

Schmitt, Marx y Argentina. Una lectura estético-política de la lectura de Jorge Dotti

Silvia Schwarzböck

El epígrafe que Jorge Dotti elige para *Carl Schmitt en Argentina*: “Yo no creo en los hombres, creo en los libros” –una frase de Tita Merello- define un desprejuiciado programa de lectura: interpretar el pensamiento schmittiano en clave vanguardista. Sólo una lectura estético-política –que piense al decisionismo como una vanguardia- puede ir más allá de él. Dotti hace con Schmitt –trataré de mostrar en este artículo- lo que Schmitt hizo en su *Teología política* con el pensamiento de los teóricos de la contrarrevolución (Bonald, De Maistre y Donoso Cortés): convertirlo en una vanguardia antiliberal y antirromática, a través de la cual se puede pensar del mundo contemporáneo lo que ya no puede pensarse con la sola crítica de la economía política. De este modo, Dotti realiza e invierte el programa esbozado por José Aricó en 1983: *Marx con Schmitt*, un programa que le exige, como parte de su relectura del marxismo, una discusión con Ernesto Laclau.

“Soy marxista en cuanto he llevado a sus últimas conclusiones políticas los conceptos económicos del marxismo; no soy marxista porque he reconocido el plusvalor económico como puro plusvalor político, inclusive desde el punto de vista proletario.”

Carl Schmitt (1979)

› “Aquel desafortunado 1º de mayo de 1933”

Sólo quien no es de derecha puede pensar a un autor de derecha. La distancia con el objeto, en ese caso, no parece sobreactuada. Esta actitud, precisamente, es la que adopta Jorge Dotti frente a Schmitt: ni hay que disculparse para escribir sobre él ni hace falta exculparlo para convertirlo en un clásico. Cuando Dotti se refiere a “aquel desafortunado 1º de mayo de 1933, en que Schmitt se afilia al Partido” (2000: 123), no pretende decir –como Arendt sobre Heidegger– que su entusiasmo por el nazismo duró “sólo diez cortos meses”.

La molestia que suscitan figuras como Schmitt, Heidegger, Riefenstahl o Jünger –cuyas obras siguen siendo hitos en sus respectivos campos– no desaparece con la corrección política desde la que se les predique el adjetivo “nazi”. Aun cuando se decidiera, análisis mediante, que el nazismo, pasajero en la biografía, es constante en la obra, la pregunta se volvería más molesta: ¿cuál es el contenido de verdad, entonces, de una obra nazi?

La respuesta última –y secreta, quizá– de *Carl Schmitt en Argentina* es igual de incómoda que la pregunta: no se puede admirar a los filósofos o a los artistas (cualquiera sea su filiación), sino a sus obras. Esta máxima está cifrada en el epígrafe (una frase de Tita Merello): “Yo no creo en los hombres, creo en los libros” (poco importa a qué hombres y a qué libros se refería la gran actriz y cantante argentina). Si los libros de Schmitt sólo fueran los libros del *jurista del nazismo* y tuvieran como utilidad máxima la de contribuir a la comprensión del Tercer Reich, no habría problema en dejarlos en manos, exclusivamente, de quienes pueden extraer de ellos su politicidad inmediata: los historiadores de las ideas y los científicos sociales.

Ahora bien, si el hombre Schmitt, por *aquel desafortunado 1º de mayo de 1933*, se convierte en *el jurista del nazismo*, pero no son sus libros –dado que no se los lee– lo que justifican el epíteto, Dotti recomienda empezar a leer –en lugar de dejar de hacerlo– para empezar a entender.

› *El decisionismo del que la izquierda puede apropiarse*

¿Por qué razones –razones filosófico-políticas, no biográficas– el pensamiento de alguien que se afilió al Partido Nacionalista no sería nazi? Si Dotti hiciera historia de las ideas *también* con Schmitt, esta pregunta no debería siquiera formularse. Pero el problema que trae la pregunta excede plenamente a la sociología del conocimiento: cada vez que Dotti piensa que Schmitt tiene razón, esa idea, si es verdadera, no puede ser nazi –aunque la haya pensado quien ha servido coyunturalmente al nazismo–, sino que tiene que responder a la estructura conceptual de lo que él quiere explicar. Ahí, en esos momentos de asentimiento frente al texto –no de empatía con su autor–, Dotti adopta el punto de vista inverso al de la historia de las ideas.

La historia de las ideas aprovecha de ellas su politicidad inmediata: no le importa el contenido de verdad. Respeta el pensamiento equivocado –sin pretensión de refutarlo– porque se ocupa exclusivamente de su uso circunstancial. Todas las ideas, al historizarse, son por igual ideas equivocadas (aunque parezca exactamente lo contrario: que por ser serviles fueron, por lo menos durante un tiempo, verdaderas). La historia de las ideas es la historia del error, no la historia de la voluntad de verdad (o, mejor dicho, de la voluntad de poder enmascarada como voluntad de verdad).

Pero ese respeto por el error, que caracteriza a la historia de las ideas, se parece a una disculpa. Y la disculpa –cuando lo que se disculpa es un pensamiento– se concede en nombre de la transitoriedad de lo pensado, de su contenido de época, no de su contenido de verdad.

Toda historia de las ideas, entonces, se propone ser una historia de lo transitorio, más que de lo contingente, de lo que ha dejado de ser más que de lo que podría haber sido de otro modo.

En este sentido, *Carl Schmitt en Argentina* no es una historia de las ideas. Es una historia de lo contingente del pensamiento (no de lo transitorio), de lo que podría haber sido

de otro modo y, precisamente por eso, hay que entender por qué fue del modo en que fue.

Parte de la originalidad del libro de Dotti proviene de este giro extraño en relación a la historia de las ideas. La otra parte de su originalidad es producto de no demonizar al nazismo, por lo cual el vínculo de Schmitt con él se vuelve también contingente y deja de ser leído, linealmente, como un pacto con el diablo.

Este giro permite pensar, filosóficamente, el desencuentro histórico entre Schmitt y la Argentina, es decir, qué es lo específico de la derecha y la izquierda argentinas. Para eso, en las ideas de los receptores argentinos de Schmitt Dotti busca el contenido de época (la politicidad inmediata), y en la filosofía schmittiana, el contenido de verdad.

Lo que se piensa en Argentina sobre Schmitt es historia de las ideas. El pensamiento de Schmitt, filosofía. La asociación entre nazismo y decisionismo, en consecuencia, es tanto un lugar común como un equívoco histórico.

Cuando Dotti le critica a Sampay su interpretación de que Schmitt abandonaría el decisionismo con la experiencia alemana de la posguerra, lo hace con un argumento más fuerte que los que provienen de la biografía del autor (2000: 151). Más allá de una clara toma de distancia del régimen (que se haría evidente ya en 1936-1937), Schmitt no abandonaría el decisionismo –a pesar de las modulaciones y desplazamientos de acentos en el modo de entenderlo– porque nunca lo pensó como una justificación del nazismo: el decisionismo pertenecía –y seguirá perteneciendo para él– a la estructura conceptual de lo jurídico.

Por el mismo tipo de razones, Dotti rechaza la asociación del decisionismo con la lógica de los golpes de Estado, argumentando que en él se encontraría, por el contrario, la base doctrinaria para evitarlos: “el decisionismo es el *modus* hobbesiano-schmittiano de tener a raya los *coups d’État*, *cuartelazos* y similares iniciativas de los señores de la guerra o facciones semejantes, puesto que es la doctrina que legitima la superioridad de lo estatal frente a cualquier pretensión *facciosa* y *corporativa*” (2000: 303).

Decisionismo y nazismo, entonces, no están ligados necesariamente ni en la filosofía de Schmitt ni en la filosofía en general, aunque hayan podido estarlo en la Alemania de la primera mitad del siglo XX. Tampoco decisionismo y autoritarismo o decisionismo y fascismo en general. Se trata de una conexión contingente y, en tanto tal, histórica.

El problema a discutir, en todo caso, es si el fascismo podría no haber sido decisionista. O si el decisionismo –en sentido político, no moral, como el de Sartre o el de Brecht– podría ser asimilado por la izquierda –aunque la izquierda haya sido históricamente refractaria a él– para pensar lo político.

Esa es la propuesta del libro de Dotti y el horizonte último desde el cual él discute cómo leyeron a Schmitt los distintos autores de la *Schmitt-Rezeption* argentina, sean estos nacionalistas, liberales, socialistas o kelsenianos, por un lado, o académicos, juristas, intelectuales, políticos, publicistas, cientistas sociales o cultores de las humanidades, por el otro.

› ***La recepción de Schmitt en un país cuya derecha es mayormente tomista y no toda su izquierda es antiliberal***

En los once primeros capítulos de *Carl Schmitt en Argentina*, Dotti ubica la recepción de Schmitt dentro del campo cultural que estaba en condiciones de serle más receptivo: el configurado por el catolicismo tradicionalista, el nacionalismo en sus diferentes versiones y el peronismo.

Dentro de este espectro, trazado por el pensamiento antiliberal –aún con sus matices-, aparecen los que serán, entre 1930 y 1960, los dos principales obstáculos para que exista, entre la intelectualidad vernácula, una lectura productiva de Schmitt. El primer obstáculo es el catolicismo tomista, al que los nacionalistas consideran como *dogma de fe* en política. El segundo es la hispanofilia, que se exagera a partir de 1936 con la Guerra civil española.

Por estos antecedentes antiseccularistas, la derecha argentina no liberal (en un país en el que las clases dominantes se habían identificado, desde el siglo XIX hasta 1930, con las ideas liberales) se cierra al decisionismo, al que considera parte del problema –no de la solución– de la crisis contemporánea.

El carácter anticatólico del régimen nacionalsocialista (a pesar del pacto de no agresión mutua acordado entre Hitler y la jerarquía de la Iglesia Católica), sumado a la raíz profundamente atea, moderna y secular del decisionismo, hace que se le impute al pensamiento schmittiano un estatismo totalitario incompatible con la ortodoxia tomista.

No obstante, durante los años del primer peronismo, el nacionalismo aparece como un campo intelectual mucho más complejo y contradictorio de lo que el sentido común político-filosófico suele suponer: de hecho, su rechazo en bloque del decisionismo schmittiano proviene de sus posicionamientos –que son, a su vez, posicionamientos dispares– frente al gobierno peronista.

Frente a la disidencia interna entre los nacionalistas, Dotti considera que Perón era efectivamente el líder *real* que el nacionalismo había teorizado sin poder encontrarlo entre sus propias filas (aun cuando haya abrevado en el ideario nacionalista –reconoce– con la convicción pragmática propia de los estadistas).

Del capítulo 13 al 26, Dotti se ocupa de autores contemporáneos de los nacionalistas, pero que leen a Schmitt desde perspectivas liberales y socialdemocráticas.¹ La única excepción, en este marco teórico, es Ricardo Smith. Este jurista representa un caso problemático, porque, después de su adhesión al peronismo, trata de recuperar al Schmitt weimariano, como para justificar su propia visión del presidencialismo argentino de aquellos años, pero una década antes denigraba a Schmitt, al que acusaba de apologeta del totalitarismo teológico-político.

Al final del capítulo dedicado a Smith (el capítulo 14), Dotti le hace un ambiguo reconocimiento a su esfuerzo por legitimar el peronismo con categorías schmittianas, aun cuando queda claro que no llega a compartir ni el horizonte de su lectura ni la lectura misma. La doctrina schmittiana bien podría inspirar –para Dotti– una interpretación negativa del fenómeno peronista y de su líder, sin embargo,

¹ El capítulo 12 está dedicado a las traducciones que aparecen en esta primera época de la recepción de Schmitt.

el ensayo de Smith, independientemente de las carencias en su desarrollo y de la ligereza en el manejo de los términos comparativos (teoría de Schmitt y realidad peronista), constituye igualmente la anticipación de un ejercicio de reflexión en la filosofía e historia de las ideas argentinas que, en verdad, no ha encontrado cumplimiento satisfactorio hasta la fecha (2000: 253)

Smith es la vanguardia de lo que no habrá. Tampoco las ciencias sociales (sobre todo a partir de la década de 1980), lograrán ese cumplimiento satisfactorio de una reflexión schmittiana sobre la realidad (ni argentina ni general). Dotti señala ese desencuentro como un hito negativo tanto para la filosofía como para la historia de las ideas. De ahí también que la interpretación dottiana de Schmitt aparezca como el último capítulo de la recepción argentina y no como el prólogo a ella. No porque Dotti necesite de los errores ajenos para corregirlos con su propia lectura, sino porque solo la suya es en verdad una reflexión filosófica que puede ser discutida en términos filosóficos. Por eso son tan elocuentes los elogios que hace Dotti a las interpretaciones ajenas: más elocuentes, desde ya, que las críticas.

Dentro de este período (entre los años 30 y 60, aproximadamente) Dotti elogia especialmente la interpretación de Julio Cueto Rúa, quien discute las tesis de Díaz de Vivar en la Convención Constituyente de 1949 inspiradas en Schmitt y, luego, el pensamiento de Schmitt mismo.

¿Qué es lo elogiado de una interpretación con la que no se tiene prácticamente un solo punto de acuerdo? En ese extenso capítulo, con una magnífica exposición tanto de los argumentos ajenos como de los propios, se dan los términos de lo que podría llamarse una discusión filosófica a propósito de las reflexiones jurídicas –más jurídicas que filosóficas– del kelseniano Cueto Rúa (de ahí la diferencia que hace Dotti con su propia interpretación, reservada para el final del libro). El resto de los intérpretes de Schmitt de esa misma época, en cambio, no son *discutidos*, sino *corregidos* en sus interpretaciones. Lo que Dotti le discute desde Schmitt al kelsenianismo de Cueto Rúa tiene un interés filosófico que trasciende la escrupulosidad filológica –o técnica– de los términos en que se da la disputa, sean los de Kelsen o los de Schmitt.

A partir del capítulo 26 y hasta el 32, Dotti retoma el nacionalismo, pero ahora para inaugurar una nueva época de la recepción de Schmitt en Argentina, que podría fecharse entre los años 60 y 80, aun cuando la producción intelectual de muchos de estos autores comenzó antes. El primero de los nacionalistas tratados dentro de esta etapa, Nimio de Anquín, le vale a Dotti una reflexión sumamente esclarecedora sobre cómo será interpretada la lógica amigo-enemigo –independientemente de la fuente schmittiana– en aquel presente.

La distinción anquiniana entre el adversario connacional y el enemigo imperialista y extranjerizante –si bien desdibuja la línea divisoria entre lo privado y lo público que Schmitt quiere mantener en contra de su unificación totalitaria– está sostenida en una ontología del ser nacional que traza las coordenadas ideológicas del enfrentamiento amigo-enemigo que la Argentina conocerá en los años siguientes. Del mismo modo, los tres pasos de la actitud de Anquín frente al golpe de Onganía (apoyo inicial, sentimiento de haber sido traicionado,

e impugnación de dureza creciente) son totalmente representativos de la actitud general de los nacionalistas frente a los golpes militares. De este modo, queda claro que aunque la constelación nacionalista es compleja y contradictoria, está repleta de lugares comunes y de deudas con otras fuentes que la vuelven incompatible con el decisionismo.

› *Schmitt en el retorno de la democracia*

A partir del capítulo 32, Dotti define el respectivo presente de su libro (el auge planetario del neoliberalismo) y los que serán sus verdaderos interlocutores (la izquierda democrática). Se trata, por otra parte, de la tercera y última etapa de la recepción de Schmitt en Argentina, que se abre con el retorno de la democracia a partir de 1984 y es la que delimita el contexto intelectual de la interpretación dottiana.

El primero de estos capítulos Dotti lo dedica al fin del nacionalismo clásico hacia finales de los años 80. Ese final está marcado por la irrupción del menemismo y la explicitud del neoliberalismo. En ese momento ya se ha producido un corrimiento ideológico y político de algunos intelectuales nacionalistas (Luis M. Bandieri, Roberto Raffaelli, Vicente Gonzalo Massot, Horacio Cagni, Alberto Buela) hacia posiciones que se parecen a la de la Nueva Derecha francesa, por lo cual se crea un clima favorable para una apertura hermenéutica moderada en la lectura de Schmitt.

Dotti compara este reformismo políticamente sensato de la derecha con el de la izquierda y establece entre ellas un paralelismo que se quiebra al analizar el proceso que, en cada caso, dio origen a esa novedosa moderación. La moderación de la derecha -así como su nuevo compromiso democrático- no es producto de una autocrítica ni de una profunda revisión de sus propias categorías discursivas. De ahí la falta de correlato, en este punto, con la izquierda local, que sí hizo ese proceso. El nacionalismo se aggiorna sin por eso regenerarse, porque no deja totalmente atrás su *background* intelectual constitutivo (forjado en el tomismo y la hispanofilia), aun cuando incorpore lecturas que provienen de la tradición de la izquierda, como Gramsci. Pero tampoco la izquierda democrática, finalmente, se va a abrir lo suficiente a lecturas no marxistas -empezando por la de Schmitt, recomendada por José Aricó- que le permitan, en una clave no posmoderna, ubicarse en el punto de vista de la deconstrucción,

en ese contradictorio terreno donde el carácter deconstructivo de un pensamiento que no se cierra sobre sí mismo es capaz de transformarse en constructor de nuevas maneras de abordar realidades cargadas de tensiones y de provocar a la vez tensiones productivas en un sentido nuevo (Aricó, 1983: X)

A partir del capítulo 32 y hasta el 42,² Dotti define a sus interlocutores y deja en el camino -definitivamente- a los que no lo serán. La Nueva Derecha parece leer bien a Schmitt, pero no hay nada político que discutir con ella.³ Al no tener un origen autocrítico,

² El capítulo 43 está dedicado a la Convención Constituyente de 1994.

³ El caso más elocuente, quizá, sea el de la interpretación *schmittiana* que hace Horacio Cagni de los sucesos argentinos de la segunda mitad de los años 70,

su renovación no es más que un *aggiornamento* o, en el mejor de los casos, un gesto de compromiso democrático que, no obstante, Dotti valora.

Pero es dentro de los espacios culturales de la izquierda democrática (*Punto de vista, La ciudad futura, CLACSO, Club de Cultura Socialista*, jornadas, seminarios y publicaciones de distintas carreras y facultades de universidades argentinas, citadas entre los capítulos 33 y 42) donde, para Dotti, vale la pena diferenciarse, esgrimiendo la defensa justa del decisionismo. Allí quedará fijada, tácitamente, la superioridad de la lectura de Schmitt hecha desde la izquierda democrática –desde la izquierda que ha revisto su postura sobre la democracia–, y la seguridad de Dotti de pertenecer a ese campo: sólo quien no es derecha puede pensar a la derecha sin mimetizarse con ella.

Pero este reconocimiento dottiano a la cultura socialista practicada en democracia va acompañado de dos reparos. El primero es que la lectura de Schmitt que hizo la izquierda democrática no logró cuestionar a fondo el lugar común formado por el par doctrinario decisionismo/totalitarismo. El segundo es que, si bien Dotti considera a sus interlocutores como verdaderas excepciones –por su escritura ensayística y por la envergadura teórica de sus trabajos–, también advierte que ninguno de ellos se propone, invocando el *nosotros*, lo mismo que él: “*ir más allá de lo que Schmitt ha escrito* y profundizar su esquema interpretativo, el cual ejerce sobre nosotros una fascinación intelectual en lo que tiene de sugerente y de polémico” (2000: 867).

Este segundo problema es el que, para el lector, se presenta como el verdadero problema de la recepción argentina de Schmitt: sólo Dotti ha pensado *con* Schmitt. Por eso se propone ir *más allá de él*, sin que en ese *más allá* esté la simple reparación de un olvido, combinada con una crítica del lado molesto del clásico recién recuperado.

Los malentendidos de la izquierda democrática con Schmitt tienen formas más o menos académicas o más o menos dogmáticas, pero ninguno está tan cerca de dejar de serlo, desde la lectura dottiana, como el de Aricó.⁴ A ningún otro autor Dotti le reconoce haber sido tan electivamente afín a su propio propósito: *pensar con Schmitt* para ir *más allá* de él.

› *Marx con Schmitt. Excurso sobre José Aricó*

En septiembre de 1983, Aricó escribe la presentación de varios escritos de Schmitt (“El concepto de lo *político*”, “Teoría del partisano” y “Notas complementarias al concepto de lo *político*”) para un volumen de la colección “El tiempo de la Política”, que él dirige en la editorial Folios. En ese texto, Aricó propone releer a Marx y, como parte de esa relectura,

a la que Dotti le responde con el silencio, lo mismo que a su propuesta de una “amnistía recíproca” entre las partes del conflicto (2000: 573-574). No obstante, al inicio de su discusión con Fabián Bosoer, Dotti vuelve sobre el tema de la Nueva Derecha como un fenómeno político-cultural que su interlocutor no termina de entender, sobre todo en relación a la apropiación *conservadora* de Gramsci (2000: 709).

⁴ La otra vertiente teórica de la que habría podido ser la mejor recepción schmittiana –y que, en términos comparativos, lo fue–, la de la izquierda democrática, la representan los cientistas sociales. Un caso de los más representativos es el del politólogo Eugenio Kvaternik, al que Dotti considera un buen ejemplo de comprensión de la doctrina schmittiana en clave de *Political Science*. Su ejemplaridad es doble: por sus méritos y por sus límites. Los méritos están en la merecida reinserción de Schmitt entre los clásicos del pensamiento político. Los límites no son los de Kvaternik, sino los de la ciencia en cuestión, que asimila a un clásico, pero lo hace neutralizando la dimensión teológico-política e histórico-filosófica de su pensamiento. La ciencia política no puede abordar, ni comprender, la metafísica schmittiana, que será tema –entre otros– del último capítulo del libro de Dotti.

empezar a leer a Schmitt. Su propuesta, a contrapelo de la época, no es olvidar el marxismo, sino volver a él.

La clave de Aricó para volver a leer a Marx, en lugar de olvidarlo, es la misma que para empezar a leer a Schmitt: la deconstrucción. Como deconstructor de la economía política, la verdadera ciencia del poder de su época, Marx no tiene ya seguidores –dice Aricó–, sino epígonos. Aunque “acaso sea un tanto aventurado” poner a Schmitt como un *proseguidor* de Marx (porque su crítica de la sociedad burguesa es conservadora, con lo cual considera errores perniciosos las conquistas iluministas que empalman con el cambio social), Schmitt habría entendido plenamente lo mismo que Marx: “la determinación esencialmente política de la economía” (1983: XI). Lo político (el antagonismo y la consiguiente lucha de clases) emerge donde la economía política postula la neutralidad (el cambio entre capital y fuerza de trabajo). Por eso, si se considerara la adhesión de Schmitt al nazismo como una consecuencia necesaria de su teoría, “liquidaríamos con su nazismo la novedad radical de su pensamiento” (1983: XVIII).

La urgencia de Aricó por convencer a la izquierda de que lea a Schmitt (cuando falta un mes para las elecciones del 30 de octubre de 1983) proviene de una identificación loablemente correcta del que será el problema central de la política argentina tras la vuelta a la democracia: el mundo al que Argentina se integra tras la dictadura es un mundo en el que el Estado ha perdido el monopolio de lo político.

Tal vez por eso Schmitt aparece –en la Presentación de Aricó– como un autor más contemporáneo que Marx, como un filósofo del presente antes que como un clásico. En tanto asume la guerra como posibilidad –y como tendencia– en torno a la cual se define lo específico de la política, “Schmitt nos habla, querámoslo o no, de la tragedia presente”; la obra de Marx, en cambio, “se encuentra en el centro del período histórico que Polanyi califica, sugestivamente, de ‘paz de los cien años’” (1983: XIX).

La tragedia a la que hace mención Aricó es “la posibilidad de la hecatombe nuclear”. Leída políticamente en el contexto argentino de 1983, esa hecatombe nuclear aparece representada, como tragedia, por otro capítulo de la guerra civil internacional: el Plan Cóndor y la desaparición sistemática de personas en los campos de concentración de la dictadura.

El programa de Aricó (*Marx con Schmitt*, llamémoslo), fascinado como estaba con lo polémico del pensamiento schmittiano, corría el riesgo de ser incomprendido justamente por quienes eran los más capaces –de acuerdo con él– de convertirse en la vanguardia que lo llevaría adelante (los amigos de la izquierda democrática). Dotti, entre ellos, es la excepción.

› *Aricó leído por Dotti*

A pesar de la audacia de publicar y prologar los escritos schmittianos, Aricó no pensaba *con* Schmitt, con lo cual no puede haber estado entre sus planes ir *más allá* de él. El motivo de ese desencuentro (y su síntoma) es que Aricó no llega a reconocer que la operación que se propone hacer él con Schmitt ya estaba teorizada por el propio Schmitt.

Por eso, por haber llegado tan cerca de entender la propuesta schmittiana sin hacer

de ella *el corazón de las tinieblas*, Aricó es al que Dotti le discute algo que a los otros intérpretes les reclama: que disculpe tan ligeramente la adhesión de Schmitt al nazismo. Esa disculpa Aricó la hace poco menos que en nombre de no arruinar la importancia de su propia operación de renovación cultural. Por eso el capítulo nazi lo despacha rápidamente como un error, con un argumento que repite una objeción de larga data: así como el abordaje schmittiano de la política no debería ser calificado como *nazi*, sino como *conservador* (porque no incorpora ni la subcultura *völkisch* ni la filosofía de la vida, los dos filones ideológicos del nacionalsocialismo, según Aricó), su adhesión al nacionalsocialismo no debería ser interpretada como una consecuencia necesaria de su teoría, sino más bien como una inconsecuencia con ella (como una caída involuntaria en el ocasionalismo).

Aun cuando Dotti no proponga directamente esa crítica, el lector puede deducirla de las citas de la Presentación de Aricó que él elige. Sólo pensando *con* Schmitt se puede comprender la relación entre el dato biográfico de su adhesión al nazismo y su significado histórico, para luego trascenderla en dirección al contenido de verdad de su pensamiento, sin necesidad de buscarla –o pasarla por alto– en los textos. Todo otro camino no deja de ser un rodeo para evitar un expediente molesto.

› *Más allá de Schmitt*

En el último capítulo de *Carl Schmitt en Argentina*, Dotti presenta su propósito de “ir más allá de Schmitt” no como una fórmula, sino como un programa, que se desarrolla a partir de una lectura schmittiana de Hobbes –como representante paradigmático del pensamiento decisionista– y se extiende luego a Hannah Arendt.

Pero Hobbes presenta insuficiencias y Arendt, paradojas: sólo Schmitt –la lectura que hace Dotti de Schmitt– los corrige y los completa. Schmitt parece no presentar insuficiencias ni paradojas, no obstante, necesita de Hobbes y de Arendt para completarse y constituir una filosofía de lo político eminentemente contemporánea, es decir, que se haga cargo de la muerte de Dios.

La muerte de Dios –dirá Dotti después– es “la condición de posibilidad/imposibilidad del orden humano: abre el espacio para ordenamientos *inmanentes*; impide que sean *auténticos* ordenamientos” (2004: 502).

En 2000, para describir lo opuesto al contractualismo, Dotti habla de un paradigma hobbesiano-schmittiano: la metáfora hobbesiana del contrato, por eso, no ilustra adecuadamente lo político (el sentido del acto de una voluntad que, temerosa de Dios, decide vivir políticamente). Este modelo, para pensar lo político, presupone una temporalidad opuesta a la del modelo liberal.

El conciliacionismo liberal (que incluye a la dialéctica cerrada) reduce la temporalidad a mero fluir de lo ya previsto y regulado de antemano. El paradigma hobbesiano-schmittiano, en cambio, necesita pensar una temporalidad abierta: abierta, sobre todo, a la posibilidad de lo imprevisible (la decisión/acción política) como respuesta a la situación crítica. Por eso el modelo hobbesiano-schmittiano necesita del pensamiento de Arendt. La dialéctica entre las categorías schmittianas y arendtianas se da,

fundamentalmente, en el análisis de la temporalidad de lo político.

Pero la temporalidad abierta al milagro de lo político (la revolución), sustentada en la idea de libertad, no puede evitar la crisis y el conflicto, salvo que se neutralice lo político estetizando la política. Ese sería el problema de la solución de Arendt: para ella, los conflictos existenciales habrían quedado desactivados antes de la comunicación pluralista, sin que se explique cómo. La neutralización de los antagonismos dentro de la comunidad dialógica, al operar como premisa, destruye el sentido de lo político que se corresponde con el modelo de temporalidad arendtiano. Por su dialogismo básico, Arendt es equiparable – aunque con diferencias de matices– a Habermas: el diálogo es la verdad de la acción humana (Dotti, 2003: 506). Las consecuencias de la temporalidad arendtiana, por eso, sólo pueden comprenderse a la luz del decisionismo schmittiano.

Algo parecido sucede con la crítica arendtiana a la axiología: Schmitt permite profundizarla, planteándola en términos más radicalmente políticos. Sólo schmittianamente puede comprenderse, para Dotti, por qué la filosofía de los valores no hace sino reforzar el sometimiento de lo político al economicismo.⁵

Ya la crítica hegeliana al individualismo de la filosofía moderna -teórico y práctico- mostraba que el Yo absoluto del entendimiento, capaz de revestir de generalidad a los contenidos más convenientes a su interés privado, es capaz, por eso mismo, de consagrarse a la adoración intelectualista de universales abstractos que, cuando quieren realizarse a través de la praxis, instauran el Terror.

La crítica schmittiana de los universales abstractos, sin contradecir la crítica hegeliana, permite no sólo ampliar hacia atrás la que ha sido su compleja genealogía, sino entender hacia adelante cuáles son las consecuencias contemporáneas de su tiranía: la verdad y la realización de los universales abstractos depende de que sean enunciados como categorías económicas capitalistas, después de haber cumplido con creces su función histórica en la teología y haberse secularizado como principios jurídico-político-morales (Dotti, 2010: 46). La relación hegeliana entendimiento-terror obtiene así una interpretación teológico-política que hace legible el orden planetario del capitalismo globalizado.

El pensamiento de Dotti, tal como él lo expone en el último capítulo de *Carl Schmitt en Argentina*, se mueve en la dirección de una crítica y de una alternativa al liberalismo, y en ese movimiento –que no busca ninguna conciliación final, sino que quede abierto– articula un momento arendtiano con otro schmittiano. Ahora bien, una vez que comienza el análisis de la excepción de acuerdo con la teología política, termina la dialéctica Schmitt-Arendt. A partir de entonces, Arendt sólo será citada en sus coincidencias con Schmitt.

En su elección de Schmitt, Dotti se decide por una concepción hipermoderna de lo político que, al mismo tiempo que considera a la conflictividad como inherente a la convivencia humana, permite encauzarla dentro de un orden mediante el acto mismo de soberanía que lo hace posible. Lo político es pensado como lo político *después de la muerte de Dios*: el orden, por lo mismo que es inmanente, no puede ser auténtico.

De este modo, Dotti acepta la parte propositiva del pensamiento schmittiano y la considera indisociable de la parte destructiva, que suele ser la única valorada por los

⁵ La superioridad de la crítica schmittiana a la axiología respecto de cualquier otra crítica Dotti la fundamenta con mayor detalle en "Filioque", su Prólogo a *La tiranía de los valores*. Véase: Schmitt, 2010: 9-86.

intérpretes actuales, por significar una comprensión anticipada de los males del capitalismo global:

El liberalismo económico da origen a un movimiento de totalización que termina anulando el esquema dualista sobre el que se sostiene el liberalismo político [...] La disolución de la ambigüedad de lo público, la anulación de la distinción entre lo estatal y lo societal, antes que ser efecto exclusivamente de los sistemas totalitarios del siglo XX (a uno de los cuales Schmitt adhirió de un modo no justificable), responde a la dinámica misma de la sociedad burguesa en la fase de su expansión económica y cultural planetaria (2000: 898-899).

Pero para que la actualidad de Schmitt –tan clara en esta cita– no se neutralice como mera operación estético-política, restringiéndose a la rehabilitación de un autor maldito, su obra tiene que poder ser objeto de apropiación y relectura, no sólo de análisis y comentario. En los últimos apartados de *Carl Schmitt en Argentina* Dotti se pregunta por la actualidad del filósofo al que defendió, por igual, de sus detractores y sus entusiastas:

¿es posible, además de necesario, mantener el dualismo y la ambigüedad de lo público, para salvaguardar o, mejor, para *recrear* el Estado como guardián de una auténtica justicia *por encima de las partes*, sin que esta imparcialidad signifique desinterés o indiferencia frente a las más afectadas, más necesitadas de algún tipo de solidaridad, cuya iniciativa y contralor no pueden provenir ni de una sociedad civil mercantilizada ni de un Estado-agencia de protección, sino de lo público republicano y de un soberano *político*? (2000: 900, énfasis original).

Dotti, en parte, deja abierta la cuestión. Pero su libro, no obstante, se cierra con una pregunta retórica por la plausibilidad de la propuesta schmittiana. La respuesta a esa pregunta le exige ir más allá de Schmitt: sólo la prioridad de lo público-estatal hará que el Estado pueda actuar –con un sostén democrático activo– ante la crisis que se desencadenaría, inevitablemente, si se impulsaran reformas profundas basadas en un criterio de justicia no meramente conmutativa.

La pregunta de Dotti es la pregunta radicalmente contemporánea por la actualidad de Schmitt: ¿cómo se *debe* –y cómo se *puede*– reconstruir el Estado para contrarrestar la planetarización del neoliberalismo? El Estado moderno –devenido clásico– no puede dar respuesta por sí solo, con su lógica ya conocida, a la violencia del capitalismo globalizado.

› *Schmitt, Marx y Laclau*

El programa de leer a Marx con Schmitt –postulado por Aricó y realizado por Dotti– encuentra, finalmente, con quien ser discutido filosóficamente de igual a igual: Ernesto Laclau.

En *Carl Schmitt en Argentina*, no hay receptores de Schmitt –salvo Aricó– con los que Dotti pueda discutir. Simplemente los corrige o, cuando eso no es necesario, los reseña con

paciencia, como para que su taxonomía nunca deje de ser exhaustiva. Sólo el capítulo sobre Aricó rompe con esta regla. Con el mismo criterio, en una versión ampliada de *Carl Schmitt en Argentina*, Dotti podría dedicarle un capítulo a Laclau. No porque Laclau sea un lector privilegiado de Schmitt, sino porque es un lector privilegiado de Marx. Laclau es a Marx lo que Aricó a Schmitt: alguien con un programa filosófico-político al que la filosofía schmittiana tiene algo que aportar (aunque Aricó lo haya reconocido explícitamente y Laclau, no).

Laclau (1993) comprende, para las democracias latinoamericanas de fines del siglo XX, lo que Aricó había comprendido para las democracias latinoamericanas postdictatoriales: cuáles son las consecuencias, para cada momento histórico-político, de que la teoría marxiana del valor haya arrastrado en su caída a la concepción de la acción revolucionaria que se sigue de ella. Marx descubre la emergencia de lo político (el antagonismo y la consiguiente lucha de clases) donde la economía política postulaba la neutralidad (el cambio entre capital y fuerza de trabajo). Pero de la fuerza de trabajo reducida a mercancía no puede inferirse, analíticamente, la conflictividad con el polo antagónico. Las clases, en Marx, se definen a partir de una metafísica de lo económico intrínsecamente despolitizante: el límite de la teoría marxiana es su economicismo, que *no deja espacio para la política*, para la construcción de un enemigo fuera de la identidad salarial.

Cuando Marx piensa el pasaje del capitalismo al comunismo –interpreta Laclau–, fracasa en la articulación teórica entre el momento objetivo (el proceso necesario, regido por la economía) y el momento subjetivo (la praxis revolucionaria). El error proviene de su confianza en un conciliacionismo finalístico (la identificación, en algún momento de la historia, entre racionalidad y realidad), un lastre que hereda de Hegel, sin superarlo. La lucha clasista, entonces, integrada en la dialéctica de la historia –cuyo curso es necesario, no contingente–, se despolitiza y queda sometida a la lógica económica.

En “¿Cómo mirar el rostro de la Gorgona? Antagonismo posestructuralista y decisionismo” (2004), Dotti retoma el programa de leer a Marx con Schmitt. Y parte, ahora, de la discusión filosófica del programa de Laclau. A este programa –el de la creación del espacio para lo político dentro de la teoría y la praxis marxistas, valiéndose, para eso, de un giro posestructuralista– Dotti le hace preguntas con las que reconoce su novedad a la vez que cuestiona su conversión en ontología. Ningún marxista, para él, ha comprendido mejor que Laclau el (post)sujeto (post)político contemporáneo: todo actor social, leído en clave posestructuralista, no es más que una posición inestable y provisoria, delimitada por el antagonismo dentro de un sistema relacional: el discurso. El discurso, a su vez, sólo es tendencialmente sistemático: el antagonismo que lo caracteriza es la condición de posibilidad de las relaciones interhumanas y, a la vez, la condición de imposibilidad de la constitución fija, *sustancial*, de las identidades sociales. La alteridad amenazante, así como es constitutiva de la identidad, es la razón de que esa identidad no sea plena. Un sistema de identidades diferenciales, por eso, siempre es contingente y abierto: sus condiciones de posibilidad (la alteridad que excluye, para intentar cerrarse) son al mismo tiempo sus condiciones de imposibilidad (necesita de lo excluido para identificarse). Lo incluido-excluido abre el sistema, en lugar de cerrarlo. Ninguna presunta totalidad puede determinar

su propia identidad –y la de todos sus componentes– sin la instancia de lo incluido-excluido. Pero como lo incluido-excluido, en tanto limitante, abre la totalidad, en lugar de cerrarla, la identidad que se logra por su servicio es estructuralmente inestable y nunca puede ser definitiva:

La totalidad es imposible y, al mismo tiempo, requerida por lo particular: en tal sentido está presente en lo particular como aquello que está ausente, como una falta constitutiva que fuerza constantemente a lo particular a ser más que él mismo, a asumir un papel universal que sólo puede ser precario y no suturado. Es por eso que podemos tener una política democrática: una sucesión de identidades particulares y finitas que intentan asumir tareas universales que las sobrepasan; pero, como resultado, no son nunca capaces de ocultar enteramente la distancia entre tarea e identidad y pueden ser siempre sustituidas por grupos alternativos. El carácter incompleto y provisional de sus contenidos políticos pertenece a la esencia de la democracia. (Laclau, 1996: 35)

La posestructura de lo discursivo justifica el carácter democrático del orden deconstruido: ningún cierre es definitivo, ninguna totalidad es totalmente totalitaria (ni siquiera la de los totalitarismos). La contingencia e indecidibilidad hace que la posestructura tenga, cualquiera sea el presente del que se trate, el potencial democrático que sólo en el futuro puede desarrollar radicalmente. La legitimación posestructural de la política es, en realidad, la legitimación transmoderna de la democracia.

El problema de esta deconstrucción discursiva –sostiene Dotti– es que se transforma en una ontología velada: lo que antes se consideraba el discurso sobre el ser, ahora es el discurso sobre el discurrir. Pero la universalidad es la misma; en el caso del discurrir, el *a priori* del discurso es el de la realidad misma, como sucede en la filosofía kantiana. Así como para Kant todo ser humano sintetiza categorialmente, para Laclau todo ser humano discurre deconstruyendo y lo hace desde una práctica discursiva que no le permite, de una vez y para siempre, fijar su identidad (la condición de posibilidad de que él sea, por oposición a otro, quien es, al mismo tiempo, es la condición de imposibilidad de que esa identidad sea sustancial).

Lo que Dotti se pregunta es por qué recién a fines del siglo XX se hace evidente esta ontología discursiva, por qué antes se discurría mal, en contra de la ontología de todo discurso, por qué hubo configuraciones epocales tan equivocadas respecto del ser de lo político.

El pensamiento de Laclau es una filosofía de la sociabilidad y politicidad discursivas sin más, que expone la verdad trans- y pluriepocal, y lo hace (es decir: capta y expone esta ontología) porque el aparecer óntico actual, posmoderno, la ha vuelto visible [...] Si acertamos en nuestra interpretación, en conformidad al esquema laclauiano habría que afirmar que lo que históricamente ha habido es, simplemente, regímenes que [...] han preferido forzar [...] la realidad (la posestructura ontológica de los discursivo-social-político) para que ella *obedeciera* a su visión metafísica falsa. Pero que han fracasado, y la contemporaneidad global y deconstruida, el actual capitalismo triunfante, es la época que

nos permite conocerlo con certeza. [...] Ninguno de los regímenes totalitarios ya clásicos habría dejado de ser sistemáticamente posestructural, poliárquico, fragmentado en actores antagónicos, sometido a una necesaria sucesión de hegemonías contingentes. Por ende, y no obstante los horrores que han generado a partir de filosofías esencialistas, también eran estructuras dislocadas, intrínsecamente democráticas en virtud de su inevitable discursividad, aunque sus dirigentes, sus ideólogos y su misma población no lo supieran. (Dotti, 2004: 489-490, énfasis original)

Es decir: lo que Dotti exige de Laclau es una *Fenomenología del discurso*, que dé cuenta de por qué recién con el capitalismo globalizado se alcanza el saber absoluto deconstructivista. Sólo esa fenomenología podría explicar qué fue lo que llevó a sustancializar como paso previo a la desustancialización. No obstante, es tan fuerte la universalidad del deconstructivismo laclauiano que –de acuerdo con la interpretación de Dotti– no se entiende por qué no se deshace definitivamente de la filosofía del espíritu hegeliana-marxista. A la falsa ontología de Marx (la hegeliana), Laclau le contrapone la ontología verdadera: la posestructuralista.

Sin embargo, es la similitud estructural entre el mercado capitalista y el antagonismo discursivo –como lógica de la hegemonía– la que renaturaliza la política como connotación básica de toda interrelación: todos los seres humanos están condenados al discurso y lo están en calidad de competidores.⁶ El estatuto antropológico de *zoon politikón*, de animal político-discursivo por naturaleza, que tenía el hombre en los esencialismos perimidos, estaría reontologizado, ahora, en clave posestructuralista: “el ser humano ha vivido siempre en democracia, sólo que en distintos grados de realización de la dinámica de la hegemonía” (Dotti, 2004: 487).

La crítica de Dotti hacia Laclau se centra en esta ontologización posestructuralista de la democracia, que termina relegando el programa de partida: la apertura hacia lo político de la teoría marxista. Este programa –en el que coinciden con Laclau buena parte de los teóricos marxistas contemporáneos– ¿sólo puede desarrollarse en términos posestructuralistas?, se pregunta Dotti. Porque la ontología posestructuralista no permite dar cuenta del momento político por antonomasia: el de la excepción como momento fundador de la soberanía. Lo político sería explicable por la ontología posestructuralista sólo cuando existe una situación de normalidad (normalidad que, no obstante, nunca está exenta de ser quebrada por una fuerza disruptiva imprevisible). En esos casos, aunque la excepción esté latente, es la normalidad sistémica la que resuelve los conflictos contingentes que se libran por la hegemonía (una hegemonía entendida en términos de discursividad-sociabilidad-convivencia entre diferentes).

Pero la figura de la excepción pertenece a la teología política, no a la ontología. La teología política es un saber más acotado a lo político que la ontología, más específico para

⁶ Todo lo que Laclau dice del significante flotante –que es susceptible de ser llenado con los más diversos y antitéticos contenidos, porque su significado resulta de las confrontaciones políticas– es exactamente lo mismo –señala Dotti– que lo que Marx dice del dinero: el significante vacío, plenificable por cualquier mercancía por la cual se cambie –en la compra y venta–, está sometido a la confrontación en el mercado de productores y compradores. Véase: 2004: 507-511.

demarcar el perímetro de un conflicto, para no totalizar el antagonismo que él acarrea y no incurrir en la deshumanización del enemigo. Es en estos términos que Dotti hace del decisionismo una fundamentación de lo político más adecuada a las necesidades de una época como la contemporánea, en la que el Estado ha perdido el monopolio de lo político. Dotti no le atribuye a Laclau la desconfianza –o el odio– hacia el Estado que muestran para él las distintas variantes del pensamiento posmoderno. Es más, ambos coinciden en que el dispositivo moderno clásico de la estatalidad está perimido y que hay que “recomponer con formulaciones y articulaciones novedosas” sus delimitaciones “tanto internas (entre lo público-estatal, lo público-societal y lo personal) como externas (conformación y mantenimiento de un pluriverso de espacios estatales diferenciados)” (Dotti, 2004: 512).

Pero lo que el postestructuralismo permite explicar es precisamente el tipo de subjetividad política que no garantiza que esa recomposición pueda llevarse a cabo. La recomposición de la sustancialidad política requiere de actores que, al enfrentarse como portadores de una identidad construida en la dialéctica amigo/enemigo, perseveren en la afirmación de principios de vida alternativos. Desde el punto de vista postestructuralista, esas identidades auténticamente sustanciales nunca existieron, porque el ser humano siempre operó discursivamente (Dotti, 2004: 510, nota 52). Sólo que los sujetos premodernos y preposmodernos, que actuaban bajo los efectos de ontologías sustancialistas, no podían saber de la falsedad de sus principios. Ni siquiera los totalitarismos habrían dejado de ser sistemáticamente postestructurales. Las ontologías esencialistas que les sirvieron de base –las mismas que no permitieron pensar la politicidad que fundaban como estructura dislocada, intrínsecamente democrática en tanto discursiva– se enunciaron tarde y sin que se enteraran siquiera quienes las hacían valer por la fuerza. Es que las ontologías –recuerda Dotti– siempre se enuncian tarde: cuando el filósofo las comprende.

› *La derecha triunfante y la derecha derrotada*

La derecha antiliberal que se relee con la vuelta de la democracia (Schmitt, Jünger, von Clausewitz, Heidegger –aun cuando Heidegger nunca había dejado de ser leído en los círculos fenomenológicos y hermenéuticos–) aparece ante la izquierda democrática –en la que se ubica la lectura de Dotti– como una derecha maldita, *más grande que la vida*: que la *vida* de la filosofía de la vida y que la *vida peligrosa* prometida por la guerra. Por eso la izquierda democrática puede leerla *a contrapelo*, como una vanguardia cuyo momento de realización no coincidió, finalmente, con el del nazismo, al que ella excedía sin por eso negarlo.

La derecha que lee la izquierda es, básicamente, una derecha dos veces derrotada: derrotada dentro de la cultura del nazismo y derrotada dentro de la cultura de la desnazificación. Una derecha así de derrotada permite leer su contenido de verdad como el de una vanguardia artística. Una vanguardia artística nunca es –dicho sea de paso– un programa radical restringido al arte: la voluntad de traspasar los límites del arte, de tener efectos sociales fuera de su círculo, es, precisamente, lo que hace de su programa, casi por

definición, un programa estético-político.

Por eso no hace falta que a Schmitt le sea ocultado –ni perdonado– su compromiso con el régimen nazi (el *contenido de época* contra el *contenido de verdad* de su pensamiento) para poder leerlo junto con Marx y entender del mundo contemporáneo, por su intermedio, lo que no se entiende con la sola deconstrucción marxiana de la economía política. El perdón de Aricó hacia la adhesión al nazismo de Schmitt, de hecho, no estaba dirigido a rehabilitar el pensamiento schmittiano, sino a limpiar de prejuicios su propio programa de renovación del marxismo: *Marx con Schmitt*. Para eso, se mostraba él como el más desprejuiciado, como la vanguardia de la vanguardia.

Pero el programa de Dotti no es exactamente el mismo de Aricó. Lo presupone, pero busca ir más allá de la ampliación de los límites del marxismo (lo que Aricó y Laclau tienen en común). Dotti trata de hacer con Schmitt lo que Schmitt había hecho, en su *Teología política*, con los teóricos de la contrarrevolución (Bonald, De Maistre y Donoso Cortés): una vanguardia políticamente antirromántica, es decir, antiburguesa y antiliberal. Es en este punto –a mi entender– donde se hace evidente el carácter estético-político (en lugar de teológico-político) de la operación dottiana con Schmitt: pensar lo reaccionario sin tener ser tenido por reaccionario, ponerse en el lugar de quien no cree en la transformación social para entender por qué fracasa la transformación social.

Para eso, el contenido de verdad de los libros de Schmitt tiene que ser el contenido de verdad de una falsa conciencia. Los libros de un autor nazi pueden no ser nazis (hay que creer en los libros, no en los hombres, como dice la frase de Tita Merello que Dotti usa de epígrafe en *Carl Schmitt en Argentina*). El yo filosófico no es un yo empírico. Quien escribe se desubjetiviza en el acto de escribir. Lo que vale para los poetas vale también para los filósofos, con la salvedad de que el lenguaje filosófico nunca puede dejar de ser heterónimo en el mismo grado en que pueden dejar de serlo los lenguajes artísticos (aunque tampoco ellos, desde ya, puedan ser enteramente autónomos).

El propio Schmitt reconoce lo que después le será reconocido a él: que las contradicciones del liberalismo no sólo las han entendido los reaccionarios como Donoso o Stahl, sino los revolucionarios como Marx y Engels. Sólo que Aricó lo dice en el sentido inverso: no sólo Marx y Engels han entendido las contradicciones del liberalismo, *también* las han entendido ciertos pensadores reaccionarios, como Schmitt.

Las contradicciones del liberalismo, en realidad, son las paradojas de la burguesía:

la burguesía liberal quiere un Dios, pero un Dios que no sea activo; quiere un monarca, pero impotente; reclama la libertad y la igualdad, pero al mismo tiempo, la restricción del sufragio a las clases poseedoras para asegurar la necesaria influencia de la cultura y de la propiedad en la legislación, como si la cultura y la propiedad fuesen títulos legítimos para oprimir a los pobres e incultos; suprime la aristocracia de la sangre y de la familia, pero mantiene la desvergonzada aristocracia del dinero, la más mezquina de todas las aristocracias; no quiere la soberanía del rey ni la del pueblo, ¿qué es lo que quiere? (Schmitt, 1985: 137)

Con el retorno de la democracia en la Argentina la lectura de *Schmitt con Marx* se

convierte en una alternativa filosófica (académicamente minoritaria) a la versión entonces contemporánea del liberalismo político (Rawls, Habermas, Arendt) y cobra un nuevo sentido estético-político a la par de otros objetos malditos que invierten su reputación: la revolución conservadora de entreguerras, la *rebeldía* jüngeriana, o el antimodernismo heideggeriano.

La puesta en valor estético-político de esa derecha –su conversión en una vanguardia antiliberal– equivale a una desestigmatización, sin que esa desestigmatización represente una disculpa ni una relativización de su vínculo histórico con el nazismo. Es el triunfo planetario del liberalismo real lo que le devuelve a *ese* pensamiento de derecha –no a todo ni a cualquiera– su derecho a ser leído por su contenido de verdad.

La derrota militar del nazismo –si bien es un hecho contingente– desencadena la derrota –igualmente contingente– de sus intelectuales, hayan sido estos orgánicos, afiliados al Partido o simpatizantes. La contingencia de ambas derrotas –la militar y la intelectual–, si bien no deja intactas las ideas, sí inevitablemente las protege de su uso indiscriminado, ese uso indiscriminado que suele ser el problema de todo pensamiento que se impone después de una victoria (por ejemplo, el del liberalismo después de la caída de la Unión Soviética).

El modo en que un pensamiento se ve favorecido por una derrota es que queda destinado a una elite intelectual, que no pretende ya su aplicación inmediata ni la legitimación por él de los hechos del respectivo presente. En lugar de aplicarse o de legitimar algo, ese pensamiento guarda la clave de por qué la victoria no estuvo de su lado. Al derrotado le queda el pensamiento; al victorioso, los negocios.

El punto de vista del derrotado es siempre un punto de vista estético-político, vanguardista, en lugar de políticamente realista: es el punto de vista del que narra y el que piensa, como llama Fogwill al punto de vista de los vencidos en *Los libros de la guerra* (los libros que empiezan a publicarse sobre la guerrilla y la dictadura a partir de 1984) (2010: 82-91). En esos libros –dice– se constata una victoria-derrota de los vencedores, porque ellos no pueden narrar los hechos (el poder económico al que los militares sirvieron debe permanecer callado, porque va a continuar vigente), y una derrota-victoria de los vencidos, porque ellos sí, como sobrevivientes, están autorizados a narrar y pensar el pasado en los términos de la democracia.

La derecha triunfante es el liberalismo. La victoria lo libera de pensarse a sí mismo y habilita a los victoriosos a seguir haciendo negocios sin siquiera usar su nombre. Es por eso que se podría decir, siguiendo a Dotti, que *realmente* de derecha sólo es el liberalismo.

Ahora bien, el pensamiento derrotado sólo se vuelve objeto de melancolía si se trata de un pensamiento de izquierda, porque casi invariablemente es la izquierda la que se reconoce a sí misma como derrotada. En el caso de un pensamiento que ha sido de la derecha y que es releído desde una posición que no es de derecha, la operación es más compleja, porque debe sortear el obstáculo del esteticismo, aunque sea el esteticismo inverso al del principio de Sontag para juzgar la obra postnazi de Riefenstahl (el “fascinante fascismo”) (Sontag, 1987: 87-124). Este otro esteticismo (tan formalista como el anterior) es el que resulta de admirar un pensamiento maldito, tratándolo, paradójicamente, como políticamente anacrónico, porque el ismo de su autor ha sido militar y moralmente derrotado.

Quizá la única forma que haya de recuperar un pensamiento maldito sin por ello crearle esa aura que lo condena al esteticismo sea por medio de la antropofagia, entendida como la praxis –no como la teoría– del modernismo brasileño: “sólo me interesa lo que no es mío. Ley del hombre, ley del antropófago” (De Andrade, 2008: 39). En este sentido, Borges puede ser, junto con Marx, el escritor preferido de un intelectual de izquierda.

El programa estético-político que resulta de una yuxtaposición inaudita (que no es, por eso, una dialéctica entre opuestos) no puede ser sino heterodoxo –incluso *insolentista*, en términos de De Andrade–, siempre cuando quien lo lleve adelante tenga el suficiente sentido del humor. Eso, por ejemplo, es lo que más nítidamente recuerda Perry Anderson de José Sazbón: “los dos escritores de los que era devoto –callada, pero apasionadamente, tal y como era su estilo– fueron Marx y Borges, casi en igual medida. Esa extraña, pero a su modo no ilógica, combinación definía su originalidad” (2009: 35). Lo mismo vale para Dotti cuando –en su epílogo a *La tiranía de los valores*– convierte a Schmitt en un lector de Borges.

Bibliografía

- » Anderson, P. (2009). “Entre Marx y Borges”, en J. E. Dotti et al., *Homenaje a José Sazbón*, Buenos Aires: Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES) de la Universidad Nacional de San Martín / Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, 2009, pp. 35-36.
- » Aricó, J. (1983). “Presentación”, en Schmitt, C., *El concepto de lo político, Teoría del partisano y Notas complementarias al concepto de lo político*, trad. E. Molina y Vedia y R. Crisafio, Buenos Aires: Folios, pp. IX-XXIV.
- » De Andrade, O. (2008) [1928]. “Manifiesto antropófago”, en *Escritos antropófagos*, trad. Gonzalo Aguilar y Alejandra Laera, Buenos Aires: Corregidor, pp. 39-47.
- » Dotti, J. E. (2000). *Carl Schmitt en Argentina*, Rosario: Homo Sapiens
- » Dotti, J. E. (2004). “¿Cómo mirar el rostro de la Gorgona? Antagonismo postestructuralista y decisionismo”, en *Deus mortalis. Cuaderno de filosofía política*, N° 3, Buenos Aires, pp. 451-516.
- » Dotti, J. E. (2010). “Filioque”, en Schmitt, C., *La tiranía de los valores*, trad. Sebastián Abad, Buenos Aires: Hydra, 1ª. reimpresión, pp. 9-86.
- » Fogwill, R. (2010) [2008]. “La guerra sucia: un negocio limpio de la industria editorial” [1984], en *Los libros de la guerra*, Buenos Aires: Mansalva, 2ª. edición ampliada, pp. 82-93.
- » Laclau, E. (1993) [1990]. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- » Laclau, E. (1996). *Emancipación y diferencia*, Barcelona: Ariel.
- » Schmitt, C. (1985) [1922]. *Teología política*, trad. Francisco Javier Conde, Buenos Aires: Struhart & Cía.
- » Schmitt, Carl (2010). *La tiranía de los valores*, trad. Sebastián Abad, Prólogo de Jorge E. Dotti, Buenos Aires: Hydra, 1ª. Reimpresión.
- » Sontag, S. (1987) [1974]. “Fascinante fascismo”, en *Bajo el signo de Saturno*, trad. J. Utrilla Trejo, Barcelona: Edhasa, pp. 87-124.