

LAS APORÍAS DE UNA REPRESENTACIÓN DESENCANTADA: UNA APROXIMACIÓN COMPARATIVA AL CONCEPTO DEL SOBERANO EN MAX WEBER Y CARL SCHMITT

THE APORIAS OF A DISENCHANTED REPRESENTATION: A COMPARATIVE APPROACH TO THE CONCEPT OF THE SOVEREIGN IN MAX WEBER AND CARL SCHMITT

Lorién Gómez Solano

Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España.

lorien01@ucm.es

Recibido: septiembre 2022

Aceptado: octubre 2022

Palabras clave: Soberanía, orden político, desencantamiento, representación, Weber, Schmitt.

Key words: Sovereignty, political order, disenchantment, representation, Weber, Schmitt.

Resumen: Desde Hobbes, la teorización del soberano se ha mostrado conflictiva en tanto que instancia representativa desencantada. En este estudio se pretende abordar ese problema en la obra de Max Weber y de Carl Schmitt, quienes, partiendo del diagnóstico de la modernidad como desencantamiento del mundo, despliegan dos modelos contrapuestos de la representación política y de la democracia que otorgan un papel central al soberano como última ratio del orden ante la democratización del Estado. A la luz de dos concepciones histórico-antropológicas de la dominación, se detectan tres aporías en esa transición propositiva cruciales para entender la relación entre los dos autores: cómo personificar la dominación impersonal del Estado moderno, cómo acomodar la pluralidad en un orden político desencantado y cómo afrontar la relación ética entre medios y fines en política. Mientras que Weber propondrá una forma republicana en la cual el Presidente, apoyado plebiscitariamente en las masas, actúa consolidando la legitimidad legal-racional del régimen democrático a través de su carisma; Schmitt teorizará una forma inspirada en la Iglesia católica, en la que el soberano actúa como decisor de lo político en la excepcionalidad y como catalizador de la identificación total del pueblo con el Estado bajo la distinción amigo-enemigo.

Abstract: Since Hobbes, the theorization of the personal sovereign within the political order as a denatured representative instance has been conflictive. This study aims to address that problem in the work of Max Weber and Carl Sch-

mitt, who, parting from a diagnosis of modernity as disenchantment of the world, display opposing conceptions of political representation and democracy which grant a major role to the sovereign as the last ratio of order before the democratization of the State. In the light of two historical-anthropological conceptions of domination, three crucial aporias are detected in this proposition: transition to understand the relationship between both authors: how to personify the impersonal domination of the modern State, how to accommodate plurality in a disenchanted political order and how to deal with the ethical relationship between ends and means in politics. On one hand, Weber proposes a republican form in which the president, supported by the masses in a plebiscite, acts by consolidating the legal-rational legitimacy of the democratic regime through his charisma. On the other hand, Schmitt theorizes a form of representation inspired by the Catholic Church, in which the sovereign acts as a decision-maker in the political sphere in exceptional cases and to a greater extent, as a catalyst for the total identification of the people with the State under the distinction friend-enemy.

I. Introducción

I.1 Genealogía y pregunta de investigación

Los poderes transnacionales derivados de la globalización han sometido a los Estados a profundas transformaciones hasta el punto de cuestionar la concepción tradicional de la soberanía como principio

básico sobre el que se sustentan. Sin embargo, la reconfiguración del poder soberano en una herramienta de consolidación del capital global paradójicamente ha revitalizado la relevancia de este concepto, constituyendo una fuente de reclamo constante de los movimientos nacionalistas y populistas (Brown, 2015; Dardot & Laval, 2021). De ahí que merezca la pena examinar brevemente su historia en relación con los procesos transformadores a los que se ha visto sometida.

Originariamente, el concepto de soberanía proviene de la Iglesia católica, cuando el Papa Gregorio VII se atribuyó el poder como juez supremo en materia civil y religiosa dentro de las estructuras eclesiásticas y sobre el resto de los reinos cristianos, presentándose como responsable solamente ante la ley divina (Dardot & Laval, 2021: 100). Con el nacimiento del Estado moderno entre los siglos XVI y XVIII, los monarcas europeos imitarían el modelo jurídico-político de la soberanía pontificia precisamente frente al Papado, hallando su teorización propiamente dicha en la obra de Jean Bodin como el «poder absoluto y perpetuo de una república» (Abellán, 2019: 63). Siendo así, en estas formas de poder político la soberanía poseía un carácter sacralizado, de forma que de la creencia en Dios se desprendía una cosmovisión del mundo que incluía una forma de organización política concreta en la cual el soberano, en tanto que cabeza del cuerpo político, ocupaba la posición de Dios como su representante sobre la ciudad terrenal (Villacañas, 1999: 117).

Será Hobbes quien teorice una primera concepción secularizada de la soberanía en su *Leviatán*. A través de una concepción mecanicista de la naturaleza, Hobbes comprende el Estado como una

construcción artificial de los hombres, desprovéyéndole de cualquier naturalización fundada en lo divino (Bobbio, 1991: 61). El orden político se forma mediante un pacto de unión entre individuos en el que se intercambia obediencia por protección: delegando su libertad natural en un representante no sometido al contrato, los súbditos ceden un poder casi omnipotente al soberano, creando «una persona, de cuyos actos cada individuo en una multitud, por pactos recíprocos se ha hecho *autor*» (Hobbes, 1992: 141). Mediante la construcción de este «dios mortal», Hobbes inaugura el problema de la soberanía y de la representación que trataremos: la separación entre forma y trascendencia, es decir, cuando la normatividad política deja de aparecer como una sustancia natural inscrita en el orden concreto y pasa a ser un elemento móvil y problemático precisamente porque se halla definido por la acción humana (Galli, 2010: 11). En esa dirección, con posterioridad Rousseau identificaría la soberanía con el pueblo como poder legislativo absoluto conformado a través de la «voluntad general» sin necesidad de representantes (Rousseau, 1980); teorización que sería desarrollada al calor de la Revolución Francesa por Sieyès y su noción del poder constituyente, esta vez sí, mediada por la representación política nacional en el parlamento (Sieyès, 1994).

Siguiendo esta brecha, nos centraremos en el análisis comparativo de los planteamientos de Max Weber y de Carl Schmitt respecto del problema de la soberanía dentro de los fecundos debates jurídico-políticos surgidos al calor de la República de Weimar; dos autores y una época que han sido considerados una fuente de inspiración para comprender las dinámicas de la actual crisis de las democracias (Vi-

llacañas & Maiso, 2020). Así pues, la relevancia de este estudio comparativo viene dada por dos factores principales.

En primer lugar, la relación entre los dos autores: además de exalumno de Weber, Schmitt fue uno de los receptores más prolíficos de su legado intelectual dentro de los debates que suscitó su ambivalente obra en Weimar (Herrera, 2008). Es difícil encontrar una obra en la que Schmitt no confronte directa o indirectamente con el sociólogo, hasta el punto de que su lectura se puede entender como un «diálogo secreto» en el que Schmitt trata de radicalizar hasta sus últimas consecuencias la teoría weberiana de la modernidad como desencantamiento del mundo (Villacañas, 2008: 25).

En segundo lugar, nos interesa la parte del «diálogo» que confronta el problema de la legitimidad política desencantada a la luz de tres aporías que contiene el diagnóstico de Weber sobre la modernidad: cómo personificar la dominación impersonal del Estado moderno, cómo acomodar la pluralidad en un orden político desencantado y cómo afrontar la relación ética entre medios y fines en política. Así, Weber entiende la modernidad como un proceso histórico de secularización culminante en el capitalismo bajo estructuras de dominación impersonal de carácter burocrático que, no obstante, se muestran insuficientes a la hora de legitimarse de forma legal-racional. A este respecto, aunque el sociólogo no reflexiona propiamente sobre la soberanía, su teorización de la democracia plebiscitaria y del liderazgo carismático del Presidente de la república esconde una concepción de un soberano todavía ligado a las instituciones liberales. Por su parte, Schmitt asume el diagnóstico weberiano radicalizándolo: sitúa como agente del cambio histórico a las élites

que, incapaces de garantizar la pervenencia de un orden político seguro y pacífico mediante los mecanismos de legitimidad tradicionales en torno a la estatalidad moderna, neutralizan esferas potencialmente conflictivas a través de una decisión soberana «no sometida a control alguno ni dividida entre diferentes poderes que se limitan y se equilibran recíprocamente» (Schmitt, 2009c: 14).

A tal efecto, trataremos de comprender cómo, a pesar de compartir raíces teóricas similares, de sendas lecturas de la modernidad a la luz de sus concepciones histórico-antropológicas de la dominación, se derivan nociones de la soberanía, de la representación política, del parlamentarismo y de la democracia contrapuestas. Por lo tanto, la pregunta de investigación puede enunciarse como sigue:

¿De qué manera las teorías de la modernidad de estos dos autores influyen en su conceptualización del soberano frente al problema de la representación y cómo se relacionan entre sí sus desarrollos teórico-políticos?

1.2 Marco Teórico

La influencia de Weber sobre Schmitt ha suscitado profundos debates en la historiografía de las ideas políticas. Mommsen fue el primero que analizó con profundidad el legado de Weber en la teoría política de Schmitt; identificando tanto la influencia de los análisis de Weber de la democracia plebiscitaria y del parlamentarismo en sus postulados, como de las premisas de la ética weberiana que adopta su decisionismo (Mommsen, 1990). A partir de ahí, el debate giró en torno a las posturas defensoras de una continuidad entre la teoría social de Weber y el auto-

ritarismo schmittiano y aquellas que finalmente demostraron la ruptura existente en los aspectos centrales de su obra, descartando así las tesis de Mommsen (Villacañas, 2020; Galli, 2010).

La obra de Schmitt plantea serias dificultades debido a su carácter fragmentario y muchas veces engañoso, hasta el punto de que autores como Galli han insistido en que éste «debe leerse e interpretarse por sus diferencias, no por analogías o concordancias» (Galli, 2010: 15). Especialmente relevante es en ese sentido la línea interpretativa planteada por Villacañas en su obra *Poder y conflicto: ensayos sobre Carl Schmitt* (2008), que sugiere una lectura del jurista de Plettenberg a los ojos de su herencia weberiana. Este trabajo identifica además su obra en una «dialéctica entre mediación e inmediatez» (Villacañas, 2008: 29), en la que su pensamiento evoluciona desde una primera fase en la que concede más peso a la mediación teológica como fundamento del Estado, frente a una segunda en la que abraza la inmediatez del mito nacional como forma de neutralización del desorden; distinción que será tenida en cuenta y explicada en el trabajo.

Por lo demás, la literatura existente abarca aspectos que serán tratados en este trabajo. Así, obras como la de Villacañas (2008) o McCormick (1997) se han centrado en la recepción crítica por parte de Schmitt de la teoría de la modernidad weberiana. Por otra parte, otros trabajos de Villacañas han analizado su relación respecto de la conexión implícita entre sus desarrollos teóricos y el contexto histórico-constitucional de Weimar (Villacañas, 2020); así como de la crítica implícita en la teoría de la democracia de Weber a una visión de la representación política teológica (Villacañas, 1999).

Puesto que la relación entre ambos autores ha sido ampliamente discutida, este trabajo tratará de profundizar en su análisis comparativo a través de un punto que no se ha tratado al menos explícitamente: la cuestión de la soberanía. Además, proponemos para ello un recorrido novedoso que aspira a iluminar conceptos clave en la obra de ambos en relación con ésta.

1.3 Metodología

La estructura del trabajo de investigación se organizará metodológicamente en dos secciones interconectadas. Para lograr una visión más profunda de este «diálogo secreto», los apartados a analizar no seguirán siempre un orden cronológico, sino que se centrarán en temáticas recurrentes en sus distintas obras.

En la primera sección, se presentarán las tesis principales de Weber y de Schmitt que habrán de orientar el trabajo en cuanto a tránsito teórico desde sus diagnósticos de la modernidad como un proceso de secularización hacia su concreción en lo que denominaremos las aporías de la representación política desencantada.

En la segunda sección, se profundizará en la transición de ambos autores hacia la construcción propositiva de dos formas de representación. Sus posicionamientos en torno a la vigencia del parlamentarismo frente a la democratización nos llevarán a dos alegatos de la democracia que, aun guardando ciertos elementos comunes, se muestran antagónicos. Este debate contiene la semilla de sendos modelos de representación política, que Weber y Schmitt tratan de buscar respectivamente en una forma de gobierno representativo-plebiscitaria y en la Iglesia católica. Finalmente, se presentarán sus concepciones

del soberano como corolario del recorrido realizado en esta sección. Su figura, como titular de los poderes excepcionales garantes del orden político, debe aparecer como conclusión de ambos desarrollos teóricos, mostrando los puntos de encuentro y de confrontación entre ambas teorizaciones.

2. El sentido trágico de la modernidad

2.1 Max Weber y las aporías de una legitimidad desencantada

La visión weberiana de la modernidad se puede leer a la luz del concepto del desencantamiento del mundo (Schluchter, 2017: 61), comprendido como un proceso histórico de secularización específicamente occidental donde, mediante la exclusión de las representaciones mágico-mitológicas, se descubre una realidad en la que «todo puede ser dominado mediante el cálculo y la previsión» (Weber, 2015: 200). En el núcleo del desencantamiento hallamos el concepto de racionalización, definido idealmente como un tipo de acción social previsible y calculable en el que los individuos maximizan la eficiencia de los medios disponibles para la obtención de un objetivo predeterminado. Weber distingue dos: la «racionalidad con arreglo a fines» y la «racionalidad con arreglo a valores», las cuales han ido desplazando paulatinamente la importancia de la tradición de las relaciones humanas, objetivándose institucionalmente a través de la historia (Weber, 2002: 20). De este modo, el desencantamiento se muestra como una apertura inevitable hacia el dominio de la racionalidad de forma doble: por una parte, a través del abandono de

las vías de salvación sacramentales y, por otra, por la pérdida del poder explicativo de las grandes religiones ante la ciencia moderna y su aplicación técnica a las estructuras de dominación burocráticas.

Prestemos más atención a este proceso. Para Weber, las religiones arcaicas comprendían el mundo relacionándolo con un trasmundo ulterior de carácter mágico-simbólico, estructurándose a través de los lazos fraternales de las comunidades de parentesco que promulgaban una ética de la convicción basada en la mutua reciprocidad y en el sentimiento caritativo «por encima de las barreras de las formaciones sociales [y] con frecuencia incluso las del propio grupo de fe» (Weber, 1986: 534). En ellas, los hechiceros ejercían como mediadores con características extraordinarias capaces de comunicarse con las divinidades, mostrando el origen de un concepto crucial, el carisma, ante el cual merece la pena detenerse para comprender el desencantamiento de las vías de salvación sacramentales.

El carisma es un tipo de autoridad irracional e imprevisible, según la cual los subordinados legitiman su dominación¹ en virtud de cualidades mágicas atribuidas al líder desde el reconocimiento más devoto. No dispone ni de un aparato administrativo ni de reglas definidas, sino que el líder carismático crea derecho para cada situación concreta; «exige nuevos mandamientos» en base a su voluntad presen-

1. Weber define la dominación (*Herrschaft*) como «la probabilidad de que, en un grupo determinado de personas, determinadas órdenes, o todas las órdenes, encuentren obediencia». Es, pues, una forma de poder legitimada socialmente por los dominados, en la que «hay una mínima voluntad de obedecer» (Weber, 2020: 69). Toda dominación requiere de un aparato administrativo humano que garantice dicha obediencia.

tada como revelación, razón por la cual presenta un «gran poder revolucionario en épocas tradicionalistas» (Weber, 2020: 128). Sin embargo, muestra una necesidad implícita de devenir una «forma de dominación estable en el tiempo» (Weber, 2020: 48) que deje de lado la situación extraordinaria sobre la que se funda, pasando generalmente de estar concentrado en la figura del líder a identificarse con el cargo legítimo que ocupa en la estructura administrativa, transformándose en una forma de dominación tradicional o legal que se perpetua a través de la herencia. Atendiendo al proceso histórico del desencantamiento, Weber otorga un rol crucial al carisma de los profetas en la fundación de las religiones mundiales y en el consecuente desplazamiento de la eticidad de las comunidades fraternales por representaciones ético-religiosas construidas tanto a través de la racionalización del carisma en sus estructuras, como del contenido escatológico de la religión a través de la teología. De este modo, el componente mágico quedó reducido a la salvación ultramundana del creyente, estructurando así la relación del ser humano con el mundo en torno a «posiciones últimas de valor uniformes» (Schluchter, 2017: 64).

En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Weber identifica la Reforma como el evento de la modernidad en el que «llegó a su final ese gran proceso, en la historia de la religión, del desencantamiento del mundo» (Weber, 2004: 273). Si el catolicismo distinguía entre el estilo de vida contemplativo de los monjes y el del creyente ordinario, el cual podía alcanzar la salvación a través de la «acumulación progresiva de acciones meritorias concretas» (Weber, 2004: 136) supervisadas por la Iglesia; el luteranismo borró la distinción católica al considerar

a todos los creyentes iguales por el bautismo, debilitando así el carisma por el cargo de los sacerdotes. Con ello, sacralizó el trabajo -la profesión del creyente- como un medio para vivir de manera grata a Dios, aunque sin llegar todavía a elaborar una nueva mentalidad que rompiera con el tradicionalismo económico. Sería con el surgimiento de las diversas sectas del protestantismo ascético y su concepción del creyente como un instrumento de Dios, cuando se abandonaron las vías de salvación eclesiástico-sacramental. La versión más radical se halló en el dogma de la predestinación calvinista, que renunció finalmente al universalismo de las comunidades fraternales estableciendo que sólo algunos creyentes -los salvados- habían sido elegidos de acuerdo con el plan divino; obligando, sin embargo, a todos a asumir su propia salvación y a buscar señales de ésta a través del éxito profesional y la organización ascética de la vida mundanal. De esta forma, la salvación ya no se situaba en la acumulación de acciones supervisadas por la Iglesia, sino que se mostraba desprovista de magia, como una examinación continua del creyente para consigo mismo. Fue este impulso irracional ascético el que, paradójicamente, acabó por generar una nueva mentalidad racional que, sumada a una nueva concepción de la ganancia económica como fin moral, favoreció la expansión y consolidación de la base mecánica del capitalismo a través de la organización racional del trabajo y de la acumulación de capital. Así, ligado al progreso científico, el desencantamiento terminó por desprover de su religiosidad original a la racionalidad económica, erigiendo el «caparazón duro como el acero» (Weber, 2004: 233) de la modernidad.

En este sentido, como apuntó Wilhelm Hennis, lo que la modernidad plantea de

fondo a Weber es un problema antropológico (Hennis, 1983: 77). Por una parte, la metáfora del caparazón de acero simboliza la erección de estructuras de dominación impersonales -el mercado y la burocracia- que encarnan «el poder creciente de los bienes externos sobre los hombres» (Weber, 2004: 233) y coaccionan la esfera de libertad humana; pero de las que, sin embargo, resulta imposible escapar². En ese sentido, la burocratización evidencia la mínima weberiana según la cual la dominación es consustancial a las instituciones sociales por el mero hecho de llevar aparejado un cuadro administrativo jerarquizado (Weber, 2002: 43). A lo sumo, y como veremos a continuación ligada al fenómeno de la democratización, brinda la oportunidad de disminuir la dominación humana.

Por otra parte, el desencantamiento supone una crisis de valores. El despliegue del espíritu capitalista entra en conflicto con las esferas de acción social unidas bajo la ética de las comunidades fraternales, escindiéndolas ante la ausencia de cohesión axiológica que proporcionaban la religión y la tradición; hasta el punto de que su traslación a la esfera ética, que opera en función de valores absolutos cuya validez no se puede demostrar racionalmente, termina por conducir a la llamada la «irracionalidad ética del mundo» (Weber, 1986: 558). La modernidad supone, entonces, un politeísmo de valores que guarda de forma secularizada la necesidad humana de trascendencia (Schluchter, 2017: 71). Por ello, su carácter trágico reside en la obsolescencia de cualquier anhelo de regreso a la unidad de las comunidades fraternales, siendo

2. Véase aquí la crítica weberiana al socialismo en su conferencia con el mismo nombre en (Weber, 2008).

«cada individuo quien ha de decidir quién es para él Dios y quién demonio» (Weber, 2015: 217).

2.1.1 El desencantamiento del orden político moderno

Una vez analizado el desencantamiento como proceso histórico-religioso, pasaremos al análisis de la transformación generalizada de las formas de dominación basadas en la tradición a la legal-racional³. Las primeras fundamentaban su legitimidad en el «carácter sagrado del poder y del ordenamiento consagrado por el tiempo» (Weber, 2020: 94) de una persona dentro de un marco de reglas que ésta debe obedecer; siendo la monarquía fundada en el derecho divino y sostenida por un aparato administrativo estamental la forma más común. Frente a ésta, la dominación legal se presenta desacralizada, organizándose sistemáticamente en torno a un ordenamiento jurídico racional, abstracto e impersonal al que deben obediencia gobernantes y gobernados (Weber, 2020: 78). Así, su forma específica es el Estado racional, definido como una «comunidad humana que reclama para sí con éxito el monopolio de la violencia física legítima sobre un territorio» (Weber, 2015: 83)⁴.

En ese sentido, la formación del Estado moderno se produjo paralela y análogamente a la de las economías capitalistas,

3. Es importante señalar, sin embargo, que Weber no concibe la predominancia histórica de cada uno de los tipos de dominación -legal, tradicional o carismática- en un sentido puro, sino que éstos acostumburan a reforzarse mutuamente.

4. Surgido como producto de la modernidad occidental, el protestantismo jugó aquí también un papel clave en su nacimiento, legitimando «el recurso a la violencia del Estado como una institución divina» (Weber, 2015: 171)

a través de la expropiación de los estamentos de los medios de administración de la violencia y su concentración en monarquías unitarias, impidiendo así la existencia de poderes privados que rivalizaran con el Estado como titular de la soberanía. Según Weber, su «poder real [...] se manifiesta en la actuación administrativa cotidiana» (Weber, 2008: 96), esto es, en la base del Estado encontramos la conformación de la burocracia como un cuerpo administrativo eficiente, estable y altamente tecnificado que organiza los recursos a través de la «especialización del trabajo profesional, su delimitación de competencias, sus reglamentos y sus relaciones de obediencia jerarquizadas» (Weber, 2008: 115) dentro de un marco legal previsible para la actividad económica capitalista. No obstante, en tanto que cuerpo administrativo obediente, la burocracia precisa de una dirección política, razón por la que su conformación fue pareja al surgimiento de los políticos profesionales, primero como consejeros del príncipe en su lucha contra los poderes estamentales y después, tras el ascenso de la burguesía, como notables con representación parlamentaria (Weber, 2015: 125).

Sin embargo, tanto la política de notables como «la legitimidad histórica del principio de la monarquía, fundada en el derecho divino» (Weber, 1982: 259) comenzaron a desintegrarse definitivamente ante la democratización, un fenómeno ligado íntimamente al crecimiento burocrático y del cual Weber observó sus consecuencias tras la guerra. Así, la democratización es un proceso caracterizado por la transformación de la sociedad y de la cultura en fenómenos de masas y marcado políticamente por la extensión del sufragio universal. Según Weber, cobra dos direcciones potencialmente contradictorias

(Villacañas, 2005): por un lado, muestra un carácter activo a la hora de reducir la dominación entre los hombres, suponiendo una oportunidad para el desarrollo de una ciudadanía cívica movida por la ética de la responsabilidad; por otro, empujada por la extensión burocrática, la igualdad profesional favorece la nivelación social mediante la eliminación del privilegio heredado y el florecimiento de la economía capitalista, haciendo de las masas grupos políticamente pasivos, dependientes por lo tanto de una dirección.

Así las cosas, una primera aporía se encuentra en que la burocratización supone, como hemos visto, una forma de dominación impersonal que entra en contradicción con las virtudes cívicas del republicanismo, pues el funcionariado es un cuerpo administrativo cuyo honor profesional está basado en una ética de la convicción respecto a la aplicación «imparcial» de la legalidad⁵. De este modo, como reconoce mediante su analogía de la empresa capitalista, ante la ausencia de una dirección política responsable el verdadero soberano del Estado moderno acaba siendo su propia estructura administrativa (Weber, 2015:109); lo que, sumado a la muerte del principio de representación monárquico, termina por transformarlo en una «máquina sin vida» (Weber, 2008: 115), en una forma de dominación que no puede personificar una representación responsable del poder político.

Una segunda aporía se encuentra a la hora de trasladar el politeísmo secular de la teoría de la modernidad weberiana al pluralismo político de la democracia, re-

5. Esto es algo que sucede incluso dentro las estructuras de los partidos políticos, cuyos miembros se ven sometidos a una «proletarización espiritual» en la que obedecen ciegamente los mandatos de su dirección (Weber, 2015: 150).

presentado por el conflicto entre partidos con «concepciones del mundo» que se disputan la obtención de seguidores para lograr poder en el Estado (Weber, 2015: 14). Esto no es un elemento problemático, ya que la política para Weber es ante todo *lucha*. Por el contrario, el verdadero peligro se da cuando los partidos no son capaces de ejercer control sobre la emocionalidad de las masas, cuando la «democracia de la calle» descarría hasta el punto de amenazar con la destrucción de la comunidad política en la guerra civil (Weber, 2008: 223; Weber, 1982: 258).

Así pues, la dificultad se encuentra en cómo, una vez muerto el principio de representación monárquico, conciliar el pluralismo inherente a la modernidad con la unidad política. Y la respuesta de Weber es clara: si se quería salvar de la quiebra al orden político alemán en democracia se requería de una fuerte socialización entre los grupos potenciada más allá de la legitimidad legal-racional, a través del carisma de «una personalidad unívocamente responsable» (Weber, 1982: 281) elegida plebiscitariamente.

2.2 Carl Schmitt: una lectura del desencantamiento desde la estatalidad moderna

Como se ha dicho, Carl Schmitt confronta en forma de «diálogo secreto» con el diagnóstico weberiano, de manera que, a pesar de dar continuidad y radicalizar algunos puntos del sociólogo, rompe con él en los aspectos teórico-políticos más relevantes (McCormick, 1997: 39). Así pues, el jurista de Plettenberg identifica la modernidad europea como un desplazamiento secular del centro de gravedad espiritual a partir de la cual se comprenden las di-

námicas sociales epocales, identificando cuatro grandes movimientos: del teológico al metafísico, de éste al moralismo humanitario y al económico. La última etapa de este proceso, la que preocupa a Schmitt, es la marcada por el dominio de la técnica, una esfera que es expresión del proceso de racionalización señalado por Weber, presentándose aparentemente desencantada y desprovista de valor espiritual.

Siguiendo la teoría de las esferas de acción social, para Schmitt los desplazamientos espirituales no están motivados por el progreso ni son definitivos, pues «lo que existe siempre es más bien una cierta coexistencia pluralista de etapas que ya han sido recorridas» (Schmitt, 2009b: 110), de manera que la prevalencia de un centro espiritual supone la traslación conceptual de su esfera hacia otras sin que éstas desaparezcan por completo. Empero, lo novedoso de la época de la técnica es que supone una neutralización completa de la cultura anterior, de manera que problemas que antaño se trataban desde un punto de vista político, religioso o metafísico, pasan a ser comprendidos como cuestiones técnicas y objetivas. A este respecto, a diferencia de lo que diagnosticó Weber, para Schmitt la técnica no se trata de un eje espiritual desprovisto de espíritu, pues engendra una convicción absoluta en el «dominio sin límites del hombre sobre la naturaleza [...] y en posibilidades ilimitadas de modificación y felicidad de la existencia humana» (Schmitt, 2009b: 120). En este punto, Schmitt sigue a Weber identificando el predominio de la técnica con el surgimiento histórico del protestantismo y de una forma de acción social racionalista basada en el dualismo naturaleza-técnica (Schmitt, 2000: 12). Con todo, si Weber, aun habiendo situado el eje central de la modernidad

en la acción inconsciente del ascetismo protestante, otorgaba relevancia al carisma de los profetas a la hora de impulsar cambios dentro de las formas religiosas dominantes, Schmitt deposita el motor de la modernización en la búsqueda de un orden seguro y apacible que neutralice aquellas esferas contaminadas por el «antagonismo entre hombres e intereses» (Schmitt, 2009b: 117) a través de la decisión soberana.

Una esfera se neutraliza cuando deja de ser central a ojos públicos y obliga a buscar un nuevo eje de gravedad que proporcione un espacio de seguridad. No obstante, siempre aparecen nuevas disputas y áreas sometidas al conflicto. Es entonces cuando se observa en toda su claridad que la «coexistencia pluralista» de los centros de gravedad espirituales se halla subsumida por la esfera de lo político, que las integra existencialmente. Para Schmitt, lo político no está definido por criterios morales, estéticos o económicos, sino que es «la diferenciación entre el amigo y el enemigo» públicos, expresado como el «grado máximo de intensidad entre una asociación o disociación» (Schmitt, 2009a: 57) que puede brotar en el resto de las esferas cuando son identificadas como conflictivas, hasta desembocar potencialmente en la guerra. Por eso lo político es precisamente el punto que precede y sobre el que se edifica la unidad del Estado. Su medio específico es un paso previo a la definición weberiana: es el monopolio de la soberanía, es decir, la decisión que establece al enemigo que supone un peligro, la que conforma la unidad política del Estado, sirviendo como motivo y justificación para la constitución de un orden a través de la neutralización del conflicto.

En ese sentido, como señaló Leo Strauss (2008: 155), la esfera de lo político en-

cierra una premisa antropológica de carácter teológico que condiciona toda la teorización schmittiana; a saber, que el hombre es un ser inclinado hacia el mal, pues es eminentemente conflictivo. Con ello, Schmitt se opone a la anti-teología de las fuerzas del desorden, encarnadas por Bakunin y el anarquismo, que, conceptualizadas en torno a una imagen buena del hombre, reniegan de la mediación estatal. De ahí que, según Schmitt, toda teoría del Estado que aspire seriamente a organizar su poder se fundamente bajo esa premisa teológica (Schmitt, 2009a: 87).

2.2.1 La muerte del Leviatán como apertura al desorden

Así las cosas, los desplazamientos son neutralizaciones que hallan su mediación en el Estado, el cual debe constantemente intervenir de forma autoritaria sobre esferas conflictivas en pro de la conservación del orden. Todo ese proceso se observa sistemáticamente en el giro espiritual más significativo, el «de la teología cristiana al sistema de una cientificidad natural» (Schmitt, 2009b: 115). A diferencia de Weber, en *Teología Política* señala una traslación secularizada de los principales conceptos teológicos al Estado moderno, de tal forma que se desterraban aquellos elementos que sobrepasaban las instancias del derecho natural. Para Schmitt, el Estado ocupa el lugar de Dios sobre la ciudad política como necesidad formal de orden (Galli, 2010: 28): mientras encontramos cómo ocupa la misma posición de omnipotencia desde el cuerpo legislador como una «persona invisible» (Schmitt, 2009c: 39) que interviene y regula sobre todas las esferas sociales; el concepto de milagro, análogo al del estado de excepción, permanece oculto. Dios y el Estado

se muestran ahí, en lo ajeno a la norma, en la inmediatez originaria de lo político. Esta es la razón de que el soberano sea el punto que se sobrepone al sistema: se encuentra fuera del Estado, pero implícito en él; no necesitando «tener derecho para crear derecho», siendo el único capacitado para decidir qué situación no es normal, quién es el enemigo y qué seguridad pública prevalece (Schmitt, 2009c:16).

Posteriormente, Schmitt observa a la luz de Hobbes cómo, aun conservando una forma teológico-política en la que el soberano actúa como «vicario de Dios en la tierra» (Schmitt, 2003: 50), el ordenamiento político del Leviatán no se halla referido a una comunidad natural preexistente, no encarna la representación de un orden trascendental, sino que se funda en un contrato establecido por la razón humana cuya razón de ser es salvaguardar la unidad de la comunidad política. Abandonando el derecho divino, se establece una nueva legitimidad en la legalidad, que asimismo se halla referida en última instancia a la decisión soberana (*authoritas, non veritas, facit legem*). Schmitt recuerda que el motivo del poder omnipotente del Leviatán es el peligro constante que supone el estado de naturaleza; de ahí que la construcción del Estado hobbesiano se elabore en aras de la pacificación de las guerras de religión, en la que el Estado, por decisión soberana, asume una confesión oficial neutralizando el conflicto religioso⁶.

No obstante, el soberano de Hobbes se detiene cuando ha de intervenir sobre la razón privada del súbdito: el creyente puede desconfiar de la palabra del soberano, aunque no manifestarlo públicamente. Ésta es una manera que posee el Estado

6. Según Schmitt, estos procesos se darían posteriormente respecto a la nación y la economía.

para eludir el conflicto religioso, pero Schmitt vislumbra ahí una primera apertura a la distinción público-privada del liberalismo, la cual, paradójicamente, sentencia al Estado a su propia muerte al tolerar el pluralismo desde las instancias estatales. Es aquí cuando se problematiza para Schmitt el diagnóstico weberiano sobre la modernidad como desencantamiento. Por una parte, el «politeísmo secular» se traduce en el pluralismo político de grupos de la sociedad civil antagónicos, que, aspirando al poder del Estado, amenazan su unidad. Este fenómeno se encuentra ligado a la democratización del Estado y a la entrada de las masas en política; conduciendo a una configuración *total* de éste, de forma que la que «todas las instancias que antes eran estatales se vuelven sociales y, a la inversa, todas las instancias que antes eran meramente sociales se vuelven estatales» (Schmitt, 2009a: 53). Por otra, el problema se acrecienta cuando, en la época de la técnica, la transformación del Estado en la «máquina sin vida» que Weber había vislumbrado, conlleva una pérdida del monopolio sobre lo político. El pacto artificial hobbesiano olvida el vínculo de trascendencia de la soberanía anclado en el desorden, en la excepción, quedando aparentemente anulado por las instituciones del estado burocrático⁷. Éstas son, de forma muy similar, las aporías que encontró Weber respecto de la dominación legal-racional. Pero a diferencia del sociólogo, de lo que se trata para Schmitt es de hallar una forma política a través de la cual las élites, motivadas por

7. Como apunta Jorge Latorre, la interpretación schmittiana de Hobbes posteriormente evolucionaría a una comprensión de su decisionismo como *katechon*, como única fuerza capaz de detener «en el más acá» la llegada del Anticristo encarnado por el socialismo revolucionario. Para profundizar en ello véase (Merino, 2022).

el miedo «ante las amenazas del *statu quo*» (Schmitt, 2009b: 120), garanticen el orden a través de un nuevo dominio de la técnica que recupere el carácter trascendental del Estado.

3. El telos del orden en la democracia de masas

Si en la anterior sección se han señalado las aporías que identifican Weber y Schmitt entre el ocaso del orden político imperial y el nacimiento de Weimar frente a los procesos modernizadores; éstas se trasladan en este punto del diálogo a la cuestión sobre si el parlamento es capaz de afrontar el empuje de la democratización social. La respuesta a esta pregunta, a la *situación histórico-espiritual del parlamentarismo* en palabras de Schmitt, desplegará sendas concepciones de la representación política, así como de la democracia como su elemento fundador; llegando finalmente a los dos planteamientos del soberano que esconden ambas teorizaciones.

3.1 Representación política, parlamentarismo y democracia

Comencemos por Weber. De entrada, el sociólogo responde a la pregunta planteada señalando que ambos, democracia y parlamentarismo, no son fenómenos incompatibles. Si bien la democratización supone una transformación radical de esta institución, pues obliga a los partidos políticos a convertirse en máquinas electoralistas, esto no significa el fin de su vigencia, sino que supone precisamente la forma de casar unidad y pluralidad.

De este modo, Weber refiere el concepto de representación como la forma a través

de la cual, delegando la capacidad de acción en unos representantes, cobran legitimidad las relaciones de dominación existentes en una sociedad (Weber, 2020: 214). Si atendemos a sus escritos políticos, observamos que el subtipo por el que aboga ante los procesos de democratización es el de una «representación libre», principio bajo el cual el representante elegido no está sometido a un mandato previo ante los electores, sino que, por el contrario, «sólo está obligado a seguir sus propias convicciones sobre los asuntos» (Weber, 2020: 216). Concretamente, definiendo que esta forma de representación distribuya sus poderes a través de un «gobierno representativo-plebiscitario» que reúna, por una parte, un parlamento en el que los partidos actúen como correa de transmisión con la ciudadanía y, asimismo, legislen mediante negociaciones y compromisos mutuos; con el poder ejecutivo reunido en la figura de un Presidente elegido plebiscitariamente a través del referéndum (Weber, 2020: 219). De esta manera, se combinaría la legitimidad legal de una burocracia sometida al parlamento con una legitimidad «revolucionaria» derivada del carisma antiautoritario de un líder elegido libremente por las masas (Weber, 1982: 277).

Bajo esta teorización subyace una concepción minimalista de la democracia como el sometimiento de la ciudadanía a gobernantes elegidos libremente; pues, en realidad, para Weber la democratización «lo único que cambia es el modo de seleccionar a los dirigentes de la Administración y el grado de influencia que, a través de la opinión pública, pueda ejercer el *demos* sobre los gobernantes» (Weber, 2008: 40). Este modelo de democracia tiene, por lo tanto, un fuerte carácter procedimentalista en el que la representación

parlamentaria está conformada por un sistema de partidos reflejo de la heterogeneidad de intereses y valores, tanto a nivel territorial como de clase. A este respecto, el relativismo axiológico que acompañaba el diagnóstico weberiano sobre la modernidad implicaría tanto una justificación del pluralismo político, como la negación de cualquier noción de voluntad general abstracta.

Finalmente, otra virtud del parlamento se encontraría en la capacidad de ejercer como aparato de selección y formación de políticos vocacionales, enfriando así la pasionalidad que acompaña la relación carismática entre líderes, partidos y masas. Análogamente, el Presidente refrendado por las urnas ejercería como mediador entre éstas, logrando así personificar una forma de dominación eminentemente impersonal, haciéndola por lo tanto responsable ante los dominados. En suma, de esta manera Weber apostó por un modelo que, combinando parlamentarismo y elección plebiscitaria y facilitando su cooperación activa, permitiría la consolidación democrática de Weimar a través de un proyecto de socialización fundado en la agregación de las distintas voluntades a nivel nacional.

Al contrario que Weber, en *Sobre el parlamentarismo* Schmitt decreta la muerte espiritual del parlamentarismo frente a la democracia de masas⁸. Para empezar, el jurista de Plettenberg separa ontológicamente las ideas propias del liberalismo -cuya institución insignia no es otra que el parlamento- de las de la democracia, las cuales, señala, al haber compartido

8. Schmitt alude directamente a Weber afirmando que, después cuatro años de gobiernos republicanos, «nadie comparte su esperanza en que el parlamento garantice, sin más, la formación de una élite política» (Schmitt, 1990: 11).

tradicionalmente un enemigo común en el absolutismo, tienden a confundirse dentro de la «heterogénea construcción que constituye la moderna democracia de masas» (Schmitt, 1990: 12).

Así pues, si bien es cierto que Schmitt comparte con Weber una visión de la situación actual del parlamento alejada del ideal del *government by discussion*, lo hace precisamente para señalar que existe una contradicción fundamental entre los principios espirituales que lo legitiman en cuanto institución -a saber: publicidad, división de poderes y libre discusión- y su funcionamiento real tras su apertura a partidos con visiones del mundo totales y enfrentadas. Si el relativismo propio del liberalismo pudo resultar útil al parlamentarismo fue, según Schmitt, gracias al carácter políticamente homogéneo de sus miembros burgueses, que podían alcanzar consensos mediante el diálogo racional y el compromiso entre partes. Por contra, el antagonismo radical de la democracia de masas acabaría por convertirlo en una institución impotente a la hora de garantizar el orden, además de superflua, pues se teatralizarían decisiones ya tomadas a espaldas de la ciudadanía, llevando así a una crisis de legitimidad constante.

A diferencia del liberalismo, «que presupone intereses contrarios, diferencias y egoísmos» (Schmitt, 1990: 19), para Schmitt la democracia se basa en el principio de tratar por igual a lo igual y desigualmente a lo desigual: su sustancia es la homogeneidad política basada en la nacionalidad y, por consiguiente, en la exclusión de sus elementos heterogéneos⁹. Frente al pluralismo de valores

9. Hay, sin embargo, una aceptación del pluralismo en Schmitt relegada al ámbito externo a una unidad política homogénea, en el «pluriverso»

propio de la democracia weberiana, la voluntad general supone el presupuesto fundamental para el salto a la categoría de representación democrática genuina, esto es, «la identidad entre gobernantes y gobernados» (Schmitt, 1990: 19) a través de la presencialidad pública del pueblo¹⁰ y la negación de las instituciones liberales, resultando así perfectamente compatible con la dictadura¹¹.

Así las cosas, en *Catolicismo romano y forma política* Schmitt parece encontrar en la Iglesia católica una forma política capaz de garantizar el orden en la era de la democracia de masas a través de una recuperación del concepto de soberanía¹². La razón estriba en que el catolicismo se fundamenta en una racionalidad alejada del dualismo naturaleza-técnica ligado al proceso de desencantamiento del mundo de forma que, a sus ojos, es capaz de armonizar lo espiritual y lo concreto; dotando de un sentido de *repraesentatio* trascendental al orden político y, a su vez, integrando las escisiones sociales nacidas de la técnica. La Iglesia representa una *complexio oppositorum*, es decir, una instancia mediadora que casa elementos contrapuestos entre sí en torno a la trascendencia de la Idea, de que «existe una

de los diferentes Estados del orden internacional (Schmitt, 2009: 83).

10. Según Schmitt, el pueblo representa una instancia no organizada como tal, pero que nunca deja de estar en continua formación, siendo determinado de manera *negativa* frente al poder.

11. Como afirma en otro lugar: «bolchevismo y fascismo son, como cualquier otra dictadura anti-liberales, pero no necesariamente antidemocráticos» (Schmitt, 1990: 21)

12. Existe, no obstante, una fuerte discusión respecto a la interpretación hermenéutica de este texto en la obra de Schmitt y a la presencialidad de elementos idealistas en ella. Véase Villacañas (2008).

autoridad que proviene de lo alto» (Schmitt, 2000: 33). La mediación teológica permite conciliar la pluralidad de la inmanencia, que en la época de la técnica está marcada principalmente la contraposición entre intereses de clase; de forma que «la personificación del pueblo y la unidad del parlamento en cuanto es su representante» reducen «la multiplicidad de intereses a una unidad, que está pensada representativa y no económicamente» (Schmitt, 2000: 33). El punto clave en toda esta argumentación es que, a través de esta ambigüedad respecto a los múltiples elementos que armoniza, la Iglesia se reserva el monopolio de la decisión frente a aquello que amenaza su existencia. Trasladándola al Estado, la *complexio oppositorum* lograría salvaguardar su soberanía, tolerando a su vez la pluralidad inherente a la modernidad en la medida en que no pusiera en riesgo el principio de unidad que lo constituye (Villacañas, 2008: 128).

De aquí se derivan varios puntos en los que Schmitt aspira superar las aporías señaladas por Weber. En primer lugar, frente a la representación fragmentada del liberalismo, la Iglesia implica un concepto jurídico de publicidad basado en la exclusión de los intereses privados, de tal modo que la voluntad general de los representados se ha de conformar, al igual que en su teoría de la democracia, de forma políticamente homogénea. Por lo tanto, esta idea de publicidad donde «es menos importante la opinión pública que lo público de la opinión» (Schmitt, 1990: 47) implica una negación de la privatización de la voluntad general mediante el sufragio individual; pudiendo solamente ser expresada mediante la aclamación, es decir, a través de la manifestación afirmativa o negativa de las masas reunidas en el espacio público respecto a las decisiones de sus representantes.

En segundo lugar, y como corolario de este primer punto, reside la cuestión de la conformación de esa voluntad general. Para Schmitt, la Idea católica consigue esto derivando su *pathos* de autoridad de la representación de «la persona de Cristo» (Schmitt, 2000: 37), por lo que el poder político puede perpetuar la voluntad general de forma secularizada a través de una idealidad democrática. Así, el representante debe ser una persona portadora de un carisma específico de la institución eclesiástica, de un «ethos de la gloria» que, asimismo, reclama el pueblo para reconocerse en ella (Schmitt, 2000: 26). Con esto, Schmitt parece encontrar una superación de la pérdida de la soberanía personificada ante la racionalización del Estado, reencantando la representación política. En definitiva, aboga por una concepción de la representación que se remite a la idealidad de un Dios ambiguo que supera la incapacidad de garantizar el orden del liberalismo y que, a su vez, halla su versión secularizada «en la ideología democrática» bajo la noción del pueblo (Schmitt, 2000: 26).

Como indica Villacañas, el carácter teológico-político de la representación evolucionaría hasta hallar su fuerza motriz trascendental en una dialéctica con la inmediatez a través del mito (Villacañas, 2008: 154). Por mito, Schmitt recoge la noción de Sorel que apela a la imagen colectiva de un grupo social con una misión histórica, que actúa como instrumento de movilización de masas (Schmitt, 1990: 86); es una fuerza política irracional, que apela justamente a la emocionalidad de las masas contra la que Weber arremetía, expresada en el caso del socialismo revolucionario a través de la huelga general proletaria. Empero, en el politeísmo secular de la modernidad, los mitos son múlti-

ples: por ello, Schmitt invierte los términos sorelianos hallando en el fascismo italiano la potencia del mito nacional como única fuerza capaz de conciliar el orden con la nueva sociedad de masas.

3.2 Dos conceptos del soberano

Como colofón de lo expuesto y siguiendo los modelos de representación y de democracia que Weber y Schmitt proponen ante la crisis del parlamento, nos adentramos en la figura del soberano como titular del poder político en el estado de excepción y última ratio de legitimidad del orden político democrático.

3.2.1 El jefe de Estado en Max Weber

De entrada, cabe matizar que Weber rara vez habla del soberano de forma explícita. Como mucho, identifica al soberano con el pueblo, aunque señalando su incapacidad de autogobierno y precisando la necesidad de una dirección política que actúe como representante de ese poder (Weber, 2015: 109). A la luz del modelo de gobierno representativo-plebiscitario, el soberano sería entonces «un Presidente elegido por el pueblo como jefe del ejecutivo, encargado del nombramiento de cargos y, eventualmente, en posesión de un veto suspensivo, de la capacidad de disolver al parlamento y de realizar consultas populares» (Weber, 2008: 342).

Weber expone varias razones en defensa de este modelo fuertemente presidencialista, de las cuales merece la pena destacar dos. Por una parte, la elección plebiscitaria del Presidente sería única capaz de asegurar una voluntad nacional suficientemente fuerte para superar los particularismos y garantizar la unidad política

del Estado. Por otra, mediante su elección directa las masas escogerían a un hombre de confianza, a un «dictador», al que deberán someterse durante el periodo de su mandato. Solamente el atractivo carismático de un líder formado en las luchas parlamentarias y de confianza para el pueblo, podría reunir la fuerza suficiente como para consolidar la democratización del Estado a través de una reforma de la administración pública y la puesta en marcha de los procesos de socialización entre grupos mediante una fuerte regulación económica (Weber, 2008: 338).

Weber era consciente de que este modelo, sobre todo respecto a la capacidad de suspensión del parlamento, otorgaba demasiados poderes al Presidente. Por eso aseguró que «hay que procurar que el Presidente del Estado siempre tenga ante su vista, ante cualquier intento de tocar las leyes o de gobernar autocráticamente la soga y la horca» (Weber, 2008: 338). Y justamente por este motivo la teorización weberiana del soberano es tan problemática. No se puede hablar propiamente de un presidencialismo soberano en Weber, pues, al fin y al cabo, se trata de un poder ligado a las instituciones liberales. Pero, paradójicamente, según la teoría de la democracia weberiana sólo existe un paso entre una dictadura al servicio de las masas y una constituida de forma autocrática: la responsabilidad del gobernante respecto al mandato popular. Ante todo, porque «la conciencia de tener una influencia sobre los hombres [...] y el sentimiento de manejar los hilos de acontecimientos históricos importantes» (Weber, 2015: 150) entraña la posibilidad de conducir al caudillo político a la megalomanía. Además, Weber reconoció implícitamente la capacidad de la democracia para autodisolverse poniendo la jefatura del Estado

en manos de sus «enemigos» y convirtiéndola «en un arma de agitación contra el parlamento» (Weber, 2008: 342). Por estos motivos, el sociólogo precisó que la figura presidencial debía ser portadora de unas cualidades éticas muy específicas que hicieran del carisma una cualidad anti-autoritaria, lo cual nos lleva a su famosa conferencia *La política como vocación*.

Allí Weber señala las tres virtudes esenciales para el político profesional: la pasión al servicio de una causa, la medida y el sentido de la responsabilidad. La figura presidencial, más que ninguna otra, debe ser capaz de combinar la fe depositada en un fin escogido por su valor ético, el cual le libraría *a priori* de la mera voluntad de poder por el poder, con un sentido de prudencia respecto de las circunstancias existentes y del medio que, en última instancia, resulta específico de la política: el Estado como monopolio de la violencia legítima. Un poder, que, aunque Weber no explicita, se daría en su máxima expresión en el estado de excepción a través de la anulación de los derechos fundamentales¹³.

Es entonces cuando sale a relucir el conflicto entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad (Weber, 2015: 157-176). Pues, en última instancia, lo que Weber identifica aquí es una de las tantas vías muertas de la modernidad, una suerte de teodicea secularizada que choca con el problema del mal (Weber, 2015: 165)¹⁴. Lo que nos plantea esta tercera aporía es: ¿cómo conciliar el servicio

13. De hecho, la Constitución de Weimar otorgaba a través del art. 48 poderes excepcionales a la figura del Presidente del Reich, elemento que Schmitt (1971) explotaría más adelante en *Legalidad y legitimidad*.

14. Weber trata precisamente el problema de la teodicea, aun sin relacionarlo expresamente con la política en (Weber, 1986).

a un Dios elegido con un medio que, desprovisto de una legitimación trascendental, topa con la fría la violencia ejercida a través del aparato burocrático?

Esto forma parte, a todas luces, del diagnóstico weberiano acerca de la irracionalidad ética del mundo. Para Weber, no existe posibilidad alguna de justificar éticamente los medios por los medios, pero tampoco de darle una explicación racional a la superioridad de unos valores sobre otros. Y por esa razón, una ética de la convicción que asumiera únicamente el carácter absoluto de las posiciones de valor últimas sin tener en consideración el conflicto inherente entre medios y fines no se muestra adecuada para la política. Así, un Presidente que operase de acuerdo con una ética de la convicción sería incapaz de asumir que las consecuencias morales de su acción pueden ser contraproducentes para con los representados, perdiendo el sentido de la responsabilidad hacia ellos, santificando los medios al servicio de la causa y conduciendo al fracaso o, en el peor de los casos, al autoritarismo. Por el contrario, el Presidente debía operar conforme a una racionalidad con arreglo a valores: una ética de la responsabilidad que, asumiendo la cosmovisión del mundo de la cual se hace representante, la pusiera en relación con las consecuencias, deseadas o no, que se pueden derivar de su acción respecto a los medios y que pueden entrar en conflicto; pero también, en tanto que representante de la voluntad nacional, sea capaz de ejercer responsablemente como mediador entre la pluralidad de cosmovisiones políticas.

3.2.2 El soberano schmittiano

«Soberano es quien decide sobre el estado de excepción» (Schmitt, 2009c:

13). Mediante esta polémica frase, Schmitt da comienzo su *Teología Política* a la exposición de la figura jurídico-política del soberano como único garante del orden político y, *a priori*, como fuente última del derecho; hasta el punto de teorizar en *Legalidad y legitimidad* su papel encarnado en el Presidente de la república como única fuente de legitimidad capaz de rescatar al ordenamiento constitucional de Weimar (Schmitt, 1971). Cabe destacar, no obstante, que el soberano es una instancia recurrente y cambiante a lo largo de la obra de Schmitt, de la cual intentaremos precisar aquí sus rasgos más constitutivos en relación con lo expuesto anteriormente.

En primer lugar, como se ha dicho, Schmitt expone al soberano como una versión secularizada de Dios capaz de sostener el orden y de refundarlo en el estado de excepción cuando la disociación amigo-enemigo amenaza con brotar en el seno de la comunidad política bajo el peligro de la guerra civil. De este modo, en la democracia de masas la figura del soberano actúa como correa de transmisión entre la voluntad general del pueblo como poder originario y el poder representativo que la identifica.

Por ese motivo, pueblo y soberano, si quieren operar como una unidad, no pueden estar sometidos a la privatización del espacio público. Ésta sólo se puede dar, según el jurista de Plettenberg, mediante la aclamación plebiscitaria del pueblo reunido como poder constituyente a las decisiones tomadas por los representantes. A este respecto, Schmitt recuerda que la voluntad general no es sino «autoridad desde arriba y confianza desde abajo» (Schmitt, 1971: 147); es decir, el poder político puede crear e identificar esa voluntad disponiendo de los medios propagan-

dísticos necesarios (Schmitt, 1990: 37). A través de una referencialidad continua con el momento de desorden, con la excepción como momento de neutralización de una esfera conflictiva, se legitima una orden jurídico concreto. Es entonces cuando se recuerda la unidad del Estado en oposición al enemigo que se opone. Y es en ese momento de creación del derecho, cuando cobra todo su sentido la dialéctica entre la mediación teológica de la representación y el uso del mito nacional como elemento propagandístico en la inmediatez.

Llegados a este punto, entramos en el terreno de las cualidades del soberano schmittiano. Como se ha venido avanzando, y al igual que Weber, el soberano ha de ser una instancia personificada si quiere ser capaz de representar al pueblo, a pesar de que no tiene por qué ser necesariamente *sólo* una persona. Asimismo, debe ser portador un carisma de oficio similar al del sacerdote católico como representante una ética de la convicción respecto a la trascendencia de la Idea, que no es otra que la de la pervivencia de la comunidad política frente a sus amenazas. En este sentido, como señala Schmitt, el dogma católico de la infalibilidad de la decisión Papal «no funda el orden y la institución de la Iglesia, sino que la presupone» (Schmitt, 1996: 28). Y por ese motivo, el soberano no es una mera voluntad de poder: el derecho conforme a una decisión no hace referencia a una completa libertad, sino a la obediencia a un orden concreto preexistente. Sin embargo, y a diferencia de la tercera aporía weberiana, el soberano schmittiano no se vería enfrentado al problema de la teodicea en la medida en que el reencantamiento del Estado supondría la justificación de los medios en virtud de un fin trascendental.

4. Conclusiones

Así las cosas, y a la luz de la pregunta de investigación que ha guiado este estudio, conviene recopilar sus aportaciones más relevantes.

Partiendo de la tesis de Villacañas (2008), hemos tratado de profundizar en el análisis comparativo de las teorías de la modernidad de Weber y de Schmitt. Como hemos defendido, Schmitt radicaliza la lectura weberiana del desencantamiento del mundo desde la pérdida del elemento trascendental de la estatalidad moderna. Así, los dos autores comparten un diagnóstico similar en base a las dos aporías weberianas que hemos señalado en este estudio. Por un lado, la burocratización del Estado al calor de la expansión capitalista, al transformar de manera generalizada las formas de legitimidad tradicionales en una legitimidad legal-racional, termina por despersonificar la dominación y desacralizar la soberanía como punto fundador del orden político moderno. Por otro, la pérdida de cohesión axiológica en torno a la religión y a la tradición supone una escisión de las distintas esferas de acción social en un politeísmo secular que, encarnado en las diferentes cosmovisiones políticas de una sociedad democratizada, resulta una fuente potencial de conflicto y, en última instancia, de desorden.

A este respecto, hemos mostrado como la transición de ambos autores hacia sendos modelos de la representación y de la democracia y, finalmente, del soberano como figura jurídico-política, entrañan una respuesta a esas dos aporías. En primer lugar, a través del debate en torno a la vigencia de la institución parlamentaria: mientras que la democracia representativo-plebiscitaria de Weber busca *aco-*

modar el pluralismo de valores existente asumiendo su inherente antagonismo; la *complexio oppositorum* schmittiana *integra* las diferencias en un afán homogeneizador por facilitar la representación del pueblo con el soberano mediante una recuperación de la racionalidad trascendental del catolicismo frente a la desacralización del Estado. En segundo lugar, tanto Weber como Schmitt otorgan un papel importante a la personificación de la dominación a través de la figura del soberano. Y es entonces cuando aparece la aporía de la teodicea secularizada. A tal efecto, las cualidades que le otorgan ambos al soberano son bien diferentes: en Weber, se trata de un carisma antiautoritario movido por la ética de la responsabilidad ante los representados que ha de copar con el problema del mal; mientras que, Schmitt, atribuye a esta figura un carisma de oficio motivado por una ética de la convicción respecto a la trascendencia de la comunidad política. En suma, lo que vemos en el jurista de Plettenberg es un intento por escapar del desencantamiento del orden político a través de la figura del soberano.

Llegados a este punto, hemos tratado de señalar, recuperando los planteamientos de Hennis y de Strauss, que el pasaje central para comprender su respuesta a las aporías de la representación desencantada se halla en las respectivas concepciones histórico-antropológicas que entraña su lectura de la modernidad. Ante todo, Weber y Schmitt son pensadores que asumen el carácter inexorablemente conflictivo del ser humano desde una visión realista. Y por esta razón, son pensadores cuya lectura de la modernidad está atravesada por lo que Carlo Galli convino en llamar el *telos* del orden (Galli, 2010: 83). Pues, como se ha podido comprobar, lo que estos autores temen en última ins-

tancia es la erupción del desorden y de la guerra civil. Un peligro que, contextualmente, estaba representado por la «democracia de la calle» del socialismo revolucionario; pero también por las fuerzas reacias a la democratización que Schmitt terminó por abrazar.

Así pues, el elemento crucial para comprender aquello que, en última instancia, les diferencia, es su historización de la antropología de la dominación. El propio Schmitt lo reconocía en su *Teología Política*: «toda idea política adopta una actitud determinada frente a la naturaleza del hombre y presupone que el hombre es bueno o malo por naturaleza» (Schmitt, 2009c: 51). Sin embargo, su dogma teológico-político sobre la presunción pesimista del hombre, en tanto que verdad teológica, no historiza las formas de dominación y, por lo tanto, es capaz de amparar el poder estatal absoluto siempre que garantice un espacio de seguridad y apacibilidad. Por contra, la comprensión weberiana del desencantamiento comprende el despliegue de la racionalidad formal y el fenómeno de la democratización como ventanas de oportunidad para una reducción de la dominación existente, aunque ésta jamás llegue a ser superada. De ahí el carácter trágico de la teodicea secular, que asume el problema del mal sin renunciar plenamente al ideal republicano de la no-dominación.

No obstante, merece la pena señalar que, a pesar de los muchos carices republicanos del pensamiento de Weber, éste adolece de un ideal crucial pero *eclipsado* en esta tradición: el concepto de fraternidad política (Domènech, 2019). Como hemos señalado al principio del trabajo, Weber considera como una de las consecuencias inexorables de la modernidad la ruptura con la ética de las comuni-

dades fraternales. Asimismo, tampoco llega a asumir el ideal republicano de la fraternidad, con todas sus implicaciones igualitaristas, como principio de derecho político respecto a la delegación del poder del pueblo en el Presidente. A nuestro juicio, la ausencia de este concepto es lo que entraña el peligro del autoritarismo en el planteamiento de Weber; por ello, una lectura de su pensamiento a la luz del concepto de fraternidad política podría dar lugar a una futura investigación.

Una última consideración. Al inicio de este estudio planteábamos la necesidad de una relectura de un concepto tan problemático como el de la soberanía con el objetivo de encontrar algunas claves para comprender su actual reconfiguración frente a la globalización. En ese sentido, las visiones realistas que tanto Weber como Schmitt nos ofrecen obedecen contextualmente a una época, la de Weimar, en la que una constante crisis de legitimidad acabó por sentenciar a la joven república ante el nazismo. Una época en la que, además, se halla la génesis tanto de muchos de los conceptos que han inspirado la lógica de acción política de los populismos, como de propuestas jurídico-políticas que, hoy en día, pueden servir de inspiración frente a esta otra crisis de legitimidad (Villacañas & Maiso, 2020: 13). Así, mediante este acercamiento a sus respectivas obras, hemos tratado de ofrecer una visión del papel que juega la conceptualización del soberano en ese corto hilo que separa la concentración de poderes de un presidencialismo extremo con el autoritarismo; cuestión en boga ante el auge de las llamadas democracias iliberales y la crisis del concepto tradicional de soberanía.

Por ello, este trabajo también aspira animar a nuevas investigaciones sobre muchos de los conceptos que, guardando su

origen en autores de entreguerras como Weber o Schmitt, vehiculan la estrategia política de los populismos. Pues, como apuntaba Quentin Skinner, «una de las maneras -puede que la única - de mejorar nuestra comprensión sea volver a la coyuntura histórica en la cual esta manera de pensar sobre la política fue articulada y desarrollada por primera vez» (Skinner, 2020: 116).

Bibliografía

- Abellán, J. (2019). *Estado y soberanía*. Madrid: Alianza.
- Bobbio, N. (1991). *Thomas Hobbes*. Barcelona: Paradigma.
- Brown, W. (2015). *Estados amurallados, soberanía en declive*. Barcelona: Herder.
- Dardot, P., & Laval, C. (2021). *Dominar: un estudio sobre la soberanía del Estado en Occidente*. Barcelona: Gedisa.
- Domènech, A. (2019). *El eclipse de la fraternidad*. Madrid: Akal
- Galli, C. (2010). *La mirada de Jano*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Hennis, W. (1983). El problema central de Max Weber. *Revista de Estudios Políticos*, (33), 49-100.
- Herrera, C. M. (2008). La herencia weberiana en la República de Weimar. *Res publica*.
- Hobbes, T. (1992). *Leviatán*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Merino, J.L. (2022). El Leviatán en la doctrina del Estado de Carl Schmitt. Entre la crítica y la tragedia. *Res publica*, 25(2), 155-164.
- McCormick, J. P. (1997). *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against Politics as Technology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mommsen, W. (1990). *Max Weber and German Politics, 1890-1920*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rousseau, J.-J. (1980). *Del contrato social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Alianza.
- Schluchter, W. (2017). *El desencantamiento del mundo. Seis estudios sobre Max Weber*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Schmitt, C. (1971). *Legalidad y legitimidad*. Madrid: Aguilar.
- Schmitt, C. (1990). *Sobre el parlamentarismo*. Madrid: Tecnos.
- Schmitt, C. (1996). *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*. Madrid: Tecnos.
- Schmitt, C. (2000). *Catolicismo y forma política*. Madrid: Tecnos.
- Schmitt, C. (2003). *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*. Granada: Comares.
- Schmitt, C. (2009a). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- Schmitt, C. (2009b). La era de las neutralizaciones y las despolitizaciones. En C. Schmitt, *El concepto de lo político* (107-123). Madrid: Alianza.
- Schmitt, C. (2009c). *Teología Política*. Madrid: Trotta.
- Sieyès, E. (1994). ¿Qué es el Tercer estado? y Ensayo sobre los privilegios. Madrid: Alianza.
- Skinner, Q. (2020). *La llibertat abans del liberalisme*. Girona: Edicions de la ela geminada.
- Strauss, L. (2008). Comentario sobre El concepto de lo político. En H. Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss y "El concepto de lo político": sobre un diálogo entre ausentes (Vol. 3040)*. Buenos Aires: Katz Editores.

- Villacañas, J. L. (1999). Crítica de la teología política. En M. Cruz, *Los filósofos y la política*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Villacañas, J. L. (2005). Max Weber entre liberalismo y republicanismo. *Isegoría*, (33), 127-141.
- Villacañas, J. L. (2008). *Poder y conflicto: ensayos sobre Carl Schmitt*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Villacañas, J. L. (2020). Weber y Schmitt sobre Weimar: la legitimidad de una continuidad. En J. L. Villacañas, & J. Maiso, *Laboratorio Weimar: la crisis de la globalización en Euroamérica (1918-1933)* (69-110). Madrid: Tecnos.
- Villacañas, J. L., & Maiso, J. (2020). *Laboratorio Weimar: la crisis de la globalización en Euroamérica (1918-1933)*. Madrid: Tecnos.
- Weber, M. (1982). La futura forma institucional de Alemania. En M. Weber, *Escritos Políticos II* (págs. 253-294). México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (1986). Excurso. Teoría de los estadios y de las direcciones de rechazo religioso del mundo. En M. Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión I*. Barcelona: Taurus.
- Weber, M. (2002). *Economía y Sociedad*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (2004). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza.
- Weber, M. (2008). *Escritos Políticos*. Madrid: Alianza.
- Weber, M. (2015). *El político y el científico*. Madrid: Alianza.
- Weber, M. (2020). *Sociología del poder*. Madrid: Alianza.