, Spinoza, Pascal, Leibniz y Newton. Todos los extraordinarios conocimientos matemáticos, astronómicos y de ciencias naturales de esta época eran estructurados en un gran sistema metafísico o "natural"; todos los pensadores eran metafísicos de alto vuelo, y hasta la superstición característica de la época era cósmico-racionalista, bajo la forma de la astrología. El siguiente siglo XVIII, con la ayuda de las construcciones de una filosofía deísta, dejó de lado la metafísica y se convirtió en vulgarización en gran estilo, iluminación [*Aufklärung*], apropiación por parte de escritores comunes de los grandes resultados del siglo XVII, humanización y racionalización. Es fácil seguir en sus detalles la influencia ejercida por Suárez sobre innumerables escritos populares posteriores; en algunos conceptos fundamentales de la moral y de la teoría del estado Pufendorff no es más que un epígono de Suárez, y por último el *contrat social* de Rousseau es, a su vez, sólo una vulgarización de Pufendorff. Pero el pathos específico del siglo XVIII es el de la "virtud" [*Tugend*], su palabra mítica es *virtu*, deber [*Pflicht*]. Ni siquiera el romanticismo de Rousseau destruye todavía, conscientemente, el ámbito de las categorías morales. Una expresión característica de este siglo es el concepto de Dios de Kant, en cuyo sistema, como se dijo tal vez un poco groseramente, Dios aparece sólo como un "parásito de la ética"; cada palabra en la expresión "crítica de la razón pura" —crítica, razón y pura— está polémicamente dirigida contra el dogma, el ontologismo y la metafísica.

Después sigue, en el siglo XIX, una centuria de mezcla aparentemente híbrida e imposible de tendencias romántico-estéticas y técnico-económicas. En realidad, el romanticismo del siglo XIX —si no queremos hacer, a la manera romántica, un vehículo de confusión del término romanticismo, ya de por sí un poco dadaísta— significa sólo la fase intermedia de la estética entre el moralismo del siglo XVIII y el economismo del siglo XIX, o sea sólo una transición que se efectuó, en verdad fácilmente y con gran éxito, por medio de la estetización de todos los sectores del espíritu. En efecto, el camino de lo metafísico a lo moral y a lo económico pasa

ta geográfica, la ciudad de Bonn. Sólo podría responderle remitiéndolo a la sentencia sobre la televisión de la Corte Constitucional de Karlsruhe de febrero de 1961.]

a través de lo estético, y la ruta que pasa a través del consumo y del goce estético, aun hasta tal punto sublime, es la más segura y tranquila para alcanzar la economización general de la vida espiritual y llegar a una estructura del espíritu que encuentra las categorías centrales de la existencia humana en la producción y en el consumo. Durante el posterior desarrollo espiritual el esteticismo romántico está al servicio de la economía y constituye un típico fenómeno colateral de ella. En unión todavía más estrecha con la economía aparece sin embargo en el siglo XIX el elemento técnico, bajo la forma de "industrialismo". El ejemplo característico de esto es la conocida construcción de la historia y de la sociedad del sistema marxista, que considera lo dado en el plano económico como la base, el fundamento, la "infraestructura" de toda la vida espiritual. El marxismo ve ya, en la esencia de la economía, el dato técnico, y fija las épocas económicas de la humanidad tomando en consideración el específico medio técnico empleado. Sin embargo, el sistema en cuanto tal es económico y los elementos tecnicistas aparecen en escena sólo en las vulgarizaciones posteriores. En su conjunto, el marxismo quiere pensar en términos económicos y por eso se queda en el siglo XIX, que es esencialmente económico.

Por otra parte, ya en el siglo XIX el progreso técnico se hace tan extraordinario y como consecuencia de ello cambian tan rápidamente las situaciones sociales y económicas que todos los problemas morales, políticos, sociales y económicos son afectados por la realidad de este desarrollo técnico. Bajo la enorme sugestión de siempre nuevos y perturbadores descubrimientos y conquistas, surge una religión del progreso técnico, por la cual todos los otros problemas se resuelven por sí mismos, ni más ni menos que por medio del progreso técnico. Esta fe aparecía como evidente y obvia ante las grandes masas de los países industrializados: de ese modo ellas pasaron por encima de todas las fases intermedias que son características del pensamiento de las élites-guía y para ellas la religión de la fe en el milagro y en el más allá se transformó, sin mediación alguna, en una religión del milagro técnico, de la acción humana y del dominio de la naturaleza. De ese modo una religiosidad mágica se transmuta en un tecnicismo igualmente mágico. El siglo XX aparece así, desde el inicio, como el siglo no sólo de la técnica, sino también de una fe religiosa en la técnica. Ha sido señalado a menudo como el siglo de la técnica pero de esa manera su situación de conjunto es caracterizada sólo de soslayo y queda por ello abierta la cuestión del significado del superpoder del tecnicismo. En efecto, la fe en la técnica es, en realidad, sólo el resultado de una tendencia precisa, a través de la cual se mueve el desplazamiento de los centros de referencia, y que surge, en cuanto fe, de la corrección de la sucesión de

los desplazamientos precedentes.

Todos los conceptos de la esfera espiritual, comprendido el concepto de espíritu, son en sí pluralistas y pueden ser comprendidos únicamente por la existencia política concreta. Como cada nación tiene un concepto de nación propio y encuentra los caracteres constitutivos de la nacionalidad en sí misma y no en otras, así cada civilización y cada época cultural tienen su propio concepto de civilización. Todos los presupuestos esenciales de la esfera espiritual del hombre son existenciales y no normativos. Si el centro de la vida espiritual se desplazó progresivamente en los últimos cuatro siglos, del mismo modo cambiaron, como consecuencia y progresivamente, todos los conceptos y los términos, y es necesario tomar conocimiento de la pluralidad de significados de cada concepto y de cada término. Los malentendidos más difundidos y groseros (de los cuales, por otra parte, viven muchos charlatanes) se explican por la errada trasposición de un concepto existente en un sector determinado —por ejemplo sólo en el metafísico, o sólo en el moral, o en el económico— a un sector distinto de la vida espiritual. Ello no depende sólo del hecho de que los procesos y los acontecimientos que gravitan internamente sobre los hombres y se convierten en objeto de su meditación y de sus discursos se disponen rigurosamente en el sentido del centro de referencia (el terremoto de Lisboa, por ejemplo, habría provocado en el siglo XVIII un río de literatura moralizante, mientras hoy un acontecimiento de ese tipo no tendría profundas repercusiones intelectuales, mientras que una catástrofe en la esfera económica, un gran derrumbe en la bolsa o una tremenda quiebra masiva sacude intensamente el interés, no sólo práctico sino también teórico, de estratos bastante amplios de la población). También los conceptos específicos de los diferentes siglos derivan su significado característico del respectivo centro de referencia de cada siglo. Puedo ilustrar esto con un ejemplo. La idea de *progreso*, por ejemplo, de un mejoramiento y perfeccionamiento, en términos modernos de una racionalización, se hace dominante en el siglo XVIII, es decir en una época de fe moral-humanitaria. Como consecuencia de ello progreso significaba ante todo progreso en la iluminación [*Aufklärung*], progreso en la educación [*Bildung*], autocontrol y formación, perfeccionamiento *moral*. En una época de pensamiento económico o técnico el progreso es pensado, tácita y obviamente, como progreso económico o técnico, y el progreso moral-humanitario aparece para aquel a quien aún puede interesar, como un producto accesorio del progreso económico. Una vez que un sector se convierte en el centro de referencia, los problemas de los demás sectores son resueltos desde su punto de vista y sólo valen en adelante como problemas de segundo rango,

cuya solución surge por sí misma no bien han sido resueltos los problemas del sector central.

Así, en una época teológica todo transcurre por sí mismo una vez ordenadas las cuestiones teológicas: sobre todo el resto, entonces, los hombres "estarán de acuerdo". Lo mismo vale para otras épocas: en la moral-humanitaria se trata solamente de educar y formar a los hombres desde el punto de vista moral y todos los problemas se reducen a problemas de educación; en una época económica es suficiente resolver correctamente el problema de la producción y de la distribución de los bienes para que todas las cuestiones morales y sociales dejen de presentar alguna dificultad; según el pensamiento puramente técnico también el problema económico es resuelto por los nuevos descubrimientos técnicos y todas las cuestiones, comprendida la económica, pasan a un segundo plano ante esta misión del progreso técnico. Otro ejemplo, esta vez sociológico, del pluralismo de estos conceptos, es que la forma típica del representante de la espiritualidad y de la publicidad, el *clerc* ("letrado") del siglo XIX (cuyo mejor ejemplo es Karl Marx) se convierte en el experto económico, y el problema es sólo en qué medida el pensamiento económico permite subsistir todavía el tipo sociológico del *clerc* y los economistas y los administradores de formación económica pueden representar un estrato-guía en el campo espiritual. En todo caso no parece ya posible un *clerc* para el pensamiento tecnicista, pero de esto deberemos hablar todavía más adelante, en la discusión de la época del tecnicismo. La pluralidad del tipo del *clerc* surge ya suficientemente clara de este breve esbozo. Como se ha dicho, todos los conceptos y los presupuestos de la esfera espiritual: Dios, libertad, progreso, las concepciones antropológicas de la naturaleza humana, lo que es público, racional y racionalización, en fin, tanto el concepto de naturaleza como el propio concepto de cultura, todo deriva su contenido histórico concreto de la posición del centro de referencia y puede ser comprendido sólo partiendo de aquel punto.

Sobre todo, también el estado adquiere su realidad y su fuerza del centro de referencia de las diversas épocas, puesto que los temas polémicos decisivos de los reagrupamientos amigo-enemigo se determinan justamente sobre la base del sector concreto decisivo. Mientras en el centro se encontró el dato tecnológico-religioso, la máxima *cuius regio eius religio* [de tal país, de tal religión], es decir que las personas profesan generalmente la religión que domina en el propio país, tuvo un significado político. Cuando el dato tecnológico-religioso dejó de ser el centro de referencia también esta máxima perdió su interés práctico. Entretanto ella se ha modificado, pasando a través de la fase de la nación y del principio de la nacionalidad (cu-

ius regio ejus natio), hasta adquirir la dimensión económica, y ahora dice: en el mismo estado no pueden existir dos sistemas económicos contradictorios; el régimen económico capitalista y el comunista se excluyen recíprocamente. El estado soviético ha realizado la máxima *cujus regio ejus oeconomia* [de tal país, tal economía] en un contexto apto para demostrar que la conexión de territorio compacto y de compacta homogeneidad espiritual no subsiste sólo para las luchas religiosas del siglo XVI y para la magnitud de los pequeños y medianos estados autárquicos, sino que se adapta siempre a las cambiantes dimensiones de los imperios autárquicos. La esencia de este fenómeno consiste en el hecho de que un estado económico homogéneo corresponde al pensamiento económico. Un estado semejante deberá ser un estado moderno, en *conocimiento* de la situación de su propio tiempo y de su propia civilización. El debe asumir pretensión de conocer exactamente el desarrollo histórico en su conjunto: sobre esto se funda su derecho al liderazgo. Un estado que, en una época económica, renuncia a reconocer y a guiar por sí mismo, correctamente, las relaciones económicas, debe proclamarse neutral ante los problemas y las decisiones políticas y de ese modo renunciaría a su pretensión de asumir la conducción.

Constituye pues un fenómeno digno de señalarse que el estado liberal europeo del siglo XIX pudiese plantearse a sí mismo como *stato neutrale ed agnostico* y que pudiese ver la legitimación de su propia existencia precisamente en su neutralidad. Las razones de esto son múltiples y no pueden ser explicadas con una sola palabra o por una sola causa. El fenómeno interesa aquí principalmente como síntoma de una general neutralidad cultural; en efecto, la doctrina del estado neutral del siglo XIX se sitúa en el ámbito de una tendencia general a un neutralismo espiritual que es característico de la historia europea de los últimos siglos. Aquí yace, a mi juicio, la explicación histórica de lo que se ha señalado como la época de la técnica. Hay sin embargo necesidad de una breve discusión ulterior acerca de este punto.

2. Las fases de la neutralización y de la despolitización

La secuencia arriba descrita —desde lo teológico, a través de lo metafísico y lo moral, hasta lo económico— significa al mismo tiempo una serie de progresivas neutralizaciones de los ámbitos de los cuales ha sido desplazado sucesivamente el centro. De todas las revoluciones espirituales de la historia europea considero como la más intensa y la más cargada de éxito el

pasaje, realizado en el siglo XVII, de la tradicional teología cristiana al sistema de una cientificidad "natural". Dicho pasaje ha determinado, hasta nuestros días, la dirección que debía tomar todo desarrollo posterior. Se encuentran bajo la potente influencia de este proceso todas las "leyes" generalizadoras de la historia de la humanidad, como la ley de los tres estados de Comte, la construcción de Spencer del desarrollo de la época militar a la industrial y otras concepciones similares de la filosofía de la historia. En la base de esta extraordinaria revolución se encuentra una causa de fondo elementalmente simple, decisiva por siglos: precisamente la aspiración a una esfera neutral. Después de las disputas y de las luchas teológicas sin salida del siglo XVI la humanidad europea buscaba un terreno neutral donde la contienda cesase y fuese posible entenderse, unirse y convenirse mutuamente. Por eso se alejó de los disputadísimos conceptos y argumentaciones de la teología cristiana tradicional y se construyó un sistema "natural" de la teología, de la metafísica, de la moral y del derecho. Este proceso de la historia del espíritu ha sido descrito por Dilthey en una reconstrucción que se hizo famosa con justicia, en la que se pone de manifiesto sobre todo el gran significado de la tradición estoica. Pero a mí me parece que lo esencial consiste, en cambio, en el hecho de que es abandonado el centro de referencia hasta aquel momento en vigor, o sea la teología, debido a que era campo de lucha, y se busca un nuevo terreno neutral. Lo que hasta entonces era el centro de referencia es pues neutralizado, en el sentido de que deja de ser el centro, y se espera encontrar, sobre el terreno del nuevo centro de referencia, aquel mínimo de acuerdo y de premisas comunes que permita seguridad, evidencia, comprensión y paz. De ese modo se afirma la tendencia hacia la neutralización y la minimalización y es aceptada la ley en base a la cual la humanidad europea se ha "alineado" en los siglos siguientes y ha construido su propio *concepto de verdad*.

Los conceptos elaborados en el curso de muchos siglos de pensamiento teológico se convierten en adelante en asuntos privados y pierden interés. Dios mismo es quitado del mundo de la metafísica y del deísmo del siglo XVIII y se transforma, ante las luchas y los conflictos de la vida real, en una instancia neutral; deviene, como dijo Hamann contra Kant, un concepto y deja de ser un ser. En el siglo XIX primero el monarca y después el estado se convierten en entidades neutrales, y en la doctrina liberal del *pouvoir neutre* y del *stato neutrale* llega a cumplirse un capítulo de teología política en el cual el proceso de neutralización encuentra sus fórmulas clásicas en razón de que ya ha alcanzado también el punto decisivo, el poder político. Pero es justamente a partir de la dialéctica de un desarrollo de este ti-

po que, a través del desplazamiento del centro de referencia, se constituye un nuevo terreno de lucha. En el nuevo centro, por principio considerado neutral, se desarrolla de inmediato con nueva intensidad la contraposición de los hombres y de los intereses, y precisamente de manera tanto más violenta cuanto más se toma posesión del nuevo ámbito de acción. La humanidad europea migra a continuación de un campo de lucha a un terreno neutral, y continuamente el terreno neutral apenas conquistado vuelve a transformarse, de inmediato, en un campo de batalla, y se hace necesario buscar nuevas esferas neutras. Ni siquiera la cientificidad natural podrá traer la paz; las guerras de religión se transforman en las guerras nacionales del siglo XIX, determinadas todavía a medias por motivos culturales y a medias ya por motivos económicos, y por último simplemente se convierten en las guerras económicas.

La evidencia de la fe en la técnica, hoy tan difundida, depende sólo del hecho de que se podía creer haber encontrado en la técnica el terreno absoluto y definitivamente neutral.⁷¹ En efecto, aparentemente no hay nada más neutral que la técnica. Ella sirve a todos, del mismo modo que la radio es empleada para noticias de todo tipo y de cualquier contenido y que el correo realiza sus envíos sin fijarse en el contenido y sin que se pueda derivar de la técnica de la administración postal ningún criterio válido para la valoración o el juicio acerca del tipo de envío requerido. Con respecto a las cuestiones teológicas, metafísicas, morales y aun económicas, en torno a las cuales se puede discutir al infinito, los problemas puramente técnicos tienen algo de serenamente concreto; ellos conocen soluciones plausibles y es comprensible que se pensase eludir la problematización inextricable de todas las demás esferas recurriendo a los pueblos y a las naciones, todas las clases y las confesiones, todas las edades y los sexos, puesto que todos se sirven con la misma obediencia de las ventajas y de las comodidades del confort técnico. Aquí parece pues subsistir el terreno de ese compromiso general del que se hizo portavoz Max Scheler en un ensayo escrito en 1927. Cada batalla y cada refriega de la contienda confesional, nacional o social es aquí nivelado, sobre un terreno plenamente neutral. La esfera de la técnica parecía ser una esfera de paz, de comprensión y de reconciliación. El nexo, de otro modo inexplicable, entre fe pacifista y fe tecnicista, se explica sobre la base de la tendencia a la neutralización a la que se ha

⁷¹ [Sobre la teoría política de la tecnocracia, véase Hermann Lübbe, "Zur politischen Theorie der Technokratie," en *Der Staat*, I, 1962, pp. 19-38; sobre el intento de realizar la unidad política de Europa a través de neutralizaciones (la denominada integración), véase Francis Rosenstiel, *Le principe de supranationalité, Essai sur les rapports de la politique et du droit*, París, Editions A. Pedone, 1962.]

dedicado el espíritu europeo en el siglo XVII, procurándola, como movido por la fuerza del destino, hasta nuestros días.

Pero la neutralidad de la técnica es algo distinto que la neutralidad de los otros centros hasta ahora presentes en la escena. La técnica es siempre sólo instrumento y arma, y precisamente por el hecho de que sirve a todos no es neutral. De la inmanencia del dato técnico no deriva ninguna decisión humana y espiritual única y mucho menos la que se ubica en el sentido de la neutralidad. Que los instrumentos y las armas sean cada vez más utilizables hace solamente más grande la probabilidad de su empleo real. Un progreso técnico no tiene necesidad de ser ni metafísico ni moral, y ni siquiera económico. Si todavía hoy muchos hombres esperan del perfeccionamiento técnico también un progreso moral-humanitario, ello depende del hecho de que vinculan, de manera absolutamente mágica, técnica y moral, presuponiendo además de ese modo, siempre ingenuamente, que la grandiosa instrumentación de la técnica actual será empleada en el sentido que ellos se imaginan, o sea, en términos sociológicos, que ellos mismos se convertirán en los dueños de estas armas terroríficas y podrán pretender el inmenso poder que de ellas depende. Pero la técnica misma queda, por así decir, culturalmente ciega. De la mera expresión "nada más que técnica" no se puede, por consiguiente, extraer ninguna de las diferentes consecuencias que en otros casos son extraídas de los centros de referencia de la vida espiritual: ni un concepto del progreso cultural, ni el tipo de *clerc* o de guía espiritual, ni un sistema político determinado.

La esperanza de que de la capa de los inventores técnicos pueda desarrollarse un estrato político dominante no llegó a cumplirse hasta ahora. Las construcciones de Saint-Simon y de otros sociólogos que esperaban una sociedad "industrial" son o no técnicas en estado puro, aunque mezcladas en parte con elementos moral-humanitarios y en parte con elementos económicos, o bien simplemente fantásticos. Ni siquiera una vez la guía y la dirección de la economía actual ha estado en las manos de los técnicos y hasta ahora ninguno ha logrado todavía construir un orden social guiado por técnicos de manera distinta de como habría construido una sociedad sin guía y sin dirección. Tampoco Georges Sorel se ha mantenido como ingeniero sino que se ha convertido en un *clerc*. De ningún importante descubrimiento técnico es posible prever cuáles serán sus objetivas influencias políticas. Los descubrimientos de los siglos XV y XVI funcionaban en sentido libertario, individualista y rebelde; el descubrimiento del arte de la imprenta conduce a la libertad de prensa. Hoy los descubrimientos técnicos son instrumentos de un tremendo dominio de masa; de la radio surge el monopolio radiofónico, del film la censura fílmica. La decisión en torno a

la libertad o a la esclavitud no reside en la técnica en cuanto técnica. Esta puede ser revolucionaria y reaccionaria, puede servir a la libertad y a la opresión, a la centralización y a la descentralización. De sus principios y de sus puntos de vista sólo técnicos no deriva ni una problemática política ni una respuesta política.

La generación alemana que nos ha precedido estaba dominada por un sentido de decadencia de la civilización que se manifestó ya antes de la guerra mundial y no tuvo necesidad de esperar la ruina de 1918 y el *Der Untergang des Abendlandes* de Spengler. En Ernst Troelsch, Max Weber, Walther Rathenau, se encuentran numerosas manifestaciones de semejante disposición de ánimo. La potencia irresistible de la técnica aparece aquí como dominio de la carencia de espíritu sobre el espíritu, o como mecánica, tal vez permeada de espíritu pero sin alma. A un siglo europeo que se queja de la "maladie du siècle" y aguarda el dominio de Calibán o el "After us the savage God" [Después de nosotros el Dios salvaje], lo acompaña una generación alemana que se lamenta de una época de técnica sin alma, en la que el alma está abandonada e impotente. Incluso en la metafísica de Max Scheler del Dios impotente o en la concepción de Leopold Ziegler de una élite absolutamente incidental, fluctuante y por último también ella impotente, está documentada la impotencia, ya sea del alma o del espíritu, frente a la época de la técnica.

Este temor era legítimo puesto que brotaba de un sombrío presentimiento sobre las consecuencias del proceso de neutralización una vez llevado a su conclusión. En efecto, con la técnica, la neutralidad espiritual era confinada a la nada espiritual. Después que se había prescindido primero de la religión y de la teología, después de la metafísica y del estado, parecía ahora que se debiese prescindir de todo otro dato cultural y que se hubiese alcanzado la neutralidad de la muerte cultural. Mientras una vulgar religión de masa esperaba de la aparente neutralidad de la técnica el paraíso humano, aquellos grandes sociólogos sintieron que la tendencia que había dominado todas las fases del moderno espíritu europeo amenazaba ya a la civilización misma. Por ello crece el terror por las nuevas clases y masas que surgían sobre la *tabula rasa* creada por la indetenible difusión de la técnica. Del abismo de la nada cultural y social saltaron a la escena nuevas masas, ajenas a la cultura y al gusto tradicionales o al menos hostiles a ellos. Pero el miedo al fin no era otra cosa que la duda en la capacidad de poner a su propio servicio el gran aparato de la nueva técnica, que por otra parte no espera más que ser utilizado. No es tampoco casual que se considerase muerto y privado de alma un resultado de la razón y de la cultura humana, como lo es toda técnica y en particular la moder-

na, y que se confundiese la religión del tecnicismo con la técnica misma. El espíritu del tecnicismo, que ha llevado a la fe de masas a un activismo antirreligioso del más acá, es espíritu, tal vez espíritu maligno y diabólico, pero no como para ser quitado de en medio como mecanicista y como para ser adscrito a la técnica. Es quizás algo horripilante, pero en sí no es nada técnico ni maquinal. Es la confianza en una metafísica de la actividad, la fe en un poder y en un dominio limitado del hombre sobre la naturaleza, y por lo tanto también sobre la physis humana, la fe en la interminable "superación de los obstáculos naturales", en las infinitas posibilidades de cambio y de perfeccionamiento de la existencia natural del hombre en este mundo. Se puede considerar todo esto fantástico o satánico, pero no es posible declararlo simplemente como una muerta carencia de alma, sin espíritu y mecanicista.

Del mismo modo, el temor ante la nada cultural y social surge más de un terror pánico respecto del *status quo* amenazado que de un tranquilo conocimiento de los procesos espirituales y de su dinámica. Todas las sacudidas nuevas y poderosas, todas las revoluciones y las "reformas", todas las nuevas élites provienen del ascetismo y de una más o menos voluntaria pobreza, pobreza que significa ante todo el rechazo de la seguridad garantizada por el *status quo*. El cristianismo primitivo y todas las reformas profundas en el interior del cristianismo, la renovación benedictina, cluniacense y franciscana, el movimiento de los anabaptistas y de los puritanos, pero también todo renacimiento auténtico en su retorno al principio elemental de la propia naturaleza, todo auténtico *ritornar al principio*, todo retorno a la naturaleza intacta, no corrupta, aparece, ante el confort y la holgura del *status quo* existente, como la nada cultural o social. Son todos fenómenos que crecen silenciosamente y en la sombra y, en sus primeros comienzos, un historiador y un sociólogo no sabrían distinguir en ellos otra cosa que la nada. El momento de su manifestación victoriosa es también el momento en que es amenazado ese vínculo con el punto de partida secreto y poco visible.

El proceso de progresiva neutralización de los diferentes ámbitos de la vida cultural ha llegado a su término porque ha arribado a la técnica. La técnica no es ya el terreno neutral en la línea de aquel proceso de neutralización y toda política de poder puede servirse de ella. Por esto representar la época contemporánea, en un sentido espiritual, como la época técnica, puede ser sólo algo provisional. El significado final se obtiene sólo cuando aparece claro qué tipo de política es suficientemente fuerte como para adueñarse de la nueva técnica y cuáles son los reales reagrupamientos amigo-enemigo que crecen sobre este terreno.

Grandes masas de pueblos industrializados adhieren todavía hoy a una sórdida religión del tecnicismo porque, como todas las masas, buscan una consecuencia radical y creen haber encontrado ahí la despolitización absoluta que se persigue desde hace siglos y con la cual cesa la guerra y comienza la paz universal. Sin embargo la técnica no puede hacer nada en cuanto a facilitar la paz o la guerra; ella está pronta para respaldar ambas soluciones por igual y no cambia nada el hecho de reclamar o invocar la paz. En adelante estamos en condiciones de penetrar la niebla de los nombres y de las palabras con las cuales trabaja la máquina psicotécnica de la sugestión de masa.

Ahora ya conocemos la ley secreta de este vocabulario y sabemos que hoy la guerra más terrible puede ser realizada sólo en nombre de la paz, la opresión más terrible sólo se puede infligir en nombre de la libertad y la inhumanidad más abyecta sólo puede asumir el nombre de humanidad. Comprendemos finalmente también la disposición de ánimo de esa generación que veía en la época del tecnicismo sólo la muerte espiritual o una mecánica privada de alma. Conocemos el pluralismo de la vida espiritual y sabemos que el centro de referencia de la existencia espiritual no puede ser un terreno neutral y que no es correcto resolver un problema político con la antítesis de lo mecánico y lo orgánico, de muerte y vida. Una vida que no tenga frente a sí nada más que la muerte no es ya vida sino impotencia y abulia. Aquel que no conoce ya ningún enemigo más que la muerte y que no ve en su enemigo nada más que simple mecánica está más próximo a la muerte que a la vida, y la tranquila antítesis de orgánico y mecánico es en sí misma, algo meramente mecánico. Un reagrupamiento que ve de su parte sólo espíritu y vida y de la otra sólo muerte y mecánica no significa más que una renuncia a la lucha y tiene sólo el valor de un lamento romántico. En efecto, la vida no combate con la muerte, ni el espíritu con la falta de espíritu. Lucha el espíritu contra el espíritu, la vida contra la vida, y la armonía aquí abajo halla su fuerza en el conocimiento integral de las cosas humanas. *Ab integro nascitur ordo* [El orden nace de lo íntegro].

Apostilla a la edición de 1932

El ensayo sobre el "concepto de lo político" apareció por primera vez en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, de Heidelberg (LVIII, 1-33), en agosto de 1927, después que había tratado el mismo tema, con las mismas tesis, en un informe pronunciado en la Escuela Superior de Política de Berlín, en mayo del mismo año. La exposición sobre "La época de las neutralizaciones y de las despolitizaciones" fue pronunciada en octubre de 1929 en una reunión de la Asociación Europea de Cultura realizada en Barcelona y publicada en diciembre del mismo año por la *Europäische Revue*.

Lo que se dice aquí en torno al "concepto de lo político" tiende a encuadrar teóricamente un problema de alcances desmesurados. Las diversas afirmaciones están pensadas como otros tantos puntos de partida para una discusión concreta y deben servir para coloquios y elaboraciones científicas que deberían permitir comprender una *res dura*⁷² de este tipo. La edición aquí presentada contiene, en relación con la arriba señalada, una serie de nuevas formulaciones, notas y ejemplos, pero ningún cambio y ningún desarrollo ulterior del pensamiento en cuanto tal. A ese fin prefiero espe-

⁷² [La expresión *res dura* se refiere a mi libro de 1931 *Der Hitler der Verlassene*, cuya premisa termina con la siguiente cita: *Res dura et regni novitas me talia cogunt Moliri...*

La cita está tomada de *La Eneida* de Virgilio, Libro I, versos 563-564, y significa: "La dureza de la situación política y la novedad del régimen (o sea la constitución de Weimar) me impulsan a estos relatos." Entretanto la experiencia me ha enseñado que las desfiguraciones tendenciosas no pueden ser evitadas ni con el empleo de expresiones clarísimas ni con el uso de citas clásicas.]

rar a ver qué orientaciones y puntos de vista se afirmarán de manera decisiva en la nueva discusión del problema político que está en curso, de manera bastante viva, desde hace cerca de un año.

Berlin, octubre de 1931

CARL SCHMITT

Corolario I

RESEÑA DE LOS DIVERSOS SIGNIFICADOS Y FUNCIONES DEL CONCEPTO DE NEUTRALIDAD POLITICA INTERNA DEL ESTADO

(1931)

Frente a la multiplicidad de los significados del término "neutralidad" y a la consiguiente confusión que amenaza con volver inservible e inaplicable un concepto indispensable, es necesaria para nuestros fines una clarificación terminológica y de hecho. Intentaré por ello aquí una reconstrucción abarcadora en la que serán reagrupados, con alguna sistematicidad, los diversos significados, funciones y empleos polémicos del término en cuestión.

I. SIGNIFICADOS NEGATIVOS (O SEA DIRIGIDOS A ELIMINAR LA DECISION POLITICA) DEL TERMINO "NEUTRALIDAD"

① Neutralidad en el sentido de no-intervención, de indiferencia, de "laissez passer", de tolerancia pasiva y así sucesivamente.

En este significado, la neutralidad política interna del estado se refiere en primer lugar a la conciencia histórica, en cuanto neutralidad del estado en relación con las religiones y con las confesiones. Así; Federico el Grande afirma en su *Testamento político*: "*Je suis neutre entre Rome et Genève*"; se trata de una antigua fórmula del siglo XVII, que se encuentra sobre un retrato de Hugo Grocio y que posee mucha importancia también para el proceso de neutralización en curso en nuestro siglo. En última instancia, este principio debe conducir a una neutralidad general en relación con todas las posibles concepciones y problemáticas, y a una absoluta equiparación de las mismas, por la cual, por ejemplo, el creyente no puede ser protegido en mayor medida que el ateo, o aquel que es inspirado por sentimientos nacionales más que el enemigo o que quien desprecia a la nación.

De esto se deriva la absoluta libertad de todo tipo de propaganda, tanto de la religiosa como de la antirreligiosa, tanto de la nacional como de la antinacional; se deduce de ello, en suma, un "respeto" absoluto para "quien piensa de manera distinta" aunque escarnezca las costumbres y la moral, mine el régimen existente y actúe al servicio de un estado extranjero. Tal tipo de estado neutral es el *stato neutrale* ed agnostico, relativista y que no hace ya distinciones entre nada, el estado privado de contenido o al menos limitado a un mínimo de contenido. Su constitución es neutral sobre todo y en particular en relación con la economía, en el sentido de que no se inmiscuye (libertad económica y contractual), en la "ficción del estado libre de la economía y de la economía libre del estado" (F. Lenz). También este estado puede sin embargo devenir político, puesto que conoce por lo menos un posible enemigo: a saber, aquel que no cree en este tipo de neutralidad espiritual.

2) Neutralidad en el sentido de concepciones instrumentales del estado, según las cuales el estado es un medio técnico que debe funcionar de manera concretamente previsible y debe ofrecer a todos las mismas posibilidades de utilización.

En la base de las concepciones instrumentales del estado están habitualmente expresiones como: el aparato jurisdiccional y administrativo estatal, la "máquina de gobierno", el estado como empresa burocrática, la máquina legislativa y así sucesivamente. La neutralidad del estado como instrumento técnico es pensable para el sector del ejecutivo y podemos tal vez imaginarnos que el aparato jurisdiccional o el aparato administrativo funcionan del mismo modo y que estén a disposición, con la misma seguridad y tecnicidad, de todo usuario que haga uso de él según las normas que lo rigen: como el teléfono, el telégrafo, el correo y otras instituciones técnicas que están al servicio, sin ninguna relación con el contenido de la comunicación, de cada uno de los que se atengan a sus normas de funcionamiento. Un estado semejante estaría absolutamente despolitizado y no se encontraría ya en condiciones de distinguir por sí solo entre amigo y enemigo.

3) Neutralidad en el sentido de iguales chances en la formación de la voluntad estatal.

El término asume en este caso un significado que está en la base de ciertas concepciones liberales en torno a la igualdad y a la universalidad del derecho de voto y a la igualdad general ante la ley, en la medida en que esta igualdad ante la ley no recaiga ya en cuanto a igualdad en la aplicación de la ley en el

caso examinado en 2. Todos tienen la posibilidad de conquistar la mayoría, y a quien pertenece a la minoría derrotada le es recordado que tenía, la posibilidad de convertirse en mayoría. También ésta es una concepción liberal de la justicia. Concepciones de este tipo en torno a la neutralidad de las iguales chances de formar la voluntad estatal están también en la base, en la mayor parte de los casos por cierto de modo poco consciente, de la interpretación dominante del artículo 76 de la constitución alemana. Según ella, el artículo 76 no contiene solamente una toma de posición sobre las modificaciones de la constitución (como se debería considerar teniendo en cuenta la letra del artículo), sino que funda también una omnipotencia absoluta, sin límites y sin fronteras, incluso frente a las modificaciones constitucionales. En este sentido, por ejemplo, se pronuncian G. Anschütz,⁷³ Fr. Giese⁷⁴ y R. Thoma,⁷⁵ el cual va tan lejos como para definir mi opinión y la de K. Bülfinger como relativas "a un derecho deseado", recurriendo por lo tanto a un modo no usual de trivial insinuación. Esta interpretación dominante del artículo 76 despoja de toda sustancia política y de todo cable a tierra concreto a la constitución de Weimar, transformándola en un procedimiento neutral de modificaciones, indiferente a todo contenido, y sobre todo neutral también en relación con la forma de estado concretamente existente. A todos los partidos debe por ello serles ofrecida, legítimamente, la posibilidad, incondicionalmente igual, de constituir la mayoría necesaria para alcanzar el fin al que se dirigen —república de los soviets, imperio nacional-socialista, estado sindical de carácter democrático-económico, estado corporativo por capas profesionales, monarquía del viejo estilo, aristocracia de cualquier tipo— y para instaurar una nueva constitución. Toda preferencia de trato del régimen existente o incluso de los partidos de gobierno, mediante subvenciones para la propaganda, privilegios en el uso del servicio radiofónico, diarios oficiales, ejercicio de la censura cinematográfica, influencia de la actividad partidaria o de la pertenencia a partidos en la concesión o en el desempeño de empleos estatales, en el sentido de que el partido de gobierno sólo permita a los empleados la inscripción en el partido oficialista o, como máximo, en los partidos no demasiado distantes de él, prohibición de reuniones de los partidos extremistas, distin-

⁷³ G. Anschütz, *Die Verfassung des Deutschen Reiches vom 11. August 1919. Ein Kommentar für Wissenschaft und Praxis*, Berlín, 1930, pp. 349-350 (comentario del artículo 76).

⁷⁴ Fr. Giese, *Die Verfassung des Deutschen Reiches*, Berlín, Heymann, 1931, p. 190.

⁷⁵ R. Thomas, *Handbuch des deutschen Staatsrecht*, Tübinga, Mohr, 1932, vol. II, p. 154.

ción entre partidos revolucionarios y que no lo son, teniendo en cuenta su programa; todo esto constituye a la luz de la interpretación dominante del artículo 76 —llevada consecuentemente a sus últimas instancias—, una patente y grosera violación constitucional. En cuanto a la respuesta a la pregunta sobre si la ley para la defensa de la república del 25 de marzo de 1930⁷⁶ es o no anticonstitucional, nunca se ha tomado en consideración la vinculación sistemática de tal cuestión con el artículo 76.

4) Neutralidad en el sentido de paridad, o sea de idéntica admisión de todos los grupos y de todas las tendencias existentes, en las mismas condiciones y con la misma consideración en cuanto al goce de las ventajas y de las demás prestaciones estatales.

Esta paridad es de importancia práctica e histórica para la sociedad religiosa y de opinión en un estado que no se haya separado drásticamente de todas las cuestiones religiosas y de opinión sino que permanezca ligado a una pluralidad de grupos confesionales y de otro tipo, ya sea a través de obligaciones patrimoniales de cualquier naturaleza, o bien a través de una colaboración en el campo de la escuela, del bienestar general, etcétera. Esta paridad hace surgir sin embargo un problema que, según las circunstancias, puede llegar a generar muchas dudas y ser de difícil solución: a saber, qué grupos tienen importancia a los fines de la paridad. Así por ejemplo se nos pregunta —si se entiende la neutralidad del servicio radiofónico con respecto a los partidos políticos como paridad— cuáles partidos políticos deben ser autorizados a su empleo, puesto que no se puede admitir automática y mecánicamente a todo partido que se presente como tal. Una cuestión análoga surge cuando se presenta y se entiende la libertad de la ciencia (artículo 142 de la constitución) como paridad de todas las orientaciones científicas y cuando se pretende que todas estas orientaciones sean consideradas, del mismo modo, de manera equitativa y proporcional, en la distribución de las cátedras. Max Weber observaba que si en las escuelas superiores fuesen admitidos juicios de valor, en ese caso deberían ser admitidos todos los juicios de valor, lo que, desde un punto de vista teórico, puede ser fundamentado ya sea mediante la lógica del estado agnóstico-relativista o a través de la instancia liberal de la igualdad de *chances*, pero que, en la práctica (en cuanto a la provisión de cargos) conduce, en el estado pluripartidista, a la paridad de los partidos en ese momento dominantes en el estado. La neutralidad en el sentido de paridad es prácticamente aplicable sólo en relación con un número relativamente reducido de grupos

⁷⁶ Reichsgesetzblatt, I, p. 91.

legítimos y sólo mediante una distribución, relativamente pacífica del poder y de la influencia entre *partners* legitimados de modo paritario. Un número excesivo de grupos que pretendan ser tratados paritariamente o inclusive una excesiva inseguridad en la valoración de su fuerza e importancia, o sea inseguridad en la valoración de la cuota a la que aspiran, impide tanto la realización del criterio de fondo de la paridad como la evidencia del principio en que se basa.

La segunda objeción a una paridad perseguida de modo consecuente consiste en el hecho de que necesariamente ella conduce a un equilibrio incapaz de decisiones (lo que ocurre a menudo con la paridad entre trabajadores y empresarios), o bien, en presencia de grupos fuertes y homogéneos, a una *itio en partes* [división en partes], como la de los católicos y protestantes en Alemania a partir del siglo XVI. Cada partido se *propia* entonces de aquella parte de la sustancia del estado que le interesa, mostrándose sin embargo de acuerdo, en un espíritu de compromiso, con que otro partido haga lo mismo con la otra parte. Ambos métodos —la igualdad aritmética y la *itio in partes*— no tienen el significado de una decisión política, sino que más bien conducen lejos de la decisión.

II. SIGNIFICADOS POSITIVOS (QUE CONDUCE A UNA DECISION) DEL TERMINO "NEUTRALIDAD"

1) Neutralidad en el sentido de objetividad y concretez sobre la base de una norma reconocida.

Esta es la neutralidad del juez, en cuanto decide sobre la base de una ley reconocida, determinable respecto al contenido. El vínculo con la ley (que a su vez contiene vínculos de contenido) hace posible en primer lugar la objetividad y por consiguiente este tipo de objetividad, pero también la relativa independencia del juez en relación con la voluntad estatal (o sea expresada de manera diferente que con una reglamentación legislativa). Esta neutralidad conduce sí a una decisión, pero no a una decisión política.

2) Neutralidad sobre la base de una competencia no fundada en intereses egoístas.

Tal es la neutralidad del experto y del consejero o asesor técnico, o del asistente técnico, en la medida en que no son representantes de intereses o exponentes del sistema pluralista; en esta neutralidad es abarcada tam-

bién la autoridad del mediador y del intermediario, en la medida en que no caiga en el caso previsto por el siguiente acápite 3.

3) Neutralidad como expresión de una unidad y totalidad abarcadora de los reagrupamientos opuestos y que por ello relativiza todas las contraposiciones.

Esta es la neutralidad de la decisión estatal en los conflictos internos al estado, contra el desmembramiento y la subdivisión del estado en partidos e intereses particulares, cuando la decisión hace valer el interés de la totalidad del estado.

4) Neutralidad del extranjero desde fuera del estado, que, en caso de necesidad, como tercero, provoca la decisión y por consiguiente la unidad.

Esta es la objetividad del protector ante el estado puesto bajo su protectorado y ante sus conflictos internos; del conquistador ante los diversos grupos de una colonia; del inglés ante los hindúes y los mahometanos en la India; de Pilatos ("¿quid est veritas?") ante los conflictos religiosos de los judíos.

Corolario 2

SOBRE LA RELACION EXISTENTE ENTRE LOS
CONCEPTOS DE GUERRA Y DE ENEMIGO
(1938)

1. El concepto de enemigo es hoy el concepto primario con relación al de guerra. Esto no vale, sin embargo, para el torneo, la guerra de gabinete o el duelo, o para análogos tipos de guerra solamente "agonales". Las luchas agonales ponen más de relieve la idea de una acción que la de un estado. Si se recurre a la antigua pero aparentemente insuprimible distinción entre "guerra como acción" y "guerra como estado (*status*)", en la guerra como acción, ya sea en los encuentros como en las operaciones militares, por lo tanto en la acción misma, en las "hostilidades" (*hostilités*), está presente un enemigo como adversario (como contrapuesto), de modo tan directamente actual y visible que no tiene necesidad de ser presupuesto. Las cosas son diferentes en el caso de la guerra como estado (*status*). Aquí existe un enemigo aunque hayan cesado las hostilidades y los combates violentos y directos. *Bellum manet, pugna cessat.* Aquí, manifiestamente, la hostilidad (la presencia del enemigo) es el presupuesto del estado de guerra. En el fenómeno de conjunto de la "guerra" puede prevalecer uno u otro elemento: la guerra como acción o la guerra como estado; sin embargo ninguna guerra puede agotarse en la simple acción inmediata ni reducirse duraderamente a mero "estado" sin acciones.

La así denominada guerra total debe serlo tanto en cuanto a guerra-acción como en cuanto a guerra-estado, si quiere ser realmente total. Ella encuentra por lo tanto su significado en una hostilidad presupuesta, preexistente desde el punto de vista conceptual. Como consecuencia sólo puede ser comprendida y definida a partir de la hostilidad. La guerra en este sentido total es todo lo que deriva (en cuanto a las acciones y en cuanto al estado) de la hostilidad. No tendría sentido que la hostilidad surgiese

solamente de la guerra o de la totalidad de la guerra, o que se redujese a un simple fenómeno concomitante de la totalidad de la guerra. Mediante una expresión muy repetida, se dice que los pueblos europeos "han sido envueltos en la guerra" en el verano de 1914. En realidad se han deslizado gradualmente en la totalidad de la guerra, en el sentido de que la guerra de combate continental, militar, y la guerra inglesa, extramilitar, marítima, económica y de bloqueo, se han estimulado reciprocamente (pasando por las represalias) y han avanzado hacia la totalidad. En tal caso, por lo tanto, la totalidad de la guerra no surgió de una precedente, total, hostilidad, sino que más bien fue la totalidad de la hostilidad lo que creció a partir de una guerra que gradualmente se hacía total. La conclusión de una guerra semejante fue, necesariamente, no un "tratado" o una "paz" y tampoco, en primer lugar, un "tratado de paz", sino un juicio de condena de los vencedores contra el vencido. Este último es tanto más marcado ulteriormente como enemigo cuanto más claro resulta que es el vencido.

2. En el sistema de pactos de la política posbélica ginebrina el agresor es señalado como enemigo. Agresor y agresión son descritos en términos concretos: quien declara la guerra, quien viola una frontera, quien no se atiene a un determinado procedimiento y a determinadas formas, etcétera, es un agresor y un violador de la paz. La construcción conceptual propia del derecho internacional se convierte aquí, a la vista de todos, en una concepción de tipo penal-criminalístico. El agresor se convierte, en el derecho internacional, en lo que en el derecho penal es el delincuente, el "agente", que después en realidad debería llamarse no ya "agente" sino "no agente", en cuanto a que su pretendida acción, en verdad, es una no acción.⁷⁷ Esta criminalización y reducción a la acción de la agresión y del agresor fue concebida por los juristas de la política de posguerra ginebrina como un progreso jurídico del derecho internacional. Sin embargo, el sentido de todas estas preocupaciones respecto de la definición del "agresor" y de la determinación de las categorías de la "agresión" consiste en construir un *enemigo* y en atribuir de ese modo un significado a una guerra de otro modo carente de sentido. Cuanto más mecánica y automática se hace una guerra tanto más mecánicas y automáticas se vuelven las definiciones de este tipo. En la época de la pura guerra de combate declarar la guerra no implicaba vergüenza y estupidez política, sino que podía, por el contrario, ser una cuestión de honor, si quien lo hacía se sentía con razón amenazado u

⁷⁷ El intento de hallar "tipos de agentes" criminales conduce a la paradoja de "tipos de no-agentes".

ofendido (por ejemplo, la declaración de guerra del emperador Francisco José a Francia e Italia en 1859). Ahora, en cambio, según el derecho internacional posbélico de Ginebra, ello constituiría un caso criminal, puesto que se debe reducir al enemigo o delincuente.

3. Amigo y enemigo tienen una diferente estructura lingüística y lógica en las diversas lenguas y en los distintos grupos de lenguas. En la lengua alemana (como en otras lenguas) "amigo" (*Freund*) es originariamente sólo el compañero de estirpe o linaje. Amigo es pues originariamente sólo el amigo de sangre, el pariente de sangre o "aquel que ha sido hecho pariente" por medio del matrimonio, de la fraternidad jurada, de la adopción o de otras instituciones similares. Presumiblemente, la privatización y reducción a términos psicológicos del concepto de amigo, típica del siglo XIX pero todavía hoy bastante difundida, se ha cumplido sólo a través del pietismo y otros movimientos análogos que en el transcurso del camino para llegar al "amigo de Dios" encuentran el "amigo del alma". La amistad se convierte de ese modo en un asunto de sentimientos privados, de simpatía, finalmente enriquecida por una coloratura erótica, en una atmósfera a la Maupassant.

El término alemán "enemigo" (*Feind*) es menos fácil de determinar. Su raíz peculiar, como afirma el *Wörterbuch* de Grimm, "no ha sido todavía aclarada". Según el vocabulario de Paul, Heine y Weigand dicho término significa (en conexión con la etimología *fijan-hassen-odiar*) "aquel que odia". No es por cierto mi intención trabarme en lucha con los lingüistas, sino que querría solamente sostener que enemigo indica, en su significado originario, aquel contra el cual se dirige una fehida.* *Fehida* y hostilidad están desde un comienzo ligadas entre sí. Como dice Karl von Amira,⁷⁸ la fehida indica "en primer lugar solamente la situación de quien ha sido expuesto a la enemistad mortal". Con el desarrollo de los diversos tipos y formas de fehida cambia también el concepto de enemigo, o sea del antagonista en la fehida. Esto aparece de la manera más clara en la distinción medieval entre fehida no caballeresca y fehida caballeresca.⁷⁹ La fehida caballeresca conduce a formas estables y por consiguiente también a una concepción agonal del antagonista en la fehida.

En otras lenguas, el enemigo es lingüísticamente definido sólo en senti-

* Véase nota al pie de la página 3.

⁷⁸ *Grundriss des germanischen Rechts*, Estrasburgo, 1913, p. 238.

⁷⁹ Véase Claudius von Schwerin, *Grundzüge der deutschen Rechtsgeschichte*, Berlín, 1934, p. 195.

do negativo como *no-amigo*. Así ocurrió en las lenguas romances, después que en la paz universal de la *pax romana* en el interior del *Imperium Romanum* el concepto de *hostis* se desvaneció o en verdad se redujo a un fenómeno de política interna: piénsese en tal sentido en las parejas conceptuales *amicus-inimicus*, *ami-ennemi*, *amico-nemico*, etcétera. En las lenguas eslavas el enemigo es, en todo caso, el no-amigo: *prijatelj-neprijatelj*, etcétera.⁸⁰ En inglés, el término *enemy* ha suplantado completamente al término germánico *foe*⁸¹ (que originariamente indicaba sólo al adversario en una lucha mortal y posteriormente a todo enemigo).

4. Donde guerra y hostilidad son procesos o fenómenos seguramente determinables o fácilmente situables, todo lo que no es guerra puede ser definido, eo ipso como paz, todo lo que no es enemigo, como amigo. Y viceversa, donde la paz y la amistad constituyen normal e incontestablemente el dato de hecho, todo lo que no es paz puede devenir guerra, todo lo que no es amistad, hostilidad. En el primer caso la paz, en el segundo la guerra, son definidos negativamente a partir del dato de hecho opuesto. Por la misma razón, en el primer caso es amigo el no-enemigo, en el segundo es enemigo el no-amigo. Por ejemplo, del concepto de amigo como simple no-enemigo se deriva la expresión jurídico-penal relativa a las "acciones hostiles contra estados pacíficos":⁸² según ella es pacífico todo estado contra el cual el propio estado no se encuentra en guerra. El estado checoslovaco

⁸⁰ Posteriormente (en julio de 1939) mi colega de indología en la Universidad de Berlín, profesor Breloer, me sugirió ejemplos extraídos de la lengua hindú, en particular la expresión característica *a mithra* (no-amigo, por enemigo).

⁸¹ [Con referencia a la pareja terminológica *enemy-foe*, debe observarse que en los fragmentos del *Begriff des Politischen* traducidos en la recopilación *Power and civilization. Political thought in the twentieth century*, al cuidado de David Cooperman y E. V. Walter, Nueva York, Thomas Y. Crowell Company, 1962, pp. 190-198, el término *Feind* ha sido en la mayor parte de los casos traducido por el inglés *foe*. Una investigación más profunda fue realizada por Georges Schwab (véase *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, cit., p. 439). En cuanto al problema lingüístico atinente a la pareja *Feind-Freund* (enemigo-amigo), considero hoy pensable que la letra "r" en *Freund* sea un injijo, aunque tales injijos son raros en las lenguas indogermánicas: sin embargo, son quizás más frecuentes de lo que hasta ahora se ha admitido. La "r" en *Freund* podría ser un injijo (en *Feind*) del mismo modo que en *frater* = hermano (en *pater* = padre) o en el número *drei* = tres (en *zwei* = dos). Puedo presentar esta argumentación mía como hipótesis heurística desde el momento en que la he sometido a un experto de fama como el doctor H. Karstien sin que éste la considerase imposible.]

⁸² Véase la sección IV de la parte II del *Deutsches Reichsstrafgesetzbuch* parágrafo 102-104.

del presidente Benes habría sido por lo tanto, en mayo y septiembre de 1938, un estado pacífico en relación con el Tercer Reich alemán.

Esta problemática (¿qué concepto posee una formulación tan sólida como para poder determinar en base a él, en sentido negativo, el otro concepto?) se hizo necesaria por la razón de que todas las respuestas de derecho internacional hasta ahora existentes acerca del problema de si una acción constituye o no guerra parten del supuesto de que la disyunción entre guerra y paz es segura y excluyente, o sea que, de por sí y sin admitir una tercera posibilidad, uno de los dos momentos (la guerra o la paz) debe subsistir si no subsiste el otro. "*Inter pacem et bellum nihil est medium*" [No hay término medio entre la paz y la guerra].⁸³

Con motivo, por ejemplo, del modo de proceder de Japón en relación con China, en los años 1931-1932, se procedió, mediante esta mecánica conceptual, a la distinción entre las represalias militares (que no representaban todavía la guerra) y la guerra en sentido estricto. Pero justamente este *nihil medium* es el núcleo del problema. La cuestión de derecho internacional debe ser planteada, de manera más correcta, en estos términos: ¿las medidas militares, sobre todo las represalias militares, son asimilables o no a la paz, y si no es así, son como consecuencia de ello, por esa razón, guerra? Este sería un modo de plantear la cuestión derivada de la paz en cuanto ordenamiento concreto. El mejor comentario al respecto lo encuentro en un ensayo de Arrigo Cavaglieri de 1915.⁸⁴ En sustancia afirma: las medidas militares no son conciliables con el estado de paz y por consiguiente son guerra. El hecho interesante en la lógica de su razonamiento es la concepción de la paz como orden cerrado y concreto, y por lo tanto como el concepto más sólido y por ello decisivo. La mayor parte de las otras explicaciones del problema son menos claras en su fundamentación y se mueven en el vacío de una alternativa conceptual de aparente positivismo.

Ya sea que se admita la guerra porque no hay paz, o la paz porque no hay guerra, en ambos casos sería necesario preguntarse antes si en verdad no hay ningún tercero, ninguna posibilidad intermedia, *nihil medium*. Se trataría naturalmente de una anomalía, pero existen también situacio-

⁸³ Cicerón, en la filípica VIII; citado en Hugo Grotius, *De jure belli ac pacis*, libro III, capítulo 21, parágrafo 1.

⁸⁴ "Note critiche sulla teoria dei mezzi coercitivi al di fuori della guerra", en *Rivista di diritto internazionale*, IX (1915), pp. 23 y ss., y 305 y ss. Posteriormente Cavaglieri modificó su opinión, influido por la práctica: véase *Corso di diritto internazionale* Nápoles, Ronfinella, 1934, p. 555; *Recueil des cours de l'Académie internationale de Droit International*, 1919, vol. I, pp. 576 y ss. Lo que importa para nuestro contexto es su problemática que parte de un fuerte concepto de paz.

nes anormales. De hecho hoy existe una situación intermedia anormal semejante entre guerra y paz, en la cual los dos términos aparecen mezclados entre sí. Ella tiene tres causas: en primer lugar las imposiciones de paz de París; secundariamente el sistema de prevención de la guerra de la época posbélica con el pacto de Kellog y la Sociedad de Naciones;⁸⁵ y en tercer lugar la extensión de la idea de guerra también a manifestaciones no militares (económicas, propagandísticas, etcétera) de hostilidad. Aquellas imposiciones de paz estaban dirigidas, en efecto, a hacer de la paz una "prosecución de la guerra por otros medios"; llevaron tan lejos el concepto de enemigo que de ese modo fue superada no sólo la distinción entre combatientes y no combatientes, sino también la existente entre guerra y paz. Al mismo tiempo, sin embargo, buscaban legalizar mediante pactos esta situación intermedia de indeterminación, conscientemente dejada abierta, y fingir jurídicamente que ella constituye el *status quo* normal y final de la paz. La típica lógica jurídica de la paz, las típicas hipótesis jurídicas de las cuales el jurista puede y debe partir, encontrándose en una situación de paz, fueron aplicadas a esta situación intermedia. Desde un principio esto pareció acarrear ventajas para las potencias victoriosas, puesto que podían tocar, durante un largo período, *à deux mains*, y ya sea que asumiesen como punto de partida la paz o por el contrario la guerra, en todo caso tenían de su parte la legalidad de Ginebra, mientras aplicaban los principios (tales como la violación del pacto, la agresión, las sanciones y así sucesivamente) al adversario. En semejante situación intermedia entre guerra y paz desaparece todo razonable sentido de una determinación de uno de los dos conceptos mediante el otro, de la paz mediante la guerra o de la guerra mediante la paz. No sólo se convierte en peligrosa la declaración de guerra, puesto que automáticamente pone en situación de culpa al que la formula, sino que pierde todo significado, toda definición delimitativa de acciones tanto militares como no militares, "pacíficas" o "bélicas", ya que acciones no militares pueden ser acciones hostiles de la manera más eficaz, directa e intensa, mientras, por el contrario, acciones militares pueden desarrollarse también con la solemne y enérgica pretensión de un sentimiento amistoso.

Prácticamente, la alternativa entre guerra y paz en una situación inter-

⁸⁵ El efecto del pacto constitutivo de la Sociedad de Naciones y del pacto Kellog habría debido ser el de no hacer más guerras, sino presentar como simples hostilidades acciones militares de gran alcance, lo que no constituye un progreso sino más bien una regresión: Josef L. Kunz, *Kriegsrecht und Neutralitätsrecht*, Viena, Springer, 1935, p. 8, nota 37. Véase también, con atención, al barón von Freytagh-Loringhoven, en *Zeitschrift der Akademie für deutsches Recht*, 1938, 1 de marzo, p. 146.

media, es todavía más importante que en otras situaciones, puesto que en ella todo es reducido a ficción y a abstracción jurídica, ya sea que se asuma que lo que no es paz es guerra o que por el contrario se admita que lo que no es guerra es paz. Se trata del famoso "bastón de dos mangos". Cada uno puede argumentar en favor de uno o de otro mango y puede empuñar el bastón por un extremo como por el otro. Todos los intentos de dar una definición de la guerra deben entonces concluir, en el mejor de los casos, en un decisionismo absolutamente subjetivista y voluntarista: la guerra subsiste cuando un partido que se vuelve activo quiere la guerra. En una reciente y apreciable monografía sobre el concepto de guerra en el derecho internacional se lee que "como último elemento atendible de distinción queda solamente la voluntad de los partidos en lucha. Si tal voluntad está orientada al desarrollo de las medidas emprendidas en un sentido bélico, en tal caso domina la guerra, y si ocurre lo contrario hay paz."⁸⁶ Este "si ocurre lo contrario hay paz" no responde, desgraciadamente, a la verdad. Teniendo como base tal principio, en efecto, la voluntad de un estado individual debería bastar para agotar el concepto de guerra, independientemente de la parte en que se encuentra.⁸⁷ Un decisionismo semejante corresponde, en efecto, a la realidad, como resulta manifiestamente, por ejemplo, del hecho de que el carácter político de una disputa de derecho internacional está determinado, todavía sólo de un modo puramente decisionista, por la voluntad de cada contendiente, y por lo tanto también aquí la voluntad se convierte en el "criterio directo de lo político".⁸⁸

¿Pero qué significa esto para nuestro problema de la relación entre guerra y paz? Muestra que la hostilidad, el *animus hostilis*, se ha transformado en el concepto primario; y esto tiene, en la actual situación intermedia entre guerra y paz, un alcance completamente distinto que las precedentes "teorías subjetivas" o "fundadas sobre la voluntad" del concepto de guerra. En todo tiempo ha habido guerras "a medias", "parciales" e "incompletas", "limitadas" y "enmascaradas", y la expresión *war disguised* empleada por el informe Lytton a propósito del comportamiento de los japoneses no constituye en sí nada nuevo. La novedad está representada por la formalización jurídica, por la institucionalización, obra del pacto Kellog y de la Sociedad de Naciones, de la situación intermedia entre guerra y

⁸⁶ Georg Kalfus, *Der Völkerrechtliche Kriegsbegriff in seiner Abgrenzung gegenüber militärischen Repressalien*, Breslau, 1936, p. 51.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 65.

⁸⁸ Onno Oncken, *Die politischen Streitigkeiten in Völkerrecht: ein Beitrag zu den Grenzen der Staatengerichtbarkeit*, Berlín, 1936.

paz, que hacen que no sean ya correctas las precedentes definiciones negativas, sea que llegasen de la no-paz a la guerra o bien de la no-guerra a la paz.

El conocido pacifista Hans Wehberg dijo, en enero de 1932, a propósito del conflicto de Manchuria, que lo que no es guerra es, en el significado jurídico del derecho internacional, paz. En aquel tiempo esto significaba prácticamente que el comportamiento de los japoneses en China no era guerra, o sea que ellos no "habían recurrido a la guerra" en el sentido definido por la Sociedad de Naciones, y que por consiguiente no existían las premisas para la aplicación de las sanciones (como, en cambio, se las aplicó en relación con Italia, en el otoño de 1935). Posteriormente Wehberg cambió de idea,⁸⁹ pero hasta hoy no ha reconocido la lógica propia de la relación conceptual existente entre definiciones negativas de ese tipo. No se trata de teorías "subjetivas" más bien que "objetivas" del concepto de guerra en general, sino del problema de la particular situación intermedia entre guerra y paz. En el tipo ginebrino de pacifismo es característico que la paz sea reducida a una ficción jurídica: la paz es todo lo que no es guerra, pero la guerra debe ser sólo la guerra militar de tipo antiguo, realizada con *animus belligerandi*. ¡Una paz bien mísera! Para aquellos que pueden imponer su voluntad y doblegar la voluntad del adversario con instrumentos de coacción y de dominio extramilitares, por ejemplo económicos, es un juego de niños evitar la guerra militar al viejo estilo, y a su vez aquellos que recurren a la acción militar sólo tienen necesidad de hacer presente de modo suficientemente enérgico que están desprovistos de cualquier voluntad de guerra, de todo *animus belligerandi*.

5. La así denominada guerra total supera la distinción entre combatientes y no combatientes y, junto a la guerra militar, incluye también una no militar (guerra económica, de propaganda, etcétera), siempre como desembolso de la hostilidad. La superación de la distinción entre combatiente y no combatientes es sin embargo aquí de tipo *dialéctico* (en sentido hegeliano) como consecuencia dicha superación no significa ciertamente que aquellos que antes no eran combatientes se hayan transformado simplemente en combatientes del viejo estilo. La verdad, es, en cambio, que han cambiado *ambos* términos de la cuestión y que la guerra es ahora realizada sobre un nuevo y más sólido terreno, como una acción que no está ya simplemente reducida a las hostilidades militares. Su totalización consiste en el

⁸⁹ Cfr. *Die Friedenswarte*, 1932, número 1, pp. 1-3, con el número 3-4 de 1938, página 140.

hecho de que también sectores extramilitares (la economía, la propaganda, las energías psíquicas y morales de los no combatientes) son involucradas en la contraposición de hostilidad. La superación del dato puramente militar implica no sólo una ampliación cuantitativa sino también un reforzamiento cualitativo; debido a ello dicha superación no significa una atenuación sino más bien una intensificación de las hostilidades. Con la simple posibilidad de semejante aumento de intensidad, también los conceptos de amigo y enemigo vuelven por sí mismos a hacerse nuevamente políticos y se liberan, aun donde su carácter político estaba completamente desdibujado, de la esfera de las argumentaciones privadas y psicológicas.⁹⁰

6. El concepto de neutralidad en el sentido del derecho internacional es una función del concepto de guerra. La neutralidad se transforma por ello en correspondencia con la guerra. En la práctica puede ser subdividida hoy en cuatro significados, a los cuales corresponden cuatro situaciones diferentes:

(a) Equilibrio de poder entre neutrales y beligerantes: aquí es comprensible, posible y también probable la neutralidad "clásica", consistente en la "imparcialidad" y en un comportamiento peripatético; el neutral queda amigo —amicus— de cada uno de los beligerantes: *amicitie impariale*;

(b) unívoca superioridad de poder de los beligerantes sobre los neutrales: aquí la neutralidad se convierte en un tácito compromiso entre los beligerantes, una especie de tierra de nadie o de desenganchamiento tácitamente acordado del ámbito bélico, en razón del equilibrio de poder entre los beligerantes (guerra mundial 1917-1918);

(c) unívoca superioridad de los neutrales sobre los beligerantes: aquí los fuertes neutrales pueden asignar a los beligerantes un ámbito de juego para hacer la guerra. En el caso más puro, éste sería el concepto de *dog fight*,⁹¹

⁹⁰ Al dentista que le decía "Usted no es un héroe", W. Geuydan de Roussel respondió: "Pero tampoco usted es mi enemigo".

⁹¹ [*Dog fight*. Tomé esta expresión de un ensayo de sir John Fischer Williams (sobre las sanciones de la Sociedad de Naciones contra Italia en el conflicto abisinio de 1936) publicado en el *British Yearbook of International Law*, XVII, 1936, pp. 148-149. Allí se lee que la nueva generación probablemente pondrá en un primer plano más los deberes que los derechos de los neutrales. Pero en todo caso podrían estallar guerras en las cuales sería imposible para cualquier hombre que pensara en términos morales no tomar posición (sí no mediante una acción, al menos en el campo de los principios). En una guerra mundial semejante, que no sería ya una simple *dog fight* y que sería librada con todas las energías morales, la neutralidad, aunque fuera respetable, podría no ser respetada a largo plazo. Dante reservó un particular desprecio y castigos específicos a aquellos ángeles que, en la gran batalla entre Dios y el Diablo,

introducido en la doctrina del derecho internacional por sir John Fisher Williams.⁹²

(d) absoluta carencia de relaciones (por la gran lejanía o por el hecho de ser una potencia suficientemente autárquica y aislable): aquí aparece claro que la neutralidad no es aislamiento y que el aislamiento (o sea la plena ajenidad y carencia de relaciones) es algo diferente de lo neutral; aquel que se aísla no quiere ser ni amigo ni enemigo de uno de los beligerantes.

En la situación intermedia (tratada más arriba, en el párrafo 4) entre guerra y paz, la decisión concreta acerca de si existe el caso de la neutralidad con todos los deberes y derechos correspondientes, depende del hecho de si la guerra es aquello que no es paz o viceversa. Si es tomada tal decisión de modo absolutamente decisionista por parte de cada uno separadamente, no se puede luego inquirir por qué sólo el beligerante y no también el neutral debe decidir de modo puramente decisionista. El contenido de los deberes atinentes a la neutralidad se amplía con la ampliación del contenido de la guerra. Pero donde no se puede distinguir qué es guerra y qué es paz se vuelve todavía más difícil decir qué es la neutralidad.

permanecieron neutrales: no sólo porque cometieron un delito eludiendo su deber de combatir por el derecho sino también porque ignoraron su interés más auténtico y más verdadero. A los neutrales de semejante batalla les estaría reservado un destino —afirma el famoso jurista inglés de la Sociedad de Naciones— que sería aprobado no sólo por Dante, sino también por Maquiavelo.]

⁹² Véase mi ensayo "Das neue 'Vae neutrís' ". en *Positionen und Begriffe*, Hamburgo, Hanseatische Verlagsanstalt, 1940, p. 251.