



Rousseau y Carl Schmitt. Afinidades intelectivas y electivas en la fundamentación sustantiva de la política

Pablo de la Cruz Pérez

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

Investigador en formación en la Escuela Internacional de Doctorado de la UNED  

<https://dx.doi.org/10.5209/poso.82469>

Envío 10 junio 2022 / Aceptado 29 septiembre 2023

ES Resumen: Este estudio trata de reconstruir un concepto material de la política que tanto Rousseau como Schmitt habrían elaborado como parte de su doctrina de la democracia y de la soberanía popular. En primer lugar, se centra en demostrar cómo ambos oponen una común reacción antiformalista en respuesta a la doctrina y las formas políticas liberales que les fueron coetáneas. Para ello, se aplica con carácter preferente un enfoque metodológico atento a la semántica contextual y a la historia de los conceptos. Así, en tanto que Rousseau se centra en la crítica al individualismo metodológico, Schmitt impugna los intentos liberales por ocultar lo político como núcleo de la política. A continuación, se analiza cómo ambos pensadores propugnaron una recomposición de las estructuras políticas con arreglo a un criterio democrático sustantivo, punto en el que la recepción schmittiana de Rousseau precisa complementar la primera orientación contextual con un abordaje de tipo textualista. De esta forma, Rousseau propondría una restitución de la autoridad soberana desde la regeneración moral colectiva. Schmitt, por su parte, una intervención soberana y material del poder político en un nuevo escenario de democracia de masas.

Palabras clave: Rousseau; moral; contrato social; Carl Schmitt; concepto de lo político; soberanía popular; teoría democrática.

[en] Rousseau and Carl Schmitt. Intellectual and elective affinities in the substantive foundations of politics

ENG Abstract: This study aims to demonstrate how both Rousseau and Schmitt elaborated a common material concept of politics within their democracy and popular sovereignty doctrines. First, it focuses on proving how they both developed a common anti-formalist reaction in response to the liberal ideology and the political forms that were contemporary to them. In order to do so, the preference for a methodological approach attentive to contextual semantics and the history of concepts is justified. Thus, while Rousseau focuses on the critique of methodological individualism, Schmitt contests liberal attempts to conceal the political as the core of politics. Next, we will analyse how both thinkers advocated a reconstruction of political structures in accordance to a substantive democratic criterion, where Schmittian reception of Rousseau needs to complement the contextual orientation with a textualist approach. Accordingly, Rousseau would propose a restoration of sovereign authority based on collective moral regeneration. For his part, Schmitt would advocate a sovereign and material intervention of political power in a new scenario of mass democracy.

Keywords: Rousseau; morality; social contract; Carl Schmitt; concept of the political; popular sovereignty; democratic theory.

Sumario: 1. Introducción. 2. Moralidad de la política y contrato social en Rousseau. 3. Politización de lo político y unidad del Estado en Carl Schmitt. 4. Conclusión. 5. Bibliografía.

Cómo citar: de la Cruz Pérez, P. (2024) "Rousseau y Carl Schmitt. Afinidades intelectivas y electivas en la fundamentación sustantiva de la política". *Polít. Soc. (Madr.)* 61(1), e82469. <https://dx.doi.org/10.5209/poso.82469>

1. Introducción

Este estudio pretende reconstruir un concepto material de la política que, según se tratará de demostrar, tanto Rousseau como Carl Schmitt habrían comúnmente desarrollado e integrado dentro del proceso de génesis epistemológica de su doctrina de la democracia y de la soberanía popular. Para ello, en primer lugar, se prestará atención a la reacción antiformalista que en ambos revistió su oposición a la doctrina y las formas políticas liberales en el momento histórico en el que a ambos les fueron coetáneas. Ello obligará a adoptar una perspectiva metodológica atenta a la semántica de los discursos contextuales y de la historia de los conceptos. En segundo lugar, se analizará cómo ambos pensadores propugnaron una recomposición de las estructuras políticas con arreglo a un criterio democrático sustantivo, punto en el que la recepción schmittiana de Rousseau precisa complementarse con un abordaje de tipo textualista.

De esta forma, Rousseau plantearía un cuestionamiento teórico del concepto de forma política que, ya desde el absolutismo monárquico, pero específicamente con la revolución liberal que ha triunfado en Inglaterra, se vincula con una concepción negativa de la libertad. En ese ángulo muerto vedado a la intervención del poder público, la recomposición de la autoridad soberana se anudaría con una propuesta de regeneración moral colectiva. Su ideal ético-político rompe con el utilitarismo metodológico dominante, y al cifrar la responsabilidad de la sociedad en la salvación moral del hombre, plantea una acción positiva del Estado que había desaparecido de la reflexión política desde Platón.

Schmitt, por su parte, trabaja netamente desde la inducción histórica: el pluralismo de la sociedad civil organizada ha producido el colapso de la soberanía, que deja de residir materialmente en las estructuras que habían conformado la estatalidad. No obstante, los intentos de la tradición teórica liberal y del positivismo jurídico por diluir la significación del *summum imperium* no habrían podido ocultar el hecho de un núcleo inmutable de la política en lo político. El aislamiento de las condiciones que permiten la manifestación de la autonomía de la política posibilita la intervención material del poder político en un nuevo escenario democrático, formulación normativa donde Schmitt reinterpreta la aportación rousseauiana.

2. Moralidad de la política y contrato social en Rousseau

En sus *Comentarios a las observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (1764-1765), Kant equipara la autoridad de Newton en el campo de la física con la de Rousseau en el de la moral (Kant, 2011: 104-105). El filósofo de Königsberg aprende de Rousseau que en la honra del valor ínsito a cada ser humano se encuentra el punto de partida para el establecimiento de los derechos del hombre (Kant, 2008: 96). De esta forma, en el despertar del sueño dogmático de la razón, la crisis en la razón pura del principio de causalidad de Hume necesitó de la filosofía moral de Rousseau, de la autonomía moral del hombre como realidad nouménica independiente de la experiencia, para que Kant pudiese formular una teoría política de la constitución civil perfecta.

El problema de la moral trae causa del sistema de la razón moderna, que define la normatividad a partir de la cualidad de legalidad natural que se atribuye a la regularidad de la normalidad social. El problema del poder político pasa entonces a ser un problema no solo de índole cognoscitiva y metodológica. Es, asimismo, un problema moral en la medida en que la historicidad del orden social encuentra las leyes por las que se rige en el propio orden social que las crea, planteando la dificultad científico-metodológica de un poder político que no puede legitimarse de manera inductiva. La categoría del contrato social da respuesta a este doble momento del conocimiento: satisface tanto la necesidad de legitimación empírica del poder político como la de pacificar la sociedad civil, y ello lo hace desde la búsqueda de las leyes naturales de la sociedad (Marti-Brander, 2018: 147). La culminación de la integración de la racionalidad de la sociedad civil con la legalidad estatal bajo esta teoría viene dada por Locke. El Estado constituido por el contrato estatuye únicamente la protección técnica y legal de la libertad negativa de los contratantes, pues la racionalidad consolidada en el estado previo ha sancionado una desigualdad incompatible con la vinculación positiva de las instituciones estatales, en el sentido de creación de una comunidad sustantiva entre los contratantes. Frente a la cualidad moralmente perfecta de la sociedad civil, al Estado creado sinalagmáticamente se le atribuye una función formal subsidiaria de límite.

Sin embargo, a lo largo del siglo XVIII la cuestión del origen de la autoridad política va cediendo ante la realidad histórica de la generalidad social y las formas empíricas de gobierno. El problema se reconduce hacia la necesidad de hacer funcional el poder político en la sociedad civil, pues la necesidad empírica y objetiva de la sociedad, por artificial que sea, ya no se discute, de lo que resulta que la cuestión de la axiología moral que guía el proceso social queda cada vez más expuesta. El conjunto de las ramificaciones teóricas del momento surge de un tronco común: el intento de conciliar lo científicamente inasequible de esa generalidad social con la necesidad de legalizar las relaciones entre Estado y sociedad civil. Las dificultades que entraña racionalizar esa mediación, y domeñar intelectualmente la identificación entre razón del propietario y progreso moral revelan que en el siglo XVIII la teoría política se encuentra atrapada en una formulación paradójica. Se afana en la construcción de una armonía superficial entre el principio de la soberanía popular o del bien común y el propósito estatal de la protección jurídica del individuo, en aplicación de una definición del derecho natural que pone el poder del Estado en las manos exclusivas de aquellos cuyos derechos debían ser protegidos (Hidalgo, 2013: 139).

Rousseau y Kant transforman radicalmente la reflexión que hasta entonces se había propuesto del problema de la moral en la teoría política. Lo hacen, sin embargo, con una diferencia que tendrá una repercusión definitiva en la articulación entre forma y sustancia de la libertad política y, por ende, en el principio efectivo de la soberanía del pueblo y de las formas de Estado resultantes. Al igual que Rousseau, Kant parte de

una inicial separación entre naturaleza y sociedad (Kant, 1994 [1987]: 22), pero mientras que el filósofo de Königsberg busca el engarce entre moral —como principio de validez— y política —como técnica del poder que impone una vigencia— a través de la legalidad del derecho fundamentado en la razón, para lograr la garantía de los derechos subjetivos y la separación de poderes en la república civil, Rousseau identifica en el sentimiento de lo natural, en la legalidad moral en sí misma, el principio normativo entre validez y vigencia, proyectando la renaturalización orgánica del Estado.

La teoría del conocimiento kantiana parte de la imposibilidad de aprehender racionalmente la esencia última de las cosas (Kant, 1998a: 135). Sin embargo, con las formas puras de la intuición sensible de la *Crítica de la razón pura* (1781) se da, cuando menos, la posibilidad de una causalidad formal —descartado de partida su carácter ontológico— entre sensibilidad y entendimiento que en la *Crítica de la razón práctica* (1788) se plasma en una necesidad formal de la moral (Kant, 2013: 66). La libertad participa igualmente de esa causalidad formal que va de la razón pura a la razón práctica: parte de la voluntad humana y se deduce de un imperativo moral independiente de la experiencia. Así consume Kant el giro de la moralidad respecto del empirismo inglés. La dignidad y valor del ser humano ya no surgen de la mera mediación sensiblemente determinada, sino de la “personalidad” humana como fin en sí mismo (Kant, 2013: 213-214).

El núcleo de la teoría política kantiana puede entonces ponerse de relieve a partir de esta subjetividad formalizante. Su conciliación entre las formas subjetivas de la moralidad y las formas sociales de la política, al objeto de garantizar libertad y propiedad, ofrece el ejemplo más depurado de constitución del Estado liberal de derecho y de las representaciones de la Ilustración burguesa (Kant, 1998b: 15). La desigualdad entre individuo, súbdito y ciudadano —denotado por el derecho restringido del sufragio— se armoniza en la unidad formal del gobierno representativo, institucionalmente soportado por la publicidad y la separación de poderes, garantía jurídica e institucional de la generalidad de la ley moral (Kant, 1998b: 61-62; Kant, 1873: 168-169 y 174).

El Estado ya no precisa, por tanto, del elemento totalizante del pacto para legitimarse; en rigor, la legalidad de la razón es incompatible con la legitimidad de la realidad efectiva de un acuerdo originalmente democrático, que ahora solo puede expresarse como un principio regulativo (Kant, 1873: 175-176). Constitución civil republicana y soberanía popular permanecen irreconciliables: soberano y pueblo no pueden ser equivalentes; el pueblo pertenece al soberano, contra cuya encarnación racional-legal de la libertad no cabe ningún tipo de derecho de resistencia (Kant, 1873: 176 y 182).

Entre la inmoralidad de un Estado surgido de un contrato apócrifo —hipótesis democrática que legitima la desigualdad social y política—, y la moralidad formal de la razón kantiana —cuya constitución civil expulsa la sustancia democrática frente a la garantía de lo “Suyo”—, Rousseau inserta la moral como fin en sí mismo de la política, pavimentando positivamente un sustrato material sobre el que el contrato asegura la integridad y efectividad del principio del pueblo soberano.

A este respecto, conviene asimismo recordar que la posición de Rousseau recibe la impronta de las luchas políticas que tienen lugar en la Ginebra de su juventud entre el patriciado y las demandas populares de una mayor democratización. La crítica de la civilización que especialmente se contiene en su *Discurso sobre las ciencias y las artes* (1750) se relaciona tanto con una reelaboración de los valores de la República ginebrina como con la crítica de la sociedad del *doux commerce* (Rosenblatt, 2001 [1997]: 47-48 y 101).

2.1. El problema rousseauiano del fundamento moral de la política

En el compendio global de su obra que es el *Emilio*, pedagogía y reflexión política se funden hasta el punto de que una versión resumida del *Contrato* se inserta en el libro V al tratar de la educación política. La sensibilidad de Rousseau vierte la tinta temática que en 1762 vincula ambas, y que es nítidamente reconocible en el problema de la moralidad: tras haber considerado a Emilio en sus relaciones físicas con los demás seres y en las morales con los demás hombres, solo queda considerarle en sus relaciones civiles con sus conciudadanos (Rousseau, 1969: 833). Así, ante una historicidad que ha enajenado la naturaleza humana sin conseguir, por otra parte, que el proceso socializador haya podido recrear una esencia civil sustitutoria, Rousseau ofrece la posibilidad de un doble camino alternativo de realización moral del hombre. Una y otra se articulan desde la referencia a una determinada forma y momento del estado político.

La reconstrucción de la naturaleza humana que se propone en el *Emilio* se inserta en la sociedad política que tiene como telón de fondo el contrato histórico que Rousseau ha descrito en su *Discurso sobre el origen de la desigualdad* (1755) (Rousseau, 1969: 250). A la imposibilidad de un retorno a la legalidad dictada por la auténtica naturaleza humana se une la juridificación de la desigualdad en la distribución de los derechos civiles y políticos que ha instituido un consenso de voluntades ficticio. En este marco, Rousseau niega a la ley positiva civil toda facultad de garantía de la libertad y enseña a su pupilo el camino que traza la naturaleza hacia otras fuentes prescriptivas (Rousseau, 1969: 857). Ahí formula lo que Wokler ha considerado como el ejemplo más depurado de libertad negativa que se encuentra en su obra (2012: 164-165). Se trata de un proceso en el que Emilio solo podrá reconstruir su autonomía moral desde la interioridad de la subjetividad, acotando un espacio en el que Rousseau descubre la verdadera naturaleza de la razón humana en la libre capacidad de alienación en uno mismo (Rousseau, 1969: 573).

Pero mientras que en el *Emilio* Rousseau persigue preservar la obra de Dios según sale de sus manos (Rousseau, 1969: 245), en el *Contrato* se trata de abordar positivamente la metamorfosis política que debe culminar en la transformación del hombre en ciudadano, es decir, el acceso a un estadio moralizado de la existencia colectiva (Bach, 2012: 53; Bernardi, 2006: 276-278 y 286). Con este planteamiento, Rousseau actualiza los postulados de la herejía pelagiana para hacer del pecado algo no individual, sino colectivo. Se

invierte así la función que el iusnaturalismo racionalista y el conjunto del pensamiento ilustrado reservan a la política cuando en *Las confesiones* (1765-1770) defiende que esta interviene en la conformación de la naturaleza resultante de la vida social y, más precisamente, en la determinación del pueblo como ser colectivo (Rousseau, 1959: 404). Entre la amoralidad del estado de naturaleza y la inmoralidad de la sociedad civil histórica se da la posibilidad de realización de una existencia moral cuando la ley civil participa de un determinado principio emanado de la conciencia, como anticipa en *Économie Politique* (1755) (Rousseau, 1964: 248).

Esta afirmación implica considerar que la participación popular en el proceso de formación de la voluntad del Estado no basta para alumbrar y preservar la fundamentación de una existencia auténticamente social. Para Rousseau, la forma política democrática es condición necesaria, pero no suficiente, para la adopción de las leyes constitucionales fundamentales. En otras palabras, la obediencia a la ley que Rousseau concibe prescrita por el conjunto de la ciudadanía no solo vehicula un principio civil de autogobierno o independencia —la libertad civil—, sino que, en la medida en que trata de realizar una nueva libertad “renaturalizada”, ha de poder recrear una nueva autonomía del hombre —una vez definitivamente perdida la libertad natural— y crear una nueva virtud en el ciudadano, tema del *Contrato* (Rousseau, 1964: 364-365). Y la garantía de este cometido normativo viene dada por un contenido material de moralidad con que Rousseau faculta a la ley positiva. De ahí que aunque su punto de partida consista en la disolución de la teleología aristotélica que hace de la cultura un expediente complementario de la naturaleza, existen ciertos presupuestos de continuidad entre una y otra que explican la necesidad de una sustancia específica y efectiva de la política, sin que ello suponga necesariamente defender la existencia de una ley moral natural que debe ser incorporada como *conditio sine qua non* al derecho político, aporía ya descartada por Rousseau en la primera versión del *Contrato* (Rousseau, 1964: 284).

El ginebrino ya anticipa el retrato en negativo de un programa de gobierno virtuoso en el marco de las controversias que había atizado su *Discurso sobre las ciencias y las artes*. La crítica en el prólogo del *Narcisse* (1752) de los lazos disolventes que engendra la sociedad del interés personal, propia del *doux commerce* competitivo que defienden quienes se adscriben al proyecto de la Ilustración burguesa, atribuye el origen de los vicios no al hombre, sino al hombre mal gobernado (Rousseau, 1964: 968-969). Como continúa en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, el Estado que resulta del acuerdo de los propietarios es ilegítimo por inmoral. El objeto de la unión, cifrado en la institucionalización de los intereses privados de los ricos —trasunto ideológico del fuerte sobre el débil y del amo sobre el esclavo— hace de la ley la garantía formal de la desigualdad empírica, y en ese marco ideológico ni siquiera el arreglo constitucional de una forma de gobierno democrática puede alterar la lógica de la violencia social estructural (Rousseau, 1964: 186-187).

Una auténtica sociedad que se precie de tal habrá de tener entonces por objeto transformar el interés personal —las voluntades particulares de las que se habla en el *Contrato*— en interés o bien común, expresiones adoptadas por Rousseau que, sin abandonar la lógica imperante de la maximización del amor propio, la extienden hasta abarcar una dimensión política intersubjetiva. El bien común dentro del contrato rousseauiano es el resultado de un orden político e institucional que se produce y autorreproduce mediante la sublimación de los intereses individuales en una totalidad moral y epistemológicamente superior. Constitucionalmente, el pueblo que surge del contrato se mantiene como soberano mediante el ejercicio de su potestad legislativa (Rousseau, 1964: 380). Sociológicamente, una multitud de personas deviene en un cuerpo moral y colectivo (Rousseau, 1964: 359). De ahí que el contrato sea para Rousseau tanto un acto jurídico fundacional como la base moral para la convivencia social (Lembcke, 2018: 37). Consideremos con mayor detenimiento cada una de las dos proposiciones.

2.2. La autonomía del contrato social: democracia y moralidad de la socialización política

No por casualidad las teorías contractualistas propias de la modernidad coinciden con el desarrollo de la sociedad burguesa: se propugnan como reflejo de una sociedad que se vuelve fluida y que sustituye las relaciones de estatus fijo por relaciones contractuales libremente acordadas (Ottmann, 2018: 129). Este molde filosófico-jurídico proporciona a la teoría política un doble acomodo doctrinal. Por un lado, satisface las exigencias iusnaturalistas de un poder soberano fundado en la hipótesis normativa del libre consentimiento de los individuos, titulares de derechos subjetivos deducidos de la potencia inherente a la razón. Por otro, descubre la posibilidad de integrar en su acervo una filosofía en la que la superación de la ley ética natural da paso a una secularización misma de los contenidos de la moralidad.

De acuerdo con lo expuesto en el epígrafe anterior, y con relación a ambos objetivos teóricos, el contrato de Rousseau presenta una serie de innovaciones dogmáticas que lo convierten en una herramienta de primera magnitud en la historia de la teoría política. Rousseau reelabora ambos cometidos del contractualismo tomando como nervio normativo la superación de la simple funcionalidad de la asociación, es decir, la unificación estructural de una pluralidad de intereses contradictorios, característica de la modernidad, una vez desaparecidas las convicciones axiológicas trascendentales. La constitucionalización de la unidad política del pueblo soberano y la constante renovación dinámica en su soberanía a través de lo que podría denominarse, con Smend, una integración en diversos órdenes funcionales y materiales (1985: 78 y 93), considerados en amplio detalle por Rousseau, deviene en la conformación de una realidad espiritual propia de un auténtico cuerpo moral —en oposición cualitativa a los *entia physica*—. Denotada la unidad del pueblo en sí misma por un determinado valor, de ello resulta la posibilidad de elevar la política a una esfera de autonomía propia con la participación efectiva del pueblo como causa eficiente, un proceso continuo de cohesión social que da sentido a una política llena de contenidos materiales concretos.

2.2.1. Por cuanto respecta al contrato como fundamento jurídico de la validez de la autoridad política legítima, Rousseau comienza por eliminar el *pactum subjectionis* en que desembocan el constitucionalismo sinalagmático de Hobbes, Pufendorf y Locke y, en virtud de un único *pactum societatis*, el cuerpo político constituido absorbe a la sociedad civil “renaturalizada” (Rousseau, 1964: 360-361). Se da entonces una identidad entre los ciudadanos como soberanos y los sujetos a la *summa potestas* como integrantes del Estado que impide que la voluntad del pueblo constituido quede enajenada en un tercero. Con ello, Rousseau se distancia de quienes, encabezados por Hobbes, defienden la instancia exógena de la representación, cuya actuación con arreglo a una fórmula de autorización permite salvar la ficción de imputación de los actos soberanos al pueblo, a partir del principio lógico-formal de un “como si” que escinde subjetividad y actuación. Tampoco la relación de confianza entre pueblo soberano y legisladores de Locke es suficiente para Rousseau. La propiedad no puede constituirse en fundamento de una vinculación mutua cuya sustancia de moralidad sea suficiente como para asegurar un mínimo aceptable de identidad entre representantes y representados. La única alienación concebible en Rousseau es la enajenación de todos los derechos a la comunidad (Rousseau, 1964: 360), de donde resulta un orden que erradica la desigualdad política y, con ella, la artificiosidad de la desigualdad moral.

Rousseau supera la tautología de un pueblo súbdito y soberano a un tiempo mediante la mediación teórica de la voluntad general como principio regulativo de conexión, instancia que formaliza volitivamente la identidad entre gobernante y gobernado (Rousseau, 1964: 364). Aparece como la única regla objetivamente vinculante para los procesos de decisión política, y no por otra razón participa directamente de las características de unidad y homogeneidad surgidas con el contrato: lo que generaliza la voluntad no es tanto el número de votos cuanto el interés común que los une (Rousseau, 1964: 374).

Con la integración del individuo en la generalidad, se pasa de una teoría de la obligación propia del contractualismo liberal, en la que las voluntades particulares permanecen constantemente como una amenaza potencial a la propia comunidad —la ley es tan solo un límite externo a los intereses individuales— a un sujeto político colectivo, dotado de una única voluntad que encauza las voluntades individuales mediante la generalidad. Como ha observado Llanque, con la conclusión del pacto, la diferencia ya no se da en el campo de la semántica entre el ciudadano y el burgués: la triple de relación de asociado, ciudadano y sujeto en que entra el hombre supone el abandono del estado social en favor del estado político (2013: 45). El estado de guerra con el que concluye históricamente el segundo Discurso, y que ha consagrado la razón competitiva de los intereses sociales contrapuestos, pide una instancia política autónoma capaz de domeñar la sinergia de las fuerzas sociales huidas de la razón moral. La generalidad hace posible esa nueva forma de autonomía, al abarcar tanto a los individuos como a los cuerpos políticos, y hacer de los casos particulares desviaciones de la norma general (Garsten, 2015: 389).

Así se consigue desentrañar la primera de las aporías del contrato, que culmina en la fundación de un pueblo soberano como finalidad axiológica en sí misma: “el soberano, solo por ser lo que es, es siempre todo lo que debe ser” (Rousseau, 1964: 363). El pueblo rousseauiano, al igual que en Hobbes, no puede alcanzar su cualidad de persona moral actuante hasta en tanto no se constituye el gobierno civil mediante un pacto de todos los contratantes con todos. Desde entonces, la justicia —explica— sustituye al instinto y dota a las acciones de los hombres de la moralidad de la que carecían en el estado previo (Rousseau, 1964: 364). A diferencia de Hobbes, sin embargo, el pueblo no regresa al estatus de una multitud informe al transferir el mando supremo al soberano, cesando con ello en su naturaleza como persona moral (Hobbes, 2000: 148), pues en Rousseau el pueblo no deja de ser un sujeto político soberano desde el mismo momento constitutivo. Constitución del pueblo y conciencia política activa y propia pasan entonces a ser sinónimos. El ser del pueblo es reconocible en la vinculación mutua del momento fundacional y en una capacidad inextinguible para autorreproducir las formas de actuación de esa intersubjetividad. En última instancia, puede argumentarse que la novedad de Rousseau consiste en que la creación del pueblo no descansa tanto en un pacto entendido como acuerdo de voluntades cuanto en la declaración incondicionada e inmediata de esa voluntad.

2.2.2. Este *príus* abre paso a la segunda de las paradojas del acto constituyente, toda vez que la fundación del pueblo parece presuponer la existencia misma del pueblo que se constituye a sí mismo. Es aquí donde la cuestión de la socialización política y de la moralización de la existencia colectiva interviene para asegurar la primacía del orden político sobre el conjunto de las asociaciones particulares, cuyas voluntades parciales Rousseau había contemplado primeramente como inevitables en su *Economía política* (Rousseau, 1964: 246).

En primer lugar, Rousseau concibe la figura del legislador extraordinario como una hipótesis lógica que da respuesta a la paradoja de que la sabiduría del pueblo que funda la república concurre ya en el mismo momento fundacional. Ni magistrado ni soberano (Rousseau, 1964: 382), de él señala Carl Schmitt que es el genio que crea y pone en marcha la máquina del Estado: participa de los atributos de una misión divina para crear derecho fuera del Estado sin tener reconocido un poder jurídico (Schmitt, 2013: 205-206). La labor del legislador, desde este punto de vista, surge como una posibilidad razonable de comprensión de las condiciones culturales y sociológicas sobre las que cualquier decisión constitucional fundamental ha de operar, y anticipa el problema de la continuidad institucional en las relaciones entre poder constituyente y poderes constituidos.

Concluido el momento del pacto, a lo largo de todo el *Contrato* Rousseau desarrolla las formas concretas de la moralidad como acción positiva de la sociedad política. Desde la garantía de la libertad del conjunto de los asociados a través de la entrega de cada ciudadano a la patria (Rousseau, 1964: 364), la sanción efectiva de la igualdad jurídica de todos los ciudadanos como puente hacia la legitimidad que se origina con la igualdad moral (Rousseau, 1964: 367) y la realización del bien común (Rousseau, 1964: 368), hasta la educación

en la *recta ratio* pública y la virtud cívica (Rousseau, 1964: 380), la reglamentación de una cierta redistribución de la propiedad que impida que haya ciudadanos que deban enajenar su libertad (Rousseau, 1964: 392) o la promulgación por parte del soberano de los dogmas de la religión civil, preceptos de la fe en la socialización pública que han de profesar los miembros del cuerpo social (Rousseau, 1964: 468). No obstante esta heterogeneidad en las modalidades de la intervención de la autoridad soberana, la amplitud de los fines y objetivos del Estado surgido del pacto ha podido reconducirse interpretativamente hacia el mínimo común denominador de la autodeterminación ciudadana entendida como ausencia de dominación personal (Lembcke, 2018: 37; Marti-Brander, 2018: 154; Wokler, 2012: 178; Cohen, 2010: 11). La libertad en la obediencia a la ley que el pueblo se prescribe a sí mismo conforma la base pedagógica de un proceso dinámico de integración en las instituciones del contrato que retroalimenta la homogeneidad política surgida del acto fundacional. Especialmente junto a la religión civil, la tarea educativa contemplada por Rousseau se despliega en un programa activo de participación en festejos públicos que materializan la igualdad en expresiones de júbilo ciudadano. Juegos florales, espectáculos públicos y otras manifestaciones colectivas se orientan a reforzar el vínculo que en una doble dirección se da entre los ciudadanos y el orden político (Rousseau, 1964: 968).

La existencia del cuerpo político pasa a responder entonces a un acto de voluntad con valor en la creencia no solo en la patria misma, sino en el propio acto que la crea. Ahí entra en liza lo que Herold ha denominado una dimensión de lo sagrado que transforma la idea de funcionalidad que preside el pacto. El pragmatismo de ideas heterónomas en torno a una esfera de sacralidad hace que esta se desplace de lo cotidiano a lo simbólico en los rituales, narraciones y representaciones (Herold, 2013: 118).

En suma, el contraste con Kant, que toma de Rousseau la conciencia moral como fundamento del derecho civil burgués para justificar la constitución liberal y el imperio de la ley —prescindiendo de todo resabio democrático en cuanto al origen y ejercicio legítimo del poder—, es lo suficientemente agudo como para distanciar a Rousseau del objetivo de apuntalar doctrinalmente el orden liberal.

3. Politización de lo político y unidad del Estado en Carl Schmitt

Tanto en Rousseau como en Schmitt se constata que la autonomía de la política se distingue como variable independiente de un proceso que gravita alrededor del desafío a la autoridad política del Estado por parte de la sociedad civil organizada. Aun cuando el punto de partida metodológico es opuesto, las conclusiones son comunes por cuanto respecta a los objetivos epistemológicos.

Como se acaba de comprobar, Rousseau aborda dicho proceso desde un punto de vista puramente deductivo y normativo: su construcción ideal de un Estado que absorbe a la sociedad civil es, en rigor, la teoría de un pueblo que al eliminar la representación manteniendo la unidad de la soberanía hace del gobierno y de la organización de los poderes del Estado una mera cuestión de derecho administrativo. La realidad inmediata del pueblo ofrece las condiciones de una homogeneidad que no se deja invadir por las contradicciones del pluralismo social. Rousseau propugna, así, una posibilidad prescriptiva de trasladar el principio absolutista del Estado monárquico dentro de un nuevo fundamento de legitimidad popular. Para Schmitt, la identidad entre Estado y sociedad alude a una realidad histórico-política que caracteriza la mutación del Estado liberal de derecho, y que se manifiesta a lo largo de las primeras décadas del siglo xx. La “autoorganización de la sociedad” vuelve políticos todos los espacios anteriormente vedados a la intervención del Estado, que deja de ser neutral, y en el tránsito hacia el Estado total pueblo y gobierno quedan confundidos (Schmitt, 2014 [1940]: 172-173). Su punto de partida es analítico y descriptivo: la organización institucional de la libertad de conciencia, germen del resto de derechos fundamentales, ha terminado por provocar que el Estado moderno pierda el monopolio no ya de la violencia física, sino de la decisión política (Schmitt, 1996: 57-58). Ello obliga a recomponer teóricamente la esencia de las relaciones entre gobernantes y gobernados, y a situar en un nuevo marco institucional la proporción entre protección y obediencia que fundamentaba el Leviatán hobbesiano.

La distancia científica que separa una aspiración teórica ideal como la de Rousseau y el empirismo de la sociología política schmittiana en este punto se corresponde con el camino histórico que discurre, en el proceso evolutivo del Estado liberal de derecho, de la razón lógica universal con que Kant denota al sujeto moral a la razón socializada y administrada fácticamente desde el proceso de dominación que constata Weber. A principios del siglo xx, la crisis de las instituciones políticas del Estado liberal es el reflejo de la defeción definitiva de los valores ilustrados que presidieron su constitucionalización desde finales del siglo xviii y a lo largo del xix. La relación entre individuo y subjetividad comienza siendo una relación unívoca —los derechos subjetivos se constituyen en exclusiva para la persona que es propietaria de su razón—, y su unidad coherente se preserva a través de las instituciones características del Estado liberal de derecho, donde el parlamento asegura la realización de la racionalidad y generalidad de la legalidad.

El contraste entre este ideal institucional y la realidad empírica de un parlamento reducido a órgano técnico-burocrático del Estado, donde la publicidad responde a la necesidad funcional de la integración popular (Weber, 2002 [1964]: 238-239, 1095 y 1102), es definitivo. La progresiva extensión del derecho de sufragio quiebra la univocidad de la relación persona-subjetividad, y con ella su exudado político, al ser reconocidos como sujetos políticos quienes no han acreditado la propiedad de su racionalidad. El orden político debe aceptar entonces que gobernar resulta indisociable de la tarea prioritaria de administrar una sociedad total; en rigor, la política queda rebajada a un problema de gobernanza de los intereses agregados en disputa. Quebrada la unidad axiológica, la razón ya no podrá decidir entre los “dioses de los distintos sistemas y valores” que combaten entre sí (Weber, 2007 [1967]: 218). Formación de la voluntad del Estado y procedimiento de la expresión política del pluralismo se confunden en el cálculo de los medios técnicos que aseguran una

probabilidad empírica de vigencia de lo que en cada caso responde al interés táctico de los distintos grupos sociales y económicos organizados. Se produce así el tránsito hacia una racionalidad instrumental, “con arreglo a fines”, solo verificable en la lógica de su propio proceso (Weber, 2002 [1964]: 21), que se impone a los valores morales absolutos y culmina la sustitución de la razón lógica universal de Kant.

El auge de la legitimidad democrática se cohonestaba, por tanto, con un liberalismo contemporáneo que aún descansa en los presupuestos ilustrados y en una deontología que se apoya en la presunción metafísica de un mundo secularizado y desencantado (Kennedy, 2004: 6). El choque entre la legitimidad democrática y la legalidad liberal tensiona las instituciones del Estado provocando un acomodo empírico que se ejemplifica paradigmáticamente en el parlamento, síntesis contra natura entre la voluntad mayoritaria e ilimitada del pueblo y la separación de poderes ordenada para la garantía de las libertades individuales. En el posibilismo que descubre la fuerza compulsiva de lo fáctico distintos planteamientos teóricos tratan de dotar de un estatuto normativo específico la nueva realidad parlamentaria, como ejemplifican Weber (2008 [1991]: 125-127) y Kelsen (1977 [1934]: 47 y ss.).

Ninguno de sus argumentos convencerá a Schmitt, para quien la extinción de los principios metafísicos que dotan de sentido existencial al surgimiento de las instituciones políticas —en el caso del parlamento, la discusión y la publicidad propias del racionalismo liberal— supone la liquidación de las mismas en términos de su historia de las ideas, aun cuando su apariencia exterior pueda seguir en pie por motivos ideológicos y funcionales (Schmitt, 2008: 20 y 22).

3.1. La sustancia de la política: lo político

La importancia que Schmitt atribuyó al Estado parece acercarle a Hobbes y distanciarle de Rousseau. Su pesimismo antropológico impele hacia una dirección teórica que reserva al Estado la precondition de cualquier orden normativo y de posibilidad de una existencia humana significativa (Mehring, 2017: 368; McCormick, 2016: 276). Sin embargo, su recepción de la filosofía del Estado de Hegel y su antipositivismo, al radicalizar la relación entre Estado y política, ofrece la necesidad de una doble consideración.

En primer lugar, el iuspublicista alemán culminó un proceso de identificación de los puntos de ruptura de la concepción moderna de la estatalidad con el corolario de un criterio teórico mediante el que aislar el núcleo último de la naturaleza de la política. Esa síntesis queda encapsulada en el momento autónomo en el que la política pide a lo político que le dote de unidad y permanencia, es decir, de la capacidad de domeñar al resto de oposiciones emanadas del cuerpo social que el Estado ya no se encuentra en condiciones de dispensar. En el resultado dogmático de ese precipitado puede argumentarse razonablemente un principio de comunidad teórica con Rousseau. Esta aporía, asimismo, puede comprenderse en toda su extensión con la referencia a la segunda de estas consideraciones. Schmitt, al detectar las insuficiencias y contradicciones de la teoría del Estado liberal, emprendió un intento de reconstrucción de las estructuras del Estado que buscó superar el vacío axiológico a que había conducido el positivismo jurídico tras Hobbes. En la medida en que Schmitt, para abordar este cometido, rechaza rehacer las instituciones liberales y apoyarse en la tradición del derecho natural, es decir, en una razón natural que niega el principio democrático de la soberanía popular, coincide con el proceso intelectual seguido por Rousseau para deducir la normatividad de la teoría democrática y dotar de un nuevo corpus de valores a la acción política. En este epígrafe desarrollaremos el primero de estos considerandos.

Se ha argumentado que Weber supone el punto de partida de Carl Schmitt por cuanto respecta a la reflexión sobre el destino de la política en un contexto de racionalización burocrática y de pluralismo axiológico vaciado de pretensiones normativas (Schupmann, 2017: 49; McCormick, 2016: 272; Kennedy, 2004: 7). Ciertamente, Schmitt se inspira en Weber por lo que se refiere a la aplicación de un método procedente de la sociología hermenéutica que le permita acceder a la raíz del conocimiento de lo político y superar las insuficiencias del positivismo jurídico. Para él, el proceso de objetivación de las relaciones sociales a que ha conducido la lógica del cálculo que preside el dominio de la razón instrumental ha propiciado un progresivo oscurecimiento de lo específicamente político. De esta forma, Schmitt critica la idea de compromiso y despolitización que nutre la doctrina liberal; opugna los presupuestos culturales y metafísicos que sustentan la creencia en una eterna tendencia universal hacia el progreso y la tecnología traídos de la mano de la asepsia de la racionalidad con arreglo a fines (Schmitt, 2009: 57).

Pero mientras que la consideración sociológica aún permite a Weber emparejar el predicado de una asociación política que “reclama con éxito el monopolio de la coacción física legítima” con el Estado soberano (Weber, 2002 [1964]: 1056), el momento histórico-político de Schmitt ya no permite validar empíricamente tal aseveración y revestir al Estado con la dignidad del *summum imperium*. Las condiciones revolucionarias que incendian Baviera en 1919, el intento de *putsch* de Kapp un año después, y el estado de excepción declarado en el conjunto del país en 1923 así lo atestiguaban. Como concepto límite, la soberanía, según enuncia Schmitt en la *Teología política*, consiste materialmente en el monopolio de la decisión (Schmitt, 2009: 18).

Es en *El concepto de lo político* donde Schmitt enhebra soberanía, democracia y momento de excepción en un triple dominio.

En primer lugar, Schmitt expone en la *Teología política* un criterio para determinar la concurrencia sociológica de la soberanía:

La imagen metafísica que de su mundo se forja una época determinada tiene la misma estructura que la forma de la organización política que esa época tiene por evidente. La comprobación de esa identidad constituye la sociología del concepto de soberanía (2009: 44).

La aplicación de esta deducción permite en *El concepto de lo político* vincular la manifestación de una voluntad democrática con la declaración de quién forma parte, y quién no —en calidad de enemigo—, de la comunidad política. En *La situación histórico-espiritual del parlamentarismo actual* Schmitt ya había teorizado acerca de la proximidad entre el socialismo, desde el entendimiento de su crítica filosófica de la asepsia axiológica liberal, y la democracia como forma de Estado contrapuesta al parlamentarismo. Desde el punto de vista intelectual, la unión de los elementos orgánicos del liberalismo de Hegel con la filosofía de la historia de Marx cimenta doctrinalmente un “racionalismo absoluto”, una negación científica de la negación liberal que arrumba el “racionalismo relativo” de la fe en la discusión para hacer del burgués un objeto de la violencia “educativa racionalista” (Schmitt, 2008: 128-130).

Tal operación acota el objeto de la soberanía e identifica el contenido de la decisión: perdido el monopolio de la política por parte del Estado, su restauración como unidad política del pueblo pasa por el monopolio de la decisión entre amigo y enemigo (Schmitt, 1991 [1963]: 20). “La distinción política específica, aquella a la que pueden reducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción entre *amigo* y *enemigo*” dictamina Schmitt en *El concepto* (Schmitt, 1991 [1963]: 26). Lo político aparece entonces como una variable independiente de lo económico, lo moral o lo estético que expresa la transmisión de la autonomía a la política (Schmitt, 1991 [1963]: 28). La decisión sobre tal distinción conforma la sustancia en sí de lo que en rigor no presenta un contenido propio: se trata de una manifestación ontológica y existencial del grado de intensidad con el que la comunidad se conduce en sus relaciones de supra y subordinación. De ahí que para Schmitt el liberalismo compendie los esfuerzos que conducen hacia la negación de lo político, al anteponer la defensa de los intereses económicos privados, formalizada entre competidores individuales, a la autoridad que decide en la esfera pública sobre el *ius vitae ac necis* y el *ius belli*. Es cierto que, como toda realización histórico-estatal, el liberalismo no puede sustraerse a lo político —sus “neutralizaciones y despolitizaciones” serían ejemplo de una determinada realización de su sentido (Schmitt, 1991 [1963]: 68)—, pero de ello resulta una efectiva “política liberal”, no una teoría positiva del Estado ni de la propia política (Schmitt, 1991 [1963]: 69).

En segundo lugar, la concurrencia de la subjetividad que volitivamente se impone llegado el caso a un procedimiento estatuido por un tercero contribuye a identificar en *El concepto de lo político* al sujeto de la soberanía. Si esta consiste en decidir acerca del momento de excepción, y la decisión se adopta respecto del caso límite que cifra la intensidad de la agrupación entre amigos y enemigos, entonces el pueblo resulta en el titular de la autoridad política suprema. En palabras de Schmitt, “mientras un pueblo exista en la esfera de lo político, tendrá que decidir por sí mismo, aunque no sea más que en el caso extremo [...] quién es el amigo y quién el enemigo” (Schmitt, 1991: 50). Así, mediante el ejercicio de su voluntad, el pueblo realiza su unidad y reasume el monopolio de la decisión, de lo que resulta la reformulación del Estado como una nueva unidad no sujeta a procedimientos.

Finalmente, en su inducción histórico-política, *El concepto de lo político* efectúa la concreción de la situación de excepción. Schmitt alude a distintos momentos en los que la emergencia de la decisión denota una conciencia agónica en el sentido unamuniano, es decir, una conciencia orientada a la lucha por la supervivencia, que arrostra la transformación que experimenta la situación de crisis. De esta forma, lo político se manifiesta en la inconcreción e indeterminación de los espacios de realidad que no pueden ser juridificados hasta sus últimas consecuencias por una norma positiva (Schmitt, 1991 [1963]: 51, 63, 72); en las situaciones donde se disuelve la sustancia de la igualdad que hasta entonces había preservado la unidad de la comunidad: guerras de religión, guerras civiles, revoluciones (Schmitt, 1991 [1963]: 32-33, 37-38, 67-68); en la guerra, en fin, entre unidades políticas organizadas: Estados y naciones (Schmitt, 1991 [1963]: 32, 45-46, 67).

La defensa schmittiana de un contenido material de la política que se halla en lo específicamente político remite, como ha observado Mehring, a un concepto republicano de autodeterminación colectiva (2017: 359). En esa polarización conceptual y estratégica resalta la alineación temática con un Rousseau que entrevé las tensiones que para la unidad de la soberanía —monárquica— de su tiempo provoca la fragmentación de una sociedad individualista de competencia recíproca (Rousseau, 1969: 468-469). Contempla, en este sentido, la ventana de posibilidad que tales fracturas abren al plantear una reconstrucción republicana de la unidad soberana a través del momento fundacional del contrato. A este respecto, Bates ha subrayado cómo el pacto de Rousseau, acentuando el paralelismo con Schmitt, define la formación de una asociación política a partir de una situación de crisis (2017: 286). Sin embargo, el círculo interpretativo debe cerrarse hasta agotar todas sus posibilidades: en esa tarea de recomposición de la soberanía, tanto para Rousseau como para Schmitt, los fundamentos teóricos de una autonomía de la política conforman el *prius* para una intervención efectiva de la autoridad política capaz de rehacer la sustancia de la homogeneidad.

3.2. Resituación democrática de lo político en el Estado

A diferencia de otros *Staatsrechtslehrer*, Schmitt no escribió una teoría general del Estado, sino una teoría de la constitución en la que se analizan los elementos empíricos de la forma política (Hofmann, 2020 [1964]: XXXIV). Ello es sintomático del carácter subsidiario con que Schmitt contempló la naturaleza filosófico-jurídica de las estructuras estatales si se exceptúa la temprana *El valor del Estado*. El pensador alemán culmina esta aproximación en *El concepto de lo político*, donde abre con la máxima de que “el concepto del Estado presupone el de lo político”, para a continuación explicar que, con independencia de toda definición o intento interpretativo, en calidad de fenómeno histórico, “el Estado representa un determinado modo de estar de un pueblo” (1991 [1963]: 20).

Para Schmitt, al decir de Galli, el Estado, denotado por la inestabilidad constitutiva y la contingencia, no puede llenar con el derecho positivo el vacío de sentido y sustancia que se expresan en el acto de expropiar

lo político de manos del pueblo organizado (2015: 11). El Estado es representación y, por tanto, forma condicional de una cierta realización. En la medida en que toda representación precisa de un mínimo de identidad con el objeto representado para actualizar su presencia, el Estado funge como tal si trasladada a la esfera de la garantía institucional pública un determinado núcleo axiológico que denota al pueblo, ya sea considerado como realidad creada *ex novo* mediante la hipótesis normativa del contrato o bajo la teoría de una continuidad histórica (Schmitt, 1996: 34; Schmitt, 1991 [1963]: 53). Con Hobbes, la totalidad que reúne a la “gran máquina” y al “gran hombre” en el *magnus ille Leviathan* (Schmitt, 1996: 32) unifica el sistema de necesidades del Estado —el intercambio entre protección y obediencia— con la declaración de la verdad trascendente por parte del soberano —el axioma teológico de mínimos que pronuncia que Jesús es el Cristo—. De esta forma, el Estado hobbesiano realiza la integración entre la racionalidad de un cuerpo mecánico y la personificación en una autoridad soberana que dota de alma a la *persona ficta* creada. El deber ser —lo axiológico— se deriva del ser —lo fáctico—, al ser declarado por este, reconciliando vigencia y validez del derecho.

Sin embargo, el Estado hobbesiano se inserta, según Schmitt, en el proceso de racionalización que experimenta el Estado desde el siglo XVIII, y que culmina con el positivismo jurídico de finales del XIX, en un *iter* en el que el elemento técnico-mecánico sustituye progresivamente al alma soberana del Estado (Schmitt, 1996: 98). En la conferencia *Ética del Estado y Estado pluralista*, pronunciada en 1930, Schmitt ya había argumentado que la quiebra de todo Estado concreto es indisoluble de la de la ética que le dota de sentido (2014 [1940]: 151-152). En consecuencia, degradado el Estado liberal a una “oficina de compensación” de intereses sociales y económicos en contradicción, representados por grupos de poder en los que el individuo ha perdido su libertad civil original, Schmitt reprocha a los defensores de la teoría pluralista anglosajona la inconsistencia de vaciar el Estado de los medios de decisión —necesarios para la salvaguarda de la libertad individual— solo para situar en su lugar la competición entre grupos privados. En este caso, el consenso social que se impone obedece a un interés de parte que destruye la unidad política (2014 [1940]: 158).

El Estado, que había surgido de la nada normativa para crear un orden político, se disuelve en un nuevo estado de naturaleza que imposibilita la realización de los valores públicos que motivan su existencia. Aunque Schmitt rechaza expresamente reconstruirlo a partir de los presupuestos iusnaturalistas, que juzga históricamente superados (2017 [1928]: 8), su defensa de un estatus político que impida la politización de otras identidades sociales le lleva a asignar un mínimo de verdad o razón al Estado en su expresión de unidad política del pueblo. Las resonancias hegelianas del Estado que en él encuentran eco deparan una entidad política que aspira a realizaciones concretas del principio de igualdad y que persigue sustanciar una existencia moral de y entre sus integrantes. En palabras de Mehring, Schmitt buscaría una nueva conexión entre Estado y espíritu más allá de los partidos políticos, pensando en una nueva élite que se alzase por encima de las polémicas del día a día partidista (2014: 222). Ello le impelió a tratar de recomponer la unidad de un pueblo de composición heterogénea a partir de mecanismos democráticos no reducibles a los procedimientos políticos propios del Estado liberal de derecho (Schmitt, 2003 [1958]: 341).

Surge así la posibilidad de recrear la unidad política “desde abajo”, a partir de la “homogeneidad sustancial de un pueblo” —vía rousseauiana—, como alternativa o, al menos, complemento a la unidad “desde arriba” —“a través del mando y el poder”, a la Hobbes—, según argumenta en *Ética del Estado* (Schmitt, 2014 [1940]: 158; Schmitt, 2003 [1958]: 340-341). En *La situación histórico-espiritual del parlamentarismo actual* Schmitt ya había invocado a Rousseau para acomodar desde un punto de vista léxico la semántica democrática en oposición al parlamentarismo liberal. La irrupción de la verdadera democracia moderna, una democracia de masas, expide el acta de defunción de los principios intelectuales del liberalismo y de su estructura institucional al dimanar su principio empírico, la identidad entre gobernantes y gobernados, de la homogeneidad del pueblo y de la unanimidad de sus resoluciones (Schmitt, 2008: 31-35).

En la *Teoría de la constitución* Schmitt contribuye a definir el contenido de la “sustancia” de la identidad democrática con la identificación de un núcleo de valores que forma parte de la realidad vital del pueblo, y que se expresan en una realidad devenida mediante la decisión popular (2017 [1928]: 23-25). Aquí, Schmitt linda con un organicismo que ofrece un anticipo de lo que será su pensamiento institucionalista de los órdenes concretos y, para ello, la figura de Rousseau vuelve al primer plano. La homogeneidad es una realidad de hecho en la medida en que se ancla en un elemento específicamente político, espontáneo en el sentido de no mecanicista, que hace posible la unanimidad del pueblo. Frente a la neutralidad axiológica de Kelsen, a juicio de Schmitt, la teoría democrática de Rousseau fue consciente de que a esta forma política le corresponde un principio cualitativo que reúne en el *citoyen* una virtud pública que le distingue del *bourgeois* privado y de los procedimientos electorales ordinarios, como es el sufragio individual secreto (2017 [1928]: 252-253).

Los esfuerzos de Schmitt por preservar el contenido sustancial de la constitución, y, con él, la unidad del pueblo, no pudieron ocultar, como ha observado Mehring, lo altamente controvertido que suponía ofrecer una definición de esa sustancia (2014: 256). En 1932, frente a nacionalsocialistas y comunistas, Schmitt defiende que la decisión democrática del pueblo alemán por la Constitución de Weimar podía salvaguardarse apelando a un régimen presidencialista que sustituyera la parálisis de un parlamento cuyos procedimientos axiológicamente neutrales no podían ya competir con la realidad de los tres nuevos legisladores —*ratione materiae, ratione suprematatis y ratione necessitatis*— extraordinarios (2003 [1958]: 293, 312, 319). Como constitucionalista, trató de desplegar desde las antecámaras del poder una *auctoritas* que inspirase la acción política de la élite gobernante, suministrando el arsenal conceptual con el que, especialmente durante la etapa de Schleicher y hasta la designación de Hitler como canciller, lo político estuviese en condiciones de garantizar la unidad coherente de lo constituido.

A la consecución de este objetivo se dirigió su defensa de la constitucionalidad de la disolución del Gobierno prusiano durante la crisis de julio de 1932, que le valió el apelativo de *Kronjurist* de la “dictadura presidencialista” de von Papen (Meierhenrich y Simons, 2016: 7). Igualmente, las propuestas que expone en *Legalidad y legitimidad* para reforzar la protección del núcleo material de la constitución también se orientan a salvaguardar esa unidad política: los intereses políticos y los bienes jurídicos declarados por la constitución deben ser preservados del albur de las mayorías parlamentarias coyunturales (Schmitt, 2003 [1958]: 304-305). Con anterioridad, en *El defensor de la constitución*, Schmitt había abogado por depurar el Estado de la sobrecarga de los elementos del “Estado económico” de partidos —prohibición del mandato imperativo del partido, incompatibilidades para el desempeño de ciertos cargos y funciones económicas, etc.—, así como por una racionalización de la organización territorial del poder del Estado que hiciera de los *Länder* el sujeto de una auténtica descentralización como contrapeso a la fragmentación partidista —argumento abandonado luego del triunfo nacionalsocialista— (2019: 186-188 y 181-182). Asimismo, en la línea doctrinal de defender una acción positiva del Estado vinculada con una constitución material, justificó la necesidad de la educación cívica del pueblo, servida en el propio proceso de integración en la dinámica política, donde las nuevas estructuras de canalización y socialización de las masas pudieran dirigirse hacia la promoción de una conciencia política nacional (Schmitt, 2017 [1928]: 247; Schmitt, 1930: 22, 24).

La reflexión de Schmitt aún habría de encontrar en Rousseau la fecundidad de una fuente teórica desde la que proveer interpretaciones de una revolución, como fue la nacionalsocialista, en la que el pueblo, según exponía en *Estado, Movimiento, Pueblo*, superaba empíricamente su consideración de mero órgano del Estado, y cuya decisión fundamental sobre los poderes constituidos no agotaba el ejercicio de su *summa potestas*. De esta manera, se subrayaba agudamente el contraste con el papel que el pueblo estaba llamado a desempeñar de conformidad con una interpretación rigurosamente positivista de la Constitución de Weimar (García Celada y Cobos Gómez de Linares, 2017: 276-278). Así, en 1938, como ya anticipase en *Ética del Estado*, Schmitt interpreta a Rousseau como un pensador que radicaliza la constitución en el sentido de teorizar directamente sobre el hecho constitucional, subordinando la legalidad constituida a la voluntad dinámica del pueblo. Schmitt inserta a Rousseau en el absolutismo de Hobbes para hacer de la revolución dentro del Estado un recurso permanente de integración, presupuesto de una constitución entendida como proceso constituido que se mantiene permanentemente constituido (1996: 68). Pero, sobre todo, ofrecía un acomodo dogmático lo suficientemente dúctil como para armonizar la tradición jurídica de la *Königtum* germánica, caracterizada por el organicismo social, con una nueva base de la estatalidad, ahora pensada como una institución que, en el mejor de los casos, se igualaba con el “movimiento” y el “pueblo” (Schmitt, 2015: 315).

En cualquier caso, su defensa de un Estado llamado a integrar a la sociedad y no al contrario (Schmitt, 1991 [1963]: 26) —por muy superadas que él mismo considerase las posiciones y estructuras clásicas de la estatalidad—, su antipositivismo y el institucionalismo católico que había marcado hermenéuticamente los primeros momentos de su teoría política y jurídica mal casaban con el estado de excepción permanente que planteaba la poliarquía nacionalsocialista, así como con el positivismo científico desde el que se trataba de sostener la construcción de un Estado racial. Con su propuesta de un Estado absorbido por la sociedad, Rousseau se habría distanciado de Schmitt y aproximado a la utopía nazi. Con toda probabilidad, tampoco la autonomía de las instituciones “vitales” —entre las que se contaba la Iglesia—, por muy sujetas que estuvieran al Estado entendido como *institutio institutorum*, habría contado con el beneplácito del ginebrino.

4. Conclusión

Rousseau y Schmitt subrayan la contradicción de un *statu quo* político cuyo individualismo metodológico liberal cifra sus posibilidades de reproducción legal e ideológica en el vaciado de los contenidos materiales de la política. Tanto en la hipótesis lógica del contrato como en la realidad histórica de las instituciones de un pueblo, el restablecimiento de la legitimidad política sería indisoluble de la sustancia que informa la cualidad existencial de la asociación popular.

La autonomía de la política, ya consista en la realización positiva de una existencia moral, ya en la decisión de la comunidad de definir sus límites cuando se reconoce en la mirada del enemigo, se entiende tanto en Rousseau como en Schmitt como condición *sine qua non* para la reconstrucción de la homogeneidad perdida con el pluralismo social. Recuperada la homogeneidad, puede entonces hallarse un concepto sociológico de soberanía, que en su obra no puede dejar de entenderse en términos democráticos.

5. Bibliografía

- Bach, R. (2012): “Rousseau et les malentendus d’une nouvelle philosophie de l’histoire”, en Ch. Van Staen, ed., *Jean-Jacques Rousseau (1712-2012). Matériaux pour un renouveau critique*, Bruxelles, Editions de l’Université de Bruxelles, vol. XXXX, pp. 45-56.
- Bates, D. (2017): “Rousseau and Schmitt: Sovereigns and Dictators”, en H. Rosenblatt y P. Schweigert, eds., *Thinking with Rousseau. From Machiavelli to Schmitt*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 276-294.
- Bernardi, B. (2006): *La fabrique des concepts. Recherches sur l’invention conceptuelle chez Rousseau*, Paris, Honoré Champion.
- Cohen, J. (2010): *Rousseau. A Free Community of Equals*, Oxford, Oxford University Press.
- Galli, C. (2015): *Janus’s Gaze. Essays on Carl Schmitt*, Durham and London, Duke University Press.

- García Celada, J. M y M. Cobos Gómez de Linares (2017): "Carl Schmitt: Estado, Movimiento, Pueblo. La triple articulación de la unidad política", *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, 12, pp. 268-309. Disponible en: <https://doi.org/10.20318/eunomia.2017.3668> [Consulta: 8 de enero de 2024]
- Garsten, B. (2015): "Benjamin Constant's Liberalism and the Political Theology of the General Will", en J. Farr y D. L. Williams, D. L., eds., *The General Will. The Evolution of a Concept*, New York, Cambridge University Press, pp. 382-401.
- Herold, M. (2013): "Die Republik und das Heilige", en O. Hidalgo, ed., *Der lange Schatten des Contrat social. Demokratie und Volkssouveränität bei Jean-Jacques Rousseau*, Wiesbaden, Springer VS, pp. 101-120.
- Hidalgo, O. (2013): "Rousseau, die Antinomien der Demokratie und das Scheitern ihrer Aufhebung durch die Religion", en O. Hidalgo, ed., *Der lange Schatten des Contrat social. Demokratie und Volkssouveränität bei Jean-Jacques Rousseau*, Wiesbaden, Springer VS, pp. 121-144.
- Hobbes, T. (2000): *De Cive*, Madrid, Alianza.
- Hofmann, H. (2020 [1964]): *Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*, Berlin, Duncker und Humblot.
- Kant, I. (2013): *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Alianza.
- Kant, I. (2011): *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kant, I. (1998a): *Critique of Pure Reason*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kant, I. (1998b): *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Tecnos.
- Kant, I. (1994 [1987]): *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Madrid, Tecnos.
- Kant, I. (1873): *Principios metafísicos del derecho*, Madrid, Librería de Victoriano Suárez.
- Kelsen, H. (1977 [1934]): *Esencia y valor de la democracia*, Barcelona, Labor.
- Kennedy, E. (2004): *Constitutional Failure. Carl Schmitt in Weimar*, Durham and London, Duke University Press.
- Lembcke, O. (2018): "Demokratische Souveränität und ihre institutionelle Vermittlung. Sieyès' Kritik an Rousseaus Idee einer volonté générale", en Th. Lau, V. Reinhardt y R. Voigt, eds., *Der Bürger als Souverän. Jean-Jacques Rousseau Lehre von der volonté générale im Spiegel der Zeit*, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, pp. 37-51.
- Llanque, M. (2013): "Der Begriff des Volkes bei Rousseau zwischen Mitgliedschaft und Zugehörigkeit", en O. Hidalgo, ed., *Der lange Schatten des Contrat social. Demokratie und Volkssouveränität bei Jean-Jacques Rousseau*, Wiesbaden, Springer VS, pp. 31-52.
- Marti-Brander, U. (2018): "Der Gesellschaftsvertrag als Chimäre und rationale Utopie", en T. Lau, V. Reinhardt y R. Voigt, eds., *Der Bürger als Souverän. Jean-Jacques Rousseau Lehre von der volonté générale im Spiegel der Zeit*, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, pp. 145-166.
- McCormick, J. (2016): "Teaching in vain. Carl Schmitt, Thomas Hobbes, and the Theory of the Sovereign State", en J. Meierhenrich y O. Simons, eds., *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, Oxford, Oxford University Press, pp. 269-290.
- Mehring, R. (2017): "Carl Schmitt's Aktualität. Sondierung eines globalen Phänomens", en R. Mehring, ed., *Carl Schmitt: Denker im Widerstreit. Werk-Wirkung-Aktualität*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, pp. 353-372.
- Mehring, R. (2014): *Carl Schmitt. A Biography*, Cambridge, Polity.
- Meierhenrich, J. y O. Simons (2016): "A fanatic of order in an epoch of confusing turmoil. The Political, Legal, and Cultural Thought of Carl Schmitt", en J. Meierhenrich y O. Simons, eds., *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, Oxford, Oxford University Press, pp. 3-70.
- Ottmann, H. (2018): "Rousseau und die Vertragstheorie", en Th. Lau, V. Reinhardt y R. Voigt, eds., *Der Bürger als Souverän. Jean-Jacques Rousseau Lehre von der volonté générale im Spiegel der Zeit*, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, pp. 129-144.
- Rosenblatt, H. (2001 [1997]): *Rousseau and Geneva. From the First Discourse to the Social Contract, 1749-1762*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rousseau, J.-J. (1959-1995): *Oeuvres complètes*, ed. B. Gagnebin y M. Raymond, Paris, Gallimard.
- Schmitt, C. (2019): "El defensor de la constitución", en H. Kelsen y C. Schmitt, *La polémica Schmitt / Kelsen sobre la justicia constitucional: El defensor de la Constitución versus ¿Quién debe ser el defensor de la Constitución?*, Madrid, Tecnos, pp. 1-298.
- Schmitt, C. (2017[1928]): *Verfassungslehre*, Berlin, Duncker und Humblot.
- Schmitt, C. (2015): *Posiciones ante el derecho*, Madrid, Tecnos.
- Schmitt, C. (2014 [1940]): *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles 1923-1939*, Berlin, Duncker und Humblot.
- Schmitt, C. (2013): *Ensayos sobre la Dictadura 1916-1932*, Madrid, Tecnos.
- Schmitt, C. (2009): *Teología política*, Madrid, Trotta.
- Schmitt, C. (2008): *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, Madrid, Tecnos.
- Schmitt, C. (2003 [1958]): *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924 – 1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Berlin, Duncker und Humblot.
- Schmitt, C. (1996): *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes. Meaning and Failure of a Political Symbol*, London, Greenwood.
- Schmitt, C. (1991 [1963]): *Der Begriff des Politischen*, Berlin, Duncker und Humblot.

- Schmitt, C. (1930): *Hugo Preuss: Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre*, Tübingen, J. C. B. Mohr.
- Schupmann, B. (2017): *Carl Schmitt's State and Constitutional Theory. A Critical Analysis*, Oxford, Oxford University Press.
- Smend, R. (1985): *Constitución y derecho constitucional*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- Weber, M. (2008 [1991]): Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada (1917-1918), en M. Weber, ed., *Escritos políticos*, Madrid, Alianza, pp. 67-282.
- Weber, M. (2007 [1967]): *El político y el científico*, Madrid, Alianza.
- Weber, M. (2002 [1964]): *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Wokler, R. (2012): "Rousseau's Two Concepts of Liberty", en B. Garsten, ed., *Rousseau, the Age of Enlightenment, and Their Legacies*, Princeton, Princeton University Press, pp. 154-184.