

LIBERTAD Y GUERRA, GUERRA MARÍTIMA,
GUERRA ENTRE ESTADOS, GUERRA CIVIL
Y PARTISANOS EN LA OBRA DE CARL SCHMITT

Manuel Jiménez Redondo
(Universidad de Valencia)

EN su escrito de 1932 *El concepto de lo político* Carl Schmitt sostiene que lo político viene definido por la distinción entre amigo y enemigo, como lo estético por la distinción entre lo bello y lo feo, lo moral por la distinción entre lo bueno y lo malo y lo económico por la distinción entre utilidad y no-utilidad y que, lo mismo que las distinciones que definen esos otros ámbitos, se trata de una distinción que no es reductible a ninguna otra. Puede ser. Voy a sostener que, si acaso, esa distinción radica en la propia libertad en sentido moderno y que, por tanto, difícilmente puede volvérsela contra el liberalismo, como pretende Schmitt. Ello nos permitirá analizar los distintos conceptos de guerra que emplea Carl Schmitt, que es de lo que aquí se trata, y sobre todo examinar la cuestión del *bellum iustum* en la existencia política moderna, y, paradójicamente, también nos permitirá ver la razón que en definitiva asiste al concepto de lo político de Schmitt. Para ello repasaré muy informal y someramente los escritos de Schmitt *El concepto de lo político* (1932), *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y malogro de un símbolo político* (1938), *El nomos de la tierra* (1950), *Tierra y mar* (1954) y *Teoría del partisano. Acotación al concepto de lo político* (1963), refiriéndolos a lo que Schmitt dice que son sus fuentes: Bodino y Hobbes,¹ entendidos sobre el trasfondo del derecho romano, y los teóricos del constitucionalismo liberal. Mostraré también que a veces las distintas líneas de argumentación que Schmitt sigue en su obra no siempre concuerdan entre sí.

¹ Pese al papel que desempeñan otros autores en su obra (por ejemplo, Donoso Cortés), Carl Schmitt insiste en que su obra debe entenderse casi como una conversación con Bodino y Hobbes. Éstos son los autores que «cotidianamente me han estado más próximos», son «hombres vivos y presentes», con los que, «pese a la distancia de siglos, vivo en familia», «se me han convertido en hermanos», «sus ideas y formulaciones me son tan familiares y corrientes como las de un hermano», «han mantenido siempre despierto mi pensamiento impulsándolo hacia adelante». Cfr. C. Schmitt, *Ex captivitate salus*, Colonia, 1950, pp. 63 ss.

Para entender a Carl Schmitt hay que empezar asociando cosas aparentemente tan dispares como derecho romano, libertad, guerra, nihilismo, océano y técnica. Eso será lo primero que haré. Sólo así obtendremos el marco de su concepto de lo político.

I. ALGUNOS CONCEPTOS DEL DERECHO ROMANO. LIBERTAD Y GUERRA

Al final del título primero del libro primero de las *Institutiones de Justiniano*, en las que se formaron casi todos los creadores de la ciencia jurídica moderna, y cuyas formulaciones se traslucen en las de éstos, se dice que el derecho es *tripertitum* (tripartito), pues se compone de preceptos de derecho natural, de derecho de gentes y de preceptos civiles. El derecho natural es *quod natura omnia animalia docuit* (es el que la naturaleza enseñó a todos los animales), y se refiere a aquellos aspectos generales de la existencia humana en que ésta se solapa con la existencia animal.

La diferencia entre el derecho civil y el de gentes consiste en que «todos los pueblos que se rigen por leyes y costumbres, en parte se sirven de un derecho propio y en parte del derecho común a todos los hombres; pues bien, aquel derecho *quod quisque populus ipse sibi constituit* (que cada pueblo, él mismo, estableció para sí) es el propio de esa ciudad y se llama *ius civile*. Pero el que la *naturalis ratio* (la razón natural) ha establecido entre todos los hombres y se guarda igualmente en todos los pueblos es denominado *ius gentium* (derecho de gentes) como usado por todas ellas».²

Esta apelación a la *naturalis ratio* introduce una ambigüedad en lo que se refiere a la diferencia entre *derecho natural* y *derecho de gentes*, que se resuelve a continuación. En efecto, el *ius gentium* «es común a todo el género humano. *Nam usu exigente et humanis necessitatibus* (pues exigiéndolo el uso y las humanas necesidades), las *gentes* humanas establecieron para sí determinadas instituciones: *bella etenim orta sunt* (pues nacieron las guerras) y de ellas se siguieron cautividades y servidumbres, que son *iuri naturali contraria* (que son contrarias al derecho natural). Pues *iure naturali omnes homines ab initio liberi nascebantur* (pues por derecho natural todos los hombres nacían libres desde el principio)».³ De la libertad original que compete al hombre en virtud de su propia humanidad, se siguen guerras. Los preceptos del derecho de gentes representan la regulación jurídica de esta situación de guerra y de sus consecuencias, una regulación aceptada y practicada por todas las *gentes*, aunque contra *naturam*.

² *Imperatoris Iustiniani Institutionum libri quatuor* (ed. bilingüe de I. Calvo y Madroño), Madrid, 1915, *liber primus, titulus II*.

³ *Institutiones, liber primus, titulus II, 2.*

Y de ese *liberi* (libres), que es la situación en la que por derecho natural todos los hombres nacían desde el principio, se habla en el título tercero del libro primero, donde se introduce el derecho de personas. El título empieza estableciendo una *summa divisio* en este derecho, a saber, que todos los hombres *aut liberi sunt aut servi* (son o bien libres o bien siervos).

Por *libertas* (libertad), *ex qua etiam liberi vocantur* (que es de donde proviene la denominación de *liberi*, de libres), hay que entender «la *naturalis facultas eius* (la facultad natural de hacer todo aquello) *quod cuique facere libet* (que a cada cual le plazca hacer), *nisi si quid aut vi aut iure prohibetur* (excepto lo que le viene impedido o por la fuerza o por el derecho)». ⁴ Y correlativamente, «la *servitus* (la servidumbre) es aquella *constitutio iuris gentium* (aquella institución del derecho de gentes) *qua quis dominio alieno contra naturam subiicitur* (por medio de la cual alguien es sometido a dominio ajeno *contra naturam*)». ⁵ La libertad queda aquí, por tanto, por derecho de gentes y *contra naturam*, convertida en una *institutio* delimitada por la *servitus*.

Pues bien, en este aspecto podemos entender la existencia moderna como el resultado de aquella reclamación básica de libertad por la que la *libertas* deja de ser una *institutio* al lado de la *servitus* y se convierte en principio del derecho. Es decir, la libertad moderna puede entenderse como el resultado de la reclamación por la que el hombre se repone tal como era en el origen (*iure naturali omnes homines ab initio liberi nascebantur*), esto es, por la que el hombre se repone tal como había salido de las manos de Dios, en su estado original, en relación directa, por tanto, con lo Absoluto, sacudiéndose la historia de la caída en la servidumbre y las vejezes de la civilización. Se trata del hombre abstracto, racional y sin historia, o que se pone por encima de su propia historia. Mas ello significa guerra (*bella orta sunt*), es decir, el estado de guerra y la consiguiente necesidad de someter quizá a alguna regulación ese estado y sus consecuencias.

Pero veamos antes otro aspecto de la *libertas*. En el título primero del libro segundo de las *Institutiones* que lleva por título *De rerum divisione* se introduce la división principal en lo que se refiere al derecho de cosas. Las cosas *vel in nostro patrimonio o extra nostrum patrimonium habentur* (las cosas o están en nuestro patrimonio o fuera de él). Y las que no pertenecen a nuestro patrimonio, pertenecen en su mayoría al patrimonio de otro, pero algunas son comunes a todos por derecho natural, otras son públicas y otras son *res nullius* (cosas de nadie). ⁶

Por derecho natural son *cosas comunes* a todos los hombres el aire, el agua corriente, el mar, y, por consiguiente, sus riberas, etcétera; sobre todo el mar pertenece en común a todos los hombres. Son *cosas del colectivo* y no de particulares

⁴ *Institutiones, liber primus, titulus III.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Institutiones, liber secundus, titulus I, 6.*

«las cosas que hay en todas las ciudades como son los teatros, los estadios, y todas aquellas otras cosas que son comunes en las ciudades». ⁷ Y *res nullius* (cosas de nadie) *sunt res sacrae et religiosae et sanctae*,⁸ esto es, cosas de nadie son las cosas *sagradas*, como son las cosas consagradas a Dios, las cosas *religiosas*, como son los enterramientos y sepulcros, y las cosas *santas*, como son las puertas y los muros de la ciudad.

Pues bien, si la *servitus* representa una transferencia del derecho de cosas al de personas, por la que resulta que hay personas que son cosas que pertenecen a nuestro patrimonio, podemos decir que la existencia moderna se caracteriza por una transferencia inversa, esta vez del derecho de cosas al de personas, por la que una categoría de cosas, las *res nullius*, que son las cosas sagradas, religiosas y santas, pasan a significar la persona moderna, para la cual la *libertas* deja de ser una *institutio* para convertirse en un principio.

Analicemos esto último recurriendo a la noción de libertad de Hegel y de Heidegger. Hegel parte de la noción más elemental de ser libre. Decimos que alguien ha actuado libremente cuando ha obrado de modo que podría también *no* haber obrado así. Sólo entonces decimos también que alguien es responsable de lo que hace, pues el ser uno responsable de lo que hace va asociado a tal ser-libre. Ser libre significa, pues, primero, un haberse o comportarse respecto al *No* de la posibilidad no elegida. Y, por tanto, en la configuración que, mediante aquello por lo que optamos, vamos dando a nuestra existencia, somos también el *No* de aquello por lo que *no* optamos, el *No* de aquello que hemos ido decidiendo *no ser*. Pero ser libre es un haberse no sólo respecto al *No* de la posibilidad no elegida, sino también respecto al *No* de la posibilidad elegida, en la forma quizá de alegrarnos por la decisión que tomamos de obrar de la manera como lo hicimos, de haber acabado optando por aquello por lo que estuvimos también a punto de no optar, o de arrepentimiento por haber optado por algo por lo que nunca debimos optar o por lo que hubiera sido mejor no haber elegido. Ser libre, por tanto, dice Hegel, es haberse tanto respecto al *No* de la posibilidad elegida como respecto al *No* de la posibilidad no elegida. Ser libre es, pues, en definitiva, haberse respecto al *No* de toda posibilidad. Pero el *No* de toda posibilidad es la muerte. Sólo puede ser libre, por tanto, un ser que, consistiendo en proyectarse en posibilidades de sí, da ya siempre consigo como proyectado sobre la radical *posibilidad de también no ser* y como entendiéndose siempre ya en relación con ella. La idea es muy simple: si ser libre consiste en actuar de forma que también podría no haberse actuado (en ser de tal o cual modo pudiendo también no serlo); para un ser que consiste en proyectarse sobre posibilidades de sí, ello implica encontrarse proyectado siempre ya sobre la posibilidad absoluta de también no ser. Y de tal proyección última es de donde en definitiva la libertad

⁷ *Institutiones, liber secundus, titulus I, 6.*

⁸ *Institutiones, liber secundus, titulus I, 7.*

brotan. Ésa es la posibilidad más radical de ese ser, que circunscribe su esencia en cuanto ser que consiste en proyectarse en posibilidades de sí. Y es una posibilidad que radicalmente le individúa, nadie puede sustituirme en la posibilidad más radical mía de también no ser, nadie puede sustituirme en mi muerte; por tanto, nadie puede sustituirme en definitiva. Proyectado sobre esa posibilidad última suya, que lo trasciende, el hombre no está ya para otra cosa. Se encuentra, pues, como siendo un fin. Pero se trata de una posibilidad que a la vez le deja patente que, en su dar consigo como estando entregado a su propia responsabilidad, tiene que actuar como siendo él la base que propiamente no es; él no es suyo sino que en realidad sólo se tiene en préstamo. Si conforme a las *Institutiones son res nullius* las cosas religiosas, sagradas y santas, esa *res nullius* (ni de los demás, ni propiamente suyo), como la que el hombre moderno se encuentra siendo, es lo único religioso, sagrado y santo, el único más-allá vinculante para todos, que el hombre moderno puede admitir. El hombre, en el estar dejado a su propio cargo, se encuentra a sí mismo como siendo un fin, de cuyas bases él en definitiva no dispone; se encuentra siendo un fin que no se ha puesto él mismo, siendo un fin que, propiamente, se excede a sí mismo. Se encuentra, pues, siendo como un fin, pero no para sí, sino como un fin en sí. Es la idea de Kant, tal como se la puede explicar viéndola desde el artículo de Hegel de 1802 sobre el derecho natural⁹ y desde *Ser y tiempo* de Martin Heidegger.¹⁰ Según las *Institutiones*, el primer precepto del derecho es *honeste vivere*,¹¹ vivir honestamente, esto es: no te dejes tratar nunca sólo como un medio, aun a costa de tu vida hazte valer siempre también como el fin en sí como el que tú para ti (si no quieres desistir de ti) te encuentras siendo.¹² Libertad moderna significa, pues, que este abstracto proyectarse la existencia humana sobre su propia e irreferencial finitud ha irrumpido en la propia existencia histórica como elemento jurídica y políticamente estructurador. En esta irrupción se dan la mano la reclamación de libertad original, es decir, la deslimitación por la que la *libertas*, en lugar de ser una *institutio* al lado de la *servitus*, pasa a convertirse en principio, y la experiencia por la que cae la santidad de todo límite que no sea el propio más-allá suyo en el que el individuo se encuentra remitido irreferencial e insustituiblemente a su propia finitud en solitaria presencia ante su dios.

⁹ Cfr. G. W. F. Hegel, «Über die wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts» (1802), *Werke* 2, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, pp. 476 ss.

¹⁰ Cfr. M. Heidegger, *SuZ*, Tübinga, 1927, parágrafos 46 ss.

¹¹ *Liber primus, titulus I, 3.*

¹² Cfr. I. Kant, *Metaphysik der Sitten* (1798, AB 43,44), ed. Weischedel, t. VIII, Frankfurt, Suhrkamp, 1956, p. 344.

II. LIBERTAD MODERNA Y GUERRA. EL CONCEPTO DE *HOSTIS* DE HOBBS, QUE CARL SCHMITT HACE SUYO

En el pensamiento político moderno la idea de esta deslimitación va asociada a la idea de guerra. Cuando en la dieta de Worms en 1521 el portavoz del emperador, en presencia de éste, interrumpe el discurso de Lutero exigiéndole que se deje de retórica y pronuncie una retractación clara, Lutero da una respuesta rotunda, que nadie esperaba ni podía esperar:

Puesto que vuestra graciosísima Majestad y vuestras señorías me piden una respuesta, se la daré sin cuernos ni dientes [o sea, se la daré clara]. A menos que se me convenza por razones de la Escritura o por testimonios evidentes –porque no creo en el Papa ni en los concilios sólo, ya que está claro que el Papa y los concilios se han equivocado y se han contradicho con frecuencia– estoy encadenado por los pasajes de la Escritura que he citado y mi conciencia es cautiva de la palabra de Dios. No quiero ni puedo retractarme de nada, porque no es seguro ni honesto actuar contra la propia conciencia. Heme aquí, no puedo hacer otra cosa.¹³

Si por «palabra de Dios», interpretando la expresión en sentido amplio, entendemos aquí el sentido último y absoluto de la vida y del mundo a que las religiones se refieren, el sujeto moderno que aquí vemos emerger se presenta reclamando el derecho a ser él quien decida (en soledad y sin mediación de otras instancias) sobre el sentido último que para él tiene su propia existencia.

Pero Lutero sabe que esta reposición del hombre en su libertad original, que este quedar el hombre irreferencialmente él solo ante el Absoluto, implica guerra, y así cita aquellas palabras del Evangelio conforme a las que «no he venido a traer la paz sino la guerra, he venido a dividir al hijo del padre, etcétera».¹⁴ Esa irreferencialidad –es lo que se desprende del modo de expresarse Lutero– convierte al prójimo en lo absolutamente extraño que puede irrumpir de forma destructiva en mi existencia, supone el extrañamiento radical y con él la posible ruptura, la posibilidad de brutal conflicto de interpretaciones como elemento de la condición humana moderna. Pero, por otro lado, la libertad moderna, por derivar de forma directa de la posición del hombre respecto a lo Absoluto, está absolutamente justificada. A la deslimitación en que consiste la libertad moderna, que se extiende, por tanto, a todo hombre, le asiste una razón absoluta.

En el capítulo segundo del *Segundo tratado sobre el gobierno civil* de John Locke, un texto fundacional del pensamiento político moderno, Locke plantea sin más la necesidad de obtener los criterios de corrección de un orden político apelando a aquel estado original en que «por derecho natural todos los hombres eran libres desde el principio»:

¹³ Cfr. M. Lutero, *Obras*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977, p. 175.

¹⁴ *Ibid.*

Será necesario que tengamos en cuenta cuál es el estado en que se hallan naturalmente los hombres para entender bien en qué consiste el poder político y para remontarnos a su verdadera fuente. Se trata de un estado de libertad completa para organizar sus acciones y disponer de sus propiedades y de sus personas según crean oportuno, sin necesidad de pedir permiso y sin depender del arbitrio de ninguna otra persona (...) Es asimismo un estado de igualdad, dentro del cual toda autoridad y toda jurisdicción son recíprocas, en el que nadie tiene más que otro, porque lo más indiscutible es que seres de la misma especie e igual rango, nacidos para compartir sin distinción todas las ventajas de la naturaleza y para aprovecharse de las mismas facultades, sean también iguales entre ellos, sin humillación ni sometimiento, excepto que el dueño y señor de todos ellos haya colocado, por medio de una clara manifestación de su voluntad, a uno de ellos por encima de los demás...¹⁵

Y, ciertamente, no parece que esto sea así, sino que el Creador, si es que me ha puesto a mí a cargo de alguien que tenga que decidir sobre mí y sobre lo mío, ese alguien soy yo mismo. Pues aunque yo no me tenga sino en préstamo, habida cuenta de la ausencia de una última autoridad, respecto de los demás yo no soy sino mío:

La propiedad de su persona la tiene cada hombre. Nadie, a excepción de él mismo, tiene derecho alguno sobre ella. También podemos asegurar que el esfuerzo de su cuerpo y la obra de sus manos son auténticamente suyos.¹⁶

Es a mí, por tanto, a quien corresponde decidir sobre mí y sobre lo mío sin necesidad de pedir ni permiso ni autorización a nadie.

Conceptualmente este estado de naturaleza no es para Locke un estado de guerra, pero sí lo es consecuencialmente; consecuencialmente, pero de antemano, es decir, siempre se ha sacado o se ha seguido ya esa consecuencia. Y así, en el capítulo tercero dice:

El Estado de guerra es un estado de odio y destrucción; por tanto, mostrar de palabra o mediante actos un propósito premeditado y calculado contra la vida de otra persona (...) nos pone en un estado de guerra contra aquel a quien hemos manifestado semejante propósito (...). Aquí observamos la clara diferencia que hay entre el estado de naturaleza y el estado de guerra, por más que haya habido alguien que los ha confundido (Hobbes), aun hallándose tan distantes el uno del otro como el estado de paz, indulgencia, defensa y ayuda mutua, lo está del odio, maldad, violencia y destrucción mutua. Los hombres que conviven juntos orientándose por la razón, pero sin tener un poder sobre la Tierra con potestad para ser magistrado sobre ellos, propiamente se hallan dentro del estado de naturaleza. Pero la fuerza o una intención declarada de emplearla sobre la persona de otro, no existiendo un soberano común sobre la Tierra al que poder dirigirse para que intervenga como juez, es lo que se denomina estado de guerra. Pues, pre-

¹⁵ J. Locke, *Two Treatises of Government* (1690), Peter Laslet (ed.), Cambridge, 1970, p. 287 (vers. cast., *Ensayo sobre el gobierno civil*, Madrid, Alba, 1987, p. 29).

¹⁶ *Ibid.*, p. 305 s. (vers. cast., p. 50).

cisamente, la carencia de una autoridad común a la que apelar es lo que da derecho de guerra a un hombre, por más que el agresor pertenezca a la misma sociedad.¹⁷

Pues bien, cualquiera ha declarado ya siempre su intención de castigar a quien le agrede con el pretexto de que le ha sido vulnerado algún derecho suyo, si el agredido no entiende que se ha producido tal vulneración por su parte. Y en ausencia de un juez capaz de imponer sus decisiones, es decir, en ausencia de una concepción común de la justicia y/o en situación de un conflicto de interpretaciones acerca de ella, esto no es sino guerra.¹⁸

Y así lo que dicen Lutero y Locke viene a coincidir, pese a todas las diferencias,¹⁹ con la definición de enemigo de Hobbes, a la que Schmitt suele apelar: *Hostis autem est quisque cuique cui neque paret neque imperat*, «enemigo es para cada uno todo aquel que ni le obedece, ni le manda».²⁰ Pero precisamente ésa empieza siendo la condición del hombre remitido absoluta e irreferencialmente a sí, cuando ello se convierte en elemento determinante en la existencia social.

III. LA LIBERTAD MODERNA Y LA GUERRA EN EL MAR. EL CONCEPTO DE *NOMOS*

Donde esa idea de Hobbes se muestra en su plena concreción es en el elemento común del mar, y es desde el mar desde donde se estructura el moderno *nomos de la tierra (o de la Tierra)*.

El concepto de *nomos*,²¹ que Schmitt introduce contra el positivismo jurídico, y al que en definitiva, explícita o implícitamente, está apelando siempre, es uno de los conceptos más irritantes y desesperantes de Carl Schmitt tanto por la sencilla evidencia que posee como porque, a causa de esa evidencia, parece cuestionar directamente cualquier posibilidad de autocomprensión universalista de los principios del derecho moderno. Pero la cuestiona sin discutir con ella, sim-

¹⁷ *Ibid.*, p. 298 (vers. cast. 42 s.).

¹⁸ «Es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra (...). La naturaleza de la guerra consiste, no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario (...). En esta guerra se da una consecuencia: que nada puede ser injusto (...). Donde no hay poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia. Justicia e injusticia no son facultades ni del cuerpo ni del espíritu. Si lo fueran, podrían darse en un hombre que estuviera solo en el mundo (...) son cualidades que se refieren al hombre en sociedad, no al hombre en solitario» (Th. Hobbes, *Leviathan* (1651), C. B. Macpherson (ed.), Middlesex, Harmondsworth, 1968, cap. XIII [vers. cast., México, FCE, 1980, pp. 102, 104]).

¹⁹ La diferencia principal con Hobbes radica en que en Locke la *libertas* está enfatizada como dimensión normativa prepolítica. Pero aunque desde luego no enfatizada en esos términos, está igualmente presente en Hobbes, entendida como ingrediente básico de la condición humana moderna.

²⁰ Th. Hobbes, *De cive* (1642), Oxford, 1983, cap. IX, 3.

²¹ C. Schmitt, *Der Nomos der Erde*, Berlín, 1950, pp. 36 ss. (vers. cast., C. Schmitt, *El nomos de la Tierra*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1979).

plemente privándola de base. Sólo Francisco de Vitoria ha conseguido alguna vez, si no callar, sí dejar pensativo a Carl Schmitt en lo que respecta a que no cabe excluir la posibilidad de un *nomos* de la Tierra en que cobrasen pleno sentido los supuestos de reciprocidad de la argumentación de Vitoria en *de indiis* y *en de iure belli*.²²

Para Carl Schmitt el *nomos* tiene tres momentos (*Nehmen, Teilen, Weiden*, tomar, repartir, apacentar),²³ y del entreveramiento de los tres es de donde cobra un orden de derecho su fuerza de imposición. El primero es el momento de toma (*nehmen*), entendida esta toma también en un muy básico sentido espacial. Todo ordenamiento empieza por una toma de tierra y de espacio en general. Para la existencia moderna se trata de la toma nada menos que del Nuevo Mundo por parte de Occidente. El segundo momento es el de reparto o partición (*teilen*), en varios sentidos, también en el sentido de una partición de la ordenación en diferentes ámbitos. Y así una es la ordenación de la tierra firme y otra la del mar. A este respecto el destino de la existencia política moderna, aparte de venir determinado por fronteras, ha venido determinado por importantes «rayas» imaginarias (la «raya» papal, la *amity line*, etcétera), casi todas en el mar, por líneas allende las cuales la relación de amistad o coexistencia se trueca en una relación de enemistad, es decir, por rayas «políticas» en el sentido de Schmitt. El tercer momento del *nomos* es el de apacentar (*weiden*), el de la estructuración de lo tomado y dividido, el de dar forma a lo tomado en la perspectiva que esa toma y partición abren y hacen arduamente posible. En el «poder de realidad» de un ordenamiento así estabilizado (en el peso que ese ordenamiento tiene como realidad) es donde radica la capacidad de autoimposición del derecho. Ésta dimana del peso abrumador que un ordenamiento jurídico-político, mientras perdura, llega quizá a cobrar. Y así se explica que un ordenamiento, cuando se viene abajo, lo haga casi siempre, efectivamente, en forma de catástrofe.

Pues bien, para Schmitt, como digo, es en el océano convertido a principios de la era moderna en elemento determinante, donde irrumpe aquella libertad deslimitada, donde se produce aquella deslimitación de la libertad, que precisamente en el medio común del océano no puede sino significar hostilidad en el sentido de Hobbes.²⁴ Y desde el océano se determina el moderno *nomos* de la Tierra.

²² Cfr. C. Schmitt, *Der Nomos der Erde*, pp. 69 ss. (vers. cast., pp. 110 ss.)

²³ Cfr. C. Schmitt, «Nehmen, Teilen, Weiden» (1953), *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus dem Jahren 1924-1954*, Berlín, 1958, pp. 489 ss.

²⁴ Cfr. C. Schmitt, *Land und Meer*, Stuttgart, 1954 (versión cast. de Rafael Fernández Quintanilla: *Tierra y Mar*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1952). Lo que sigue es una exposición de las ideas de Carl Schmitt en este libro, aunque se trata de una exposición un tanto libre en lo que respecta a referencias históricas y literarias.

Los hombres hablan de la Tierra y de la madre Tierra, pensando en su solidez y firmeza. Y, sin embargo, las imágenes que los hombres se han hecho de sí, han sido proyectadas comúnmente en y desde el agua; el hombre es Narciso. Así sucede desde luego en las grandes «culturas potámicas», en China, la India, Mesopotamia, Egipto. Lo que el hombre dice de sí lo dice mirándose en el agua.

Vienen después Grecia y Roma, como otros dos grandes pasos en la cultura humana. Son lo que Schmitt llama «culturas thalásicas», culturas marítimas, pero de mar «interior». Tanto Grecia como Roma se entienden desde el mar. La *Odisea* es, por supuesto, una epopeya marítima, el hombre se ve a sí mismo desde el mar, pero desde el mar abrazado por la tierra, y desde él proyecta su sueño terrestre de encuentro consigo mismo, de estabilidad y de solidez. En *Dialéctica de la Ilustración*, en un *excurso* sobre la *Odisea*, Adorno trata de rastrear en las andanzas de Ulises el proceso de formación de una subjetividad que el propio Adorno estira hasta convertirla en subjetividad moderna. Pero, por instructivo que resulte el intento, Adorno se equivoca: Ulises permanece irremediamente antiguo, Ulises no es el capitán Ahab de la novela de Herman Melville *Moby Dick*. Y no menos marítima es la *Ilíada*, en cuyo libro segundo Grecia se «pasa lista» a sí misma en forma de un catálogo de las naves de los aqueos.

Frente a la marítima cultura de una Cartago vuelta al mar, es Roma la que, ciertamente, acaba imponiendo el orden de la tierra, el *nomos* de la tierra, que abraza al *mare nostrum*. Pero en el primer libro de la *Eneida* esa Roma no se entiende sino llegando a sí desde un imposible mar que es campo del ejercicio del poder de los dioses, del poder de «lo natural» desencadenado, sobre el que, sin embargo, Roma revierte civilizatoriamente convirtiéndolo en «mar nuestro».

También la existencia moderna se define desde el agua. Pero no desde el mar abrazado por la tierra, sino desde el océano que rodea y relativiza a la tierra. La cultura moderna no es una «cultura thalásica», sino una «cultura oceánica».²⁵ Una cultura, no del mar abrazado por la tierra, sino del mar deslimitado que rodea a la tierra, en el que el hombre se ve solo y sin apoyo ante su propio abismo.

²⁵ En *Las soledades* de Góngora es quizá donde se hace la descripción más deslumbrante de esta experiencia oceánica que se halla en la base de toda la existencia moderna. Pero desde los versos iniciales, en *Las soledades* el océano es el lugar de la existencia perdida, de la angustia y del naufragio, desde el que se proyecta un sueño de existencia no ya sólo terrestre, sino rústica. Desde la mentalidad de *Las soledades* puede quizá entenderse mejor aquello que a principios del siglo XIX decía Edmund Burke de la potencia marítima y terrestre que había sido España, que ésta semejaba «una hallena varada en las costas de Europa». En *Las soledades* hay una consciente retracción desde lo oceánico, no ya a lo terrestre urbano, sino a la patria y al terruño, no sólo ya a la aldea, sino incluso a la choza. En cambio *Moby Dick* de Melville era para Carl Schmitt la epopeya de esta existencia oceánica moderna, de la existencia osada moderna, de la existencia que se enfrenta sola al abismo que ella es, a la propia monstruosidad en la que consiste, fascinado por hacerse con la cual, o fascinado en la persecución de la cual, el hombre sabe que no tiene más remedio que acabar consumando el fracaso que en definitiva él es, al que, sin embargo, directamente se enfrenta y como el que directamente se quiere. Dos formas, pues, muy distintas de elaborar una misma «pulsión de muerte».

El elemento océano irrumpe en forma de un multiforme mundo de piratas y aventureros, para quienes, conforme a la romántica «Canción del pirata» de Espronceda, «es mi barco mi tesoro, mi único Dios la libertad, mi ley la fuerza y el viento, mi única patria la mar, a quien nadie puso leyes»:

Espumadores del mar de toda laya, corsarios, aventureros atraídos por el comercio marítimo, constituyen junto a balleneros y navegantes a vela, la avanzada del giro hacia el mar, que tiene lugar entre los siglos XVI y XVII (...). En estos aventureros se manifiesta el mar como elemento (...). Su época heroica no termina hasta la paz de Utrecht (1713), en que se consolidó el sistema estatal europeo. Las armadas de las potencias marítimas pudieron entonces ejercer un control eficaz y la nueva hegemonía mundial de Inglaterra, basada en el mar, comienza a hacerse sentir. Hasta bien entrado el siglo XIX continúa habiendo, no obstante, corsarios privados, que combaten con permiso de sus gobiernos. Pero la organización del mundo progresa, la técnica de la construcción naval y la navegación se perfeccionan, se van haciendo más científicas, y la piratería es tan sólo, como ha dicho un experto marino inglés, un estadio precientífico de la guerra naval.²⁶

En su origen, esta irrupción del «estado de naturaleza», esta irrupción del elemento mar, se funde enseguida con la guerra civil confesional, prestando a ésta su decisivo papel en la configuración del orden moderno del mar y de la tierra:

Cuando en el siglo XVI se desencadenaron las energías elementales del Océano, su éxito fue tan grande que se incorporaron rápidamente a la historia política del mundo. En tal momento hubieron también de incorporarse el lenguaje intelectual de su tiempo. No podían seguir permaneciendo entre balleneros, navegantes y espumadores del mar. Hubieron de buscarse aliados ideológicos, los más decididos y radicales de todos y los que acabaron más propiamente con los conceptos de los primeros tiempos. El luteranismo alemán no podía serlo, ya que iba aparejado más bien a tendencias territorialistas y a un general continentalismo (...). El fin de la Hansa, el encumbramiento marítimo de Holanda y el pujante triunfo de Cromwell coincidían con la época calvinista (...). Si dirigimos, sin embargo, nuestra mirada hacia el mar, percibiremos enseguida la coincidencia o, si se me permite decirlo, la hermandad histórica que liga el calvinismo político con las energías marítimas desplegadas en Europa. También los frentes religiosos y las consignas teológicas de aquel tiempo encierran en esencia la contraposición de las fuerzas elementales que habían producido un desplazamiento de la existencia histórica hacia el mar desde la tierra firme.²⁷

Se funden, pues, la irrupción del elemento océano y sus consecuencias, y la Reforma protestante y sus consecuencias, en el contexto de un enfrentamiento entre la Europa contrarreformista encabezada por España, y la Europa reformista-protestante encabezada finalmente por Inglaterra, enfrentamiento que a finales del siglo XVII había llevado a Inglaterra a ganar la «revolución espacial» de los siglos XVI y XVII. En esta revolución espacial «tan asombrosa y única» de los siglos XVI y XVII

²⁶ C. Schmitt, *Land und Meer*, op. cit., pp. 40 ss. (vers. cast., pp. 41 ss).

²⁷ *Ibid.*, pp. 83 ss. (vers. cast., pp. 88 ss.).

los pueblos europeos, ante los que se abrieron entonces nuevos espacios sin límites visibles y que se desparramaron en ellos, trataban a los pueblos y países no europeos y no cristianos como bienes mostrencos pertenecientes al primer ocupante europeo (...). Intervenciones de frailes como Vitoria y otros no varían un punto el carácter histórico general de la conquista europea. Más tarde, en los siglos XVIII y XIX, derivose del contenido misional la tarea de extender la civilización europea a los pueblos no civilizados. De tales legitimaciones surgió un derecho internacional cristiano europeo, es decir, el de una comunidad de pueblos cristianos de Europa contrapuesta al resto del mundo. Formaron éstos una «familia de naciones», un orden interestatal. Su derecho de gentes se basaba en la diferenciación entre pueblos cristianos y no cristianos o, un siglo más tarde, entre pueblos civilizados en sentido cristiano-europeo, y no civilizados. Un pueblo no civilizado no podía ser miembro de aquella comunidad jurídica internacional; no era sujeto, sino simple objeto de aquel derecho internacional, pertenecía como colonia o protectorado colonial a las posesiones de uno de los pueblos civilizados (...). El sentido y la esencia del derecho internacional-cristiano-europeo, su ordenamiento fundamental radican precisamente en el reparto de las nuevas tierras (...). Este aspecto del desarrollo histórico es tan importante que la época de los descubrimientos puede ser considerada igualmente, y acaso con mayor exactitud, como la época de las conquistas europeas de la Tierra.²⁸

Para Schmitt, tanto la irrupción del elemento mar como su inmediata asociación con el conflicto religioso tienen que ver con aquel radical proyectarse la existencia humana sobre su propia finitud en soledad ante su dios, ante su irreferencial más-allá sin imágenes al que nos hemos referido antes, que, curiosamente, para Schmitt viene también de la mano de la ciencia moderna:

Con la teoría de Newton se consolida definitivamente para toda la Europa de la Ilustración la nueva concepción espacial. Equilibradas las fuerzas de atracción y repulsión, muévense los astros según las leyes de la gravedad en un infinito espacio vacío. Los hombres pueden imaginar ahora un espacio vacío, cosa que antes no podían, aunque algunos filósofos hubiesen hablado ya del vacío. Antes los hombres tenían miedo al vacío; sentían el llamado *horror vacui*. Ahora olvidan su temor y acaban por descubrir que tanto ellos como su mundo existen en el vacío. En el siglo XVIII los escritores de la Ilustración, con Voltaire a la cabeza, siéntense incluso muy orgullosos de ese concepto científicamente demostrado de un mundo suspendido en un infinito espacio vacío. ¡Intenta empero concebir realmente en tu imaginación un auténtico espacio vacío! Un espacio que se encuentre no sólo privado de aire, sino incluso completamente hueco de las más sutiles y volatilizadas materias. ¡Trata de diferenciar realmente en tu pensamiento espacio y materia, de separarlos entre sí y de pensar en el uno sin el otro! De igual manera puedes pensar en la nada absoluta. Los escritores de la Ilustración se rieron mucho de aquel *horror vacui*. Tal vez su risa era tan sólo un explicable estremecimiento ante la nada y el vacío de la muerte, ante una concepción nihilista, y en suma, ante el nihilismo. No es posible explicar el cambio que supone la idea de un infinito espacio vacío como simple consecuencia de una mera prolongación geográfica de la tierra conocida. Es tan esencial y revolucionaria que puede decirse, por el contrario,

²⁸ *Ibid.*, pp. 72 ss. (vers. cast., pp. 74 ss.).

que el descubrimiento de nuevos continentes y la circunnavegación de la Tierra son simplemente aspectos y consecuencias de más profundos cambios.²⁹

Y finalmente, para Schmitt esta «versión» oceánica de la existencia humana, en la que se gesta la conversión de la *libertas* en principio del derecho, que va asociada con el conflicto religioso, y desde la que se estructura el orden de la tierra (y de la Tierra), se relaciona directamente con la revolución industrial:

La revolución política que tiene lugar en el continente europeo desde el año 1789 sólo significa un epifenómeno ideológico respecto de la revolución industrial que viene de la isla de Inglaterra y que es la verdadera fuerza revolucionaria (...). La revolución industrial procede también de la Inglaterra del siglo XVIII. Inglaterra era la isla que se había separado desde el siglo XVI del continente europeo y había dado el paso hacia una existencia puramente marítima. Esto es lo esencial históricamente, lo demás es sólo superestructura; lo esencial es que un pueblo europeo considere la isla que habita no ya cual hasta entonces, como un trozo arrancado del continente europeo, sino como la base de una existencia puramente marítima y de un dominio oceánico erigido sobre ella (...). En descubrimientos y conquistas Inglaterra rebasó a todos sus rivales europeos, no en virtud de una calidad moral o física más elevada, sino única y exclusivamente porque realizó el tránsito de la tierra continental al mar libre con todas sus consecuencias, y puso junto a la gran conquista territorial una gran conquista marítima. Esto era una respuesta única e irrepetible al desafío histórico igualmente único e irrepetible, al gran llamamiento de la época de los descubrimientos europeos (...). Los españoles fundaron un imperio ultramarino; pero permanecieron no obstante esencialmente ligados a la tierra y se agotaban en la gran conquista territorial (...). Los franceses aventuraron una guerra de doscientos años con los ingleses y la perdieron al final. Sólo Inglaterra llevó a cabo el consecuente tránsito a la existencia marítima. Con ello creó el supuesto previo de la revolución industrial (...). La isla cesaba de ser un trozo desprendido del continente y se transformaba en un barco anclado delante de él. En lugar del antiguo *nomos* de la Tierra, puramente terrestre, aparece un nuevo *nomos* que acoge en su orden los océanos, pero establece una diferencia entre el mundo del mar libre y el de la tierra firme y contrabalancea ambos, y con ayuda de este equilibrio, domina el continente desde el mar (...). Una isla europea se desprendió del continente europeo y un nuevo mundo marítimo, cuyo soporte era esa isla, se colocó frente al mundo continental (...). El barco es el núcleo de la existencia marítima de los hombres como la casa es el núcleo de la existencia terrestre. Barco y casa no son antítesis en el sentido de una tensión polar, sino diferentes respuestas de una llamada distinta de la historia. Ambos están edificados con medios técnicos, pero a diferencia de la casa es el barco en sí mismo un vehículo técnico y aplicado a un dominio necesario del hombre sobre la naturaleza.³⁰

Cuando se convierte en fuente del orden el dominio sobre el océano, la existencia humana pasa a estribar toda ella cada vez más no sobre el suelo sino enteramente sobre un artefacto, y, tras habituarse a asentarse sólo en artefactos y con base exclusivamente en ellos, esa existencia se enfrenta a fuerzas que la

²⁹ *Ibid.*, pp. 65 ss. (vers. cast., pp. 68 ss.).

³⁰ *Ibid.*, pp. 19 ss.

sobrepan, que es ella quien las suscita y deja sueltas como tales fuerzas y que tiene que tratar de dominar para sobrevivir, es decir, tiene que sumirse aún más en un contexto de artefactos que representan a su vez desafíos a los que sólo se puede hacer frente con artefactos. El contexto de artefactos cobra así una vertiginosa autonomía:

La revolución industrial está supeditada con su técnica desencadenada a una existencia marítima. Una ordenación terrestre en cuyo centro está la casa, tiene esencialmente una relación fundamentalmente distinta con la técnica que una clase de existencia cuyo centro es un barco. La absolutización de la técnica y del progreso técnico, la equiparación del progreso técnico con el progreso en general, todo lo que se quiera entender bajo el lema de «técnica desencadenada», se desarrolla sólo desde el supuesto del suelo nutricio y en el clima de una existencia marítima. La isla de Inglaterra, al seguir la llamada de los océanos, creó al mismo tiempo los supuestos de la revolución industrial y el comienzo de la época cuya problemática vivimos hoy, pues la revolución industrial es nuestro actual destino.³¹

IV. LA GUERRA ENTRE UNIDADES SOBERANAS. LA INCONSISTENCIA DE *EL CONCEPTO DE LO POLÍTICO*. GUERRA ENTRE ESTADOS Y GUERRA CIVIL

Una vez que, tras un repaso a algunas nociones de derecho romano, hemos visto asociarse cosas aparentemente tan dispares como libertad, guerra, océano, nihilismo y técnica, podemos pasar a hablar de *El concepto de lo político*. La tesis de Schmitt de que lo político se define por la distinción irreductible de amistad y enemistad no está muy lejos de la verdad, pues en un sentido muy concreto deriva de la idea misma de libertad en su significado moderno, y de cómo ésta empieza plasmándose en el medio común del océano, en que el hombre, como el capitán Ahab, queda enfrentado a su propio abismo y monstruosidad. Pero la argumentación del libro es inconsistente, e incluso pienso que es un completo sinsentido. El sinsentido radica, a mi juicio, en que como criterio para discernir lo político, es decir, como criterio para discernir el comportamiento político en su estar dándose éste estructura y organización, y, por tanto, como criterio para definir la «unidad política», se introduce un criterio, el de la distinción amigo-enemigo, explicada de forma tal que cuando se enfoca la unidad política desde ese criterio, resulta que la «unidad política» no existe. Es decir, como criterio para definir la unidad política se introduce un criterio que conceptualmente acaba implicando la no existencia de aquello de lo que es criterio. Con esta determinación de lo político Schmitt se está apropiando el contenido de la noción de *hostis* de Hobbes como relación subyacente en todo lo político, pero el tipo de apropiación que *El concepto de lo político* lleva a cabo no es consistente. Trataré de mostrarlo.

³¹ *Ibid.*, p. 23.

El punto de partida es que la distinción básica a la que pueden reducirse «todas las acciones y motivos políticos» es la distinción entre *amigo* y *enemigo*.³² Y lo que esta distinción recoge es, como digo, la noción hobbesiana de *hostis* que antes he ligado a la libertad moderna (por más que en el texto Schmitt se empeñe en darle rasgos antiguos):

La distinción entre amigo y enemigo tiene el sentido de designar el grado extremo de intensidad de un enlace o de una separación, de una asociación o disociación; esa distinción puede darse teórica y prácticamente sin que necesariamente tengan que aplicarse aquellas distinciones morales, estéticas o económicas, u otras distinciones. El enemigo político no necesita ser moralmente malo, ni tiene que ser estéticamente feo; ni necesita presentarse como competidor económico; incluso puede parecerme ventajoso hacer negocios con él; sino que el enemigo es precisamente el otro, el extraño, y basta para su esencia el que en un sentido particularmente intensivo sea otro, sea algo distinto, y sea un extraño, de suerte que en el caso extremo sean posibles con él conflictos que no pueden decidirse mediante una normación general establecida de antemano ni mediante la sentencia de un tercero «no implicado» y, por tanto, «imparcial» (...). El caso extremo de conflicto [la posibilidad real de enfrentamiento armado o el que se produzca éste] sólo pueden dirimirlo los implicados entre sí; en concreto, sólo cada uno de por sí habrá de decidir si el ser-otro del extraño representa en el caso de conflicto concretamente presente la negación de la propia forma de existencia y, por tanto, ha de ser rechazado y combatido para proteger la propia forma de vida que uno entiende que le es consustancial.³³

A partir de aquí, en ese escrito de Schmitt se desarrollan dos líneas de argumentación que se entrecruzan. En la primera se da inmediatamente por supuesta la unidad política como uno de los polos de esa distinción de amigos frente a enemigos, y sobre la base de esa relación bipolar se explican las características de la unidad política. En la segunda, se mira internamente a la unidad política como respondiendo a un comportamiento orientado conforme a ese criterio, y entonces resulta que esa unidad, que, conforme al primer paso, era sólo uno de los polos de la distinción, deja de ser unidad y se nos convierte al menos en dos, es decir, deja de existir. Seguiré ambas líneas de argumentación tal como se van entrecruzando.

En el primer paso, digo, después de introducir la noción de *hostis* de Hobbes, la argumentación modaliza esa noción dando inmediatamente por supuesta la existencia de la unidad política, y se orienta, por así decirlo, a lo político interestatal. Y es desde lo político interestatal desde donde pasan a verse las características de la unidad política que se da por supuesta:

³² C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (1932), Berlín, 1963, p. 26.

³³ *Ibid.*, p. 27.

El que los pueblos se agrupen conforme a la contraposición amigo-enemigo, el que esta contraposición siga siendo hoy real y venga dada como posibilidad para todo pueblo políticamente existente, es algo que no cabe negar razonablemente. Enemigo no es, por tanto, alguien que me hace la competencia, ni tampoco mi adversario en general. Enemigo tampoco es mi adversario privado a quien profeso una profunda antipatía. Enemigo es sólo una totalidad de hombres, que por lo menos eventualmente, es decir, que con base en posibilidades reales de ello, puede enfrentarse a otra totalidad de hombres. Enemigo es sólo el enemigo *público*, porque todo lo que tiene que ver con una totalidad de hombres, y en particular todo lo que tiene que ver con la totalidad de un pueblo, por ello mismo se convierte en público. Enemigo es *hostis*, no *inimicus* en sentido amplio, es *polemios*, no *echthros*.³⁴

Y Schmitt cita una definición de Ponponio recogida en el *Digesto*: «*Hostis est cum quo publice bellum habemus, in quo ab inimico differt, qui est is, cum quo habemos privata odia*» (*Hostis* es aquel con quien sostenemos públicamente una guerra, a diferencia del *inimicus*, que es aquel con quien tenemos odios privados).

Este *publice* («públicamente»), con el que Schmitt modaliza aquí la noción de *hostis* de Hobbes, implica, como se ve, dar por supuesta la «unidad política», cuya constitución debía explicarse a partir del criterio introducido.

Conforme al criterio de lo político, así explicado, resulta entonces que lo intrapolítico, es decir, lo político referido a la unidad política mirada hacia dentro, sólo es propiamente intrapolítico cuando pierde toda relevancia política en el sentido del criterio:

En las formas de hablar propias de la polémica intraestatal cotidiana suele establecerse una igualdad entre «político» y «político relativamente a un partido político». Tal ecuación sólo es posible cuando la idea de una unidad política (el Estado) que relativiza a todos los partidos intrapolíticos y a sus contraposiciones pierde su fuerza y a consecuencia de ello las contraposiciones intraestatales cobran una intensidad más fuerte que la contraposición compartida en política exterior contra un Estado distinto. Cuando dentro de un Estado las contraposiciones entre partidos políticos se convierten en las contraposiciones políticas *simpliciter*, entonces se ha alcanzado el grado extremo de la contraposición intrapolítica, es decir, lo que entonces resulta determinante para el enfrentamiento armado son las relaciones intraestatales amigo-enemigo, y no la relación amigo-enemigo en política exterior. La posibilidad real de lucha que siempre ha de poder existir para que pueda hablarse de política, bajo tal primado de la política interior no puede referirse consecuentemente ya a la guerra entre unidades organizadas (Estados o imperios), sino a la guerra civil.³⁵

Y ello porque al concepto de lo político pertenece la efectiva posibilidad real de lucha:

³⁴ *Ibid.*, p. 29.

³⁵ *Ibid.*, p. 32.

Al concepto de enemigo pertenece esencialmente la eventualidad de un enfrentamiento, que sea efectiva y real (...). Guerra es la lucha armada entre unidades políticamente organizadas; guerra civil, la lucha armada dentro de una comunidad política (pero que precisamente por ello se vuelva problemática como comunidad política).³⁶

Y no deja de resultar llamativo que, cuando la comunidad política se enfoca justo desde lo primariamente implicado por el concepto de lo político, esa comunidad política se vuelva problemática.

A continuación Carl Schmitt pasa a explicar la idea de lucha, implicada por lo político, la idea de *guerra*:

Al igual que el término enemigo, el término lucha hay que entenderlo aquí en el sentido de una originalidad entitativa (...). Los conceptos de amigo, enemigo y lucha cobran su sentido real porque hacen referencia muy en especial a la posibilidad real de destrucción física y porque conservan siempre esa referencia real a la destrucción física. La guerra se sigue de la enemistad, pues ésta es la negación entitativa del ser del otro. La guerra es sólo la realización más extrema de esa enemistad. No necesita ser algo cotidiano, ni algo normal, tampoco tiene que ser percibido como algo ideal o deseable, pero tiene que estar presente como algo real, si es que el concepto de enemigo ha de tener sentido.³⁷

La guerra no es, pues, el caso normal, pero sí es el «caso serio»; es el caso excepcional,

pero que tiene un significado particularmente decisivo que nos descubre el núcleo de las cosas. Pues sólo en la lucha real sale a la luz la extrema consecuencia de la agrupación política en cuanto determinada por la relación amigo-enemigo. Y es desde esta consecuencia más extrema desde donde la vida del hombre cobra su específica tensión política. Un mundo en el que hubiese quedado eliminada sin residuos la posibilidad de tal lucha, un globo terráqueo definitivamente pacificado, sería un mundo sin la distinción amigo-enemigo y, por tanto, un mundo sin política.³⁸

Y desde la guerra, que, como caso serio, viene implicada por lo político mismo, se ve que lo político sólo es político a condición de ser a la vez alguna otra cosa. Pues lo político no es la lucha misma, sino que lo político es un comportamiento que viene determinado «desde la posibilidad de que esa lucha llegue a producirse» y ello «con claro conocimiento de la propia situación en cuanto determinada por ello y con la necesidad, por tanto, de distinguir bien entre amigo y enemigo».³⁹ Y así resulta que una comunidad religiosa cuyo comportamiento se estructure con vistas a esa posibilidad real, se convierte en unidad política, y tam-

³⁶ *Ibid.*, p. 33.

³⁷ *Ibid.*, pp. 32 ss.

³⁸ *Ibid.*, p. 35.

³⁹ *Ibid.*, p. 37.

bién una comunidad económica, o moral, o cultural, cuyo comportamiento se reestructure (se dé forma institucional) conforme a esa posibilidad de lucha real con resultado posible de muerte o de destrucción física.

Y precisamente por esto se ve que la agrupación definida por la distinción amigo-enemigo es una agrupación tan determinante entitativa y existencialmente, que cualquier otra agrupación, sea religiosa, económica o cultural, cuando se reestructura a la manera de una agrupación orientada por la distinción amigo-enemigo, pierde su carácter puramente religioso, o puramente económico, o puramente cultural, y se convierte en agrupación política. Por consiguiente,

política es en definitiva la agrupación que se orienta por el caso serio, por el caso extremo. Y por eso la asociación política es la asociación humana determinante, y, por tanto, la unidad política, cuando existe, es siempre la unidad determinante, y es la unidad «soberana» en el sentido de que conceptualmente es a ella a quien corresponde tomar la decisión acerca del caso decisivo, del caso serio, por más que ese caso sea una excepción. La palabra «soberanía» cobra aquí un buen sentido, al igual que la palabra «unidad».⁴⁰

Y Schmitt pasa a detallar esta versión entitativa y existencial del concepto de *soberanía* de Bodino,⁴¹ de la soberanía como atributo del poder soberano en su quedar éste por encima de toda normatividad; pues la guerra

implica la disponibilidad de quienes pelean a matar a otros hombres y a dejarse matar por otros hombres que caen del lado enemigo, todo lo cual no puede tener nunca un sentido normativo, sino sólo un sentido existencial, y, por cierto, sólo tiene tal sentido en la realidad de una situación de lucha real contra un enemigo real, y no en meros programas, ideales o normatividades que a uno le acontezca concebir. No hay ningún fin racional, ninguna norma correcta, ningún programa, por ejemplar que sea, ningún ideal social por hermoso que sea, ninguna legitimidad, ni ninguna legalidad, que pudiesen justificar que los hombres se maten unos a otros por tales cosas. Si tal aniquilación física de la vida humana no sucede por una afirmación entitativa de la propia forma de existencia frente a una negación asimismo entitativa o existencial de esa forma de existencia, es decir, si no es el caso que esa aniquilación y esa afirmación tengan carácter entitativo, es decir, el carácter de algo que pasa [de algo que simplemente es así, por encima de toda norma], entonces no puede justificarse. Mediante normas éticas y jurídicas no es posible justificar una guerra. Si hay enemigos reales en el sentido entitativo, en el sentido existencial, en que aquí estamos entendiendo este término, entonces tiene sentido, pero sólo sentido político, rechazarlos, si es menester físicamente, y pelear con ellos.⁴²

⁴⁰ *Ibid.*, p. 39.

⁴¹ Cfr. J. Bodin. *Les six livres de la république*, París, 1583, libro I, caps. VIII y X. En C. Schmitt, *Glossarium*, Berlín, 1991, puede verse hasta qué punto Schmitt considera su obra como obsesivamente centrada en este concepto.

⁴² *Der Begriff des Politischen*, *op. cit.*, p. 49 s.

A esta unidad política, a la unidad política que viene definida por el *factum* de su soberanía (y no hay otra) le es, por tanto, anejo el *ius belli*, pero se trata del derecho a una guerra en la que los contendientes no caen ya bajo una normatividad en virtud de la que puedan ser criminalizados por su carácter de contendientes. Pues «soberanía» significa que la agrupación que se acredita por su capacidad de tomar tal decisión, ya no tiene en definitiva por encima de sí norma alguna, y que, por tanto, en cuanto ella puede normar con vistas al caso de excepción decidiendo sobre él, es ella en definitiva la fuente de toda otra norma. El Estado es la unidad políticamente determinante que «concentra sobre sí tan tremenda competencia: la posibilidad de hacer la guerra y con ello de disponer abiertamente de la vida de los hombres. Pues el *ius belli*, el derecho de guerra, contiene tal capacidad de disponer de la vida». ⁴³ Schmitt obtiene, pues, del concepto de lo político el concepto de guerra, y de éste el concepto de soberanía, y conjuntamente con éste el de unidad política, el de «Estado».

Ahora bien, esta unidad política, considerada en su constituirse en la distinción amigo-enemigo y mostrándose en su capacidad de estar precisamente constituida con vistas al caso serio y de excepción, resulta que de nuevo sólo se revela como política en su dejar de ser unidad, dejar de ser soberana y dejar de ser política, pues

del criterio conceptual de lo político se sigue el pluralismo del mundo estatal. La unidad política presupone la posibilidad real de enemigo y, por tanto, presupone una unidad política distinta, coexistente. El mundo político es un *pluriversum*, no un *universum*. ⁴⁴

Pero si ello es así, el criterio de lo político parece introducir un *pluriversum* de soberanos también en la unidad de referencia, con el riesgo de hacerla desaparecer conceptualmente, pues

la función de un Estado normal consiste sobre todo en suministrar, *dentro del Estado* y de su territorio, una completa pacificación, es decir, consiste en establecer «paz, seguridad y orden» y con ello en crear una situación normal que es condición para que las normas jurídicas puedan hacerse valer, porque toda norma presupone una situación normal y ninguna norma puede tener vigencia en una situación que le sea completamente anormal. ⁴⁵

Cuando se mira este «*dentro del Estado*» o *interior* del Estado desde ese criterio de lo político, tal como ha quedado formulado, lo que ese criterio enfoca es, paradójicamente, la disolución de aquello que se busca definir conforme a ese criterio: «Esta necesaria pacificación intraestatal conduce en situaciones críticas

⁴³ *Ibid.*, p. 46.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 54.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 46.

a que el Estado, en tanto que unidad política, mientras esté en pie, defina también al enemigo interno».⁴⁶ Pero, naturalmente,

esto, según sea el comportamiento del aquel a quien se declara enemigo del Estado, tiene que significar la disolución del Estado como una unidad política organizada, territorialmente cerrada sobre sí, e impenetrable para los extraños. Mediante guerra civil se decide entonces el ulterior destino de esta unidad. Para un Estado constitucional burgués, esto, pese a todas las ligaduras constitucionales del Estado, no es menos válido y obvio que para cualquier otro Estado. Pues en el Estado constitucional, la Constitución (...) es la expresión del orden social, la existencia de la sociedad civil misma. Y si es atacada, la lucha habrá de decidirse fuera de la Constitución y del derecho, y, por tanto, habrá de decidirse mediante el poder de las armas.⁴⁷

Conforme a la propia conceptualización de Schmitt, «fuera de la Constitución y del derecho» sólo puede significar: frente a otra unidad soberana en el conceptualmente necesario *pluriverso* estatal. Pero ni eso es ya una «guerra civil», ni la unidad política de referencia es ya una unidad, sino una dualidad o una pluralidad de unidades políticas. El Estado, como unidad política de referencia, la unidad política determinante (y no hay otra), ha dejado entonces de existir conforme al propio concepto de lo político de Schmitt y ha dejado de existir porque hemos aplicado estrictamente el concepto de lo político de Schmitt.

Otro tanto sucede cuando nos fijamos en los ingredientes de la unidad política de referencia. Cualquier relevancia política de lo intrapolítico viene a convertirse en disolución, conceptualmente consecuente, pero un tanto apresurada, de la de la unidad política. El que la unidad política en sentido estricto –dice Schmitt– sea la determinante,

de ninguna manera quiere decir que toda particularidad de la existencia de un hombre que pertenezca a una comunidad política haya de venir determinada o comandada por lo político o que un sistema centralizado hubiera de aniquilar toda otra organización o corporación. Puede ser que consideraciones económicas sean más fuertes que lo que quiere el gobierno de un Estado supuestamente neutral en sentido económico. Y es fácil que el poder de un Estado que se supone confesionalmente neutral pueda encontrar un límite en las convicciones religiosas. De lo que se trata es sólo del caso de conflicto. Si las contrafuerzas, sean económicas, culturales o religiosas, son tan fuertes, que por sí solas son capaces de determinar la decisión sobre el caso de conflicto, entonces precisamente se han convertido en la nueva sustancia de la comunidad política. Si esas fuerzas no son suficientemente fuertes como para impedir una guerra decidida contra lo que son sus intereses, resulta que no han alcanzado el punto decisivo de lo político. Pero si son lo suficientemente fuertes como para impedir una guerra que contradiga a sus intereses y principios, pero que es querida por la dirección estatal, pero no son lo suficientemente fuertes como para determinar por propia decisión el ir a la guerra, resulta que lo que ocurre es que ha dejado de existir toda entidad política unitaria.⁴⁸

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 46 s.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 47.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 39 ss.

La unidad política de referencia habría desaparecido en una cuasi-guerra civil o en una especie de *pluriverso* de unidades soberanas en equilibrio.

En términos afirmativos y no sólo negativos, Schmitt viene a incidir en lo mismo desde otro lado: no ve cómo «dentro de una y la misma unidad política, en lugar de la agrupación determinante de amigo-enemigo, pudiera presentarse un pluralismo, sin que, a la vez que la unidad, quedase también destruido lo político mismo».⁴⁹ Esto parece sugerir una tendenciosa defensa del Estado total, que Schmitt expresamente dice no estar haciendo, pero que viene insinuada a cada paso. Sea como fuere, en lo que se refiere a conceptos, ello significa que el concepto de lo político está diseñado de suerte que dicho concepto exige la irrelevancia política de todo lo intrapolítico, so pena de convertir la unidad política de referencia en dualidad o en un *pluriverso* de unidades políticas. Y ello, ciertamente, no habla a favor de un «concepto de lo político», como es el de Schmitt, que busca definir lo político como momento previo del que ha de dejarse derivar lo estatal, a no ser que lo estatal haya de reducirse por fuerza a lo estatal totalitario, cosa que Schmitt niega. Diríase que del concepto de lo político de Schmitt sólo se deja derivar la mitad del Leviatán,⁵⁰ la que mira hacia fuera, y ello para enseguida disolverse junto con su otra mitad, tan pronto como ese «hacia fuera» se le convierte en «dentro». Pues es evidente que la unidad política, precisamente si se la define conforme a la distinción amigo-enemigo, tiene un fuera y un dentro; pero un dentro al que ese fuera, si ese dentro ha de tener significado político, se le convierte inexorable e imposiblemente en un dentro. Carl Schmitt no logra salir de esto. En todo caso, el concepto de lo político de Schmitt sólo tiene sentido con tal de privar de sentido político a todo lo intraestatal, lo cual me parece una fijación conceptual más bien absurda.

V. EL LIBERALISMO, UNA IDEA POLÍTICA SIN POLÍTICA

He asociado primero entre sí algunas nociones muy dispares como marco en el que entender el concepto de lo político de Schmitt, para mostrar después cómo el criterio de lo político que Schmitt propone en *El concepto de lo político* no parece consistente. Pero vamos a seguir sirviéndonos de él para aclararnos acerca del concepto de guerra civil, del concepto de una unidad política deshaciéndose, que en lo que sigue tomaremos como punto de partida. En lo que Schmitt tiene que decir sobre la guerra civil (y sobre el destino de la noción de *bellum iustum* en la existencia política moderna), creo que se corrigen las defi-

⁴⁹ *Ibid.*, p. 45.

⁵⁰ Como hace Schmitt y como suele hacerse en las traducciones de Schmitt (*Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes, El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*), utilizaré la expresión «el Leviatán», en lugar de «Leviatán», para referirme al monstruo mítico Leviatán como símbolo del Estado.

ciencias de la exposición inicial del «concepto de lo político», a la vez que se ve claro en qué consisten esas deficiencias. Pero antes veamos qué es lo que tiene que decir Schmitt sobre el liberalismo.

En la última sección de *El concepto de lo político* Schmitt señala que en el liberalismo cada concepto político cobra un aspecto no político, queda desnaturalizado. Así el liberalismo transforma el concepto político de lucha (*Kampf*) en competencia en lo económico y en discusión (incluso en eterno diálogo, en *ewiges Gespräch*)⁵¹ en lo político. El liberalismo sustituye la clara distinción entre el estado de guerra y el de paz por la dinámica de una eterna competencia y de una eterna discusión. El Estado se transforma así en sociedad, y lo hace en un doble aspecto: en el aspecto de una comunidad jurídica que gesta en los espacios de la información, la discusión y la deliberación el derecho que ella misma se impone, y en el sentido de la unidad económica y técnica de un sistema unitario de producción y tráfico económicos. Conforme al liberalismo, a las fuerzas desintegradoras que dimanan de una libertad subjetiva innovadoramente desencadenada siempre de nuevo con base sobre todo en lo tecnológico y lo económico, se les puede dar en principio alcance de manera integradora en un orden de derecho generado mediante discusión y acuerdo. El liberalismo convierte la voluntad de eliminar al enemigo, que se sigue con toda obviedad de la situación de lucha, en un ideal o programa de consenso e integración, por un lado, y en un perpetuo juego de cálculo económico, por otro. El pueblo políticamente unido se convierte, por un lado, en un público, política y culturalmente interesado, y, por otro, en agentes y en gestores de la economía y en masa de consumidores. El poder y la dominación son convertidos por el liberalismo en «poder comunicativo», en formación argumentativa de la *opinión* social y política, de la que, también de manera argumentativa, resulta la formación de la *voluntad* política y la toma consensuada de las decisiones articuladoras de la existencia colectiva. Llama la atención —dice Schmitt— que la Ilustración que tanto insiste en subrayar las muy distintas lógicas de lo estético, lo científico-técnico, lo religioso, lo económico, y que tanto ha peleado por deslindar la esfera de la razón práctica de la de la metafísica y la religión, despoje a lo político (en el sentido original e irreductible en que Schmitt lo entiende) de toda validez «y lo someta a las normatividades de la moral, del derecho y de la economía».⁵² Por lo demás, ha sido

⁵¹ Paradójicamente, en la crítica de Schmitt al liberalismo se encuentran las caracterizaciones más precisas de lo que después Habermas ha llamado «poder comunicativo» (apelando a Hannah Arendt) y «concepto procedimental de soberanía».

⁵² C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, op. cit., p. 74. No es que Schmitt haya leído *Una teoría de la justicia* (1972) de J. Rawls, o *Facticidad y validez* (1994) de J. Habermas, por citar sólo dos destacados ejemplos del tipo de teoría política que ha sido habitual plantear desde finales de los años sesenta del siglo xx, sino que Schmitt pone al descubierto los antecedentes que la teoría política de un Rawls o de un Habermas, o de otros, tiene, no ya sólo en Kant, como solemos pensar, sino también en el romanticismo alemán y en la gran tradición del constitucionalismo liberal del siglo xix desde Benjamín Constant en adelante. Schmitt suele depender de B. Constant. En *Facticidad y validez* Habermas apela en pasajes centrales a constitucionalistas liberales alemanes de mediados del siglo xix.

decisiva en el ideal ilustrado liberal la conexión que de hecho se estableció entre la fe en el progreso del siglo XVIII, una fe más bien de tipo humanitario-liberal, y la evolución económica, técnica e industrial del siglo XIX. Hasta aquí las explicaciones de Schmitt sobre el «liberalismo».

VI. LA GUERRA CIVIL Y EL *BELLUM IUSTUM*, EN ABSTRACTO

En lo que sigue trataré de dar alcance a la idea liberal precisamente desde la argumentación de Schmitt. Conforme a la argumentación de Schmitt en *El concepto de lo político* un grupo religioso, económico, étnico, etcétera, se convierte en político cuando le aparece en el horizonte un enemigo, y se orienta (y estructura y organiza su comportamiento) por la posibilidad real de enfrentamiento con él; es el grupo así orientado y estructurado, es la unidad así formada, la que decide sobre el caso serio, sobre el caso de excepción, y en último término sobre la vida y la muerte. Tal decisión pertenece al orden de lo entitativo, de lo existencial, del afirmarse frente al otro en el caso en que ese otro representa la efectiva negación de uno; y queda, por tanto, más allá de toda norma y de toda legitimación. Es lo que convierte esa decisión en *soberana*. La agrupación o reagrupación políticas se revela entonces precisamente como *unidad* o comunidad *política*, como *unidad y soberana*, como fuente del orden que integra a sus miembros. Y eso es el Estado, o mejor dicho, eso es lo político que en el Estado subyace.

Dentro del Estado tenemos la existencia corriente, organizada en términos generales por el orden de derecho del que la unidad política, como unidad determinante, es fuente; digo «en términos generales», porque no todos los aspectos de la existencia vienen controlados ni comandados por la unidad política. Pero en el «caso serio» es la comunidad política la que resulta determinante y decisoria; pues, por definición, nada en esa existencia cobra el rango o el carácter determinante que lo político tiene, es decir, nada será nunca determinante, sino que, visto desde el caso de excepción, se quedará en últimamente determinado; el que algo en esa existencia cobrase carácter determinante significaría que dentro de la unidad política algún grupo económico, religioso, cultural, étnico, etcétera divisa un enemigo, y orienta, estructura y organiza su comportamiento en función de la posibilidad real de enfrentamiento armado con él. Ese grupo habría de orientarse, pues, por el caso serio, y habría de pretender que es a él a quien compete decidir sobre el caso de excepción, y en definitiva sobre la vida y la muerte, es decir, se arrogaría el *ius belli*, y actuaría como una unidad política soberana. Si tal cosa se produce dentro de la unidad política de referencia, resulta que cuando lo político emerge en ella, eso político o es la «guerra civil» o puede degenerar en ella.

Quedémonos por de pronto con esta formulación: cuando dentro de lo corriente de una existencia colectiva emerge en ella lo político en el sentido de Schmitt,

en el sentido desde el que viene definido el Estado como unidad política soberana, ello es o puede ser la guerra civil.

Y la pregunta es ahora cuál es la diferencia entre esta guerra dentro de la unidad política y la guerra entre Estados o (evitando usar por el momento el término *Estado*), cuál es la diferencia entre la guerra civil y la guerra entre unidades políticas. Pues éstas, como hemos visto antes, no sólo vienen definidas por sus características respecto al caso de excepción, sino que, al igual que los beligerantes en la guerra civil, se han formado en función del caso de excepción.

La respuesta es que «depende». Puede que la diferencia sea total, y puede también que no haya ninguna diferencia. Estamos en terreno hobbesiano, y para Hobbes una concepción compartida de la justicia significa un orden común de justicia organizativamente efectivo, en el que las injurias efectivas, que quedan de antemano tipificadas en ese orden, se reprimen y se sancionan de forma efectiva. Y si esto es así, resulta que contra la unidad política «sólo puede haber una clase de rebelión injusta, la que fracasa» (Hobbes). Si el grupo que «rompió la baraja» dentro de la comunidad política fracasa, difícilmente será considerado como beligerante, es sólo un grupo de criminales, sobre los que caerá todo el peso del ordenamiento en que se plasma la concepción común de la justicia organizativamente efectiva que articula a la comunidad política de referencia y de la que esa comunidad política, en cuanto unidad política, es soberanamente fuente. Si el grupo que «rompió la baraja» no fracasa, podrán a su vez ocurrir dos cosas. El rebelde victorioso, o bien se ha acreditado como unidad política soberana distinta, o bien se tiene por el genuino portador del orden de justicia al que se considera que están sometidos ambos beligerantes. En este segundo caso, sobre el derrotado caerá todo el peso de la justicia supuestamente compartida y organizativamente efectiva, tal como el vencedor, *ad hoc* y de forma quizá apresurada, la reestructura y la interpreta o dice haberla entendido y supuesto siempre.⁵³ Resulta, pues, que tanto en el proceso como en el resultado, ambos contendientes de una guerra civil se consideran mutuamente criminales, o tienden a hacerlo. Quizá sólo serán considerados puramente beligerantes por terceros no implicados o sólo implicados de forma indirecta. Éstos, conforme al criterio de la orientación por el caso serio del conflicto interestatal (es decir, de la distinción interestatal amigo-enemigo), se reservarán el derecho a reconocer como unidades políticas las dos unidades que quizá resulten del conflicto civil o la unidad reestructurada que sale del conflicto civil.

Si ahora nos hacemos la pregunta inversa, la de cuál es (conforme al concepto de lo político de Schmitt) la diferencia entre la posible guerra entre unidades políticas (entre Estados) y la guerra civil, habremos de responder igualmente que «depende». Una comunidad política —es lo que dice Schmitt— es una unidad resul-

⁵³ Un estremecedor ejemplo de ello sigue siendo en el caso de España la *Ley de Responsabilidades Políticas* del 9 de febrero de 1939.

tante de una reestructuración de un grupo religioso, económico, étnico, cultural, etcétera, a quien le aparece en el horizonte un enemigo, con el cual se da una posibilidad real de confrontación para la que hay que prepararse. Ese grupo orienta, estructura y organiza su comportamiento en función del caso serio, del caso excepcional, mostrándose y acreditándose en ello como la unidad efectivamente determinante, como la unidad que decide sobre el caso de excepción en que puede tratarse de la vida o la muerte en el sentido explicado. Conforme a este criterio de Schmitt, conceptualmente una unidad política soberana lo es frente a otra que suponemos también soberana; el soberano, por su concepto, es siempre parte de un *pluriverso* de soberanos. Pues bien, si el caso serio y excepcional se produce, entonces pueden ocurrir dos cosas. La primera es que el enfrentamiento entre ambas unidades soberanas «quede en tablas», que del «duelo» ambas salgan intactas en su estructuración como unidades soberanas. Y lo segundo que puede ocurrir es que una de ambas unidades «pierda la partida», «pierda el duelo», y quede sustancial y definitivamente derrotada. Y entonces pueden ocurrir a su vez dos cosas.

Lo primero que puede ocurrir en caso de derrota es que el vencedor exija del vencido la «restitución del valor de las cosas destruidas»; que le exija además «indemnización por los gastos directos e indirectos que la guerra le ha causado», y que aparte de eso «haga todo cuanto sea necesario para lograr del enemigo la paz y para garantizar la seguridad; por ejemplo, destruir plazas fuertes, y todo cuanto se relaciona con la capacidad de agresión del enemigo».

Pero también puede ocurrir que, aparte de todo ello, es decir, «después de obtener la victoria, de recuperar los bienes y de obtener indemnización por los gastos y de consolidar la paz y seguridad», el vencedor «pase a tomar satisfacción de la injusticia recibida de los enemigos y a castigarlos por esa clase de injurias». ⁵⁴ Esto significa que vencedor y vencido pertenecen a un mismo ordenamiento al que están sujetos, es decir, que comparten una misma concepción de la justicia, organizativamente efectiva, efectividad que justo viene representada por el vencedor. El derrotado se convierte en el criminal sobre el que cae el peso del ordenamiento. La guerra no es, pues, o no había sido, pues, una guerra entre unidades soberanas, que en el caso serio se revelasen como estando por encima de todo ordenamiento y como siendo cada una de ellas fuente de su propio ordenamiento, sino que (en el sentido de Schmitt y vistas las cosas desde el caso serio, que es el decisorio) sólo hay o sólo había una unidad política y un único ordenamiento interno de esa unidad política. La guerra entre supuestas unidades políticas soberanas no es o no ha sido sino una «guerra civil».

⁵⁴ Cfr. Francisco de Vitoria, *Relectio de iure belli* (1539), Madrid, 1981, pp. 131 ss., *quaestio quarta, propositiones* 1-5.

Pues bien, este concepto de guerra civil que así obtenemos coincide con el concepto de *bellum iustum* en una de las versiones más transparentes que este concepto recibe a principios del mundo moderno, la de Francisco de Vitoria en *De iure belli*. Y nótese que no puede ser fácil prescindir de este concepto de «guerra justa», enderezada a vengar y castigar injurias efectivas dentro de un «orden objetivo» de derecho y justicia, que, porque habría que aspirar a hacerlo valer, habría que considerar también bienvenido cada vez que se lo hace valer; por más que el hacerlo valer implicase que la soberanía pasaría propiamente de los «Estados» sujetos a él a la unidad portadora de ese orden supraestatal que dicha unidad hace valer.⁵⁵

VII. GUERRA CIVIL Y *BELLUM IUSTUM*, EN CONCRETO. LEVIATÁN Y BEHEMOTH.
EL *NOMOS* MODERNO DE LA TIERRA BASADO EN LA EXCLUSIÓN
DEL *BELLUM IUSTUM* ENTRE PUEBLOS EUROPEOS

La idea de Schmitt es que en el contexto en que irrumpen los rasgos básicos de la condición humana moderna (y como ingrediente de ese contexto mismo), la situación de conflicto confesional se hace tan insostenible, tan absolutamente desesperante para al menos dos generaciones de hombres, desde el último tercio del siglo XVI hasta mediados del siglo XVII, que el problema del conflicto confesional, y, por tanto, el problema de la guerra civil, y, en definitiva, el problema de la guerra justa, se convierte en un problema vital tan central, que es él el que determina la agrupación con vistas al caso serio, al caso de excepción. Para esas generaciones de hombres, las generaciones de *La vida es sueño*, el caso serio, el caso de excepción, llegó a convertirse en casi cotidiano. El problema era el de cómo escapar a la pesadilla de la suposición de un «orden objetivo» compartido de justicia, que en realidad no se comparte, aunque por supuesto tiene que haberlo (y, por tanto, debe compartirse, es decir, se comparte, y el vencedor lo hace efectivo), y de ahí la desesperante recurrencia de un conflicto sin fin. Y la respuesta fue la introducción de la idea y realidad de la *soberanía*.

Unidad soberana no es exactamente —como pretende Schmitt en *El concepto de lo político*— la unidad que en el caso serio se revela por encima de toda normatividad y se revela como fuente de normatividad, porque lo que en el caso serio esté en juego quede por encima de toda normatividad o justificación. No, unidad política soberana es aquella que, ciertamente, se pone por encima de toda normatividad y se revela como fuente de normatividad, pero que basa esa su pretensión de que no hay otro orden de justicia que el que ella impone, sencillamente en que no hay ninguna concepción *objetiva* de la justicia, ajena a los

⁵⁵ Cfr. H. Kelsen, *Derecho y paz en las relaciones internacionales*, México, FCE, 1943.

sujetos implicados, que, por tanto, no tiene más remedio que convertir su subjetividad en base del orden político. Soberanía y principio de subjetividad van, pues, de la mano. Esa unidad soberana se vuelve tal enfrentándose (en el caso serio) precisamente con la pretensión contraria, es decir, enfrentándose con la pretensión de que sí hay un orden objetivo, y haciendo valer su pretensión de que no hay tal orden objetivo por encima de ella; y ello precisamente en un *plu-riverso* de unidades políticas que ahora sí se vuelven soberanas, puesto que de ahora en adelante tienen que empezar a orientar sus relaciones de amistad y enemistad conforme a ese mismo criterio de soberanía. Éste fue el aspecto que empezó a cobrar el sistema de unidades políticas modernas que reclamaron para sí el atributo de la soberanía, el atributo de ser la fuente del derecho. La soberanía no es un concepto existencial sino jurídico y el Estado soberano un artefacto, un invento político-jurídico.

El *bellum iustum* experimentó una redefinición radical: no hay tal cosa como *bellum iustum*, o si se prefiere: «guerra justa» es toda guerra entre unidades soberanas, sea cual fuere su causa. Entre unidades soberanas toda guerra debe entenderse como una *partida* o como un *duelo*. Contra una unidad soberana no hay *bellum punitivum*, no hay guerra de castigo que suponga la existencia de un orden de justicia que quede por encima del que dimana de ella.

Pues bien, hacia el interior (como ya había visto Schmitt en *El concepto de lo político*, aunque lo había explicado tendenciosamente y mal), la unidad política se organiza conforme al mismo principio que hacia el exterior, o más exactamente, la unidad política se ha organizado ya de antemano (o simultáneamente) conforme al mismo principio conforme al que se ha hecho valer hacia el exterior. En el interior no hay guerra confesional, es decir, no hay guerra civil, esto es, no hay *bellum iustum*, lo cual significa: no hay derecho de resistencia. Hay sólo el orden de derecho positivo que dimana del poder soberano, que ha de poder entenderse como resultando del miedo a la muerte, de la desesperada «voluntad que todos comparten de vivir todo el tiempo que la naturaleza por lo común permite vivir a los hombres, y ello con paz, seguridad y orden»⁵⁶ (Hobbes), esto es, también con entera previsibilidad⁵⁷ en lo que respecta al ejercicio del poder al que están sujetos. Las concepciones objetivas de la justicia (allende el orden de derecho positivo atendido a la idea de soberanía), la concepciones de la justicia que, por ser objetivas, todos habrían de compartir si no quieren ser considerados criminales, lo mismo que todos han de compartir la creencia de que la Tierra gira alrededor del Sol si no quieren ser considerados ignorantes, esas supuestas concepciones objetivas de la justicia, digo, quedan remitidas y relegadas al ámbito de lo privado (dejan de fundar orden público). Este ámbito de

⁵⁶ Véase el cap. XIV de *Leviathan* (pp. 106 ss. de la vers. cast.).

⁵⁷ Sobre este importantísimo aspecto de la idea de Estado de derecho y del derecho como «sistema de garantías», cfr. el cap. XXVII de *Leviathan*.

lo privado, en el que, por tanto, pasa a ubicarse casi lo más decisivo para el hombre, en el que pasa a ubicarse todo lo concerniente al sentido de la vida y del mundo y a la organización de la propia existencia de uno, amanece así con toda su importancia moderna. Pero en lo que se refiere al orden de derecho, *auctoritas, non veritas facit leges*, las leyes las pone el poder, no dimanar de los principios de un orden objetivo de justicia que todos hubieran de compartir. O como venía a decir Federico II de Prusia, el amigo de Voltaire: pensad, razonad, escribid, hablad todo cuanto queráis, pero obedeced. O como dice el artículo 10 de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de 1789: «Nadie debe ser inquietado por sus opiniones, incluso religiosas, siempre que su manifestación no perturbe el orden público establecido por la ley», y, por tanto, nadie debe ser inquietado tampoco por sus opiniones contra los principios de la *Declaración* con tal de que su manifestación no perturbe el orden público basado en la *Declaración*. Es decir, en la *Declaración* no se trata de verdades sino del establecimiento de un *artefacto* de convivencia entre quienes tienen que convivir bajo la suposición de no compartir quizá ninguna verdad en lo referente a ultimidades, entre quienes han hecho la experiencia de ser enemigos por hallarse remitidos última e irreferencialmente cada uno a sí mismo y a quedar en soledad ante su dios, es decir, porque nadie en definitiva manda ni obedece a nadie, pues no hay ninguna sustancia colectiva de la que el individuo pueda o deba considerarse accidente, y el individuo no tiene otra sustancia que el *yo pienso*, la forma de su propia subjetividad. Ese Estado, el Estado soberano, es un artefacto creado para hacer viable la libertad moderna desatada, que como todo artefacto tiene su punto de invento, de argucia contra el orden natural de las cosas, de inverosimilitud. El jesuita Pedro de Ribadeneyra había entendido muy bien qué es lo que querían Bodino y «los políticos», incluso con más claridad que éstos: ¡quieren asentar la república sobre «la libertad de errar»!⁵⁸ Ribadeneyra es quizá un eco de las inscripciones puestas al pie de las estatuas de los reyes de Israel en la fachada de la iglesia del monasterio del Escorial, y en todo caso una rotunda negación de la idea de soberanía de Bodino, y una declaración de guerra

⁵⁸ P. de Ribadeneyra, *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el Príncipe Cristiano para gobernar y conservar sus Estados, contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos de ese tiempo enseñan*, Buenos Aires, 1942, sobre todo caps. XVII y XVIII. Y el 16 de noviembre de 1669, en su oración fúnebre pronunciada en los funerales de Enriqueta de Francia, esposa de Carlos I de Inglaterra, Bossuet miraba retrospectivamente así el triunfo de Cromwell, y la «revolución puritana» (1640-1660): «A éste le fue concedido engañar a los pueblos y prevalecer sobre los reyes. Pues en cuanto se percató de que en esa mezcla infinita de sectas el placer de dogmatizar sin ser reprimido ni constreñido por ninguna autoridad eclesiástica ni secular era el cebo y encanto que fascinaba a los espíritus, supo conciliarlas mediante ello hasta tal punto, que convirtió a esa mezcolanza monstruosa en un cuerpo temible [el Leviatán]. Pues una vez que se ha encontrado el medio de captar a la multitud con el cebo de la libertad, ella sigue ciegamente tan pronto como oye el nombre de libertad; y su conductor, que (...) vio que había encantado el mundo hasta el punto de ser mirado por todo el ejército como un jefe enviado por Dios para la protección de la independencia, comenzó a darse cuenta de que podía llevar su poder aún más lejos», Bossuet, *Orations funèbres*, P. Jacquinet (ed.), Librairie classique Eugène Belin, París, pp. 54 ss.

al pluralismo confesional del protestantismo político, una declaración de guerra al hereje para hacer caer sobre él como criminal el peso del orden objetivo compartido (que incondicionalmente se debía compartir, y por tanto compartido) que el «defensor de la fe» representa.

Y así, el Estado soberano es el Leviatán, el inmenso poder, que es el de todos, fabricado con el encargo de hacerse valer hacia el exterior y de sobreponerse en el interior a cualquier otro poder que quisiera hacerle frente, al poder, por tanto, de todos y de cada uno. El Leviatán está confeccionado, por tanto, con el encargo de quedar más allá de todos y de cada uno como fuente de derecho capaz de imponerse sobre cualquiera, manteniendo la existencia en paz, tranquilidad y seguridad, incluso o principalmente contra las fuentes de la «guerra justa», a las que él no puede llegar. Pues Leviatán debe su existencia a la inalcanzable existencia de esas fuentes (Leviatán debe su existencia a Behemoth, el conflicto religioso), por más que el Leviatán, como artefacto del que la libertad moderna se dota a sí misma para hacerse viable, esté para mantener reprimida y neutralizada la posibilidad de que esas fuentes pasen a ocupar el centro de lo político en el sentido de Schmitt (está para mantenerlas convertidas en una «monstruosa mezcla de sectas» capaces de convivir).

El Estado moderno, Leviatán, es, pues, ante todo, un artefacto hecho por el hombre y que, hecho de hombres, tiene por centro «un hombre o una asamblea de hombres» y en todo caso es un agente, un «hombre en gran formato». Pero aparte de artefacto y «gran hombre», Leviatán, aunque mortal, se pone en el lugar de los dioses inmortales y mediante el orden de derecho positivo en que se articulan las relaciones de mando y obediencia entre hombres últimamente iguales y quizá radicalmente extraños, en que Leviatán consiste, sustituye a los dioses, es decir, sustituye artificialmente mediante el orden de derecho positivo con que se articula, cualquier orden de justicia objetiva dimanante de los dioses. Éstos han pasado al ámbito de lo privado que así se vuelve intangible, en el que el hombre, replegado irreferencialmente sobre sí, dispone de sí y lo suyo sin más límites que los señalados por la ley, la cual apenas va a poder encontrar ni justificar otros límites que el de asegurar los mismos derechos para todos. El Leviatán es el dios mortal bajo el que la existencia humana, de ser accidente de una sustancia colectiva, pasa a pivotar sobre lo privado. Leviatán, aparte de máquina y hombre en formato grande, es el dios mortal bajo el que el orden de la libertad moderna se estabiliza, o que es él mismo esa estabilización.

Pero Leviatán tiene una cuarta naturaleza, y ello es importante en relación con el posterior conflicto nacionalista. Aparte de esas tres cosas, máquina, hombre y dios mortal, Leviatán es además un monstruo, un prodigio de la naturaleza, aunque en sentido distinto que Behemoth, al que Leviatán mantiene atado. Leviatán es un artefacto que, en su contra-naturalidad, es la naturaleza mostrándose en su prodigiosa y monstruosa contingencia. Veamos. En la guerra civil confesional, en la que el enemigo se vuelve enemigo absoluto, en la que no hay,

por tanto, perspectiva de reconciliación posible, los beligerantes se ven envueltos en un desesperante «dilema de los prisioneros», tanto más desesperante cuanto más empiezan a anteponer al mandato de su dios el miedo a la muerte y el «deseo de vivir en paz, seguridad, orden y holgura todo el tiempo que la naturaleza otorga por lo general vivir a los hombres». Pues aunque ambos contendientes estén convencidos de que la estrategia más favorable para ambos sea la de erigir un poder capaz de «meter a ambos en cintura» e imponer la paz, el que dé el primer paso hacia esa solución corre el riesgo de desarmarse prematuramente ante un adversario que muy bien puede aprovechar esa situación contra él, y de quedar él, por tanto, en una situación aún peor que aquella en la que ahora se encuentra. Esta misma consideración, si la suponemos hecha por ambas partes contendientes, conduce en una dirección contraria a la de la constitución de Leviatán. Por tanto, si ha habido Leviatán como un artefacto, en forma de poder concentrado de los hombres, que como poder soberano ocupa el lugar de los dioses, a los que expulsa de la esfera pública y reduce a la esfera privada, la constitución de ese poder ha tenido que deberse a una casualidad histórica, cuyo producto se ha estabilizado después por el consenso de los partidos cuya contienda ese poder contingentemente formado lograba reprimir con eficacia. La patria en la que el hombre moderno tiene que vivir, aparte de ser un artefacto, y de no ser sino un producto humano sin ninguna sustancia sacra que exceda al individuo, de la que el individuo pueda llenarse considerándose accidente de ella, es además, en cuanto concentración de poder, un producto enteramente contingente, una casualidad histórica.

VIII. EL LEVIATÁN Y SU AUTOCOMPRENSIÓN LIBERAL

Suele enfermar el hombre sobre todo de achaque de sí mismo, decía Baltasar Gracián, y sólo puede ponerse remedio si artificiosamente logra convertir en antídoto el veneno del que enferma, que no es sino él. Y a eso podemos llamarle razón. Kant y después el constitucionalismo liberal entendieron que el Leviatán, en su forma de «Estado democrático de derecho», era el modo como se constituía, o podía constituirse, un poder capaz de pacificar la existencia en el sentido de Hobbes, en forma de una elaboración de los motivos de los que el Leviatán es resultado. En el contexto de la condición humana moderna cualquiera es enemigo para cualquiera, precisamente porque la irrupción de la libertad moderna significa que en un sentido radical nadie manda en definitiva a nadie ni obedece a nadie. Un poder que, quedando por encima de todos y cada uno, se pueda hacer valer contra cualquiera, pero que, en términos de derecho, se articule de forma que cada cual pueda disponer de sí y de lo suyo como le plazca sin más limitaciones que las que imponen las leyes, pero de modo que éstas, esencialmente enderezadas a ese fin, puedan considerarse provenientes de la voluntad

unida de todos, es un orden en el que, mandando todos a todos y obedeciendo todos a todos, nadie manda ni obedece a nadie, pues no se obedece sino a sí mismo. Si a ello se añade el supuesto económico de que el sistema de intercambio privado social, impulsado por la técnica desencadenada, que ese orden político hace posible, es el más eficiente comparativamente, y si a eso se añade además el supuesto (ley de Say) de que en un sistema de libre intercambio de bienes, abandonado a su propia lógica y asentado sólo sobre el derecho de libertad (es decir, sobre el derecho a disponer yo de mí y de lo mío) se produce por sí solo el «pleno empleo», difícilmente puede concebirse una razón de principio contra Leviatán. Y así el orden liberal, generando su propia justificación y funcionando como un artefacto capaz de hacer frente a todo poder que se le oponga tanto fuera como dentro, será un orden bajo el que podrán convivir en paz no ya enemigos sino incluso «diablos», como decía Kant siguiendo a Mandeville. Los principios de ese orden efectivo de justicia se convierten así en la *confession* pública contra las *faiths* privadas,⁵⁹ en la *confession* a la que el soberano impone respeto en la práctica con independencia de lo que cada cual crea, piense, diga o escriba de ella. Ahora bien, ese orden y su *confession* son «constructos»,⁶⁰ no dimanar de ninguna visión única y última de las cosas que quede por encima de los sujetos implicados, sino que son el único orden y la única razón, esto es, el único orden racional, que la libertad moderna se puede dar, habida cuenta de su propia condición e índole, para hacerse viable a sí misma, es decir, si es que, haciendo abstracción de las respectivas *faiths*, se quiere vivir con paz, tranquilidad, orden, holgura y dignidad todo el tiempo que por lo general la naturaleza permite vivir a los hombres. Si no se da esta condición, y en la medida en que no se dé, no hay Leviatán.

⁵⁹ Es una distinción que Hobbes introduce en el cap. XXXVII de *Leviathan* junto con el concepto de *public reason* (que John Rawls ha elaborado en distintos escritos recogidos en parte en J. Rawls, *Political Liberalism*, Nueva York, 1993). Hobbes remacha esa distinción en el cap. XLII. De nuevo Schmitt nos suministra en su libro de 1938 sobre Hobbes las formulaciones más precisas de esa pieza del pensamiento liberal. Pero a tono con *El concepto de lo político* de 1932, aunque de ninguna manera a tono con lo que es su propio razonamiento sobre el concepto de soberanía en el libro sobre *Leviathan*, Schmitt quisiera hacer reversible esa distinción en la que no ve sino un portón de rotura de la «unidad política» *una*. De esa distinción habrían echado mano enseguida con su aviesa *Distinktionstaktik* los pensadores judíos desde el *Tractatus theologisco-politicus* (1670) de Spinoza en adelante. Si se tiene en cuenta que esta diatriba (caps. 5 y 6 del libro de Schmitt sobre Hobbes), simultáneamente dirigida contra los pensadores judíos y contra el Estado de derecho, está escrita en 1938, tales páginas pueden figurar, a mi juicio, entre lo más negro que puede encontrarse en Schmitt, tanto más negro cuanto menos coherente con su propia línea argumentativa.

⁶⁰ Ha sido sobre todo J. Rawls quien ha insistido en este punto. Véanse «*The Kantian Constructivism in Moral Theory*» y «*Justice as Fairness: Political, not Metaphysical*», en J. Rawls, *Collected Papers*, Cambridge, Massachusetts, 1999.

IX. EL MALOGRO DEL LEVIATÁN O RETORNO DEL *BELLUM IUSTUM* O GUERRA CIVIL.
LA «LUCHA DE CLASES»

El orden del *ius publicum europaeum*, que cuaja con la Paz de Westfalia (1648), se consolida con el Tratado de Utrecht (1713) y se consuma con las revoluciones del siglo XVIII, que es un orden articulado sobre la toma del Nuevo Mundo y de todos los mares por los pueblos europeos, es un orden que obsesivamente pivota sobre la exclusión de la guerra confesional, es decir, de la «guerra civil», esto es, del *bellum iustum* en sentido clásico. Y esa exclusión resultó ser (y resulta ser, porque en este aspecto ése es quizá nuestro presente) una exclusión desgarrada entre el sueño del retorno del *bellum iustum* en forma de un orden supraestatal de justicia y derecho, por un lado, y la pesadilla del retorno del *bellum iustum* en forma de guerra confesional, por otro. Pues ese orden —es la idea de Schmitt— no podía evitar que le irrumpiese dentro la guerra civil, el *bellum iustum*. De modo que el liberalismo, la autointerpretación democrático-liberal del Leviatán, no sería para Schmitt más que un ensueño acerca de la posibilidad de tal evitación, una especie de «mientras tanto» con que nos consolamos y nos engañamos acerca de la fatalidad del destino de la libertad moderna. Éste y no otro es aquí el lado negro de Schmitt, que tiene especial habilidad para hacernos ver ese retorno en términos trágicos, desnudos de todo sueño.⁶¹

La guerra civil empieza irrumpiendo ya a mediados del siglo XIX, con efectos estructuradores sobre todo el universo político. Se trata del conflicto de clases. Es la primera guerra civil importante, que Schmitt considera en el universo político fundado sobre la exclusión de la guerra civil, sobre la exclusión del *bellum iustum*. Ese conflicto es tan interno al orden liberal, apenas formado (e incluso naciente), que afecta a la propia *confession* estatal. Es esa *confession* estatal la que, en el funcionamiento de aquello de lo que ella es intérprete, genera objetivamente su propio desmentido. Tanto en el interior como en el exterior, el «orden burgués» se convierte para el proletariado internacionalizado en el enemigo absoluto que hay que conseguir que se venga abajo. El orden de derecho del que esa *confession* es la interpretación pública se convierte si acaso en un instrumento en la lucha de clases, en un arma de guerra. La dialéctica amigo-enemigo se revela así como estando por encima de la paz liberal y como destino de ella.

⁶¹ En ello desempeña sin duda un importante papel el resentimiento de Schmitt por la criminalización de la Alemania nazi. En un tono bastante distinto y a propósito de dicha criminalización, Hart se ha referido también a ese retorno. Cfr. H. L. A. Hart, «*Positivism and the Separation of Law and Morals*», en H. L. A. Hart, *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, Oxford, 1983, pp. 49 ss.

Kant, que creía en la ley de Say, es decir, en el principio de equilibrio económico en lo concerniente al «pleno empleo» al que me he referido antes, decía que el Estado no se tenía que ocupar del bienestar de sus miembros⁶² y que, por eso, no era excluible, por lo menos en principio, la perspectiva de una paz perpetua entre los Estados. Hegel, que ya no creía que se cumpliera la ley de Say, decía que, puesto que el Estado tenía que ocuparse del bienestar de sus miembros, nunca la idea de un orden supraestatal del derecho, organizado como sistema de acuerdos entre iguales, podría desplazar a la política (que en lo tocante a política internacional, Hegel entiende en el sentido de Schmitt).⁶³ La perspectiva de un orden liberal cosmopolita (Kant, Constant) queda deshecha por la necesidad de las potencias de asegurarse también por medios político-militares fuentes de materias primas, salidas para la propia producción excedente y salidas para la población sobrante, a fin de asegurar el pleno empleo y la paz en el interior. El Leviatán se vuelve «Estado nacional», se vuelve hostilmente un «otro del otro», que focaliza sobre sí la forma más importante de identidad colectiva y el desenvolvimiento de ella. Esta situación determina una nueva expansión de Occidente, sobre la ya realizada en los siglos XVI y XVII. También el enfrentamiento entre potencias va aflojando paulatinamente aquella redefinición de la «guerra justa» como guerra emprendida por unidades soberanas que, por tanto, queda por encima de toda criminalización. Con la Gran Guerra de 1914, con la Revolución rusa y con la crisis de 1929, la lógica de la lucha de clases y la lógica del enfrentamiento catastrófico entre potencias se entreveran. Una burguesía media y baja, aterrada ante el peligro revolucionario suscitado por el orden que se hunde, se sacude la *confession* liberal estatal y convierte al Estado en instrumento de paz, tranquilidad y orden contra el enemigo, contra el externo y muy principalmente contra un enemigo interno criminalizado. (En *El concepto de lo político* se está hablando no de lo político en general, sino de lo político convertido en destino de una estatalidad liberal que se viene abajo por el conflicto de clases y la apelación de la burguesía media-baja al poder represor del Estado contra la clase revolucionaria, apelación a la que tácitamente Schmitt se adscribe.)

⁶² Estas consideraciones de Kant pueden encontrarse al final del primer apéndice sobre la no concordancia de moral y política en *Zum ewigen Frieden*, ed. Weichedel, t. XI, Frankfurt, Insel Verlag, 1964, pp. 241 ss.

⁶³ La crítica de Hegel a *La paz perpetua* de Kant se encuentra en los párrafos 245 ss. (en lo que se refiere a supuestos económicos) y directamente en los párrafos 336-339 de la *Filosofía del Derecho*.

X. EL MALOGRO DEL LEVIATÁN. MÁS ALLÁ Y MÁS ACÁ DEL ESTADO SOBERANO.
 EL RETORNO DEL CONFLICTO CIVIL EN LA FORMA DE SOBERANÍAS
 LIMITADAS SIN ORDEN INTERNACIONAL DE DERECHO
 Y EN LA FORMA DE CONFLICTO NACIONALISTA

En *La paz perpetua* Kant se promete un enérgico acotamiento de la guerra entre Estados mediante la presencia y la acción de «pueblos ilustrados y poderosos» que por su peso político y por su poder económico obliguen a los demás a entrar en una federación en la que rijan reglas de trato pacífico entre iguales a la hora de solventar conflictos. Y, sin embargo, una segunda forma en que al *ius publicum europaeum* le irrumpe dentro el principio sobre cuya evitación se fundaba ese orden, es la que Schmitt describe en la última parte de *El nomos de la tierra*. Precisamente esa irrupción pone de manifiesto que ya desde el principio el *nomos* de la tierra (o el *nomos* de la Tierra) discurre en sentido contrario a la idea que la interpretación liberal da de la unidad soberana. Pese a que la soberanía parece implicar una relación simétrica, ello sólo fue aproximadamente así en el grupo de las principales potencias. Y ni siquiera eso, si se tiene en cuenta la sucesiva posición estructural de predominio de la potencia marítima y de la potencia de ultramar, es decir, de Inglaterra y de Estados Unidos. La soberanía siempre fue un más o menos de soberanía. Si consideramos que en las condiciones de la existencia política moderna sólo podemos llamar concepción común de la justicia a la organizativamente efectiva (en el sentido de efectivo derecho positivo) o más o menos efectiva, nos encontramos con que en el exterior del Estado más poderoso, que ese Estado convierte en «interior», rige y no rige la concepción de la justicia del Estado poderoso, y en el interior del Estado menos poderoso rige y (en aspectos importantes) no rige su propio ordenamiento que queda relativizado por el del más poderoso. Es decir, rige y no rige una concepción de la justicia organizativamente efectiva. Y es esta situación la que hemos llamado «guerra civil». Esta situación pertenecería, según Schmitt, a la propia estructura del *nomos* moderno de la Tierra, al ordenamiento mismo del derecho público moderno y contemporáneo, y no habría hecho sino acentuarse y resultar sucesivamente visible con «rayas» tales como la delimitación norteamericana de su zona de influencia frente a la vieja Europa, con la delimitación de la zona de influencia colonial de las potencias europeas, o con el «telón de acero», o con el ulterior predominio omnímodo militar y económico (y, por tanto, en caso de conflicto, también político) de Estados Unidos. El mantenimiento de las zonas de influencia significó y significa estructuralmente la inducción de conflictos civiles, ante los que las potencias son algo más que terceros interesados. Y en el caso serio, que puede ser muy frecuente y aun endémico, la autonomía de la gestión soberana en los menos poderosos y en los nada poderosos puede acabar teniendo sólo el aspecto de un autónomo conflicto civil controlado desde fuera. En esta situación las determinaciones del derecho internacional público y

los organismos internacionales que son portadores de él, no hacen sino reflejar una peculiar asimetría en lo tocante a soberanía de los Estados. Y en el caso de excepción (que en el espacio público mundial creado por la tecnología de la comunicación se ha convertido en cotidiano) y en el caso de excepción, digo, que es donde se reflejan las estructuras profundas de un ordenamiento, esas estructuras se muestran como malogro del Leviatán, es decir, como reintroducción estructural del *iustum bellum*, de la guerra civil, en sentido no sólo muy distinto sino inverso a aquel sobre cuya exclusión estriba muy fundamentalmente la idea liberal. Esa reintroducción estructural se convierte con facilidad en reintroducción expresa.

Asimismo, el Estado soberano, pese a ser por lo general un resultado histórico enteramente contingente, no tiene más remedio que presentarse con la pretensión de que «el origen de la soberanía es inescrutable en sentido práctico» (Kant),⁶⁴ de que al soberano no se le puede negar obediencia en razón de su origen, y Kant supone en su «Filosofía del derecho» que la única patria de la existencia moderna es ese soberano convertido en «Estado jurídico democrático», en Estado democrático de derecho. El malestar suscitado siempre por la abstracción de las propias estructuras de la conciencia moderna (es decir, la añoranza de vida sustancial) y la conversión del Estado soberano en «Estado nacional» en el siglo XIX contribuyen a despertar la conciencia de lo telúrico y lo tradicional-sustancial, o de lo supuestamente telúrico o lo supuestamente tradicional-sustancial,⁶⁵ frente a ese artefacto organizativo-abstracto que trata de focalizar sobre sí la formación de las identidades colectivas. Frente al Estado «constructo», también lo supuestamente tradicional-sustancial no es sino «constructo», pero un «constructo» que se presenta como lo sustancial frente a lo abstracto. En el caso español, el Estado creado por Felipe II y reestructurado por los Borbones (los cuales, curiosamente, frente a lo que ocurre en la Ilustración francesa, van muy por delante de un colectivo peculiarmente vuelto al pasado), ni aun con los Borbones llega a entenderse del todo a sí mismo conforme al principio de exclusión del concepto tradicional de *bellum iustum*, es decir, llega a entenderse como *soberano* en el sentido de Bodino y Hobbes. Pero la imparable progresión de la estatalidad liberal paralela a la de Europa y la focalización de la identidad colectiva sobre ella, provocan en España a lo largo del siglo XIX una triple formación reactiva de identidades que constituyen, las tres, reacciones de hostilidad a la estatalidad liberal. El nacionalismo español, tal como viene representado por un Donoso Cortés, el nacionalismo vasco, tal como viene representado por un Sabino Arana, o el nacionalismo catalán, tal como puede venir representado por Torras y Bages, que brotan los tres de la misma fuente contrarreformista, representan reacciones de hostilidad a la estatalidad liberal, a la que los tres ligan el desca-

⁶⁴ I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, ed. Weischedel, t. VIII, Frankfurt, Insel Verlag, 1956, pp. 437 ss.

⁶⁵ Cfr. C. Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Berlín, 1926, pp. 77 ss.

labro que representa el conflicto de clases. La hazaña de la guerra de la Independencia (y toda hazaña funda un «nosotros»), a diferencia de lo que sucede con la hazaña de la Revolución francesa, que determina la identidad política del colectivo de Francia, fue ya una hazaña equívoca, pues fue la victoria contra la estatalidad liberal que agrede, contra la razón liberal e ilustrada moderna repelida como invasora. Tal hostilidad de la mentalidad contrarreformista y tradicionalista-sustancial contra la estatalidad liberal es algo que las fuentes de esos tres nacionalismos hispanos comparten. La identidad colectiva directamente ligada a la estatalidad liberal como tal (el «patriotismo de la constitución», como lo llama Habermas con base en Kant) siempre fue más bien débil. Se acumulan, pues, en nuestra historia (y se entrecruzan) el conflicto religioso (o mejor el *confessional conflict*), el conflicto de clase y el conflicto entre la conciencia nacional y una estatalidad liberal que no consigue darse una forma que neutralice ese conflicto, ligado al menos inicialmente al conflicto religioso y ligado también de forma reactiva al conflicto de clases. Cuando, pese a todo, en España el Estado liberal y la sociedad liberal estaban a punto de llegar a equipararse con el Estado y sociedad europeo-occidentales, la mala fortuna histórica hizo coincidir esa llegada con el hundimiento en Europa de aquello a lo que en España se aspiraba y a lo que España llegaba. La guerra civil española, una guerra con recíproca voluntad de *bellum iustum* en que estallan (ante terceros muy interesados) tres grandes conflictos históricos sin resolver (el religioso, el de clase y el identitario), se convierte en preludeo de la segunda guerra mundial. El hundimiento de la República española a causa de la guerra civil queda sellado precisamente por las potencias aliadas que representaron el triunfo del orden liberal contra el fascismo y que representaron por el lado de ese orden liberal la congelación de la guerra civil revolucionaria en guerra fría, y que habían visto en la guerra civil española no sólo una contienda en torno a un régimen liberal, sino también un enfrentamiento revolucionario de clases. Es decir, la supresión del orden democrático-liberal quedó sellada en nuestro caso para los treinta años siguientes por la articulación espacial del *nomos* contemporáneo de la Tierra.

XI. EL MALOGRO DEL LEVIATÁN. OTRA FORMA DE RETORNO DEL CONFLICTO CIVIL
 O *BELLUM IUSTUM*: EL PARTISANO Y EL INMENSO PODER DEL
 INTERESADO INERME

Precisamente durante la guerra de la Independencia española surge un tipo de combatiente: el guerrillero o partisano, un combatiente no regular ni uniformado, que queda, por tanto, fuera de las reglas de trato que se aplican al combatiente regular, al soldado, en el «juego» de la guerra o en el «duelo» de la guerra entre Estados. El guerrillero o partisano no se considera sino como un criminal, contra cuyas acciones el ejército ocupante se defiende sin respeto a las reglas de

la guerra, e incluso puede exigir a la policía y tribunales del país ocupado que esas acciones se traten como suelen tratarse en los casos de delincuencia ordinarios. Ese combatiente que aparece en la guerra de la Independencia española y que saca de quicio a Napoleón, no sólo lleva a romper las «reglas de la guerra» al ejército invasor, el cual sólo aplica esas reglas al combatiente uniformado, sino también al ejército y al gobierno del país invadido, los cuales, al apoyarse en el guerrillero y apoyar al guerrillero, no solamente están vulnerando las reglas de la guerra sino que también están suspendiendo las suyas propias internas, si es que resulta que el guerrillero no es el combatiente que el derecho de guerra prevé, es decir, si es que resulta que el guerrillero no es de verdad un combatiente (¿o sí lo es?), sino sólo un delincuente. Sea lo que fuere, el guerrillero necesita armas y, por tanto, necesita de alguien, de un «tercero», que lo arme, si es que él no tiene medios propios para procurarse armas. Pero aparte de eso, el guerrillero necesita de otra cosa fundamental: ese «tercero poderoso» tiene que ser tal que, aparte de ser alguien que lo arme o le preste apoyo logístico, «le procure también una especie de reconocimiento político, necesario al partisano que lucha de forma irregular para no descalificarse como el atracador o el pirata y para no caer en lo apolítico, que es idéntico en este caso a lo criminal».⁶⁶

Esta figura que aparece en la guerra de la Independencia española se generaliza en el contexto de la lucha revolucionaria de clases. Precisamente, la capacidad destructiva del tipo de armamento en juego en la «guerra fría» convierte en protagonista de esa guerra, no tanto a los ejércitos como al partisano armado y preparado por un tercero que le presta además su legitimación política y lo libra del riesgo de quedarse no más que en un delincuente, que lo absuelve de lo criminal y confiere a lo criminal el carácter de guerra o de sucedáneo de la guerra. Ahora bien, este partisano de la guerra civil revolucionaria, no es ya el «partisano telúrico», el partisano ligado a su tierra invadida, que se vuelve defensivamente contra el invasor, recibiendo del invadido y de terceros interesados tanto los medios como la legitimación que necesita. El partisano de la guerra civil revolucionaria es el «partisano motorizado», ofensivo, que en la guerra que hace al enemigo de clase puede no estar ligado a ningún territorio particular (aunque puede también que sí, como Mao Zedong o el mariscal Tito).

Pero a Schmitt le interesa también el «partisano motorizado» puro, el no telúrico. «Ante su dependencia de los medios industriales-técnicos que necesita para su lucha, el poder del interesado crece cada vez más hasta llegar a alcanzar dimensiones planetarias. Parece que todos los aspectos del partisanismo que hemos considerado hasta ahora están subyugados por el poderoso aspecto técnico».⁶⁷

⁶⁶ C. Schmitt, *Theorie des Partisans. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, Berlín, 1963, p. 78 (versión cast., C. Schmitt, *Teoría del partisano. Acotaciones al concepto de lo político*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1966, p. 105).

⁶⁷ C. Schmitt, *Theorie des Partisans, op. cit.*, p. 78 (vers. cast., p. 105).

Evidentemente Schmitt, cuando escribe esto, se está refiriendo a la Unión soviética y quizá a China. Pero después de la caída del «bloque del Este» se ha producido una situación inversa. Del «tercero interesado» decía Schmitt que «no es cualquier figura banal, como el tercero que se ríe según el refrán. Más bien pertenece esencialmente a la situación del partisano y, por consiguiente, también a su teoría».⁶⁸ Tras la caída del «bloque comunista» ha sucedido que, precisamente con una mediana o importante fortuna privada, pero en todo caso fortuna privada, al partisano le es posible hacerse con los medios técnico-industriales que necesita, con lo cual la importancia de «el tercero interesado», reducido quizá a espectador, pero del que el partisano recibe su legitimación o cree o supone recibirla «para no caer en lo apolítico que es en este caso idéntico a lo criminal» «crece cada vez más hasta llegar a alcanzar dimensiones planetarias». Ahora bien, el partisano absuelto de lo criminal por el tercero interesado es esencialmente «guerra civil», el retorno del *bellum iustum*, el retorno de la necesidad estructural de suponer un orden compartido de justicia organizativamente efectivo, que no existe. Y ello golpea en el centro de la estatalidad liberal exenta de *bellum iustum* (o en todo caso en el centro de un orden internacional que aspiraría al retorno del *bellum iustum* pero en forma de un orden supraestatal liberal de justicia y derecho). Y repito que el problema del cual el orden democrático liberal es o fue solución (o provisional solución) es el problema del *bellum iustum*, que también por aquí (renovadamente) retorna.

XII. A FALTA DE CONCLUSIÓN

Hablando de Adorno, Habermas dice en una ocasión que, pese a todo el pesimismo suscitado por la crisis de civilización de los años treinta del siglo XX, después de la segunda guerra mundial se rearticula en Europa un orden democrático-liberal, al que se pueden señalar todas las deficiencias que se quieran, pero que en todo caso no se corresponde con las sombrías descripciones de Adorno de la «sociedad administrada».⁶⁹ Las descripciones que de este orden democrático-liberal han hecho Habermas y otros, pese a todo lo críticas que son, pecan quizá de arcangélicas, pues parecen moverse bajo el supuesto de un mundo reducido a una comunicativa «política interior», como quizá lo fue la Europa democrático-liberal en un instante feliz (entre los años sesenta y noventa del siglo XX). Ahora a esa Europa pueden irrumpirle en el interior y de hecho le están irrumpiendo problemas de «política exterior», problemas políticos (en el sentido de Schmitt), de básica relación amigo-enemigo (o que pueden fácilmente con-

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ J. Habermas, *Die Normalität einer berliner Republik*, Frankfurt, 1967, pp. 74 ss. (vers. cast., J. Habermas, *Más allá del Estado nacional*, Madrid, Trotta, 1997).

vertirse en ello), que esa Europa había podido ignorar y había ignorado. A esos problemas se añaden en España problemas derivados de la propia debilidad histórica de la estatalidad liberal. Un análisis de esos problemas, acerca de los que la obra de Schmitt tiene bastante que decir, y sea cual fuere el nivel al que haya que reconstruir los principios de la estatalidad liberal para que recuperen efectividad, que ciertamente ya no puede ser el del Estado nacional clásico, un análisis de esos problemas, digo, no significa ni una llamada a la resignación, ni una admisión de la sinrazón, ni mucho menos una llamada a la sinrazón. Al menos mientras la libertad moderna no renuncie a hacerse viable permaneciendo a la vez a su propia altura sin sucumbir a sí misma. Y el hombre libre moderno (también en España) no puede sino aspirar a nada menos que a eso.