

# ¿LIBERALISMO AUTORITARIO O ESTETIZACIÓN DE LA POLÍTICA? NOTAS SOBRE EL CONCEPTO DE LO POLÍTICO DE CARL SCHMITT

*Authoritarian Liberalism or Aesthetization of Politics?*

*Notes on Carl Schmitt's Concept of the Political*

INGO ELBE \*

[ingo.elbe@uol.de](mailto:ingo.elbe@uol.de)

Fecha de recepción: 8 de febrero de 2021

Fecha de aceptación: 26 de junio de 2021

## RESUMEN

Este texto pretende mostrar que C. Schmitt puede ser calificado de un “liberal antiliberal”, así como fundamentar este diagnóstico en los escritos de Schmitt. Al mismo tiempo, sin embargo, se mostrará que su visión de un Estado cualitativamente total tiene elementos de una lógica fascista de destrucción y sacrificio que apuntan mucho más allá de una posición autoritaria funcional al capitalismo.

*Palabras clave:* C. Schmitt, liberalismo, nacionalsocialismo, capitalismo, Estado total, bonapartismo, estetización de la política.

## ABSTRACT

This text aims to show that C. Schmitt can be described as an "antiliberal liberal", as well as to base this diagnosis on Schmitt's writings. At the same time, however, it will be shown that his vision of a qualitatively total state has elements of a fascist logic of destruction and sacrifice that point far beyond an authoritarian position functional to capitalism.

*Keywords:* C. Schmitt, liberalism, national socialism, capitalism, total state, bonapartism, aesthetization of politics.

---

\* Universidad Carl von Ossietzky de Oldenburg, Alemania.

Este texto es una versión abreviada de algunas secciones de Elbe 2015.

























diante el derecho privado y la necesidad de intervenciones concretas sobre las condiciones materiales de producción del capital.<sup>19</sup>

## 2 ENTRE EL LIBERALISMO AUTORITARIO Y LA ESTETIZACIÓN DE LA POLÍTICA

Stefan Breuer se opone a tales diagnósticos, que vinculan estrechamente el concepto de política y constitución de Schmitt a las exigencias capitalistas, y destaca la autonomización schmittiana del factor violencia en un concepto “nihilista” de “política existencial” (Breuer, 1985: 194s.). De este modo, enlaza con las críticas conservadoras contemporáneas a Schmitt de Leo Strauss y Karl Löwith, así como con los diagnósticos de una estetización de la política de Heller o Benjamin. Así, Löwith (1984: 44) diagnostica que en el caso de Schmitt “lo único que queda como motivo de la decisión es la guerra, que trasciende todo ámbito de realidad concreto y lo pone en cuestión, es decir, la disposición a la nada que es la muerte, entendida como el sacrificio de la vida a un Estado cuya propia precondition es ya lo político como decisión”. Para entender esta apreciación, debemos analizar con más detalle el concepto de política de Schmitt.

Para Schmitt, la decisión sobre la guerra y el enemigo es el “punto decisivo [...] de lo político” (Schmitt, 2002: 39). La agrupación política se orienta por la “situación de emergencia” y dicha agrupación sería para esa situación la unidad “*decisiva*” y “soberana” en el sentido de decidir sobre la existencia de la situación de emergencia (39). Según Schmitt, la situación de guerra es la situación de excepción, pero es desde ella desde donde se determina la esencia de lo político, que es, en consecuencia, una forma de existencia bajo la constante posibilidad de la guerra. El Estado no perdería aún su soberanía si existen grupos sociales fuertes a los que sus miembros mantienen lealtad y fidelidad. La referencia al *Kulturkampf* y a la Ley antisocialista de Bismarck, es decir, a su infructuosa acción contra los vínculos de lealtad de procedencia religiosa y socialista (42), solo demuestran, según Schmitt, la falta de omnipotencia fáctica del Estado, no la inexistencia de su soberanía política. Pues ni el catolicismo ni la socialdemocracia habrían sido capaces de declarar o impedir una guerra (43), aunque esto último fuera el objetivo declarado de la Segunda Internacional. Para Schmitt, un pluralismo *político* dentro de una unidad política es simplemente impensable (45). Este pluralismo destruiría el monopolio

---

<sup>19</sup> Cf. también Preuß, 1973.

de la decisión. Schmitt ve las condiciones previas para esta ruptura de la unidad política en la “situación constitucional concreta” de la República de Weimar en 1931, que caracteriza como pluralismo en sentido peyorativo. El pluralismo es aquí lo “contrario a una *unidad* estatal cerrada y universal” y “denota una mayoría de conglomerados de poder social firmemente organizados que atraviesan el Estado [...], que como tales se apoderan de la formación de la voluntad estatal sin dejar de ser entidades meramente sociales (no estatales)” (Schmitt, 1996b: 71). La soberanía del Estado consiste, pues, en primer lugar, en “definir al enemigo en virtud de su propia decisión y combatirlo” (Schmitt, 2002: 45); se hace reconocible en el *ius ad bellum*. Cabe destacar que Schmitt afirma aquí un ‘derecho’ de mayor rango, a saber, el “derecho a la autoconservación” (Schmitt, 2003: 22), a la “existencia [,] [...] independencia [,] libertad” del pueblo, “por lo cual este determina en virtud de su propia decisión” en qué consiste este derecho (Schmitt, 2002: 46).<sup>20</sup> Como el *ius ad bellum* representa el monopolio del Estado sobre las decisiones relativas a la guerra y al enemigo, ese *ius ad bellum* incluye “la posibilidad [...] de disponer abiertamente de la vida de las personas [...] de exigir a los miembros del propio pueblo que estén dispuestos a morir y a matar, y que maten a personas que están en el bando enemigo. [...] A través de este poder sobre la vida física de las personas, la comunidad política se eleva por encima de cualquier otro tipo de comunidad” (46, 48). Cuando Schmitt escribe en la tercera edición de *El concepto de lo político* que la unidad política es “total [...] porque [...] el hombre es captado total y existencialmente en la participación política” (Schmitt, 1933: 21), ‘existencial’ significa precisamente este “poder sobre la vida física de los hombres” (Schmitt, 2002: 48).

La cuestión de la relación entre los ámbitos de realidad y la autonomía de lo político se vuelve aquí virulenta, pues ¿para qué se exige realmente la disposición a matar/morir? Por un lado, Schmitt afirma que cualquier antagonismo de cualquier ámbito de realidad puede convertirse en político con solo alcanzar el nivel más alto de intensidad del agrupamiento amigo-enemigo. Esto sugiere que la competitividad económica o el rechazo moral pueden convertirse en una guerra. Se trataría de guerras para acceder a recursos o para evitar la aniquilación de poblaciones concretas de otro Estado (‘intervención humanitaria’), es decir, guerras *por motivos económicos*

<sup>20</sup> Sin embargo, este derecho prepositivo no está relacionado con el individuo, sino con las unidades políticas, cf. Schmitt, 2003: 22: “Lo que existe como entidad política es, jurídicamente hablando, digno de existir. Por lo tanto, su “derecho a la autopreservación” es la condición previa a todo debate posterior”. Cf. también Schmitt, 2004b: 18 y ss.: “En casos excepcionales, el Estado suspende el derecho, en virtud de un derecho de autoconservación, como se suele decir”.

o morales. Lo político aquí sería un aumento del antagonismo entre grupos de personas “cuyos motivos pueden ser religiosos, nacionales [...], económicos o de otro tipo” (Schmitt, 2002: 38), hasta el punto de estar dispuestos a morir y matar. Sin embargo, solo unas páginas más adelante, Schmitt rechaza como “atroz y disparatada” (49) cualquier justificación de la voluntad de morir y matar sobre la base de motivos económicos, religiosos o éticos. Una guerra emprendida por tales motivos “carece de sentido”, porque la enemistad y la guerra no pueden derivarse de los antagonismos específicos de las áreas de realidad (36). La guerra no tendría “ningún sentido normativo, sino solo existencial, y solo en la realidad de una situación de lucha real contra un enemigo real [...] Una guerra tiene su sentido no en el hecho de que se libra por ideales o normas jurídicas, sino en el hecho de que se libra contra un enemigo real”. No hay “ningún propósito racional, [...] ningún ideal social, por bello que sea, [...] que pueda justificar que los hombres se maten por él” (49, 50s.). Por lo tanto, la determinación del enemigo y de la situación de emergencia, así como la determinación de la “propia forma de existencia” (27), no podría ser moral o económica o provenir de cualquier otro “ámbito de realidad”. Tanto el modo de existencia como la voluntad de matar para defenderlo parecen aquí vaciados de todo criterio. Son “solo políticamente significativos” (50) – lo político, sin embargo, es de nuevo la distinción entre amigo y enemigo relacionada con la situación de guerra, que concierne al propio modo de existencia.<sup>21</sup> Ahora se podría objetar que al menos queda “el propio tipo de existencia” (27), su amenaza y afirmación. Sin embargo, la formulación queda petrificada en una fórmula vacía si se dejan fuera todos los elementos normativos o valorativos, es decir, todo lo que podría determinar un *tipo* (y modo) de existencia. Schmitt parece simplemente ocultar aquí el hecho de la guerra como un medio para ciertos fines con contenido específico. En efecto, se combate al enemigo porque amenaza nuestro modo de existencia –lo que esto significa, según Schmitt, solo puede ser determinado por la propia unidad política. Pero si esto fuera así, entonces ‘Occidente’ podría hacer la guerra contra el ‘islamismo’ porque niega sus valores morales y culturales, o contra el ‘comunismo’ porque amenaza su orden de propiedad. Pero Schmitt no solo niega esto, sino que de repente prescribe a los participantes, muy al contrario de su teoría del enemigo desde la perspectiva del participante, que no les *está permitido* hacer guerras por razones económicas o morales, sino solo por razones políticas. Y

<sup>21</sup> Según Kaufmann (1988: 61), “el apego de los ciudadanos entre sí [...] no surge de la vida en común, sino del hecho de que la misma instancia puede exigir el sacrificio de sus vidas”.

así, la lucha contra el enemigo, la exigencia de morir y matar, se convierte aparentemente en un fin en sí mismo.<sup>22</sup>

Por ello, no es casual que Schmitt se interesara pronto por las “teorías irracionales del uso directo de la violencia” (Schmitt, 1996a: 77), y que recurriera a Georges Sorel. Lo que le fascina es la siguiente actitud:

“El debate, la negociación transigente, el parlamentarismo aparecen como una traición al mito y al gran entusiasmo del que todo depende. A la imagen mercantil del equilibrio se contraponen otra, la idea marcial de una batalla decisiva sangrienta, definitiva, aniquiladora [...] Las ideas marciales y heroicas asociadas a la lucha y a la batalla son tomadas de nuevo en serio por Sorel como los verdaderos impulsos de la vida intensa [...]. El valor que tiene la vida humana no proviene de un *résonnement*; surge en el estado de guerra entre los hombres que, animados por grandes imágenes míticas, participan en la batalla” (81, 83).<sup>23</sup>

Aquí, un rasgo de la moral<sup>24</sup> –la obligación del individuo, es decir, la posibilidad de conflicto con el principio del amor propio inmediato– adquiere vida propia, convirtiéndose en una “*sublimidad*” vacía (Sorel, 1981: 248) como glorificación de la renuncia a sí mismo y a toda consideración de utilidad.<sup>25</sup> Al igual que en *El concepto de lo político* de Schmitt, la guerra es elegida por Sorel como un fin en sí mismo. Todos los grandes valores del hombre surgen en la guerra y son valores bélicos. No le preocupa en absoluto la corrección moral o la verdad racionalmente justificable del mito<sup>26</sup> que motiva la violencia. Así, por ejemplo, Sorel condena la guerra de conquista por motivos económicos. Aquí, “la guerra [...] ya no tiene sus objetivos en sí misma” (es decir, no tiene ‘sentido político’), se trata simplemente

<sup>22</sup> Reichardt (2009: 609) subraya el “trueque específicamente fascista [...] de la relación fin-medios” en la cuestión de la violencia y la lucha, así como la estilización de la “política” como una “experiencia total”.

<sup>23</sup> Una referencia casi literal a Sorel, 1981: 252: las “altas convicciones morales” “no dependen en absoluto de consideraciones de la razón o de una educación de la voluntad individual; más bien, dependen de un estado de guerra en el que la gente participa de buen grado y que se expresa en mitos claramente delineados”.

<sup>24</sup> Schmitt también habla repetidamente de ‘moral’ y de ‘decisión moral’ en este contexto (véase, por ejemplo, Schmitt, 2004b: 68s.).

<sup>25</sup> Cf. Sternhell, 1999: 93, quien resume la intención de Sorel de la siguiente manera: “hay que aplastar todas las ideologías y tendencias políticas que se basan en la idea de que el bienestar del individuo es el propósito de cualquier organización social”. Véase también Meuter, 1994: 285: “La moral rigurosa es, pues, la movilización total para cualquier fin ajeno”.

<sup>26</sup> Según Sorel, los mitos son “imágenes de combate [...]” (Sorel, 1981: 30) que motivan a luchar, que no deben analizarse racionalmente ni compararse con el éxito de la acción (31), porque esto truncaría intelectualmente su contenido específico y las haría parecer meras ilusiones. Pero, citando a Renan, “el futuro pertenece a aquellos a los que no se les han quitado las ilusiones” (35).



de “crear ventajas materiales” (196). Esto se contraponen a la guerra de gloria, que “subordina toda consideración social a la consideración de la lucha” (197) (máxima intensidad) y “eleva al hombre que se dedica a ella a un lugar superior a las condiciones ordinarias de la vida” (195) (excepción frente a normalidad). Schmitt también retoma la “imagen [...] del burgués” de Sorel (Schmitt, 1996a: 87), un mito que describe al burgués como un blandengue cobarde y no belicoso. Schmitt solo critica la supuesta tibieza con la que Sorel lleva a cabo su ataque al racionalismo. De forma incoherente, todavía se referiría a la conceptualización económico-técnica de la teoría de clases de Marx, con la que éste “siguió a su oponente, el burgués, en el campo económico” (86): “Los financieros americanos y los bolcheviques rusos”, escribe Schmitt, “coinciden en la lucha en favor del pensamiento económico [...]. Georges Sorel también está dentro de esta alianza” (Schmitt, 1925: 19). En cambio, solo la “energía de lo nacional” (Schmitt, 1996a: 88) podría salvar del efecto de una “pérdida racionalista y mecanicista de lo mítico” (86) que ya no motiva la lucha incondicional.<sup>27</sup>

Hegel se convierte en *El concepto de lo político* en el principal testigo de esa crítica al individualismo burgués, que Schmitt articula simultáneamente como una crítica al liberalismo. Hegel es “político por doquier en el sentido más elevado” (Schmitt, 2002: 62). Schmitt refiere este elogio una vez al sentido político de la tesis del vuelco de la cantidad en cualidad: es “una expresión de la constatación de que a partir de cada ‘ámbito de realidad’ se ha alcanzado el punto de lo político y, por tanto, una intensidad cualitativamente nueva de la agrupación humana” (62). Pero, sobre todo, lo que se ensalza es la “definición polémico-política del burgués [...] que no quiere salir de la esfera de lo privado-libre de riesgos”, que se esfuerza por la seguridad del disfrute de sus bienes privados y en esto “se comporta como individuo contra el todo”. El burgués es un hombre que instrumentaliza el Estado para sus negocios egoístas, pero “desea permanecer alejado del peligro de la muerte violenta” (62).<sup>28</sup> Este burgués serviría al liberalismo de modelo de sus “principios individua-

<sup>27</sup> Sternhell muestra, sin embargo, que esta referencia de Sorel a Marx estaba vinculada a una revisión fundamental idealista-irracionalista, que solo apreciaba una lucha mítica estilizada en la lucha de clases, y solo criticaba en el capitalismo un mito del ciudadano transigente (cf. Sternhell, 1999: 103).

<sup>28</sup> Cf. Hegel, 1989: 491, donde Hegel proclama el “deber” de los ciudadanos “de preservar esta individualidad sustancial, la independencia y la soberanía del Estado, arriesgando y sacrificando su propiedad y su vida, y en cualquier caso sus opiniones y todo aquello que forma parte de modo evidente del ámbito de la vida” (cf. también §§323, 325, 327, 328). Para Hegel, la guerra no es razonable porque garantice la seguridad de los ciudadanos en caso de conflicto – esto, según él, es un “cálculo muy sesgado” del ciudadano (Hegel, 1989: 492).

listas de un orden económico liberal”, que, según Schmitt, no pueden justificar en absoluto el sacrificio por el Estado (49). El liberalismo piensa en el Estado como un instrumento de libertad, y su objetivo es “privar al Estado y a la política [...] de su significado específico” (71). Con la idea de la separación de poderes posee únicamente un principio que limita lo político, tiende a atar lo político “desde lo ético” y a someterlo a lo económico, pero no tiene ningún “principio de construcción política” original (61).<sup>29</sup> Lo político, la posible lucha existencial, es aquí sustituido ideológicamente por la competitividad del mercado y el debate parlamentario, o más bien encubierto y suprimido. El liberalismo se identifica así con un “individualismo consecuente” que solo puede conducir a una “negación de lo político” (69) y que eleva “la individualidad concreta y sustancial con todos sus derechos preestatales, la libertad y la propiedad, por encima de cualquier duda” respecto a las reservas de parte del Estado (Schmitt, 2006a: 116). Porque “la unidad política debe exigir, si es necesario, el sacrificio de la vida”, lo que para el individualismo liberalista “no puede lograrse ni justificarse de ninguna manera” (Schmitt, 2002: 70, 49). Aquí se confía solo al propio individuo la disposición de su vida; si “personalmente no quiere”, no tiene por qué “luchar a vida o muerte” (70), incluso a pesar de que el liberalismo no pueda sustraerse a “la consecuencia de lo político” (78): “Lo único esencialmente no belicista [...] es la terminología” (77). Es decir, el liberalismo libra guerras bajo la apariencia de un “vocabulario esencialmente pacifista” (77). El socialismo también es desacreditado por Schmitt, como es habitual en la ideología fascista, como el “hermano gemelo” (Schmitt, 1925: 18) del liberalismo, en la medida en que se lo interpreta como individualismo “destructor de la comunidad” y democratismo (gobierno de la “mediocridad”) volcado en la satisfacción de necesidades.

La ideología despolitizadora del liberalismo, tal y como la ve Schmitt, se puede esquematizar de la siguiente manera:

Pensamiento político	Liberalismo
◦ Lucha	◦ Competitividad//Discusión
◦ Estado	◦ Producción//Humanidad
◦ Voluntad	◦ Cálculo//Ideal//Norma
◦ Pueblo	◦ Productor//Consumidor//Público
◦ Poder	◦ Control//Propaganda

<sup>29</sup> Aunque esta crítica también se refiera a la idea contractualista de la constitución del Estado basada en consideraciones individuales de utilidad (cf. Schmitt, 2006b: 35), sin embargo, en primer plano se encuentra un holismo ético, es decir, un rechazo de las exigencias individuales frente al Estado.

Esta crítica incluye ambas tendencias de la teoría política de Schmitt. Por un lado, la glorificación del tipo bélico *per se*: es cierto que Schmitt nos recuerda con razón el hecho de que los Estados pueden exigir a sus ciudadanos una disposición a morir y matar siempre que exista un “pluriverso” (Schmitt, 2002: 54) de unidades políticas. Sin embargo, utiliza esta visión no muy llamativa para perseguir él mismo un programa normativo: la amplia disociación de la legitimidad de lo político y del Estado de todos los motivos no bélicos. De este modo, transgrede el “límite racional” (Pauly/Heiß, 2010: 156) para la disposición al sacrificio y a la muerte<sup>30</sup> que todavía existe en el pensamiento liberal sobre el Estado, puesto que ya no relaciona la unidad política con las mutuas ventajas cooperativas de los egoístas propietarios de mercancías o con la realización de relaciones sociales que se ajustan a la moralidad en el sentido kantiano, sino que la transfigura en un “tipo de ser más alto y elevado, más intenso” (Schmitt, 2003: 210). Una unidad política es entonces expresamente digna de existir porque existe (22) y se define por mantener la posibilidad de la guerra –esa posibilidad es obviamente significativa en sí misma para Schmitt y no debe ser reducida a otras razones.<sup>31</sup> Herbert Marcuse ve esto como un intento de “justificar mediante poderes irracionales a una sociedad que ya no puede ser justificada racionalmente” (Marcuse, 1968: 29). Si la burguesía pierde la confianza en su legitimación racional del Estado y de la propiedad, entonces la ‘existencia’ sustituye a todo argumento. Marcuse también subraya el poder transformador del existencialismo político de Schmitt (y de Heidegger), que consiste en sustituir la “existencia individual” (51) basada en la “insuperable ‘mismidad’ [Jemeinigkeit] personal” por un colectivo político ‘nostrificado’ [jeunsrig] que “no puede situarse bajo ninguna norma que esté fuera de sí mismo”, de lo que se deduce que, “en cuanto ‘tercero neutral’, no se puede pensar, juzgar y decidir en absoluto sobre un estado de cosas existencial”. (44) Así, Schmitt intenta efectivamente hacer plausible su tesis de la ausencia de necesidad de justificación de la unidad política mediante una analogía con el individuo. La unidad política está tan poco necesitada de una legitimación de su existencia “como en la esfera del derecho privado el ser humano vivo individual tendría que o podría justificar normativamente su existencia.” (Schmitt, 2003: 89). De este modo, una unidad de dominación no natural se equi-

<sup>30</sup> En consecuencia, los Estados liberales y sus teorías también exigen esta abnegación en determinadas condiciones.

<sup>31</sup> Cf. Hofmann, quien señala “que, en su concepto existencial de la guerra, Schmitt eliminó el “para qué” fáctico de la lucha”. (Hofmann, 2002: 156)

para simplemente a un individuo vivo. La analogía “fracasa [...] en la medida”, escribe Matthias Kaufmann (1988: 295), “en que la existencia de un orden estatal de dominación está relacionada con la exigencia (necesitada de justificación) de obediencia, que no se aplica a la existencia del individuo”. El liberalismo, según Schmitt, debe ser rechazado porque pone bajo reserva el único principio de sentido en un mundo que lo ha perdido, la posible muerte del individuo en favor de la colectividad dada de modo incuestionable.

Por otro lado, la crítica de Schmitt al liberalismo implica la programática bonapartista de que solo se puede hacer frente al movimiento obrero socialista con una respuesta autoritaria. El liberalismo debe entonces ser rechazado porque no está dispuesto a asumir la lucha con los peligrosos movimientos de la izquierda con la violencia extralegal y la determinación que corresponde.<sup>32</sup> Este aspecto es ya evidente en la *Teología Política*, cuando Schmitt elogia al crítico cultural español contrarrevolucionario Donoso Cortés por “definir a la burguesía [...] precisamente como una ‘clase discutidora’”. Con esto queda juzgada, pues ahí radica su deseo de eludir la decisión”, es decir, la de la “sangrienta batalla decisiva [...] entre el catolicismo y el socialismo ateo”. “Una clase que relega toda la actividad política a los discursos, a la prensa y al parlamento, no está a la altura de un tiempo de luchas sociales”. (Schmitt, 2004b: 63s.).

La crítica de Schmitt se dirige, pues, a los contenidos mínimos individualistas e ilustrados del liberalismo y a su, según él, extemporaneidad en una época de conflictos políticos decisivos. Sin embargo, aquí la imagen del liberalismo de Schmitt está fuertemente distorsionada.<sup>33</sup> Pues junto al individuo y sus necesidades y derechos, cortados a medida del mercado (aumento individual de la felicidad, lucha por el poder y la adquisición de la propiedad, defensa de la libertad privada autónoma, ausencia de deberes positivos originarios de apoyo hacia terceros, ocultamiento de las coacciones estructurales), ya John Locke, el liberal prototípico, sitúa el orden de la propiedad en cuanto tal, la perspectiva de la acumulación del capital, el sujeto automático del capital, como el objetivo más elevado y último de la

<sup>32</sup> Cf. Paxton, 2006: 35: “Con su política económica de *laissez-faire*, su confianza en la discusión abierta, su débil control de la opinión de las masas y su negativa a utilizar la fuerza, los liberales eran, a los ojos de los fascistas, guardianes culpablemente incompetentes de la nación contra la lucha de clases librada por los socialistas.”

<sup>33</sup> Cabe señalar que la afirmación de Schmitt de que las teorías liberales presuponen la “bondad del hombre” (Schmitt, 2002: 60) también es más que cuestionable. Tal insinuación no se encuentra en Hobbes, Locke o Kant, sino todo lo contrario. También Hume y Smith ven las limitaciones de la simpatía natural del hombre.

actividad estatal. En caso de duda, el individuo tiene que subordinarse a ese objetivo.<sup>34</sup> Precisamente contra el punto de vista del sujeto automático, que se emancipa de toda necesidad individual, Schmitt no tiene la menor objeción. Por el contrario, ya en 1914, en *El valor del Estado*, ese punto de vista le sirve de paradigma de la “entrega sin medida” (Schmitt, 2004a: 90) y del ascético “olvido de sí mismo” (90) del individuo. El capitalista que se dedica a la producción por la producción, al que “sus necesidades personales no le importan nada y el aumento de su capital todo”, es alabado como “excelso e impresionante”, mientras que como consumidor de lujo y “bon vivant” resulta “ridículo o repugnante” (91). En última instancia, no es casualidad que los conceptos de Hegel-Sorel-Schmitt sobre el burgués sean meramente ‘político-polémicos’, pero no económicos: el burgués representa un determinado comportamiento, a saber, hedonista, individualista, que niega el ‘bien común’ (vaciado de contenido) de la colectividad nacional y la abnegación, un *estilo de vida*, y no el propietario de los medios de producción. Esta determinación económica no es criticada por ninguno de los teóricos mencionados, como ya señaló Herbert Marcuse en 1934 en una confrontación crítica con la *Lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado*. El “realismo heroico-nacionalpopulista [völkisch]” operaría un “desplazamiento del contenido real del liberalismo hacia una cosmovisión” que representaría una evasiva frente a “la estructura económica y social del libertarismo” (Marcuse 1968, 21s.). Con esta estructura, con la propiedad privada de los medios de producción, el fascismo estaba tan de acuerdo como con su interpretación liberal en cuanto expresión de un ‘orden económico natural’.<sup>35</sup> De hecho, los “arrebatos contra el espíritu maligno capitalista” (24) que se encuentran en el fascismo nunca se dirigieron contra las “funciones fundamentales del ciudadano en el orden de producción capitalista”, sino que lo hicieron siempre de forma selectiva contra “determinadas formas de ciudadano” y de capitalismo, por ejemplo, contra el capital ‘usurero’, al que se contraponía al capital ‘productivo’:

<sup>34</sup> Cf. Elbe, 2015: 95ss.

<sup>35</sup> Cf. Marcuse, 1968: 24s. Investigaciones recientes sobre el fascismo confirman esta apreciación de Marcuse, cf. Barkai, 1998: 94, 96s, 230, Sternhell, 1999: 18, 41, 131-134, 185s, 285s, Paxton, 2006: 21s, 86. Incluso la denominación “socialismo” en el fascismo italiano o en el nacionalsocialismo no tiene ningún contenido anticapitalista. Como señala Barkai, “toda la planificación e intervención económica del Estado se equipara sumariamente con el ‘socialismo’, ignorando normalmente las relaciones de propiedad por completo. [...] Todas estas corrientes defendían sistemáticamente la propiedad privada de los medios de producción y el afán de lucro privado en la economía.” (Barkai, 1998: 96 ss.)

“La nueva visión del mundo”, según Marcuse, “vilipendia al ‘mercader’ y celebra al ‘genial dirigente económico’” (25).

Sin embargo, como se ha indicado, la noción schmittiana de intensidad de lo político escapa repetidamente incluso a estos contenidos mínimos ‘liberal-autoritarios’ y tiende a independizarse de ellos en dirección a una estetización de lo político. Como ya señaló Leo Strauss en 1932, el relato de Schmitt sobre las tendencias “despolitizadoras” se caracteriza por una peculiar inconsistencia. Por un lado, concedería al menos la posibilidad de que “la distinción entre amigo y enemigo eventualmente pueda dejar de existir”, que pueda haber un mundo “políticamente puro” (Schmitt, 2002: 54). “Si y cuándo se producirá este estado de la tierra y de la humanidad”, escribe Schmitt, “no lo sé. Por el momento no existe”. (54) Por otra parte, reprocharía a la idea liberal de un dominio del derecho, así como a la de una “moral humanitaria” (Strauss, 2001: 235), que, con su idea de una humanidad unida, con normas universalistas y la idea de una guerra justa o de una guerra que suprima todas las guerras, no puede escapar a lo político y no hace más que elevarlo a barbarie.<sup>36</sup> “Ahora bien”, como afirma Strauss, “lo político no podría estar amenazado si, como afirma Schmitt en varios lugares, fuera totalmente ineludible”. (229) Schmitt, entonces, no se limita a diagnosticar la inexorabilidad de lo político; su temor a la posibilidad de un mundo despolitizado revela su pensamiento como una “defensa de lo político amenazado, como una *afirmación* de lo político”. (229) “La afirmación de lo político”, sin embargo, es “la afirmación del estado de naturaleza”. (235) Según Strauss, Schmitt no considera imposible el mundo despolitizado, pero lo “detesta”, le produce “asco” (232s). De hecho, es difícil pasar por alto el sentimiento de rechazo de Schmitt frente a la seguridad burguesa<sup>37</sup>, frente a “las competitividades e intrigas de todo tipo [...] quizás interesantes” (Schmitt, 2002: 35s. ), contra el “entretenimiento” (54), el “consumo” (83), el “juego” (120) y el “cómodo disfrute de la cultura” (Schmitt, 1985b: 49), contra la “paradisíaca terrenalidad de una vida inmediata y natural y una ‘corporalidad’ libre de problemas” (Schmitt, 2004b: 68), contra el “confort” (Schmitt, 1991b: 62), la “exuberancia [...] estética” (Schmitt, 1991a: 165) y el “bienestar altamente civilizado, altamente culto, pero puramente físico” (218), contra la “igualdad vacua”, sí, “la peor [...] amorfia [...]” del cosmopolitismo (Schmitt, 1996a: 17), el “negociar, la desgana expectante” que “transforma la sangrienta batalla de la decisión” “en un

<sup>36</sup> Cf. Schmitt, 2002: 55; Schmitt 1925: 24, 44, 48.

<sup>37</sup> Cf. Schmitt, 2002: 62.

debate parlamentario” y quiere “suspenderla eternamente por medio de una discusión eterna” (Schmitt, 2004b: 67). Por el contrario, Schmitt quería preservar la “seriedad de la vida humana” (Strauss, 2001: 233), que está relacionada con la “tensión específicamente política” (Schmitt, 2002: 35), con la “situación de emergencia” (35). La única “*garantía* para que el mundo no se convierta en un mundo de entretenimiento”, resume Strauss, “son la política y el Estado” (Strauss 2001: 233) y, por tanto, la posibilidad de la guerra. “Ser político”, dice Strauss, “es orientarse hacia la ‘estado de emergencia’”. Por lo tanto, la afirmación de lo político como tal es la afirmación de la lucha como tal, sin importar *para qué* se lucha”. Lo que importa a Schmitt es la “tensión de la decisión, *cualquiera que sea*” (236), siempre que esté relacionada con la posibilidad de la lucha y la guerra. Strauss llama a esto, de una manera que produce irritación, un “liberalismo de signo contrario” (237), porque aquí, en su opinión, se “tolera” toda decisión ‘seria’ orientada a la guerra (237). Schmitt, entonces, es demasiado liberal o nihilista para el conservador Strauss, porque aquel ya no ve la lucha como un medio para una causa concreta y objetivamente válida.

En la edición de 1963 de *El concepto de lo político*, Schmitt confirma el diagnóstico de Strauss sobre el odio al placer, al hedonismo y a la felicidad individual. Strauss “pone [...] el dedo en la llaga del *entretenimiento*. Con razón. [...] Hoy diría *juego*, para expresar con más concisión el concepto opuesto de *seriedad* (que Leo Strauss reconoció correctamente). [...] Pero escondidas en mi incómoda palabra ‘entretenimiento’ hay también referencias al deporte, a las actividades de ocio y a los nuevos fenómenos de una ‘sociedad de la abundancia’” (Schmitt, 2002: 120).<sup>38</sup> “No es bueno”, como escribe Schmitt todavía en 1948, “que el hombre esté sin enemigo” (Schmitt 1991a: 146). El núcleo normativo del concepto de lo político queda así expuesto: el fascista “‘*l’art pour l’art* en el ámbito político” (Schmitt, 1994b: 125).<sup>39</sup> A primera vista, esto recuerda mucho a la “estetización de la política” identificada como característica del fascismo por Walter Benjamin en su ensayo sobre *La obra de arte* de 1936. También él habla allí de una “plenificación de *l’art pour l’art*”. La humanidad habría alcanzado ese grado de “autoalienación [...] que le permite experimentar su propia destrucción como un placer estético de pri-

<sup>38</sup> Ya el 10.6.1932, en una carta a Ludwig Feuchtwanger, Schmitt elogia las observaciones de Strauss sobre el concepto de lo político como la única reseña de su libro digna de mención, cf. Meier, 1988: 16.

<sup>39</sup> En este punto, Schmitt se defiende explícitamente de la acusación de “*l’art pour l’art*”, pero esto no cambia su validez.

mer orden” (Benjamin, 1992: 44). Seis años antes de Benjamin, Hermann Heller ya había calificado a Schmitt de “esteta romántico de la política” (Heller, 1971a: 621) y criticado su “religión política del genio” (616). Sin embargo, Schmitt no realiza una valoración estética de lo político, es más, la rechaza explícitamente.<sup>40</sup> A pesar de ello, se pueden encontrar en su obra ciertas analogías con los fenómenos estéticos,<sup>41</sup> que se definen de diferentes maneras en la investigación sobre Schmitt. Así, Peter Bürger reconoce, sobre todo en la *Teología política*, dos “rasgos estructurales esenciales de una concepción estética del mundo”: un concepto moderno de forma y genio que tematiza la producción de arte como un acto no normativo de construcción de normas, y una “filosofía esteticista de la vida” (Bürger 1986: 171), que, con su preferencia por la excepción sobre la regla y la “mecánica petrificada” (Schmitt 2004b: 21) de la vida cotidiana,<sup>42</sup> reproduce “un esquema de oposición estética a la sociedad burguesa” que ha sido familiar desde el Romanticismo. A diferencia de esta, Schmitt reivindicaría un “esteticismo de la acción y de la situación de emergencia” (Bürger 1986: 174). Friedrich Balke piensa que la “*estética de la situación de emergencia*” de Schmitt tiene sobre todo la pretensión de una captura total del hombre “bajo las condiciones de una sociedad altamente organizada y basada en la división del trabajo” a través de una “suspensión temporal de todas las actividades de la vida cotidiana (‘burguesa’)” por medio de una “orientación del hombre a la posibilidad de su propio ocaso” (Balke, 1990: 49). De hecho, según Schmitt, el hombre debe ser “captado totalmente”<sup>43</sup>, es decir, “completamente y

<sup>40</sup> Cf. Schmitt, 2002: 27.

<sup>41</sup> Siguiendo a Martin Jay (1993: 121 y ss.), en el debate sobre el diagnóstico de una estetización de la política se pueden distinguir varios conceptos de estética: 1) La valoración puramente estética de los fenómenos políticos, por ejemplo, la explosión de una bomba como ‘bella’. 2) La analogía del artista creador de formas con el político que da forma a las masas y les impone su voluntad. 3) La manipulación de las masas a través de la experiencia sensorial y las imágenes, la primacía de lo irracional, la idea de estar totalmente atrapado.

<sup>42</sup> “La excepción es más interesante que lo normal. Lo normal no demuestra nada, la excepción lo demuestra todo; [...]. En la excepción, la fuerza de la vida real rompe la corteza de una mecánica congelada en la repetición”. (Schmitt 2004b: 21)

<sup>43</sup> Schiller diagnostica “el sacrificio de la totalidad [de los seres humanos]” en el devenir de la sociedad moderna y afirma que debe “correspondernos restaurar esta totalidad en nuestra naturaleza que ha destruido el arte mediante un arte superior” (Schiller, 2006: 28). “Solo el juego” sería lo que “vuelve a completar al hombre” (61): “el hombre solo juega allí donde es hombre en el pleno sentido de la palabra, y solo es plenamente hombre allí donde juega” (62s). Lo que Schiller subraya en relación con el juego es que no es “ni subjetiva ni objetivamente accidental, y sin embargo no está obligado ni externa ni internamente” (60). Schmitt se opone a esta idea: “Solo en el juego el hombre se convierte en hombre; aquí encuentra el camino para salir de la autoalienación hacia su propia dignidad. Por medio de esa filosofía, el juego debe ser superior a la seriedad”. La seriedad se convierte



existencialmente” por lo político (Schmitt, 1933: 21). A diferencia del juego en el sentido de Schiller, que también capta totalmente al ser humano, pero que, como cree Schmitt, con ello lo “desproblematiza” existencialmente (Schmitt, 1985b: 50), representando así “la negación fundamental de la situación de emergencia” (42), Schmitt solo puede tolerar una ‘estética de la seriedad’ que aspire a una ‘existencia trágica’ y que solo contenga la posibilidad de la guerra y el sacrificio desprovista de todo contenido fáctico: “Schmitt solo puede aceptar el deseo de retotalización imaginaria de los sujetos ‘divididos’ si despliega una intensidad que invalide también el axioma central de la antropología moderna desde Hobbes, que supone que las personas tienen un interés en su *conservatio* que no puede ser relativizado en absoluto.” (Balke, 1990: 50)<sup>44</sup> Esta estética de la situación de emergencia se basa, pues, en una “*estética de lo sublime*” (51), que radicaliza la idea, ya asociada a ella en Kant, de un disfrute autorreferencial que se “resiste al interés de los sentidos” (Kant, 1998: 357) y al que se le atribuye una “grandeza y un poder” inconmensurables (331). Günter Meuter enlaza con este motivo al subrayar que Schmitt cambia al individuo-artista genial por el soberano e insiste en el carácter vinculante de sus decisiones que obligan a los individuos desde fuera. Lo importante para Schmitt es la idea de una grandeza que trasciende a los individuos, que al mismo tiempo –de acuerdo con el concepto moderno de arte– se aleja de las cuestiones de la verdad, la utilidad y la moral.<sup>45</sup>

Si el sentido político de la guerra, liberado de todas las referencias económicas o éticas, sigue estando referido al individuo, entonces ese sentido se sitúa en el marco de un proceso de sacrificio y de creación de sentido que encontramos frecuentemente en los movimientos y pronunciamientos fascistas. La idea de sacrificio tiene dos niveles de significado: a) uno *general*, en el que el individuo huye de su situación social, que vive como aislamiento e impotencia, y experimenta la satisfacción de formar parte de un colectivo que ostenta las cualidades de poder, grandeza y solidaridad afectiva. Aquí también juegan un papel los rituales de una política estetizada, en la que el individuo experimenta sensorialmente y se hace vivamente consciente de su pertenencia a la colectividad; y b) uno *particular*, en el que

---

así en “seriedad animal”, “suciedad realidad” (Schmitt, 1985b: 49), mientras que para Schmitt la seriedad es precisamente la finalidad que constituye al hombre.

<sup>44</sup> Sobre la perversión del concepto de sublimidad en el transcurso del siglo XX, cf. también Marcuse 2004: 223: en el “culto heroico del Estado” y la “elevación” nacional, el “individuo [...] se sacrifica completamente” y “la felicidad del individuo debe desaparecer ahora en la grandeza del pueblo”.

<sup>45</sup> Cf. Meuter, 1994: 364, 361.

el individuo desarrolla una pseudoactividad y un intenso sentido de sí mismo en la situación todavía más extrema de luchar por esta colectividad en la afirmación de la coacción heterónoma. El nivel general de significado (a) se examina en la teoría del carácter autoritario desarrollada por Erich Fromm en la década de 1930. Señala la estructura de necesidades autoritario-masoquista socialmente constituida que está detrás de la glorificación fascista del sacrificio, la guerra y la grandeza nacional. La idea fascista de la seriedad es, pues, el resultado de un intento infructuoso de los individuos de huir de una situación de impotencia socialmente constituida, cuyas causas son incomprensibles, y de una autonomía privada vivida como mera precariedad (o mero “nihilismo”), una huida que conduce a la subordinación masoquista a una autoridad irracional que promete una participación inextinguible en el poder colectivo<sup>46</sup>, y que al mismo tiempo lanza de manera proyectiva los conflictos interiores y las causas de las crisis sobre los enemigos.<sup>47</sup> La forma en que se produce y se mantiene esta unidad política asegura así, simultáneamente, la eternidad de la hostilidad.<sup>48</sup> Armin Steil confirma este diagnóstico y también destaca el nivel particular de significado (b). Caracteriza un rasgo básico de la ideología fascista como la “suspensión imaginaria” de la “atomización económica, política y cultural” (Steil, 1984: 13) de los individuos bajo el capitalismo. Lo imaginario representa una “presencia experimentada y vivida del sentido en medio del sinsentido, simultáneamente ficticia y sin embargo real, [...] la autonomía vivida en condiciones inalteradas de heteronomía, [...] la identidad sentida de los propósitos y las necesidades con las formas sociales alienadas, en las que encuentran simultáneamente posibilidades compensatorias de realización” (21). Un papel importante lo desempeñaron “los rituales[...] y las formas de praxis en las que el universo de sentido fic-

<sup>46</sup> Michael Großheim ofrece una interpretación similar del existencialismo político como un intento de superación específicamente político de la libertad individual experimentada como una falta de apoyo y una carga (que, sin embargo, él entiende de forma idealista como el resultado de una mala interpretación meramente intelectual): “En el origen”, según Großheim, “se encuentra la experiencia de la emancipación personal radicalizada” (1999: 157), que simplemente corta la relación con el mundo y con los otros seres humanos y produce un “horror al vacío”. El existencialismo político reacciona con un “anhelo de dureza y gravedad [...] [,] de protección dentro de un entramado (comunidad, estado, nación, etc.)” (152), de un vínculo y una emoción inmediatos y “no distanciables” (136).

<sup>47</sup> Cf. Fromm, 1989 y 2000; Adorno, 1993, Rensmann, 1998.

<sup>48</sup> En este contexto, los judíos adquieren para Schmitt un papel especial, el del eterno enemigo: “Es precisamente el judío asimilado”, escribe en 1947, “el verdadero enemigo”, que siempre sigue siendo el mismo: “Porque los judíos siempre siguen siendo judíos. Mientras que el comunista puede enmendarse y cambiar” (Schmitt, 1991a: 18) o el enemigo francés o inglés bien puede convertirse en un aliado. Cf. Elbe, 2015: 272 ss.

ticio se experimenta como inmediatamente presente” (21). El fascismo no solo permitió en sus marchas masivas y su culto a la muerte “la vivencia sensorial e inmediata de la comunidad del pueblo [*Volksgemeinschaft*]” (165).<sup>49</sup> Lo que realmente se experimenta es una comunidad armónica y ficticia, porque no resuelve las contradicciones y crisis sociales, y una capacidad de acción ficticia, porque no permite una configuración racional y eficaz de las propias condiciones de vida. Una moral de la ‘seriedad’ y la ‘sublimidad’ como afirmación del ascetismo, la abnegación y el autosacrificio, su estetización del trabajo duro y la lucha, se consideran así el núcleo de la producción imaginaria de sentido fascista: “En los ámbitos del trabajo y, sobre todo, de la guerra, el fascismo crea su propio ‘mundo artificial’ en el que es posible la experiencia de la autodeterminación, pero solo en forma de autodeterminación negativa. El trabajo *duro* lleno de privaciones y –más aún– el peligro de muerte en la guerra enfrenta a los individuos a la decisión de *abnegación* y *autosacrificio*” (47s.). Según esta visión del mundo, la posibilidad de matar y ser matado es lo que sobre todo da contenido y seriedad a la existencia humana. Evidentemente, nada disgusta más a Schmitt que la insistencia en las pretensiones de felicidad del individuo frente a un mundo de estructuras políticas y económicas que ya no pueden legitimarse.

### 3 RESUMEN

Schmitt no tiene nada en contra del *liberalismo político* en la figura de una forma de dominación parlamentaria siempre que sea un montaje exclusivo de la clase de los dignatarios burgueses. Sin embargo, tan pronto se introduce el sufragio universal, el parlamentarismo liberal debe, según Schmitt, dar paso al populismo autoritario o fascista, porque corre el riesgo de producir la mayoría ‘equivocada’ (es decir, socialista) y porque no está en condiciones de contrarrestar la amenaza constitucional que supone la izquierda con la adecuada violencia decisoria. En sus intervenciones sobre teoría del Estado de los años 20 y 30, Schmitt tampoco muestra aversión al *liberalismo económico*, si se entiende por tal la idea de una ‘esfera libre’ de poder de disposición privado sobre los medios de producción. Al contrario, trata de poner en juego su populismo, inicialmente autoritario y más tarde fascista, como estrategia bonapartista de resolución de las crisis en relación con lo que el diagnostica como un equilibrio de clases en la República de Weimar. Frente a los procedimien-

<sup>49</sup> Cf. también Reichardt, 2009: cap. 5.

tos parlamentarios y democráticos y a la influencia social de los partidos y los sindicatos, el Estado debía establecerse como un ‘tercero por encima’, lo que sería posible sobre todo mediante la independencia de las instancias ejecutivas con una base de masas cargada emocionalmente y modelada propagandísticamente. Sin embargo, en última instancia, el concepto de política de Schmitt tiene una veta irracionalista que corta estas líneas de conexión con el liberalismo político y económico y emancipa la ‘seriedad de la vida’ como posibilidad del sacrificio del individuo por la colectividad respecto a todos los fines racionales capitalistas. Aquí Schmitt no puede ser caracterizado de ninguna manera como un liberal autoritario.

Traducción del alemán de José A. Zamora

## REFERENCIAS

- ADORNO, Theodor W. (1993) [1959]: Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit? en: id.: *Erziehung zur Mündigkeit*, 14ª ed. Fráncfort: Suhrkamp.
- ARENDT, Hannah (1998) [1951]: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. 6ª ed. Múnich/Zürich: Piper.
- BALKE, Friedrich (1990): Zur politischen Anthropologie Carl Schmitts, en H.-G. Flickinger (ed.): *Die Autonomie des Politischen. Carl Schmitts Kampf um einen beschädigten Begriff*. Weinheim: VCH, 37-65.
- BARKAI, Avraham (1998) [1977]: *Das Wirtschaftssystem des Nationalsozialismus*, nueva ed. ampli., Fráncfort: Fischer.
- BENJAMIN, Walter (1992) [1936]: *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. 19ª ed., Fráncfort: Suhrkamp.
- BREUER, Stefan (1985): “Nationalstaat und pouvoir constituant bei Sieyes und Carl Schmitt”, en Id.: *Aspekte totaler Vergesellschaftung*. Friburgo: Ça ira.
- BREUER, Stefan (2010): “Das faschistische Minimum. Bausteine zu einem Idealtyp des Faschismus”, en Id./M. Bach: *Faschismus als Bewegung und Regime. Italien und Deutschland im Vergleich*. Wiesbaden: VS Verlag, 17-80.
- BÜRGER, Peter (1986): “Carl Schmitt oder die Fundierung der Politik auf Ästhetik”, en Ch. Bürger (ed.): „Zerstörung, Rettung des Mythos durch Licht”. Fráncfort: Suhrkamp, 170-178.
- ELBE, Ingo (2015): *Paradigmen anonymer Herrschaft. Politische Philosophie von Hobbes bis Arendt*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- ELBE, Ingo (2021): “Ein ‘erschreckender Prophet unserer Zeit’. Joseph de Maistre’s ‘Anti-Gesellschaftsvertrag’”, en Id.: *Gestalten der Gegenaufklärung. Untersuchungen zu Konservatismus, politischem Existentialismus und Postmoderne*. 2ª ed. reelab. Würzburg: Königshausen & Neumann, 37-45.

- FRAENKEL, Ernst (1974) [1941]: *Der Doppelstaat*. Fráncfort/Köln: Europäische Verlagsanstalt.
- FROMM, Erich (1989) [1936]: *Studien über Autorität und Familie*. Sozialpsychologischer Teil, en id.: *Gesamtausgabe*, vol. 1. *Analytische Sozialpsychologie*, Múnich: Dtv, 141-189
- FROMM, Erich (2000) [1941]: *Die Furcht vor der Freiheit*. 8ª ed. Múnich: Dtv.
- GROßHEIM, Michael (1999): “Politischer Existenzialismus. Versuch einer Begriffsbestimmung”, en G. Meuter/H. R. Otten (ed.): *Der Aufstand gegen den Bürger. Antibürgerliches Denken im 20. Jahrhundert*. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 127-164.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1974) [1824/25]: *Philosophie des Rechts*. Nach der Vorlesungsnachschrift de K. G. v. Griesheim 1824/25, en Id.: *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*. 1818-1831. vol. 4. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1989) [1821]: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. 2ª ed. Aufl. Fráncfort: Suhrkamp.
- HELLER, Hermann (1971a) [1930]: “Genie und Funktionär in der Politik”, en Id.: *Gesammelte Schriften*, vol. 2, ed. por M. Drath/Ch. Müller, Leiden: Sijthoff, 611-623.
- HELLER, Hermann (1971b) [1933]: “Autoritärer Liberalismus”, en Id.: *Gesammelte Schriften*, vol. 2, ed. por M. Drath/Ch. Müller, Leiden: Sijthoff, 643-653.
- HIRSCH, Michael (2007): *Die zwei Seiten der Entpolitisierung. Zur politischen Theorie der Gegenwart*. Stuttgart: Franz Steiner.
- HOFFMANN, Jürgen (1996): *Politisches Handeln und gesellschaftliche Struktur. Grundzüge der deutschen Gesellschaftsgeschichte. Vom Feudalsystem bis zur Vereinigung der beiden deutschen Staaten 1990. Dreizehn Vorlesungen*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- HOFMANN, Hasso (2002) [1964]: *Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*. 4ª ed. con nuevo prólogo. Berlín: Duncker & Humblot GmbH.
- JAY, Martin (1993): “Hannah Arendt und die ‚Ideologie des Ästhetischen‘. Oder: Die Ästhetisierung des Politischen”, en P. Kemper (ed.): *Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt*. Fráncfort: Fischer, 119-141.
- KANT, Immanuel (1998) [1790]: *Kritik der Urteilskraft*, en Ders.: *Werke*, vol. V. Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie. Darmstadt: WBG.
- KAUFMANN, Matthias (1988): *Recht ohne Regel? Die philosophischen Prinzipien in Carl Schmitts Staats- und Rechtslehre*. Friburgo: K. Alber.
- LANDA, Ishay (2010): *The Apprentice’s Sorcerer. Liberal Tradition and Fascism*. Chicago: Brill.
- LÖWITH, Karl (1984) [1935]: “Der okkasionelle Deziisionismus von Carl Schmitt”, en id.: *Sämtliche Schriften*, vol. 1. Stuttgart: Metzler, 32-71.

- MARCUSE, Herbert (1968) [1934]: “Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung”, en Id.: *Kultur und Gesellschaft* 1. 8ª ed. Fráncfort: Suhrkamp, 17-55.
- MARCUSE, Herbert (2004) [1937]: “Über den affirmativen Charakter der Kultur”, en Id.: *Schriften*, vol. 3., Springe: zu Klampen, 186-226.
- MARX, Karl (1960) [1852/69]: *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, en MEW 8, Berlín: Dietz, 111-207.
- MARX, Karl (1971) [1850]: *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848-1850*, en MEW 7. 4ª ed. Berlín: Dietz, 10-107.
- MAUS, Ingeborg (1980): *Bürgerliche Rechtstheorie und Faschismus. Zur sozialen Funktion und aktuellen Wirkung der Theorie Carl Schmitts*. 2ª ed. ampl. München: W. Fink.
- MAUS, Ingeborg (1983): “Juristische Methodik und Justizfunktion im Nationalsozialismus”, en H. Rottleuthner (ed.): *Recht, Rechtsphilosophie und Nationalsozialismus*. ARSP-Beiheft 18. Wiesbaden: Steiner, 176-196.
- MEIER, Heinrich (1988): *Carl Schmitt, Leo Strauss und ‘Der Begriff des Politischen’: zu einem Dialog unter Abwesenden*. Stuttgart: J.B. Metzler.
- MEUTER, Günter (1994): *Der Katechon. Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit*. Berlín: Duncker & Humblot.
- PAULY, Walter/Heiß, Gunter (2010): “Kritische Skizzen zu Staat, Verfassung und Souveränität”, en S. Salzborn/R. Voigt (eds.): *Souveränität. Theoretische und ideengeschichtliche Reflexionen*. Stuttgart: Franz Steiner, 149-177.
- PAXTON, Robert (2006) [2004]: *Anatomie des Faschismus*. München: DVA.
- POULANTZAS, Nicos (1973) [1970]: *Faschismus und Diktatur. Die Kommunistische Internationale und der Faschismus*. München: Trikont.
- PREUß, Ulrich K. (1973): “Gesellschaftliche Bedingungen der Legalität”, en id.: *Legalität und Pluralismus. Beiträge zum Verfassungsrecht der Bundesrepublik Deutschland*. Fráncfort: Suhrkamp, 7ss.
- PTAK, Ralf (2007): “Grundlagen des Neoliberalismus”, en Ch. Butterwege/R. Ptak/et al. (eds.): *Kritik des Neoliberalismus*. Wiesbaden: VS, 13-86.
- REICHARDT, Sven (2009) [2002]: *Faschistische Kampfbünde. Gewalt und Gemeinschaft im italienischen Squadrismus und in der deutschen SA*. 2ª ed. Köln/Weimar/Wien: Böhlau-Verlag.
- RENSMANN, Lars (1998): *Kritische Theorie über den Antisemitismus. Studien zu Struktur, Erklärungspotential und Aktualität*. Berlín-Hamburg: Argument.
- ROTTLEUTHNER, Hubert (1983): “Substanzieller Dezisionismus. Zur Funktion der Rechtsphilosophie im Nationalsozialismus”, en Id. (ed.): *Recht, Rechtsphilosophie und Nationalsozialismus*. ARSP-Beiheft 18. Wiesbaden: Steiner, S. 20-35.
- SCHILLER, Friedrich (2006) [1795]: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*. Stuttgart: Reclam.
- SCHMIDT, Dorothea (2018): “Marx’ Analyse der Klassenbasis von Louis Bonaparte. Ein Faktencheck”, en M. Beck/I. Stütze (Ed.): *Die neuen Bonapartisten. Mit Marx den Aufstieg von Trump und Co. verstehen*. Berlín: Dietz, 38-55.

- SCHMITT, Carl (1925) [1923]: *Römischer Katholizismus und politische Form*. München: Theatiner-Verlag.
- SCHMITT, Carl (1933): *Der Begriff des Politischen*. 3ª ed. Hamburg: Hanseat Verlagsanstalt.
- SCHMITT, Carl (1985a) [1933]: “Weiterentwicklung des totalen Staats in Deutschland”, en Id.: *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus dem Jahre 1924-1954*. 3. Aufl. Berlin: Duncker & Humblot, 359-366.
- SCHMITT, Carl (1985) [1956]: *Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel*. Stuttgart Klett-Cotta Verlag.
- SCHMITT, Carl (1991a) [1945/47]: *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*. Berlin: Duncker & Humblot.
- SCHMITT, Carl (1991b) [1916]: *Theodor Däublers „Nordlicht”. Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*. Berlin: Duncker & Humblot.
- SCHMITT, Carl (1994a) [1927]: *Der Begriff des Politischen (1927)*, en Id.: *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923-1939*. 3ª ed. Berlin: Duncker & Humblot. 75-83.
- SCHMITT, Carl (1994b) [1929]: “Wesen und Werden des faschistischen Staates”, en Id.: *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923-1939*. 3ª ed. Berlin: Duncker & Humblot, 124-130.
- SCHMITT, Carl (1994c) [1934]: “Der Führer schützt das Recht”, en Id.: *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923-1939*. 3ª ed. Berlin: Duncker & Humblot, 227-232.
- SCHMITT, Carl (1995) [1932]: “Starker Staat und gesunde Wirtschaft”, en Id.: *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*. Berlin: Duncker & Humblot, 71-93.
- SCHMITT, Carl (1996a) [1923]: *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. 8ª ed. Berlin: Duncker & Humblot.
- SCHMITT, Carl (1996b) [1931]: *Der Hüter der Verfassung*. 4. Aufl. Berlin: Duncker & Humblot.
- SCHMITT, Carl (2002) [1932]: *Der Begriff des Politischen*. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, 7ª ed., 5ª reprint ed. de 1963. Berlin: Duncker & Humblot.
- SCHMITT, Carl (2003) [1928]: *Verfassungslehre*. 10ª ed. Berlin: Duncker & Humblot.
- SCHMITT, Carl (2004a) [1914]: *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*. 2ª ed. Berlin: Duncker & Humblot.
- SCHMITT, Carl (2004b) [1922]: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. 8ª ed. Berlin: Duncker & Humblot.
- SCHMITT, Carl (2005) [1932]: *Legalität und Legitimität*. 7ª ed. Berlin: Duncker & Humblot.
- SCHMITT, Carl (2006a) [1921]: *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*. 7ª ed. Berlin: Duncker & Humblot.

- SCHMITT, Carl (2006b) [1934]: *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*. 3ª ed. Berlín: Duncker & Humblot.
- SCHMITT, Carl (2006c) [1963]: *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*. 6ª ed. Berlín: Duncker & Humblot.
- SOREL, Georges (1981) [1906]: *Über die Gewalt*. Fráncfort: Suhrkamp.
- STEIL, Armin (1984): *Die imaginäre Revolte. Untersuchungen zur faschistischen Ideologie und ihrer theoretischen Vorbereitung bei Georges Sorel, Carl Schmitt und Ernst Jünger*. Marburgo: Verlag Arbeiterbewegung und Gesellschaftswissenschaft.
- STERNHELL, Zeev/Sznajder, Mario/Asheri, Maia (1999) [1989]: *Die Entstehung der faschistischen Ideologie. Von Sorel zu Mussolini*. Hamburg: Hamburger Edition.
- STRAUSS, Leo (2001) [1932]: Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen, en Id.: *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, ed. por H. y W. Meier, Stuttgart: J.B. Metzler, 217-242.
- WIPPERMANN, Wolfgang (1983): *Die Bonapartismustheorie von Marx und Engels*. Stuttgart: Klett-Cotta.