

Trabajo presentado en el V Congreso Nacional de Ciencia Política
Sociedad Argentina de Análisis Político
14 al 17 de Noviembre de 2001

Políticas de la excepción: Heidegger y Schmitt

Diego Hernán Rossello
DNI 24.694.120
Carrera de Ciencia Política
Universidad de Buenos Aires
israfel@sion.com/4300-8645

Introducción

A pesar de generar incontables prevenciones y rechazos, pocos dudan que Martin Heidegger y Carl Schmitt son dos pensadores capitales del siglo XX. Ambos compartieron el clima de época en que Alemania se daba una nueva constitución en Weimar, atestiguaron luego su derrumbe y formaron parte del conjunto de intelectuales que apreciaron en Adolf Hitler la reivindicación de las glorias del Sacro Imperio de Carlomagno y de la Alemania unificada de Guillermo I, mediante el establecimiento de un III Reich que las reactualizaba en clave épica. Carl Schmitt y Martin Heidegger pensaron y vivieron en épocas tumultuosas donde el proyecto iniciado en el siglo XVIII por los *philosophes* comenzaba a trastabillar y fueron activos partícipes de un proyecto filosófico-político tan ambicioso como temerario, tan arriesgado como vejatorio.

Es manifiesto que el compromiso político de un autor es un hecho de no poca relevancia al momento de la exégesis de una obra o la hermenéutica de un pensamiento. Sin embargo, también es cierto que los avatares biográficos de un pensador no se identifican sin más, sino tras un cúmulo espeso de mediaciones, con las implicancias políticas de sus escritos. Creemos que es *necesario recordar* el compromiso personal e intelectual de los autores con el movimiento nacionalsocialista, si bien ambos tienen tiempos y alcances específicos, pero no aceptamos que la complejidad y riqueza de sus pensamientos pueda ser reducida sin más a su *engagement* por más políticamente fallido que nos parezca (y expresamente nos lo parece). Aun así, la justa condena de índole moral poco hace para elucidar los problemas estrictamente políticos y filosóficos que desembocaron en el nacionalsocialismo, como tampoco colabora la sobreactuación humanitaria a la hora de neutralizar las embestidas racistas de Häider, sino más bien, por el contrario, tal vez no hacen más que reafirmar la identidad del FPÖ al agenciarle tal aglutinación de (necesarias pero no suficientes) consternadas oposiciones¹. No es descabellado afirmar que si Lukacs es a Heidegger lo que Kelsen a Schmitt, también es cierto que Heidegger es a Krieck lo que Schmitt a Rosenberg².

El objetivo de este trabajo consiste en hacer dialogar dos pensamientos a la luz de las importantes afinidades electivas que presentan sus obras e intentar ir más allá de las

¹ Si bien no es el objetivo del presente trabajo, sí nos parece pertinente apuntar que Slavoj Žižek está en lo cierto cuando, frente a la pregunta ¿por qué nos encanta odiar tanto a Häider?, encuentra un esbozo de respuesta en la escasa diferencia ideológica que separa a la socialdemocracia europea actualmente en el poder de los planes aplicados en el gobierno por los partidos liberales y conservadores. Así, Häider, además de representar al más obscuro espíritu de horda, puede ser leído como el fenómeno político que justifica la existencia –por oposición– de una devaluada centro-izquierda europea que halla en el nacionalismo racista el único elemento del que claramente se diferencia pasando este a justificar, cual consuelo metafísico, la devaluada identidad progresista de aquella. Al efecto ver: Žižek, Slavoj, “¿Por qué nos encanta odiar tanto a Häider?”, *New left review*, Madrid, N° 3, 2001.

² La diferencia entre Alfred Rosenberg y Carl Schmitt es patente al considerar que el primero fue el creador del concepto de *Lebensraum* o espacio vital, que justificaba los anhelos expansionistas de Alemania desde una perspectiva biológica y racial y Schmitt, en cambio, acuñó el concepto de *Grossraum* o gran espacio al que consideraba coherente con el derecho internacional y equivalente a la norteamericana doctrina Monroe. Aun así, las gradaciones a este nivel de compromiso político no pueden significar demasiado; sirva como “prueba” del matiz entre ambos autores el hecho de que Rosenberg fue condenado a muerte en los juicios de Núremberg y Schmitt resultó absuelto.

apuntadas comúnmente por los estudiosos: un mismo *Zeitgeist* y la ideología de la “revolución conservadora”³. En determinadas cuestiones la relación aparecerá por la coincidencia, en otras por la oposición, en vista de que también la *différence* de algún modo los emparenta. Los puntos de contacto que desarrollaremos serán los siguientes:

1.- El filósofo de Messkirch y el jurista de Plettenberg mantuvieron posiciones claramente enfrentadas en relación con el romanticismo alemán. Criticado duramente por Schmitt desde sus primeros escritos, el romanticismo alemán es re-visitado por Heidegger mediante la evocación de la poesía de Hölderlin. Asimismo, Heidegger da estatura filosófica a un “estado de ánimo” como la angustia, acercándose nuevamente a la estremecida concepción de la interioridad propia del romanticismo. También Trakl y la pintura de Van Gogh, ambos al interior de la matriz expresionista, son motivos que suscitaron el interés del autor de *Sein und Zeit*. Si bien el romanticismo, el expresionismo y el existencialismo presentan peculiaridades insoslayables, a ojos de la romanidad schmittiana aparecen al interior de una matriz común.

2.- Sendos autores despliegan su reflexión sobre el campo semántico de la excepción y la normalidad, por oposición al universo liberal de la discusión racional, la lógica del argumento y el contraargumento y el intercambio conmutativo de valores. El concepto de resolución (*Entschlossenheit*) es utilizado por Heidegger para calificar el acto por el cual el *Dasein* se aleja del imperio del *se* y el *uno*; Carl Schmitt por su parte, formula su célebre decisionismo sobre la base de una situación de excepción que pone en jaque al orden político-institucional vigente y que requiere de una decisión (*Entscheidung*) que suture el orden amenazado por la inminente irrupción del caos.

I.- El romanticismo como amigo o enemigo

En principio, cabe hacer una distinción para evitar una identificación apresurada entre dos pensamientos cuyas afinidades distan de ser inmediatas u obvias. Gabriel Negretto⁴ ha sido claro al prevenirnos sobre una forzada lectura heideggeriana de Schmitt o una empeñosa hermenéutica schmittiana de Heidegger. En este sentido, la preocupación central del pensamiento de Carl Schmitt reside en aquello que, un poco esquemáticamente, puede denominarse lo político-estatal, abarcando con igual destreza la ciencia jurídica, la filosofía política y rebasándose incluso hacia la crítica literaria. Más allá de sus excursiones extra-disciplinarias producto de una vasta erudición, sus textos clave tienen como objetivo dar cuenta de *lo político (das Politische)* como actividad específica, separada de la estética, la economía y la moral. Para Schmitt, lo político se encuentra conformado por conceptos teológicos secularizados y para dar cuenta de ellos inauguró esa peculiar clave de lectura a la que en 1923 denominó teología política. Un poco más tarde, en 1927, intentó dotar a lo político de una gramática propia construyendo la célebre diada amigo-enemigo (*Freund-Feind*). Así, la estatalidad y la politicidad son el eje de su pensamiento y la preocupación que vertebra su obra.

³ Al efecto ver el ya clásico: Herf, Jeffrey, *El modernismo reaccionario. Tecnología, cultura y política en Weimar y el Tercer Reich*, México, FCE, 1993.

⁴ Negretto, Gabriel, “El concepto de decisionismo en Carl Schmitt. El poder negativo de la excepción” en revista *Sociedad*, Buenos Aires, Nro. 4, 1994, pp. 63-84.

Distinto es el caso de Martin Heidegger. A sabiendas de su aguzado celo en el uso de la terminología y de su prodigalidad en la acuñación de nuevas palabras, no sería adecuado sostener sin más que su preocupación capital es el *individuo*. Hombre, individuo y persona son términos sospechosos de mantener subrepticias filiaciones con conceptos propios de la tradición metafísica que el pensamiento de Heidegger pretende dejar atrás. Todos ellos presuponen la existencia de una sustancia que define al hombre como presencia plena desplegada: razón o espíritu. Para el autor de Messkirch, la metafísica es el pensamiento que se dirige al ente *qua* ente y olvida la cuestión del ser configurando un extravío del pensar que comienza en Sócrates y culmina en el positivismo lógico contemporáneo a Heidegger. En suma, el *Dasein* o ser-ahí que acaece como puro proyecto sin atributos trascendentales constituye la preocupación central del pensamiento heideggeriano, al menos en su primera etapa, eclipsada luego por la centralidad de la cuestión del ser como evento y más tarde por su propio “giro lingüístico”.

Cumplida la necesaria distinción intentaremos dejarla librada a sí misma abordando aquí una primera oposición relevante: el romanticismo como amigo o enemigo. El consecuente antirromanticismo de Schmitt lo lleva a desconfiar de cualquier enfoque personalista que se deslice hacia la gramática propia del liberalismo economicista y despolitizante, pero para ello debe dirigir su argumentación hacia concepciones de lo político donde el sujeto/individuo no adquiere una excesiva centralidad. La matriz hobbesiana, si bien es la que abre la caja de Pandora del asentimiento individual como fundamentación del orden político, es también la que menos dispuesta se halla, luego de realizado el pacto, a otorgar capacidad de juicio al individuo sobre el accionar del monarca soberano. Hobbes es toda la modernidad que Schmitt está dispuesto a llevar consigo, la suficiente para reactualizar una forma política acorde a la doctrina católica en los tiempos de la economía y la técnica.

En *Sein und Zeit*, Heidegger tampoco pretende seguir con el enfoque personalista que detecta en Dilthey, Bergson y Max Scheler, porque ello lo arrastraría hacia el tipo de gramática humanista que pretende re-describir, no obstante, debe reconocerse que es marcada su preocupación por nociones caras al terreno de la ética individual como la autenticidad y la inautenticidad y el ser-con-otros en el mundo. El autor de *Sein und Zeit*, al igual que Schmitt, será un crítico del psicologismo pero intentará realizar una analítica existencial del *Dasein* para abordar, con categorías de una fenomenología mejorada, los puntos oscuros de las posturas psicologistas; Schmitt por su parte, preferirá no aventurarse hacia el terreno psicológico individual -lo cual lo alejaría de la *complexio oppositorum* católica- esbozando una interpretación en clave epocal del Hamlet de Shakespeare⁵ en clara rivalidad con la clásica versión del atormentado príncipe transitada por los románticos.

⁵ Al comienzo de *Hamlet o Hecuba*, Schmitt resalta que intentará evitar las interpretaciones del drama de Shakespeare en clave psicologista popularizadas por los románticos y más tarde por el psicoanálisis. Al efecto ver: Schmitt, Carl, *Hamlet o Hecuba. La irrupción del tiempo en el drama*, Valencia, Pre-Textos, 1993.

Para el jurista de Plettenberg, el romanticismo no debería ser leído como una compleja impugnación del cándido optimismo ilustrado y su filosofía de la historia derivada basada en las nociones de progreso material y moral ilimitado. Moral humanitaria ilustrada y esteticismo romántico son dos rostros de un mismo Jano: la modernidad extraviada en la centralidad del individuo; lo apolíneo y dionisiaco como caras de una misma moneda acuñada por el paganismo griego. Al humanismo de la razón, el romanticismo alemán agregará una metafísica psicologista de la interioridad, el celo del autoescudriñamiento continuo y la actitud esteticista de la conversación eterna. Para Schmitt, el romántico halla en cada suceso mundano la ocasión para reafirmar su subjetividad hipersensible y gozosa; todo, desde las penas de un amor desdichado a la profundidad de una noche estival son la *occasio* para la contemplación, motivo para el verso o inspiración para la expresión creativa. Al decir de Novalis:

Tonos, estados de ánimo –el frío estimula la separación de los pensamientos- del mismo modo que la tormenta la *pasión* – y *tendencia a la inclinación, viento interior-* agua y luz interiores. [...] Con la poesía –que, por así decirlo, únicamente es el instrumento mecánico para ello- se buscan *estados de ánimo* interiores y sacar a la luz pinturas y visiones- quizá también danzas *espirituales* etc. (cursiva en el original)⁶

También Schmitt tiene en mente al movimiento romántico como una inclinación cercana al protestantismo, conciente de lo que para Frederic Schleiermacher significaba una religión basada en la vivencia y la experiencia interior de la religiosidad⁷.

De todos modos, el antirromanticismo de Schmitt se vuelve más asequible si se comprende su reivindicación de la peculiar forma de racionalidad que surge de la filiación entre catolicismo y tradición romana. La impronta de la Iglesia de Roma se hace patente en *Römischer Katolizismus und Politische Form*⁸, la respuesta de un católico a *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*⁹, donde se dilucida la particular forma política que surge del pensamiento católico. Allí Schmitt logra armonizar, en una operación harto

⁶ Novalis (Friedrich von Hardenberg), “Fragmentos y estudios II” en Javier Arnaldo (ed.), *Fragmentos para una teoría romántica del arte*, Madrid, Tecnos, 1994, p 115.

⁷ Más allá de la polémica en derredor del supuesto subjetivismo o spinozismo de Schleiermacher citamos un párrafo que contrasta fuertemente con la romanidad schmittiana: “Tales *individuos* [héroes, legisladores, inventores] se acreditan, mediante su mera existencia, como enviados de Dios y como *mediadores entre el hombre limitado y la humanidad infinita*. [...] Si a alguien que se mueve en esta senda Dios le concede también, junto con su impulso de expansión y de compenetración, aquella sensibilidad mística y creadora [...] Un tal individuo es un verdadero sacerdote del Altísimo [...] él les presenta lo Celestial y lo Eterno como un objeto de goce y unión...” (la cursiva es nuestra). Al efecto ver: Schleiermacher, Friedrich, *Sobre la religión*, Madrid, Tecnos, 1990, pp 9-10.

Esta *mediación individual* entre lo divino y lo terreno aparecerá también en Heidegger pero encarnada en el poeta, aunque la mediación entablada por el poeta que “permanece en lo abierto” y a la “escucha que recibe” pretende problemáticamente re-describir el marcado antropocentrismo romántico.

⁸ Schmitt, Carl, *Catolicismo y forma política*, Madrid, Tecnos, 2000.

⁹ La lúcida proposición de esta lectura cruzada de Weber y Schmitt pertenece a Catherine Colliot-Thélène. Al efecto ver: Colliot-Thélène, Catherine, “Carl Schmitt versus Max Weber: Juridical Rationality and Economic Rationality” en Mouffe, Chantal (editor), *The Challenge of Carl Schmitt*, London, Verso, 1999, pp 138-154.

alquímica, formalismo y sustancialidad, racionalidad y personalismo. La *complexio oppositorum* entre lo mundano y lo divino lograda por la Iglesia de Roma constituye la base para la formulación de una forma política que reactualiza la capacidad interpeladora del catolicismo en los tiempos contemporáneos. La *Repräsentation* es la re-presentación de una autoridad trascendente pero vacía que vuelve a hacerse presente en el momento de la decisión; la decisión actúa como reactualización de una autoridad trascendente que, al decidir y por ende manifestar su voluntad, sutura la brecha entre el elemento trascendente y el inmanente, entre el momento personalista y el institucional, entre la sustancia y la forma. De allí que el profesor Dotti¹⁰ adjudique a Schmitt la proposición de un formalismo vanguardista que no debe ser entendido desde la supuesta vacuidad de lo formal, como opuesto a lo sustancial, sino como *formativo* de la vida en comunidad y sustento formal-institucional que hace posible el desarrollo de las subjetividades individuales que le son subsidiarias. De esta forma, Schmitt logra dotar al pensamiento católico de una nueva actualidad sin entrar en comercio con otras concepciones modernas de fundamentar lo político. Es claro que Max Weber era el obstáculo más virtuoso que zanjar y el formalismo schmittiano elude con éxito toda apelación a la intersubjetividad como terreno de despliegue de la legitimidad¹¹ del orden estatal, al tiempo que opone la espesa *Repräsentation* a la simple *Vertretung*, el mero estar presente por mediación de un apoderado en la esfera de lo privado comercial.

Por su parte, si bien Heidegger nunca se inscribió personalmente al interior del movimiento existencialista, sí aludió a su propia obra como filosofía de la existencia. En términos generales, la filosofía de la existencia desde Kierkegaard en adelante procuraba reivindicar al hombre concreto frente a los grandes sistemas filosóficos imperantes. Así, Camus, Jaspers, Sartre y Heidegger comparten una aire de familia más allá de la irreductible particularidad de sus reflexiones. A primera vista, Martin Heidegger parece mantener una relación de diálogo constante con el romanticismo alemán siendo Friedrich Hölderlin su interlocutor favorito, con quien además lo emparenta un devoto helenismo. El status privilegiado que Heidegger otorga al poetizar en sus textos posteriores a la experiencia del rectorado, contraponiéndolo al pensamiento racional propio de la tradición metafísica, parece acercarlo al esteticismo romántico que Schmitt criticaba porque “Toda la dignidad del hombre se concentra en su pensamiento”¹². El jurista católico reivindica una límpida racionalidad que no necesita abreviar en aguas ilustradas, fiel a la *complexio oppositorum* católica afirma “Concebimos a la ciencia jurídica como un fenómeno específicamente europeo. [...] Está profundamente enzarzada en la aventura del racionalismo occidental. [...] Su padre es el Derecho romano renacido, su madre la Iglesia romana”¹³.

¹⁰ Dotti, Jorge, *Carl Schmitt en Argentina*, Rosario, Homo Sapiens, 2000.

¹¹ La legitimidad en Max Weber se basa en la construcción intersubjetiva de un consenso. Una dominación es legítima cuando el individuo sostiene una creencia en la autoridad y toma como máxima de su conducta las decisiones de aquella. Schmitt no ahonda en este tipo de análisis sobre la legitimidad en la que el individuo adquiere una relativa centralidad. La legitimidad schmittiana tiene depende menos del asentimiento individual que de la forma política en sí. Al efecto ver: Schmitt, Carl, *Legalidad y legitimidad*, Buenos Aires, Struhart & Cía., 1994.

¹² Schmitt, Carl, *Ex captivitate salus*, Buenos Aires, Struhart & Cía., 1994, p 12.

¹³ Schmitt, Carl, *Ex captivitate salus*, p 65.

Si bien es cierto que el jurista de Plettenberg no se pronunció directamente sobre el pensamiento de Heidegger y tampoco el filósofo de Messkirch hizo otro tanto, es conocido que ambos mantuvieron una cordial correspondencia durante años. Para terciar entre los profesores alemanes recurriremos a un temprano admirador del pensamiento schmittiano: Norberto Bobbio. El filósofo y politólogo italiano publicó, en el año en 1944, un elocuente ensayo acerca del existencialismo que, a nuestro entender, compendia las críticas que Schmitt hubiera hecho a este movimiento y que pueden hallarse esbozadas a lo largo de su producción:

El existencialismo lleva a la exasperación el motivo romántico de la personalidad humana, como centro, como individualidad originaria, como singularidad heroica y solitaria; esta exasperación se hace patente a través de la disolución del titanismo romántico en la refinada y atormentada búsqueda del 'singular', que se lleva a cabo en forma de revelación y de confesión íntima...¹⁴

O bien, en otro fragmento incisivo:

El existencialista es el romántico sin ilusiones; es el romántico desilusionado: es decir, el decadente.¹⁵

Que Norberto Bobbio provenga del socialismo liberal no impide que, frente a la cuestión de la filosofía de la existencia, pueda oficiarse de vocero del jurista alemán. Este tipo de afinidades electivas entre partidarios de ideologías enfrentadas también ocurre entre Schmitt y Benjamin. Las observaciones del pensador de la escuela de Frankfurt acerca del *flâneur* baudelairiano¹⁶ como íntimamente relacionado con la *forma* mercancía (por su complejo juego de aparición y ocultamiento y de alerta despreocupación) constituiría para Schmitt el tipo de subjetividad decadente producida por el economicismo del siglo XIX. *Flâneur* es igual a mercancía porque los románticos ya habían allanado el camino creando un hombre parcelable en sus inclinaciones y apetitos, refinándolo en su calidad de consumidor experto o suntuario y cincelandos sus instrumentos de *voyeur*. Que Benjamin diferenciara al romántico del *flâneur* no es casual dado el inmanentismo de su filosofía, para Schmitt en cambio, “No se trata aquí de romántica o heroica literatura de prisión, ni de quejas o inundaciones retóricas del estilo de *Mieri Prisioni* de Silvio Pellico, ni de confesiones líricas subjetivas como *Mes Prisons* de Paul Verlaine, ni mucho menos de la *Balada de la mazmorra de Reading* de Oscar Wilde”, el jurista no desea caer en el “histrionismo” del siglo XIX del que su admirado Tocqueville salió indemne.¹⁷ Desde el punto de vista de las sucesivas despolitizaciones, para Schmitt el siglo XIX es el de la neutralización y centralidad del ámbito económico y su epílogo el auge del positivismo jurídico, esto recorta a Verlaine y Wilde, a Baudelaire y Stirner, a Marx y Bakunin en el mismo campo de fuerzas post 1848 “de impulsos teogónicos y cosmológicos [...] que hoy hace explosión”¹⁸. A partir de Thomas Hobbes, el antropocentrismo en sus diversas

¹⁴ Bobbio, Norberto, *El existencialismo*, México, FCE, 1994, p 34.

¹⁵ Bobbio, Norberto, *op. cit.*, 89.

¹⁶ Benjamin, Walter, “El *flâneur*” en *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II*, Madrid, Taurus, 1999,

¹⁷ Schmitt, Carl, *Ex captivitate salus*, p 29.

¹⁸ Schmitt, Carl, *op. cit.*, p 77.

formas ha producido los impulsos moral-humanitarios, romántico-estetizantes, poético-decadentes, anarco-socialistas y existencial-desesperados.

El hombre existencialista es la conciencia infeliz que, al mismo tiempo que ha perdido a su Dios, sabe que es inútil buscarlo. Y la conciencia infeliz se transforma en conciencia turbada: la melancolía –sentimiento aún vago e indefinido de desolación frente a la vanidad del ser: “acaso no haya nada”- se transforma en la *angustia*, que nos pone irrisitiblemente, sin posibilidad de evasión frente a frente con la nada...¹⁹ (la cursiva es nuestra)

En términos de Schmitt:

Un jurista que se ha educado a sí mismo y a otros muchos para la objetividad evita narcisismos psicológicos. Los odiosos ejemplos de Jean-Jacques Rousseau y del pobre August Strindberg me han quitado la inclinación a declaraciones y confesiones literarias.²⁰

¿Pero puede la historia (el tiempo) pasar tan a la zaga de lo político canibalizándolo mediante estos arrojados superhumanistas²¹? ¿Hasta qué punto Schmitt puede sostener en el siglo XX la superioridad formal de la Iglesia Católica si no mediante la hobbesiana subvaloración (teórica y fáctica) del sujeto moderno dando lugar a las obvias justificaciones en favor de aplicar dolor²² a otros para mantener el orden?

Si el existencialismo es un romanticismo decadente ya en éste deberían aparecer los elementos que configuran la angustia que refiere Bobbio. Y es cierto que ella puede hallarse en Karl Phillip Moritz, paradigma del autoescudriñamiento y fundador de la *Revista para la ciencia experimental del alma*. En consonancia con la angustia romántica, Heidegger otorga a este peculiar “estado del ánimo” magnitudes filosóficas en su texto de 1929 *Was ist Metaphysic?*. Allí Heidegger deposita en la angustia la posibilidad de revelarnos la nada –mediante la sensación de anonadamiento- y con ello la manera de concebir a los entes como sosteniéndose en ella y surgiendo de ella. La nada deja de ser lo contrario al ente, como en la dogmática cristiana, para ser motivo de la interrogación allende el ente y el horizonte en el que el ente aparece como tal. Así, la angustia produce

¹⁹ Bobbio, Norberto, *El existencialismo*, p 89.-

²⁰ Schmitt, Carl, *Ex captivitate salus*, p 71.

La referencia a August Strindberg no es casual puesto que se trata de uno de los pioneros, junto a Frank Wedekind, del teatro expresionista, donde pueden hallarse agudas críticas al mundo de los adultos frente a la inocencia infantil, un predominio de lo onírico y macabro y la intención manifiesta de destruir la noción intuitiva de lo verosímil.

²¹ Superhumanismo es un concepto de Giorgio Locchi utilizado por Horacio Cagni para calificar al humanismo germano luego de Wagner y Nietzsche. Al efecto ver: Cagni, Horacio, “Ausencia de Dios y vitalismo trágico en el fascismo” en *Sociológica. Revista argentina de Ciencias Sociales*, Buenos Aires, Nro. 11/12, 1992/93, (separata).

²² La noción de dolor debe entenderse aquí en términos estrictamente utilitaristas. Sin embargo, la apelación al dolor o cualquier defensa de la vida humana en términos liberal-individuales parece recaer en los ingenuos planteos moral-humanitarios que Schmitt combate con proverbial agudeza. Dejamos abierta esta pregunta porque excede los lineamientos de este trabajo pero la formulamos porque nos parece una interrogación necesaria y susceptible de ser elucidada en profundidad.

una apertura hacia la nihilidad y relaciona directamente al hombre con la noción de fundamento o *Grund* que no es otra cosa que aquello que da sentido a los entes. El fundacionalismo de Heidegger se recortará sobre la nihilidad accesible desde la angustia y lo no fundado que funda vehiculizado por el *Dasein* o, más tardíamente, por la obra de arte.

II.- El *pathos* de la normalidad y la excepción

II. 1.- Heidegger entre la banalidad y la excepción

El pensamiento de Heidegger ha provisto material para un sinnúmero de exégesis, no todas ellas felices, facilitadas tal vez por la excesiva retoricidad de su pensamiento. Para no colaborar con una extendida vulgata establecemos cuál es la lectura de Heidegger que nos parece acertada.

Nuestra lectura de Heidegger coincide con aquella que impugna, al mismo tiempo, otras dos lecturas factibles:

- a) la que caracteriza a la cuestión del ser como una pregunta metafísica –en el sentido que la palabra *metafísica* adquiere para Carnap- esto es, como pregunta carente de sentido en términos de formalización en un enunciado protocolar verificable o falsable con la realidad. En términos estrictos: una proposición formulada en el *modo material (no formal) del habla*.
- b) la que inscribe al pensamiento de Heidegger al interior de la tradición cristiana que sostiene una noción fuerte de ser, sea como presencia plena desplegada o como probable nuevo advenimiento que termine con el proceso de secularización o *kenosis* (disminución o debilitamiento de las estructuras fuertes del ser).

Sostendremos aquí que el pensador de Messkirch intentará reformular la tradición filosófica occidental en su totalidad al reivindicar a la filosofía pre-socrática como el primer pensamiento del ser anterior al extravío del pensar en la tradición metafísica. A partir de Sócrates entonces, y como ya lo declarara Nietzsche en *El Nacimiento de la Tragedia*, la apuesta filosófica de occidente estuvo signada por la preocupación óptica –no ontológica- siendo el neopositivismo contemporáneo a Heidegger la consumación de un pensar lógico y matematizante atiborrado de objetos de cuya existencia no puede dar cuenta acabadamente. Por ende, la radicalidad de la pregunta que inaugura a *Sein und Zeit* no debería ser escamoteada. Mediante la pregunta que interroga por el ser, el pensador alemán intenta indagar en un pensar originario que no se agote en el ente y que pueda otorgar sentido a la pregunta: ¿por qué hay ente y no más bien la nada? Si en *Sein und Zeit* el tiempo es ontologizado y convertido en el horizonte de posibilidad de un *Dasein* que es puro proyecto²³, la problemática será luego desplazada a la relación entre nada y ser y la noción de *Grund* aparecerá como el punto arquimédico “puesto” por el *Dasein* a partir del cual se accede a las cualidades del ente. Pero ese *poner el hombre el fundamento* implica que el pensar basado en él es también ya siempre un *no pensar*, un no pensar acerca del

²³ Existe polémica sobre este punto. Quienes pretenden fortalecer el vínculo entre el primer Heidegger y la fenomenología de Husserl no acordarían en este ontologización del tiempo. Quienes leen a Heidegger en clave posmoderna (como Gianni Vattimo) se apresuran a festejar esa temporalización radical.

fundamento que actúa como condición de posibilidad de lo pensado. En términos de la modernidad clásica se trata de una postura nihilista –en tanto todo fundamento o *Grund* tiene el mismo status cognoscitivo o bien una relación equivalente frente a la noción de verdad, que entonces se “debilita”- o, en términos contemporáneos, se trata de una posición antiesencialista.

Sin embargo, Heidegger luego retraerá esta noción fuerte de fundamento en la célebre *Carta sobre el Humanismo*, conciente de las posibilidades neofundacionalistas de su concepción anterior y procurando separarse del existencialismo sartreano. Si en *Von Wesen des Grundes* de 1929 es todavía el *Dasein* quien pone el *Grund* –esto es, quien la da un “ser” a los entes- ya en *Brief über den Humanismus* de 1947 el *Dasein* pasa a ser meramente un “pastor del ser” iniciándose un proceso de alejamiento de todo probable humanismo entendido como personalismo²⁴ o sus formas derivadas. Cualquier forma de personalismo constituía para Heidegger una concepción limitada de encarar la cuestión del “hombre” que no alcanzaba la radicalidad de un ser situado que no es ni *Leben*, ni *animal rationale* ni alma trascendente. Humanismo, personalismo y antropología filosófica eran vías de entrada al pensamiento que disgustaban a Heidegger ya desde *Sein und Zeit* pero de las que parecía no haberse librado del todo.

El *pathos* de la normalidad y la excepción corresponde, dentro del corpus heideggeriano, primordialmente a *Sein und Zeit*. Allí, el *Dasein* adviene al mundo en condición de yecto o arrojado careciendo de atributos trascendentales con los cual ir al encuentro de la cosa. Pero ese estar arrojado al interior de un horizonte cultural y de sentido determinado -el hecho de ser-en-el-mundo- puede llevar a que el *Dasein* no llegue a ser propiamente sí mismo si no consigue historizar su condición debidamente. Esto es, puede quedar preso en la inautenticidad de la tradición en la que se halla inmerso si no “es relativamente a la muerte”. La confrontación con la propia muerte adquiere relevancia porque la “...muerte es, en la medida en que ‘es’ esencialmente en cada caso la mía”²⁵; su carácter de suceso intransferible finitiza al *Dasein* quien está entonces en condiciones de elegir o decidir ser propiamente sí mismo entre diversas opciones factibles, saliendo del imperio del “se” y el “uno”: “Disfrutamos y gozamos como *se* goza; leemos, vemos y juzgamos de literatura y arte como *se* ve y juzga; incluso nos apartamos del ‘montón’ como *se* apartan de él, encontramos ‘sublevante’ lo que *se* encuentra sublevante. El ‘uno’, que no es nadie determinado y que son todos, si bien no como suma, prescribe la forma de ser de la cotidianidad”²⁶. Si el *Dasein* no resuelve o decide de manera anticipatoria a la muerte, el “uno” (que es lo mismo que todos y que nadie) decidirá por él.

Esta devaluada visión heideggeriana sobre lo público recuerda a las prevenciones de Tocqueville –el historiador admirado por Schmitt- al momento de evaluar la democracia norteamericana. La sociedad democrática carece de jerarquías de todo tipo y puede tender a la uniformización de las conciencias anulando la libertad de gusto y de sentimientos. En los elocuentes términos de Tocqueville:

²⁴ Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1992, p. 59.

²⁵ Heidegger, Martin, *op.cit.*, p. 262.

²⁶ Heidegger, Martín, *El ser y el tiempo*, p 143.

Je promène mes regards sur cette foule innombrable composé d'êtres pareils, où rien ne s'élève ni ne s'abaisse. Le spectacle de cette uniformité universelle m'attriste et me glace, et je suis tenté de regretter la société qui n'est plus.²⁷

La noción de autenticidad en *Sein und Zeit* adquiere aires aristocratizantes en tanto semeja la instauración de una nueva jerarquía basada en la capacidad anticipatoria y la posibilidad de darse un proyecto propio. Aristocracia del espíritu pero jerarquía al fin, por lo que mucho debe esta caracterización heideggeriana a la influencia nietzschiana del *übermensch* o superhombre autónomo y legislador quien no acepta meramente lo dado e intenta hacer del mundo y de su vida lo que le dictan sus convicciones y valores. No es casual que Schmitt no gustara del histrionismo del siglo XIX si las voces hiperbólicas aclamaban al superhombre como opuesto al hombre de la multitud, la *complexio oppositorum* romana desconfiaba del hombre, abrazaba la forma –como claramente se aprecia en Donoso Cortés- y no aceptaba una oposición semejante: ambas eran antropocéntricas.

Así, la normalidad y la excepción aparecen en Heidegger como banalidad y autenticidad. Lo banal e inauténtico pertenece al ámbito de lo público que describe Tocqueville, Heidegger toma en serio el problema de la uniformidad del carácter en la sociedad democrática donde, a su juicio, reinan las habladurías y el ansia de novedades. Un individuo resuelto no realiza propiamente su sí mismo en el mero estar-con-otros sino luego de haberse finitizado frente a la muerte, proceso en el cual está sólo y en lucha contra la fuerza de lo impersonal y multitudinario que tiende a retenerlo en lo inauténtico. Frente a la resolución anticipatoria de la muerte, los otros son un estorbo que bloquea sin quererlo con la sola fuerza de su propia inercia. Esta resolución es fundacional porque define el proyecto en el cual el *Dasein* se dará a sí mismo, esto es, define el horizonte de posibilidades propias y queridas por el *Dasein*.

El fundacionalismo en Heidegger vuelve a aparecer en 1929 en *Von Wesen des Grundes* cuando el pensador de Messkich discute la noción de fundamento que ya hemos comentado. En sus términos: “ ‘El *Dasein* trasciende’ significa que en la esencia de su ser es lo que *configura el mundo...*”²⁸(cursiva en el original). En este texto el *Dasein* aparece entonces en su condición de legislador y dador de sentido. Ya en 1936, Heidegger dicta su curso *Der ursprung des Kuntswerkes* donde reaparecen los aires fundacionalistas pero esta vez vehiculizados por la obra de arte. En este texto la obra de arte se constituye como aquello no fundado que funda, abriendo un mundo de significaciones que no puede ser reducido a ninguno de los componentes materiales que forman la obra (el óleo y el lienzo en pintura) ni al universo de la utilizabilidad en el que el *Dasein* ya siempre se halla

²⁷ “Paseo mi mirada sobre esa muchedumbre innumerable, compuesta de seres semejantes, en la que nada se eleva ni se rebaja. El espectáculo de esta uniformidad universal me entristece y me hiela, y estoy tentado de echar de menos a la sociedad que ya no existe” Tocqueville, Alexis, *De la démocratie en Amérique II*, Paris, Gallimard, 1986, p 453.

²⁸ Heidegger, Martin, “De la esencia del fundamento” en *Qué es metafísica? y otros ensayos*, Buenos Aires, Ediciones Fausto, 1996, p 93.

arrojado pre-comprendiendo pragmáticamente el “sentido” de los objetos a la mano. Resulta claro que el fundacionalismo de Heidegger post 1936, que se agota en 1947, adquiere matices esteticistas que lo separan del fundacionalismo decisionista schmittiano ya que éste último mantiene siempre algún tipo de relación, más o menos íntima, con la forma político-institucional.

II. 2.- Schmitt entre la normalidad y la excepción.

Como se ha dicho, la principal preocupación de Schmitt reside en la politicidad. Esta politicidad se mueve al interior de tres dimensiones teóricas: la metafísica hobbesiana que opone el orden político al caos del estado de naturaleza, la *complexio oppositorum* propia de la iglesia católica romana y la filosofía existencial basada en la facticidad y el orden histórico-concreto.

Es curioso que el motivo de la desesperación, palabra harto significativa en la filosofía de la existencia, sea el motivo por el cual Bodino y Hobbes se refugian en el estado. Huyendo de la desesperación producida por las diversas concepciones acerca de la verdad que tienen lugar en las disputas teológicas, Bodino y Hobbes instalan un ámbito neutral frente a la creencia religiosa y construyen un soberano bajo el lema *Auctoritas non veritas facit legem*. En términos de Schmitt:

Ellos [Bodino y Hobbes] no han ido al Estado por capricho sino por desesperación, al ver que la intransigencia de los teólogos y sectarios atizaba siempre de nuevo la guerra civil.²⁹

El silencio de los teólogos es la condición de posibilidad de lo político y el monarca ejerce su soberanía de manera absoluta e ilimitada para salvaguardar el orden que permite al hombre salir de la animalidad. Desde la *dimensión hobbesiana*, la decisión es expresión del monopolio de la soberanía por parte del monarca que debe intervenir en pos de salvaguardar el orden porque este constituye el fondo sobre el cual pueden recortarse las diversas subjetividades individuales. Desde la *dimensión católica y romana*, la decisión reactualiza la forma política que es formativa del orden mundano y mediación con el orden extramundano. Así, la decisión es expresión de una autoridad trascendente pero vacía que al decidir sutura y reactualiza la forma política que posibilita el gobierno de los hombres de acuerdo al dogma.

Creemos que la *dimensión existencial* aparece en Schmitt como un correctivo de una forma política que, inspirada en la diáfana racionalidad del catolicismo romano, fue gradualmente vaciada de contenido por la modernidad. Es él mismo quien construye, todavía desde su punto de observación afincado en la superioridad formal de la iglesia católica y gracias a su disposición mental para moverse entre grandes cosmovisiones y metafísicas, un relato que describe la historia espiritual de la Europa moderna. En su narración, que puede ser leída como un proceso de racionalización y secularización, el siglo XVII corresponde a la metafísica hobbesiana, primer atisbo de modernidad que

²⁹ Schmitt, Carl, *Ex captivitate salus*, p 69.

mezcla aún argumentos matemáticos con escolásticos; el siglo XVIII refleja el surgimiento de la moral humanitaria basada en la reflexión de los *philosophes*; el XIX es la centuria de la economía y el siglo XX trae consigo el predominio de la técnica en cuyo campo de fuerzas puede situarse el normativismo jurídico de Hans Kelsen. Es por esta peculiar periodización epocal que el pensamiento schmittiano se mantiene escéptico frente a la postulación moderna de la razón humana centrada en el individuo como configuradora y punto arquimédico a partir del cual explicar el mundo. El positivismo de Kelsen se inscribiría al interior de la metafísica racionalista comenzada en la Ilustración pero vaciada ya de su último hálito de autoconciencia. Así, el normativismo jurídico postula al derecho como una ciencia pura, neutral y avalorativa, cuyo ámbito cognoscitivo no invade las fronteras de la sociología, la filosofía o la historia. El gobierno de la ley constituye para Schmitt la cara política de este afán neutralizador y escamoteador de una voluntad política fundacional expresada por una Asamblea Constituyente.

Desde el punto de vista de la estatalidad, una situación de excepción (*Ausnahme*) pone en jaque a la totalidad de las instituciones vigentes requiriendo de una decisión del soberano para la restauración del orden dañado o para la creación de un ordenamiento nuevo. La metafísica hobbesiana que opone el orden al caos da sustento a este argumento desde el punto de vista teológico político. A un menor nivel de abstracción, en la dimensión de lo jurídico político, la norma es siempre excedida por una realidad cuya complejidad no puede ser encorsetada en un marco legal prefijado. Asimismo, la ley requiere de una voluntad para su formulación y aplicación, por lo que todo marco legal es una formalización a-posteriori de una voluntad política histórico-concreta y es efectivizado mediante una voluntad que hace posible su realización. El problema del positivismo jurídico reside en que al momento de ingresar la voluntad aparece un “quien” cuya subjetividad excede a los axiomas normativistas.

En su texto de 1934, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, se produce la primera expresa reivindicación de la facticidad de un orden histórico-concreto que da lugar a un derecho en situación³⁰. El “quien” parece colmarse con la existencia de un pueblo espacial y temporalmente situado que elude los dualismos clásicos entre, *auctoritas* y *potestas*, sujeto y objeto, *recht* y *macht*, dando lugar al concepto de *nomos*. En términos de la filósofa española Montserrat Herrero López:

...nomos es el desarrollo de comunidades de hombres en el espacio gracias al trabajo, las relaciones naturales entre ellos, la tradición y el modo de ser natural del hombre y de ese pueblo en concreto. Es, por tanto, expresión antropológica. [...] Orden significa, en resumen, una mezcla de principios morales y racionales, configurados en las

³⁰ En este punto los inconvenientes filosóficos y políticos de un excesivo situacionismo atraviesan a Heidegger y Schmitt por igual. Richard Wolin, en relación con el pensamiento heideggeriano, sostiene que: “Both resolve [resolución] and the call [llamada de la conciencia] are putatively bound to the ‘factual particularity’ of a specific Dasein and its ‘situation’. But as a result, decision takes on an entirely arbitrary character; it becomes something particularistic and discrete, unamenable to evaluation according to more general, publicly accessible standards.” Estimamos que lo mismo vale para el *konkretes Ordnungsdenken* schmittiano. Al efecto ver: Wolin, Richard, *The politics of being. The political thought of Martin Heidegger*, New York, Columbia University Press, 1990, p 53.

costumbres, con sentimientos, condicionamientos del entorno y a partir del hecho de que el hombre no puede vivir más que en relación con otros hombres.³¹

No es casual que el párrafo mediante el cual Schmitt introduce la noción de *nomos* en su libro de 1934 pertenezca a uno de los comentarios que Friedrich Hölderlin incluyó en su traducción de los fragmentos de Píndaro³². El giro de Schmitt hacia la facticidad y el orden concreto viene de la mano del interlocutor romántico favorito de Martín Heidegger, quien en 1936 dicta su primer curso sobre el poeta de Lauffen llamado *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*. En esta fructífera intertextualidad de mediados de los años `30, aparecía ya delineada una clara filiación entre la ontología existencial de Heidegger y el decisionismo de Schmitt, ahora direccionado más allá del catolicismo y hacia la fundamentación de un orden histórico-concreto. Karl Löwith, discípulo no complaciente de Martín Heidegger, captó con inusual certeza esta conexión entre los dos pensadores en su ensayo de 1935 *Politischer Dezsionimsus*:

Schmitt convierte la agudización extrema de la situación política [...] en base de su concepto del ser político y lo hace en la línea de la ontología existencial de Heidegger, según la cual la “situación fundamental” del estar humano reside también en el hecho “de que es” y “ha de ser para”, aunque nadie sepa para qué. Este mero hecho de ser y, por tanto, de “no no-ser” o el simple hecho de que exista una unidad política son considerados [...] lo verdaderamente fundante, por su totalidad y radicalidad; en comparación, cualquier “ser qué” resulta indiferente.³³

Como refiere Löwith, la irreductible facticidad de ser y por ende de no no-ser, aparecen en Heidegger y Schmitt como un hecho fundante y condición de posibilidad de una decisión en pos de la autenticidad y de la reactualización del *nomos*. El *pathos* de la normalidad y la excepción sumado al fundacionalismo tendrán entonces consecuencias a nivel del *Dasein* y del *Volk* y ambos autores habitarán un campo semántico que permea lo individual y lo político con una radicalidad común pero también con una misma forma. La decisión no fundada que funda se halla ahora anclada en un orden concreto, pero esta facticidad puede ser infinitamente variable, tanto como pueden serlo las diversas “tomas de la tierra” que existen en el mundo. Así, lo histórico-concreto se vuelve un existenciarío sin contenido sustancial, muy similar a la heideggeriana decisión anticipatoria de la muerte que tiende a la autenticidad.

³¹ Herrero López, Montserrat, *El nomos y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt*, Navarra, EUNSA, 1997, pp 164-165.

³² El párrafo de Hölderlin citado por Schmitt es el siguiente: “ El *nomos*, la ley, es aquí la medida en tanto que es la figura según la cual el hombre se encuentra a sí mismo y a Dios, a la iglesia y al orden estatal y los viejos preceptos heredados que, de modo más estricto que el arte, conservan las relaciones vitales, en las que con el tiempo un pueblo se ha encontrado y se encuentra a sí mismo”. Al efecto ver: Schmitt, Carl, *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*. Estudio preliminar, traducción y notas de Montserrat Herrero, Madrid, Tecnos, 1996, p 17.

³³ Löwith, Karl, “Decisionismo político” en *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, Barcelona, Herder, 1998, p. 44.

A contrapelo de lo que suele esgrimir la crítica, parece ser un excesivo formalismo lo que hace caer a ambos autores al interior de la racionalidad instrumental propia de la técnica que ambos identificaron en el *Zeitgeist*, pero no al interior de sus propias reflexiones. El decisionismo schmittiano, anclado en el orden concreto, extrae su sentido de la facticidad del *nomos* del que surge y al que aspira a nutrir, por lo que su contenido es fundamentalmente situacional. La broma de un alumno de Heidegger al salir de clase prueba la filiación entre ambos autores: “Estoy decidido pero no sé a qué”³⁴. La *Entschlossenheit* heideggeriana también se disolvía en el ahí.

Tal vez en los años ´30, la situación histórico-concreta se mostró dispuesta a contestar todas las preguntas, la que interrogaba por el ser, la que inquiría por el soberano, y a dar contenido sustancial a los existencialistas y formas que pronto albergaron contenidos demasiado injuriosos.

3.- Reflexiones finales y recapitulación

A modo de primer argumento, creemos que debería ser revisada la transitada oposición político vs. individual para calificar la preocupación central de estos pensadores puesto que en ambos puede hallarse un claro retorno de aquello no-pensado que pide su lugar a modo de síntoma. En su libro *Ex captivitate salus* el jurista alemán se ve forzado, en su condición de recluso, al autoescudriñamiento que tanto censuraba y a la confesión personal propia de un antropocentrismo hipostasiado. De igual forma, Heidegger no tematiza explícitamente problemas de índole política hasta el año 1933, cuando pronuncia el célebre discurso del rectorado, allí se hace evidente un cambio de tono y un agudo estiramiento de sus conceptos hacia el plano filosófico-político que continúa en sus discursos como rector durante 1933 y parte de 1934.

En segundo lugar, creemos que la crítica ha transitado demasiado por los tópicos de irracionalismo, ideología *volkish* y autoritarismo de *Führerprinzip*, al punto que se ha banalizado a sí misma creyendo haber conjurado el canto de sirenas del nacionalsocialismo por medio de la negación de la complejidad filosófica que caracteriza a estos autores. Si bien es patente que algunos de estos calificativos son propicios para calificar ciertos pasajes de las obras de ambos autores, como la ponencia de Schmitt sobre el judaísmo en la jurisprudencia y los discursos de Heidegger del período 1933-34, cuadran más sin embargo con el compromiso político personal de ambos que no con la innegable complejidad de sus pensamientos. Hasta que no sea zanjada en términos más cabales la noción de compromiso y la compleja relación entre un autor y sus escritos optamos por la intertextualidad y la polémica como base para la impugnación del contenido político de un texto, o de sus probables articulaciones políticas.

Finalmente, creemos que desde la perspectiva heideggeriana el decisionismo de Schmitt aparece como un último arrebato metafísico que intenta, mediante la voluntad de voluntad en este caso estatal, retener una idea de orden político de inspiración católica y hobbesiana que la modernidad ha socavado en sus fundamentos. También debe apuntarse

³⁴ Löwith, Karl, “Decisionismo político”, p 100.

que Heidegger no logra elaborar ninguna teoría política coherente, e incluso su viraje post 1947 cumple con todos los requisitos de ocasionalismo e ingenuidad política que Schmitt detectaba con agudeza en el romanticismo alemán.

Conciencia pública y conciencia privada, lo estatal y lo individual, lo general y lo particular, reencontramos aquí los dualismos propios de la modernidad transitados por dos filósofos alemanes en tiempos de sonido y furia. Los escombros de esos dualismos llevan hoy el nombre de pos/modernidad, construcción semántica que indica que los viejos dioses han muerto y que los venideros aún no anuncian su llegada. Ventura en la que el *jus publicum Europaeum* ha concluído y el poeta en lo abierto padece un silencio más desesperante que el de los teólogos.

Excursus: Hamlet y el drama de la decisión.

Luego de una atenta lectura de los textos schmittianos sería difícil encontrar un personaje en la historia de la literatura menos cercano al pensador alemán que el atormentado príncipe de Dinamarca. A primera vista, Hamlet es un compendio de las actitudes y tópicos que Schmitt desdeña: indecisión³⁵, devaneos proto-románticos sobre la locura, lo inconciente y la sinrazón³⁶, autoescudriñamiento enfermo expresado en monólogos solipsistas³⁷ por sólo referir algunos. Sin embargo, ¿por qué y para qué Schmitt escribe sobre Hamlet? La respuesta sólo puede ser una: la continuación de su polémica con los románticos.

Mediante su interpretación en clave epocal de la irrupción del *Zeitgeist* en la obra de Shakespeare, Schmitt desplaza el foco de atención hacia “fuera del texto” para transformar a Hamlet en una emanación de un acontecimiento histórico paradigmático, en un producto concreto al interior de una gran historia del espíritu europeo que comienza a vacilar indeciso entre catolicismo y protestantismo, entre Roma y Ginebra*.

El discurso schmittiano se mueve entre grandes cosas: siglos de neutralizaciones y despolitizaciones, el proceso de secularización de la matriz católica, la oposición mar y tierra, el nomos de un pueblo, la metafísica del liberalismo y el marxismo, etc. La incapacidad para lo pequeño, el detalle y lo psicológico individual es un rasgo de la peculiar racionalidad que Schmitt declara recibir de la tradición romana. De igual forma que el soberano de Hobbes podía disponer de la vida de los individuos pues ésta existía gracias al orden impuesto por el monarca, así también Schmitt, en tanto pensador de lo político, se blinda contra cualquier padecimiento del otro al que no debe amar ni odiar personalmente objetivándolo como enemigo político.

Aquí cabe una aclaración, la enemistad política no es, como apresuradamente suele decirse, meramente una oposición belicosa³⁸ sino que la guerra es el horizonte de posibilidad sobre el que tiene lugar una oposición política. Es cuando la oposición política ya no puede contener a ese antagonismo concreto que estalla la guerra con su “propia gramática”. Aceptado este punto, la oposición amigo-enemigo es menos radical de lo que la crítica cree puesto que los partícipes del antagonismo no se hallan separados por un hiato radicalmente insalvable desde el momento en que ambos reconocen politicidad en la posición del otro. Esto es, por más radical que sea el grado de intensidad de la diferencia óptica de marras, los enemigos descansan sobre un terreno que los alberga como fondo no pensado/percibido de su oposición: lo político. Así, el gran logro de Hobbes habría sido la

³⁵ “... por la sencilla razón de que en la mera existencia de una autoridad va implícita una decisión y la decisión tiene valor en sí misma...” Carl Schmitt, *Teología Política. Cuatro ensayos sobre la soberanía*, Bs. As., Sthuhart, 1998, pp 77.

³⁶ “El exceso de interpretaciones psicológicas ha dado lugar a un laberinto inextricable. La psicología es, como ha dicho incluso un gran psicólogo, Dostoiowski, un bastón de doble punta al que se puede dar la vuelta a voluntad.” *Hamlet o Hecuba. La irrupción del tiempo en el drama*. Valencia, p 7.

³⁷ “El autoengaño pertenece a la soledad. El solitario piensa y habla consigo mismo, y en el soliloquio, sobradamente conocido, hablamos con un halagador peligroso. [...] ... cada solipsista ve en el no-yo el enemigo”. Schmitt, Carl, *Ex captivitate salus*, pp 82-83.

³⁸ En *Der Begriff der Politischen* hallamos al menos dos párrafos que alientan la interpretación en clave belicosa y otros tantos que parecen denotar lo contrario. Más allá de esto, tomamos una interpretación “mejorada” de Schmitt porque nos parece más desafiante, la apresurada descalificación en clave bélica de los conceptos amigo-enemigo es ya un tópico de la crítica que no quisiéramos volver a transitar.

instauración de ese fondo que permite la formulación y resolución de los antagonismos sin llegar a la guerra. Ese fondo, *das Politische*, es también la condición de posibilidad de toda subjetividad individual cuyo refinamiento en clave romántica no podría ser logrado sin un presupuesto dador de orden. Si ello es así ¿para qué ocuparse de las penas del joven Hamlet?

Volveremos sobre la pregunta luego. El individuo de Schmitt se halla ya concebido/constreñido por un mecanismo de estatalidad/politicidad que es el fondo que sostiene a todas sus posibilidades de ser.

Creemos que la crítica liberal clásica que acusa a Schmitt de sustancialismo *volkisch* o irracionalismo es inexacta porque justamente el pensamiento Schmittiano intenta perjeñar una alquimia entre formalismo y sustancialidad que en última instancia se inclina hacia el primer término de la oposición.