

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR**

PROGRAMA DE ESTUDIOS POLÍTICOS

CONVOCATORIA 2009-2011

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN
CIENCIAS POLÍTICAS**

LAS *MENTIRAS* DEL LIBERALISMO:

Críticas a la democracia liberal desde la voluntad de poder y el decisionismo.

Santiago Misael Zarria Quinaucho

Quito, febrero de 2012

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES

SEDE ECUADOR

PROGRAMA DE ESTUDIOS POLÍTICOS

CONVOCATORIA 2009-2011

TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN

CIENCIAS POLÍTICAS

LAS *MENTIRAS* DEL LIBERALISMO:

Críticas a la democracia liberal desde la voluntad de poder y el decisionismo.

Santiago Misael Zarria Quinaucho

Asesor: Wladimir Sierra

Lectores: Fernando Ponce

Julio Echeverría

Quito, febrero de 2012

Índice

INTRODUCCIÓN	5
CAPÍTULO I: Del imperio a la república.....	10
1.1 Ubicación histórica.....	10
1.2 Perspectiva política	13
1.3 Antecedentes de la revolución de 1848.....	16
1.4 Avatares del imperio	21
1.5 Sobre surgimiento del irracionalismo.....	27
1.6 Schopenhauer	31
1.7 Nietzsche	33
CAPÍTULO II: LA VOLUNTAD DE PODER Y EL DECISIONISMO.....	37
2.1 Formas filosófico-políticas para comprender el siglo XIX y XX alemán.....	37
2.2 Perspectiva liberal-burguesa	38
2.3 Perspectiva social demócrata	44
2.4 Perspectiva comunista.....	46
2.5 La voluntad de poder.....	49
2.6 El Decisionismo: Situación política	67
2.7 El Decisionismo	70
CAPÍTULO III: CRÍTICAS A LA DEMOCRACIA LIBERAL.....	79
3.1 Críticas nietzscheanas a la democracia liberal	79
3.2 Crítica a la cultura democrática.....	83
3.3 Las ilusiones de la igualdad y de derechos.....	87
3.4 Contra el parlamentarismo	89
3.5 Críticas schmittianas a la democracia liberal: Crítica al parlamentarismo y a la Constitución de Weimar.....	91
3.6 Crítica a la opinión pública y al poder	99

4. CONCLUSIONES	107
5. BIBLIOGRAFÍA.....	111

Introducción

Sin duda uno de los periodos más trascendentales para la política y la sociedad humana en general fue la llegada de la modernidad, sin embargo, para llegar a este momento las ideas políticas debieron evolucionar de forma sustancial. Lo que caracterizó al “sistema político” medieval fue la idea teocrática cuyo poder no se sustentaba en la sociedad, sino en el poder divino. Visto de esta manera la sociedad en su conjunto se encontraba dividida en forma piramidal y marcada por el feudalismo y el mercantilismo. Habiendo superado la concepción política feudal surgen dos modelos: el primero formulado desde Maquiavelo sobre el ideal del Príncipe y el segundo con Hobbes sobre la idea del Soberano, dando como resultado un nuevo sistema político basado en el paradigma Estado-nación. De esta manera, con Maquiavelo y Hobbes la idea del gobierno divino es reemplazada por el estado natural.

Posteriormente aparece Rousseau y su idea del contrato social entre los miembros de una misma sociedad, luego Locke quien aboga por un tipo “libertad natural”, en la cual los hombres, haciendo uso de su libertad, deciden entregar al Estado su poder individual a cambio de ser protegidos y defendidos. Lo que encontramos en éste periodo, llamado modernidad, es el principio del Estado de Hobbes marcado por una obligación política entre ciudadanos y Estado, el principio de mercado desarrollado por Locke (Gonzáles, 2007) y el de comunidad formulado por Rousseau. A la par se desarrolló, con más fuerza, la burguesía, emerge con más poder el capitalismo y transforma lo que quedaba de la sociedad feudal en una sociedad industrial capitalista, encargada de producir los mismo esclavos del feudalismo solo que modernizados, ahora “dignificados” por el trabajo, salario “justo” y la idea de progreso, además de ser instrumentalizados y tecnificados tal punto de que la modernidad terminó cosificando al Hombre.

En esta época se dan tres hechos que aparentemente acentúan aún más la emancipación del Hombre moderno: a) la reforma protestante, b) la época de la ilustración y, c) la Revolución francesa. Hechos que van, literalmente, a sacudir a Alemania de los siglos XIX y principios del XX. Tiempo en el cual se concentra nuestra investigación. Época donde no solamente aparecen las promesas liberales revolucionarias de libertad, igualdad y fraternidad, sino que junto a ellas se cometen contradictorias situaciones que ponían al descubierto los abusos y la excesiva confianza en la razón. El sentido conciliador

pero al mismo tiempo crítico, el retorno al Hombre pero lejos del humanitarismo demostró que la modernidad “es un discurso lleno de terror, lo que significa que relaciona al hombre no con los otros hombres, sino con las imágenes más inhumanas de la naturaleza: el cielo, el infierno, lo sagrado, la infancia, la locura, la materia pura”(Marcuse: 1965:99). La modernidad ha mecanizado tanto al individuo que lo ha convertido en una máquina que no piensa, pero que reacciona luego de hacer las cosas, lo ha convertido en una pieza más de la mecánica revolución industrial moderna. En otras palabras, lo ha esclavizado y engañado con esos ideales liberales. Tal era la situación que en el siglo XVIII “murieron 4.4 millones de personas y entre el siglo XVIII y XX la población mundial aumentó 3.6 veces lo que quiere decir que aumentó la pobreza y el desempleo, los países capitalistas controlan el 78% de la producción mundial de bienes y servicios” (De Sousa, 200: 23). A esto podemos agregarle que, a principios del siglo XX, entre 1914 y 1918, murieron nueve millones de soldados durante la Primera Guerra Mundial y se calcula que entre cinco millones quedaron viudas y nueve millones de niños pasaron a la orfandad. Además, no solo Alemania, sino en 1918 toda Europa contaba con más de diez millones de refugiados. La producción alemana de trigo se redujo a un 60% y el crecimiento de la deuda pública aumentó ostensiblemente, esto quiere decir que antes de la Guerra Alemania contaba con una deuda pública de 5.000 marcos que en 1914 ascendió a 199.000 millones de marcos.

La situación era desesperante, social y políticamente, Alemania estaba destruida y ese es el momento crítico, en el cual y al cual, Friedrich Nietzsche y Carl Schmitt critican a esta sociedad hipnotizada por los ideales democrático-liberales, Es así que, tanto Nietzsche como Schmitt, se proponen criticar a la democracia liberal, el primero desde la perspectiva de la voluntad de poder y cuarenta años más tarde, Carl Schmitt continúa la crítica a la democracia liberal mediante el decisionismo. Por esta razón, la finalidad que se propone esta investigación es explorar las críticas que han realizado Nietzsche y Schmitt a la democracia liberal. Filosóficamente en el caso de Nietzsche y políticamente en Schmitt. Nietzsche se ubica entre 1844-1900 mientras que Schmitt entre 1888-1985. Los dos, pero cada uno con ciertas particularidades de la época, asisten a la ascensión de la democracia liberal y critican a la misma. En el caso de Nietzsche, además de dirigirse contra la formalización del parlamentarismo, critica las ideas de libertad de sufragio, homogenización y al Estado como facilitador de la libertad.

Debemos recordar que en el siglo XIX, Nietzsche ya se había formulado cuales serían los grandes problemas que atravesaría la cultura occidental del siglo XX. Problemas como la “divinización” de la razón por los ilustrados del siglo XVIII, la crisis de los valores, la cultura, la religión, la democracia, etc. Aquellos valores que se volvieron históricos-absolutos y coercitivos. Estos elementos fueron comprobados por Schmitt y criticados de la misma manera. Es decir, Schmitt arremete contra aquello que se estableció 19 años después de la muerte de Nietzsche y verifica, lo que había previsto: La instauración de una república democrática y parlamentaria consolidada en la constitución de Weimar de 1919.

Para abordar esta investigación utilizaré las categorías analíticas que han propuesto sus autores. En el caso de Nietzsche la voluntad de poder y el caso de Schmitt el decisionismo. He elegido estas dos categorías, una eminentemente filosófica y el otro político, porque es desde estas que se descubre la alternativa a la modernidad. Cada categoría, como es sabido, ha tenido su propio recorrido. Así, la voluntad de poder forma parte de los cinco pilares del pensamiento nietzscheano: el eterno retorno de lo mismo, el nihilismo, el súper hombre y la justicia, además la voluntad de poder no es un concepto que, por ser filosófico, se aleje de la situación política alemana, más bien es el resultado de la crisis política que ha devenido con la modernidad a la que se enfrenta filosóficamente; es decir, conceptual, lo cual es posesionarse políticamente y, frente a la crítica situación del siglo XIX dominada por la democracia liberal, Nietzsche ofrece la voluntad de poder como una alternativa.

Por su lado, el ambiente político dentro del cual, Schmitt, desarrolla su teoría política no es muy diferente al de Nietzsche. Se implantó la democracia liberal y se afianzaron sus conquistas: el parlamento, la libertad por medio del Estado, la reivindicación popular en torno a la igualdad, el sufragio universal, la soberanía y algo más, la constitución de Weimar. Contra todo esto también reacciona Schmitt y aunque la diferencia entre nuestros autores es de cuarenta y cuatro años, la situación política de Alemania en el siglo XIX con la implantación de la democracia liberal parece no avanzar. La alternativa que Schmitt propone frente a la democracia y el parlamentarismo es el decisionismo, puesto que consideraba la situación parlamentaria como la evolución de la democracia de masas, en la cual, los partidos políticos se enfrentan como “clases discutidoras”, como maquinarias

creadas para alcanzar el poder pero no para solucionar los problemas que la modernidad había planteado y dejado a Alemania de principios del siglo XX en el caso de Schmitt. Para divisar de qué modo y cómo, cada uno de nuestros autores, ha criticado a la democracia liberal y qué alternativas han propuesto, procederé de la siguiente manera:

El primer capítulo repasa la situación política y social en la que se encontraba Alemania en lo que se refiere al aspecto social, político y filosófico. Este recorrido abarca el periodo que va desde 1815 a 1930 y se distinguirá, como fecha clave, el Congreso de Viena; es decir, a partir 1815 a 1848 aquello que se conoce como “Restauración”, abordaremos también en esta misma época las divergencias entre Austria y Prusia y el cuestionamiento sobre a cuál de estas dos ciudades se consideraría como la patria de los alemanes. Se revisará también 1848 como figura esencial para comprender lo que impulsó la revolución alemana y el levantamiento del proletariado. Además, revisaremos la influencia en lo social, político y económico el desarrollo de la Primera Guerra mundial, su consecuente derrota y su apresurada Constitución de 1919. Este breve recorrido sobre la tragedia Alemania nos ayudará a comprender y situarnos mejor en la época que se encuentran Nietzsche y Schmitt y de la misma nos ayudará a comprender las razones del porqué de sus propuestas.

En el segundo capítulo se abordará las cuatro formas de pensamiento político-filosófico que intentaron responder a la modernidad desde la perspectiva político-filosófica y que se encontraban dispersadas, tanto como la modernidad, por todos los sectores sociales y políticos. Me refiero a la posición liberal burgués con Maquiavelo, Hobbes y Locke; a la perspectiva social demócrata con Spinoza y Rousseau; a la perspectiva comunista con Marx y posteriormente, en este capítulo, revisaremos la alternativa que Nietzsche y Schmitt proponen a la misma y su comprensión sobre lo que es la voluntad de poder y el decisionismo desde una perspectiva filosófico-política.

Finalmente, el tercer capítulo recoge las principales críticas que tanto Nietzsche como Schmitt realizaron a la democracia liberal en lo que respecta a lo que hemos denominado mentiras del liberalismo cubierto por los ideales de igualdad y derechos universales, la democratización de Hombre mediante la cultura, las críticas contra el parlamentarismo, la Constitución de Wiemer, la opinión pública y el poder.

La metodología que se usa en esta investigación se enmarca en la discusión teórica de textos como: *El estado griego*, *Más allá del bien y del mal*, *La genealogía de la moral*, *Al anticristo*, *El Zaratustra*, *El nacimiento de la tragedia* y en los *Fragmentos Póstumos*, en estos textos se procederá al estudio de la evolución y desarrollo de la voluntad de poder. Además, revisaré las críticas que han girado alrededor de la voluntad de poder y el aristocratismo como fundamento del nacionalsocialismo y demás ideologías desde los debates filosófico-políticos contemporáneos, así como sobre el decisionismo y lo que éste concepto agrupa como el estado de excepción y el soberano. La misma metodología se aplicará al decisionismo de Carl Schmitt desde los siguientes textos: *¿Qué es lo político?*, *Teología política*, *El parlamentarismo*, *Catolicismo y forma política* y *la Dictadura*. Todo este recorrido para buscar las críticas que Nietzsche y Schmitt realizaron a la democracia liberal, el primero desde una perspectiva filosófica bajo la categoría de la voluntad de poder y el segundo mediante una categoría política, el decisionismo.

CAPITULO I

DEL IMPERIO A LA REPÚBLICA

Este capítulo tiene la finalidad de ubicar esta investigación en torno al ambiente político, social y filosófico del siglo XIX y mediados del siglo XX. Esto nos ayudará a comprender las razones del porqué Nietzsche y Schmitt presentaron la voluntad de poder y el decisionismo como respuesta a esta época y entender el porqué de las críticas al liberalismo, así como también sus alternativas.

1.1 Ubicación histórica

Hubo un tiempo en que el emperador de Alemania “reinaba donde el sol no se ponía” (Whitman, 1960:14);

Que Alemania era la nación de los príncipes inmensamente ricos dedicados al comercio; que ayudaban a su soberano con sus medios los Cresos del país; que la arquitectura era la más espléndida, su vida la más lujosa y sus manufacturas las más renombradas. Era en tiempo de Carlos V de Habsburgo, cuando el rey de Francia era prisionero de Alemania, cuando España con sus posesiones nuevamente descubiertas en América y todo el centro de Europa, desde los Países Bajos hasta la frontera de Polonia, al Este y hasta los Alpes al Sur, se inclinaban ante el influjo de Alemania (Whitman, 1960:15).

Pero no siempre fue así. A partir de Federico II, la decadencia alemana se tornaría más aguda. La excesiva ambición imperial sobre la figura del héroe, hizo que Federico II proclame la superioridad del imperio sobre todos, incluso sobre lo más “sagrado” de la época, el papa. Mientras esta proclama se escuchaba en el imperio, sucesivamente, caían los emperadores. Este exceso por acrecentar el poder imperial “dejó su marca en la historia alemana; puesto que, impidió la consolidación de un orden político y cuando el nacionalismo estaba en todo su auge e intentó fortalecer la unidad nacional alemana bajo un Estado moderno, la herencia de la Edad Media revivió y el nacionalismo fusionó la misión imperial con el sentimiento de superioridad en la figura del *Reich*”(Kohn, 1960).

Era evidente que el resultado de esta época trágica no podía ser otro que el colapso del imperio pero, ¿cómo y bajo qué circunstancias se dio el paso del imperio a la República? Para responder de forma precisa a este cuestionamiento es necesario revisar los sucesos políticos y sociales que abarcaron al periodo comprendido de 1815 a 1933.

La forma de la historia europea, según Bruun, a partir de 1815 dependió del juego recíproco de tres factores principales: uno político, otro naval y otro más económico.

El factor político fue el ascendiente transitorio de las cuatro potencias victoriosas: Inglaterra, Austria, Rusia y Prusia. El segundo factor, igualmente importante para dar forma a cualquier arreglo realista, fue el de *la supremacía naval* de Inglaterra. En ninguna parte del globo existía una armada o una alianza de fuerzas navales que fuera lo suficientemente fuerte como para desafiar al señorío inglés de los mares. El tercer factor, menos evidente para la mayoría de los diplomáticos europeos pero que en potencia era el más poderoso de todos como árbitro de los destinos de Europa, fue *la mercantilización de la industria*. (Bruun, 1992:15-16)

A este primer período que va desde 1815 a 1848 se lo conoce como “Restauración” y empezó a partir de Congreso de Viena¹. En esta época se producen cambios notables en lo que respecta al aspecto político y económico. Antes de mencionar cuales fueron esos cambios, no está demás indicar que el Congreso de Viena dio paso a la formación de la Confederación Alemana que reunía 39 estados presididos por Austria. Idea novedosa que se oponía a la del viejo imperio que se limitaba a ser en una agrupación de Estados alemanes independientes que había renunciado a la fusión de los estados y al ejercicio del poder político (Johann, 1970). Estaba claro que, a pesar de contar con 39 Estados soberanos alemanes y Ciudades Libres, así como también con monarcas extranjeros que tenían derechos de soberanía en Alemania esta *Confederación* no tenía “una jefatura personal y carecía de la posibilidad de llevar a cabo una política exterior conjunta” (Johann, 1970:10). Al margen de esta Confederación, los países que no formaban parte de la misma pertenecían a los Estados Austriacos, países como “Hungria, Véneto y Lombardía y las provincias del Prusia como Prusia Oriental, Prusia Occidental y Posen” (Johann, 1970). Es así como Austria por un lado y Prusia por el otro, se convirtieron en los estados más poderosos de Alemania.

La rivalidad entre Austria y Prusia no tardo en incrementarse y se hizo aún más fuerte por tres razones: a) por la situación geográfica, b) por la estructura política y, b) por el desarrollo económico. Resulta que Austria no solo debía ocuparse de sus súbditos húngaros, eslavos e italianos y cada vez más se enfocaba en resolver los problemas

¹ En el Congreso de Viena se reunieron los representantes de toda Europa en septiembre de 1814. Esta reunión se generó luego de la derrota de Napoleón en Waterloo en 1813 y su destierro al Elba. Empieza en 1814 pero es interrumpido en marzo de 1815 por la intervención militar de Napoleón y la imposición de un imperio liberal. Finalmente, el golpe militar culmina en Waterloo y Napoleón es desterrado a Santa Elena.

políticos del Este y Sudeste de Europa, sino que también debía prestar atención a su vinculación con la *Confederación* Germánica y no renunciar a convertirse en sujeto hegemónico alemán (Treue, 1958). Pero no fue posible; ya que, Austria al igual que los estados pequeños era eminentemente agrícola y no tenía aspiraciones de convertirse en una potencia industrial porque no contaba con el capital para hacerlo y la política conservadora hizo que Austria no progresara junto a Prusia que sí lo hizo pese a su enfoque conservador. Austria había perdido frente a Austria en su lucha por convertirse en el eje regulador de Alemania.

Aunque en el período napoleónico Prusia no tuvo posibilidad de progresar, si lo hizo con Federico el Grande. En Silesia surgieron establecimientos de minería y fundiciones y fueron contratados ingenieros y obreros ingleses especializados y Federico obtuvo la primera máquina de vapor que la ubicó en Prusia (Treue, 1958). Esta política progresista fue el resultado de la combinación del “liberalismo económico con la promoción estatal” (Treue, 1958:2). La época de la industrialización alemana dio lugar, entre otras cosas, a la liberación de la tutela estatal y a una enorme escisión social. Gran cantidad de campesinos engrosaron las filas del proletariado urbano y Prusia se lanzó a configurar el espacio económico.

Para lograr el tan apetecido dominio, Prusia en 1818 suprimió las 80 aduanas interiores y reunió a cerca de 10,5 millones de habitantes en un territorio protegido por las aduanas que mantenía con el exterior. Luego, en 1834 fundó la Unión Aduanera Alemán, la *Zollverein*. Como resultado de esta fusión se ampliaron los mercados y aumentó el consumo interno y externo. Finalmente, se prestó atención a la enseñanza técnica y con el incremento de la productividad de las máquinas, todo esto constituyó la base sobre la cual se fortaleció la producción industrial en los años posteriores (Treue, 1958). En 1835 se puso en funcionamiento la línea férrea Nühremberg-Fürth con lo cual la revolución industrial se triplicó.

Desde 1815 hasta 1830 masas y masas de gente migraron del campo y se establecieron en la ciudad. Los índices del proletariado aumentaron sin precedentes y la idea de la tierra se vio superada por el progreso técnico. La relación arcaica de vinculación patriarcal y casi “familiar” de patrón y siervo fue sustituida por la despersonalizada relación

de los dueños de las fábricas con los obreros. En este nuevo orden progresista empresarial no se supo establecer un nuevo orden social por mínimo que fuese. Las relaciones tutelares continuaron bajo nuevas y sostenidas formas de esclavitud que consideraban al trabajador tan solo como el fundamento para el auge de la empresa. Los nuevos burgueses, es decir sus hijos, habían nacido como burgueses y aún más lejos estaba el sentido de responsabilidad hacia los obreros. En esta época se puso de manifiesto que “la disgregación intrínseca de la burguesía liberal en 1849 hizo fracasar la revolución por falta de decisión y seguridad interna” (Treue, 1958:7).

La disputa sobre la supremacía de Alemania hizo que los alemanes se formularan la siguiente pregunta: ¿quién iba a hacerse cargo de la dirección del futuro Estado nacional alemán: Prusia o Austria? Y aún más importante, según Ernst Moritz Arnadt, se cuestionaron sobre cuál sería la patria de los alemanes, si Austria o Prusia.

Probablemente podría ser alguno –como Sajonia-Altemburgo, Sajonia-Coburgo-Gotha, Sajonia-Hildburghausen, Sajonia-Meiningen o Sajonia-Weimer-Eisenach, por no citar más que unos pocos de los 39 Estados, o la patria del idioma y la cultura comunes? ¿Debían cultivar una conciencia de pertenencia a un pequeño Estado los habitantes de Sajonia-Altemburgo o de los de Sajonia-Weimer-Eisenach? (Johann, 2009:11).

A la pregunta sobre cuál sería la patria de los alemanes no había otra respuesta que toda Alemania. En un principio fue Austria la que se ofreció para solucionar el problema de la nación Alemana, pero Viena era la capital de un Estado integrado, como ya lo sabemos, por húngaros, checos e italianos (Johann, 2009). Frente a esta variedad étnica, no bien vista por el resto de los alemanes, hizo que se considerara a Prusia como eje de Alemania, no solo porque no contaba con la variedad de grupos étnicos que tenía Austria, sino por su gran desarrollo industrial. De esta manera, Prusia se transformó en el eje de la futura nación Alemana.

1.2 Perspectiva Política

Desde la perspectiva política, como bien lo dice Fullbrook, a partir del momento en que Prusia adquirió los territorios de Renania y Westfalia “no solo ganó en tamaño y población –sino lo que era más crucial- en poder y potencial económico” (Fullbrook, 2009: 124) que lo ubicó a la par de Austria pero ni Prusia ni Austria mostraban interés por transformar su tono político. Seguían siendo conservadoras. Prusia no había formado un Parlamento Unido y

gran parte de esta carencia la tuvo Guillermo III por despedir a los responsables de tal consecución entre 1819 y 1820. Austria, por su lado, luego del período postnapoleónico estuvo dominada por el conservadurismo. Si bien, esto sucedía en Prusia y Austria, en los estados alemanes pequeños la situación era diferente ya que Estados como Baviera y Baden, Wurtemberg y Hesse-Darmstadt se dotaron de constituciones (Fulbrook, 2009), la primera el 1818, la segunda en 1819 y finalmente Hesse-Darmstadt en 1820.

Pese a que se mantuvieron las reformas socioeconómicas y jurídicas del período napoleónico como la servidumbre legal, la conmutación de deudas y aunque el estatus de la nobleza continuaba con sus privilegios, se fundaron una serie de sociedades estudiantiles, en las cuales se pensaba fortalecerían la idea del estado-nación. Bajo esta misma idea se había trazado la *Confederación* no sólo porque la idea del estado-nación se robustecería, sino porque además se pensaba que garantizaría la paz entre Prusia y Austria. Era un deseo que se había extendido por toda Europa, ver en la Confederación “el carácter supranacional del viejo imperio” (Johann, 1970:10). Una de las sociedades que emergieron para afianzar la idea de un Estado nacional teniendo como eje a la juventud universitaria fue la formación de la primera sociedad estudiantil llamada *Deutsche Burschenschaft* que acogió con entusiasmo la idea de un Estado nacional, eligieron los colores rojo, negro y gualda para formar su bandera. A su afán de libertad le sumaron la idea de la unidad alemana y eligieron la canción de August Heinrich Hoffmann von Fallersleben *Deutschland, Deutschland, über alles* declarada himno nacional en 1922. Esta misma bandera se convirtió en 1919 en la bandera de la República de Weimar y en 1949 en la de la República Federal de Alemania (Johann, 1979). Esta asociación no duró mucho. Fue destituida por Klemens Wenzel Lothar von Metternich quien, haciendo uso del más craso conservadurismo destituyó a cuanto profesor y estudiante subversivo imaginaba y censuró varios periódicos. Pese a las crisis agrarias y las represiones que Alemania venía acarreado de años anteriores, 1816-1817 y sumado a esto la depresión de 1820, la apatía política fue la característica de estos años (Fulbrook, 2009).

Es importante la aparición de estas sociedades, porque a partir de los años veinte y treinta empezaron a desarrollarse tendencias políticas que a mediados del siglo XIX se convertirían en partidos políticos². Una de ellas fue el desarrollo del liberalismo. No está

² Se hablará con más detalle sobre los partidos políticos alemanes en el capítulo II.

demás mencionar que la diferencia entre liberales fue notable. Se dividían entre los liberales del norte y del sur. Los primeros, los liberales del norte, que eran los más conservadores, querían reinstaurar los derechos de los estados antiguos, y los liberales del sur, los más radicales y teóricos, buscaban instaurar nuevas constituciones o plasmar ideas que permanecían solamente en los papeles como la “protección a las libertades individuales y la limitación de los poderes a los gobernantes”(Fulbrook, 2009:126).

Es erróneo pensar en los liberales alemanes como empresarios burgueses progresistas y llenos de iniciativa, deseosos de crear una nueva sociedad capitalista industrial: los liberales de Alemania del siglo XIX eran en su mayoría profesionales liberales de clase media que vivían de su formación y no de las rentas de sus propiedades... y les faltaba mucho para convertirse en dinámicos hombres de negocios ansiosos de provocar cambios fundamentales. (Fulbrook, 2009:126).

Como hemos visto, desde mediados del siglo XVIII hasta mediados del XIX los brotes de violencia, robos, motines, desempleo, emigración y la indigencia aumentó en Alemania como en ningún otro país europeo. No causa asombro ver que junto a la pobreza de las masas, el progreso industrial y la tranquilidad burguesa se veía florecer a costa de la explotación laboral. Esto fue el eje principal que condujo al levantamiento del 1848 del cual, las masas resultaron engañadas por la burguesía pero sí hubo quienes se aprovecharon de esta revolución. Según Engels, “detrás de los grandes soberanos de 1850[...] la agitación del proletariado movió a la burguesía alemana a buscar aliados reaccionarios y pactar con ellos para contraatacar el levantamiento de los proletarios. Esos aliados fueron: “el Poder real, con su ejército y su burocracia; la gran nobleza feudal; los junkers provincianos de medio pelo y, finalmente, los curas” (Engels, 1971:18). Mientras los burgueses contraatacaban, la clase consciente del proletariado se desarrollaba, se fortalecía y adquiría mayor conciencia de su condición como clase oprimida. En tanto que el proletariado era más consciente de sí, la burguesía se volvía cada vez más cobarde. En lo que atañe a los pequeños burgueses, continúa Engels, a los “maestros artesanos y a los tenderos, éstos siguen siendo siempre los mismos. Esperan poder trepar las filas de la gran burguesía y temen ser precipitados a las del proletariado” (Engels, 1971: 18).

La crítica de Engels continúa contra los pequeños burgueses, el lumpenproletariado, los pequeños campesinos y finalmente se refiere a los campesinos como tal.

Los *pequeños burgueses* son muy poco de fiar excepto cuando ya ha sido lograda la victoria. Entonces arman un alboroto infernal en las tabernas. A pesar de esto, entre ellos se encuentran excelentes elementos que se unen espontáneamente a los obreros.

El *lumpenproletariado*: esa escoria integrada por los elementos desclasados de todas las capas sociales y concentradas en las grandes ciudades, es el peor de los aliados posibles.

Los *pequeños campesinos* –pues los grandes pertenecen a la burguesía– son de composición heterogénea. O bien, son *campesinos feudales*, obligados todavía a realizar determinadas prestaciones para sus señores. Después de que la burguesía dejó pasar la oportunidad de liberarles de la servidumbre, como era su deber, no cuesta trabajo convencerles de que sólo pueden esperar la liberación de manos de la clase obrera.

O bien, son *arrendatarios*. En este caso el arriendo es tan elevado que cuando la cosecha es mediana el campesino y su familia apenas pueden mantenerse, y cuando la cosecha es mala casi se mueren de hambre, no pueden pagar el arriendo y quedan, por consiguiente completamente a la merced del terrateniente. Para esta gente la burguesía solo hace algo cuando se la obliga a ello. ¿De quién, sino es de los obreros, pueden esperar la salvación?

Quedan los campesinos que cultivan *su propio pedazo de tierra*. En la mayoría de los casos están tan cargados de hipotecas que dependen del usurero tanto como el arrendatario del terrateniente. Tampoco a ellos les queda más que un mismo salario, muy inestable por lo demás, ya que depende de los altibajos de la cosecha. Menos que nadie puede esperar algo de la burguesía, pues son explotados precisamente por los burgueses, por los capitalistas usureros (Engels, 1971:19-20)

1.3 Antecedentes de la revolución de 1848

Es preciso mencionar dos cuestiones antes de pasar a los antecedentes:

1.- Que, en 1848, Alemania como la conocemos hoy, no existía del modo como estaba configurada Gran Bretaña o Francia. “Alemania poseía instituciones federales, la Dieta, una lengua común, fronteras federales y un sentimiento nacional, pero a pesar de esto atributos de Estado moderno Alemania realmente no existía. No había ni gobierno, ni administración ni ejército alemán” (Grenville, 1976: 64), sino que estaba formada por alianzas entre gobernantes.

2.- Que, a diferencia del resto de los obreros europeos, según Engels, la revolución se debe en gran medida a que los obreros alemanes tienen dos ventajas sobre todos los obreros de Europa:

A) pertenecen al pueblo más teórico de Europa y no han abandonado, los obreros, este sentido por lo teórico como si lo hicieron las clases cultas de Alemania. Sin ese sentido por lo teórico, la filosofía hegeliana no se hubiera desarrollado entre los obreros y no se hubiese creado el socialismo científico³ alemán. “de haber carecido los obreros de sentido

³Para que tener una idea más detallada sobre lo que es el socialismo científico sugiero leer *Del socialismo utópico al socialismo científico* de F. Engels.

teórico, este socialismo científico nunca hubiera sido, en la medida que lo es hoy, carne de su carne y sangre de su sangre” (Engels; 1971:27).

B) La segunda ventaja se encuentra en que los alemanes se han incorporado al movimiento obrero casi al final de los movimientos ingleses y franceses. No se debe olvidar que el movimiento obrero práctico alemán se ha desarrollado sobre la experiencia de esos movimientos, ha sacado ventaja de ellos y se ha desarrollado en tres direcciones: teórica, política y económico-práctica. Según Engels, en esto reside <<la fuerza y la invencibilidad>> del movimiento alemán (Engels; 1971:28).

A pesar de esto, resulta incuestionable que gran parte de la revolución del 48 es el resultado del proceso industrial, los problemas sociales engendrados por los abusos de la burguesía contra el proletariado; es decir, la explotación salarial y abuso laboral; la disputa por el poder entre Prusia y Austria y la falta de una sólida idea del estado-nación. Pero eso no lo es todo. Lo que también motivó a que los alemanes se levantaran fue la experiencia francesa que condujo a proclamar su República. En Alemania, los levantamientos se realizaron en medio de una “agitación popular, defensiva y reaccionaria” (Fullbrook, 2009:135), y desde ya con tintes liberales, pues “las exigencias políticas de los liberales reivindicaban un gobierno constitucional, así como ciertas libertades económicas, y las peticiones nacionalistas a favor de la unificación alemana” (Fullbrook, 2009:135). Por ser, esta revolución, producto de la agitación popular se considera al levantamiento de 1848 como una revolución esencialmente proletaria.

En Austria la insurrección campesina en diversas partes del imperio de los Habsburgo provocó la dimisión de Metternich el 13 de marzo y su huida a Gran Bretaña (Fullbrook: 137). No había duda de que no solo los campesinos sino toda la población se levantó, “la burguesía, excepto los banqueros y los capitalistas de la bolsa, se sublevó como un solo hombre junto con los pequeños artesanos y comerciantes” (Engels; 1971) contra Metternich y su gobierno. Escribe Engels, tres años después, en 1851 que la otra clase de la población, es decir “la aristocracia y los magnates acaudalados habían desaparecido y los campesinos estaban demasiado ocupados en destruir el feudalismo hasta los últimos vestigios” (Engels; 1971:) y en los Estados alemanes meridionales y occidentales los gobernantes conservadores fueron sustituidos por administradores liberales.

En Prusia la sublevación fue diferente, porque Federico IV calmó a los campesinos con algunos arreglos y promesas que no el proletariado no vio cumplidas. A esto se sumó las continuas reprimendas de los soldados contra la muchedumbre que no soportó más y despertó a toda la clase obrera que no encontraron otro camino que la revolución. Solamente cuando sucedió esto, el proletariado, se dio cuenta de todo su poderío y frente “las restricciones del sufragio, la libertad de prensa y al derecho de reunión”(Engels; 1971) tuvieron que reclamar y aún más desacralizar estos “derechos”, porque habían sido otorgados por los nobles que, para reprimir a las masas aumentaron los impuestos y las reprimendas, por esta razón y observando el peligro en que se encontraban, los nobles trataron como lo habían hecho a lo largo de 1815 hasta 1848, hacer concesiones momentáneas a la clase obrera. Si querían salvar la corona y por ende el imperio, tenían que pactar con la aristocracia feudal, la burocracia y el ejército. Pero nada cambió en Prusia. No fue destituido ni siquiera un solo burgués de su cargo y las concesiones que habían prometido a las masas no se cumplieron, entonces estalló la lucha. Entre otras cosas pedían el “sufragio directo y universal así como también que se proclamase en última instancia la República. Ambas fracciones se pusieron de acuerdo en reconocer la Asamblea Nacional Alemana de Fráncfort como la autoridad suprema del país”(Engels; 1971).

...tanto en Austria como en Prusia se formaron gobiernos constitucionales y se proclamaron los principios liberales, o de la clase media, como reglas rectoras de la futura política; y la única diferencia notable entre los dos grandes centros de acción fue que, en Prusia, la burguesía liberal, personificada en dos ricos comerciantes, los señores Camphausen y Hansemann, empuñó directamente las riendas del poder; en tanto que en Austria, donde la burguesía estaba mucho menos preparada en el aspecto político, subió al poder la burocracia liberal, declarando abiertamente que gobernaba por mandato de la burguesía (Engels, *revolución y contrarrevolución*)

Luego de los levantamientos se convocó a una *Asamblea Nacional Alemana* en la iglesia de San Pablo de Fráncfort del Meno. Esta Asamblea fue constituida en su mayoría por liberales moderados que superaron en las votaciones, contra los liberales radicales, para la formación de la Asamblea (Fulbrook, 2009:138). Como resultado se inauguró la Asamblea el 18 de mayo de 1848. Las reuniones se realizaron durante ese año y se extendieron hasta 1849.

El presidente de la Asamblea, Heinrich von Gagern, delimitó las metas del Parlamento:

Queremos crear una constitución para Alemania, para todo el Reich. La vocación y la autoridad para esta creación parte de la soberanía de la nación [...] Alemania desea ser una, un Reich gobernado por la voluntad del pueblo, con la participación de todos sus miembros [...] Cuando hay duda sobre muchos asuntos y los puntos de vista son muy divergentes, no existe duda sobre la demanda por unidad, es la demanda de la nación entera. La nación quiere unidad y la que obtenga la fortalecerá: solo la unidad nos protegerá de todas las dificultades que puedan llegar desde fuera, que puedan amenazar desde dentro.(Benz: 2002; 20)

Una vez delimitadas las reglas del Parlamento, los debates dentro del mismo, de acuerdo a Wolfgang, se centraron en tres puntos: “a) derechos básicos de los ciudadanos como individuos, b) la forma externa y, c) la forma de Estado de Alemania” (Benz; 2002). Basados en esas reglas tanto conservadoras como demócratas discutieron sobre la permanencia del imperio o la creación de la República. Los conservadores como era evidente, querían mantener el imperio hereditario, mientras que los demócratas querían la República. Finalmente ganaron los conservadores y se nombró a Federico IV como emperador.

Se había decidido quién gobernaría Alemania, pero aún faltaba decidir sobre qué ciudad se definía el imperio, si sobre la casa de los Hohenzollern que sería Prusia o sobre la casa de los Habsburgos de Austria. A esta lucha por el definir el centro del imperio alemán se la calificó como la pequeña *–kleine–* y la gran *–grosse–* Alemania. La pequeña se refería a Prusia sin Austria y la gran Alemania contaba con Austria en un solo Estado. El 28 de marzo de 1849 una vez aprobada la constitución⁴ se eligió al rey de Prusia, es decir al mencionado Federico IV, como emperador de la *kleine* Alemania. Sin embargo, la idea de la unificación con la que había empezado el Parlamento, tuvo que esperar hasta la llegada de Otto von Bismarck. Por ahora, el imperio había triunfado sobre la República.

Cuando Bismarck fue nombrado primer ministro de Prusia en 1862, ya había sorteado varios problemas políticos junto a Austria como, la guerra de Crimea y la *Confederación* de 1866 para el káiser era cosa del pasado. Suprimida la Confederación, Bismarck funda otra, La *Confederación del Norte* de Alemania en 1867(Johann, 1970) que abarcaba, según Johann, 22 Estados con más de 30 millones de habitantes. La habilidad política bismarckiana, luego de derrotar a los franceses y sin la menor consideración,

⁴ Si desean revisar con detalle la Constitución de 1849, se encuentra en: <http://www.lwl.org/westfaelische-geschichte/que/normal/que835.pdf>

consiguió que en el corazón de Francia, el palacio de Versalles, se proclamase como emperador de los alemanes al rey de Prusia, Guillermo I, el 18 de Enero de 1871 y Bismarck ascendió de primer ministro a Canciller del imperio. Con esto Bismarck consiguió la unidad nacional tan anhelada por todos, la cual fue celebrada y mucho menos acogida por todos los Estados, excepto por Berlín donde el júbilo fue general, tanto así que levantaron “banderas y guirnaldas de ramas de abeto” (Johann, 1970) alrededor de la ciudad.

Sin embargo, 1871 no “jugó ningún papel en la conciencia histórica de los alemanes” ya que Bismarck había apartado a Baviera en la fundación del imperio. Prusia mostró su inconformidad añadiendo el color rojo a su bandera negra y blanca y, si revisamos la literatura de la época, concluye Johann, “no se encontrará ni un solo poema o canción que enaltezca la coronación imperial en Versalles. La poesía guardó silencio” (Johann, 1970). Pero este silencio, el que ocasionó Versalles, no frenó el desarrollo del imperio. La revolución, que venía desde 1840 y pese a la crisis económica que sufrió en 1857, no se detuvo. En 1870 la producción de hierro se triplicó y llegó a contar con 1.8 millones de toneladas. Sumado a esto los 4.000 millones que Francia pagó como indemnización bélica, Bismarck “ordenó que 120 millones de marcos oro se acumulasen en la *Juliusturm*, torre de la fortaleza de Spandau, que se convirtió así en símbolo de la riqueza alemana” (Johann, 1970:37).

Sobre este rápido desarrollo de la economía capitalista en Europa de acuerdo a Brunn, puede entenderse como el resultado de las tres fases consecutivas de un mismo movimiento, que obviamente Alemania no se encontraba fuera.

El primer período, desde fines de la Edad Media hasta los últimos años del siglo XVIII, fue primordialmente una era de capitalismo comercial. A ésta le siguió un intervalo aproximadamente de medio siglo, durante el cual el capitalismo industrial desempeñó un valioso papel, y muchos empresarios destacados aumentaron su influencia invirtiendo su exceso de riqueza en las industrias recientemente mecanizadas y en los transportes a vapor. Después de 1850, el importantísimo papel desempeñado por los bancos y las agencias financieras, que a través de los préstamos y la emisión de acciones participaron en el control de los negocios, inició la fase del capitalismo financiero que duró hasta el siglo XX. (Brunn, 1992: 32).

Cuando Guillermo I fue proclamado Rey del Imperio alemán contaba con 74 años y no estaba dispuesto a sacrificarse demasiado, pero Bismarck sí y “las fuerzas sobre las cuales

se asentó el Reich fueron: la burguesía -desde el empresario hasta los artesanos- el funcionario y los amplios sectores cultos”(Treue, 1958:46). Los obreros permanecieron al margen por dos razones, a) porque no estaban muy preparados y b) porque el “Estado y la sociedad no supieron crear una nueva forma social que brinde a la clase trabajadora un puesto que ocupar y una tarea que cumplir”(Treue, 1958:46).

1.4 Avatares del imperio

Si el imperio de la mano de Bismarck pretendía extenderse, no le quedaba otra salida que negociar con la iglesia y resolver los problemas sociales. La controversia entre la iglesia católica y el Estado *Kulturkampf* tuvo como resultado las siguientes decisiones. Bismarck intentó regular la influencia de la iglesia en la educación e influir sobre la organización y la política de nombramiento y patrimonios de la Iglesia (Treue, 1958:51) mientras la Iglesia se refugiaba en sus feligreses, cuestión difícil de vencer y mucho menos controlar. Bismarck, desde 1879, empezó la complicada tarea de negociar con la Iglesia que no tuvo mayores dificultades dado que gracias a la comprensión papal ingresaron en una paulatina recomposición de relaciones entre la Iglesia y el Estado.

La segunda dificultad que tuvo que sortear Bismarck fue la gran crisis económica mundial, es decir, la gran depresión. Según Treue, las industrias trataron de superar la crisis bajando los precios y despidiendo al personal, de los cuales, los más afectados resultaron las clases medias y bajas que se convirtieron inmediatamente en desempleados y no cientos, sino miles de trabajadores.

El problema social saltaba a la vista. “Los obreros tenían que realizar una jornada de 15 o 16 horas diarias no ganando lo suficiente como para vegetar en condiciones verdaderamente deplorables de vida y vivienda. Era absolutamente normal que las esposas de los obreros trabajasen en las fábricas y que incluso los niños fueran obligados a ganar dinero” (Treue, 1958). Este delicado problema social hizo que “el 1 de noviembre de 1881 el emperador envié un mensaje a la Dieta imperial que, entre varias cosas, manifiesta que para curar las heridas sociales no hace falta hacerlo por la vía de la represión, sino equilibradamente por el camino de la promoción positiva del bienestar de los obreros y se implementaron el seguro de enfermedad y responsabilidad civil, seguro de accidentes, seguro de invalidez y de vejez y amplia legislación y protección al trabajo”(Treue, 1958).

El mensaje a la Dieta dio resultado y mucho más, ya que el interés de la clase trabajadora por el Estado aumentó. Sin embargo, los liberales radicales no estaban de acuerdo con las decisiones de la Dieta. Tener que asegurar a sus trabajadores, subir los salarios y bajar la carga laboral molestó a más de un liberal. Pero los liberales más moderados; es decir, los de El Partido Liberal Nacional, percibían mucho mejor los beneficios que eso generaba. Bismarck se alejó aún más de las políticas liberales, optó por los conservadores y continuó su imperio hasta 1888.

El viejo káiser Guillermo I murió a los 91 años y la época bismarckiana también. Su sucesor Guillermo III duró tan solo tres meses en el poder y murió. Luego vino Guillermo II y a los dos años de la muerte del viejo káiser, Bismarck se retiró por desaciertos políticos con el joven de 29 años, Guillermo II y en su lugar nombró a Caprivi.

El gobierno de Caprivi fue demasiado permisivo y en su afán conciliador no satisfizo a nadie. Gobernó desde 1891 hasta 1894.

Permitió la prescripción de leyes antisocialistas y se extendió la legislación sobre beneficios sociales (incluida la regulación de las condiciones laborales y la limitación del trabajo infantil en domingo); se crearon juzgados para arbitrar las disputas industriales...lo que resultaba insuficiente para los socialistas, enfurecía a los conservadores (Fulbrook, 2009: 162)

Luego vino el príncipe Hohenlohe desde 1894 hasta 1900 y fue sustituido por el príncipe Bulow que gobernó hasta 1909 y fue reemplazado por Bethmann Hollweg quien tuvo que enfrentar el desarrollo de la primera guerra mundial que según Fulbrook se desarrolló por tres elementos: a) por el cambio en el manejo de la política exterior que después de Bismarck se enfocó en dos perspectivas: los que estaban a favor de una política de dominio y fuerza y los que aspiraban a conseguir una posición de poder mundial. No cabe duda que a finales del siglo XIX y principios del XX la segunda opción tuvo mayor acogida, b) la formación de alianzas, por un lado la Triple Alianza –Alemania, Austria e Italia- y la Triple Entente –Francia, Rusia e Inglaterra-(Fulbrook, 2009) pero el elemento que desató la guerra fue el asesinato del archiduque Francisco Fernando, heredero al trono de Austria. A partir de Julio de 1914 empezaron las movilizaciones de Francia, Rusia y Alemania, sin embargo la declaración de guerra de Gran Bretaña a Alemania el 4 de agosto dio inicio a la primera guerra mundial (Howard, 2008) que fue recibida con júbilo y fervor nacionalista, no solo

entre los alemanes, sino por todos los países en conflicto y celebrado por muchos intelectuales.

Los artistas, músicos, académicos y escritores competían unos con otros por ofrecer sus servicios a sus gobiernos. Para los artistas en concreto, los futuristas en Italia, los cubistas en Francia, los vorticistas en Gran Bretaña y los expresionistas en Alemania, la guerra se consideraba como un aspecto más de la liberación de un régimen agotado y caduco (Howard:2008:46)

La guerra se extendió hasta 1918. Según Fulbrook la economía alemana no estaba preparada para soportar un conflicto prolongado y a medida que faltaba los alimentos se reducía el entusiasmo con que había iniciado la guerra. Ahora, las posibilidades de perder aumentaron y aún más por las desatinadas decisiones de Hindenburg y Ludendorff, Alemania solicitó el armisticio de la mano de Max de Baden, el nuevo canciller.

El armisticio se firmó el 11 de noviembre de 1918 por Matthias Enzberger, delegado alemán a las 5 a.m. en el bosque de Compiègne. Las condiciones fueron duras. “Los Aliados insistieron en la evacuación inmediata de todos los territorios ocupados, inclusive Alsacia y Lorena, desmilitarización de Renania, anulación del tratado de Brest-Litovsk y liberación de los prisioneros de guerra aliados” (Pimlott, s/f: 33). En enero de 1918, Wilson, proclamó los *14 puntos*⁵ por los que había de firmarse la paz. Un año más tarde, el 28 de junio de 1919 firmaron -Johannes Bell y Hermann Muller- el tratado de Versalles.

Las consecuencias ocasionadas por la guerra fueron desastrosas no solo para Alemania, sino para toda Europa. Estaba destrozada y el mundo se había transformado. Entre 1914 y 1918 murieron nueve millones de soldados entre marinos y aviadores. En 1918 Europa contaba con más de diez millones de refugiados. La producción en Francia cayó entre 30 y 50% durante la guerra, en Alemania la producción de trigo se redujo a un 60% en la misma época (Pimlott, s/f).

⁵ Estos puntos comprendían: la abolición de la diplomacia secreta, libre navegación en todos los mares; libertad de comercio internacional; reducción de armamentos; satisfacción de las pretensiones coloniales que se considerasen justas; retirada de Rusia de las potencias centrales; independencia de Bélgica; devolución de Alsacia-Lorena; evacuación de Rumania, Serbia y Montenegro; apertura de los Estrechos; creación de una Polonia independiente con salida al mar; el derecho a la libre autodeterminación de los pueblos y la creación de una Sociedad de Naciones (De Mateo, 1995: 62).

La crisis de sub-producción generó el “agotamiento de las reservas de materias primas, falta de abonos químicos, desgaste o destrucción del equipo mecánico, desorganización de los transportes y escasez de mano de obra” (Renouvin, 1990). El crecimiento de la deuda pública aumentó ostensiblemente en los países que intervinieron en la guerra. El único que aprovechó de la situación convirtiéndose en la nueva potencia mundial fue Estados Unidos.

Gran Bretaña de 650 millones en 1914 ascendió la deuda a 7.400 millones de libras en 1919, Francia de 33.500 millones en 1914 ascendió la deuda a 219.000 millones de francos en 1919, Italia de 15.000 millones en 1914, la deuda aumentó a 94 millones de liras en 1919 y Alemania de 5.000 en 1914 ascendió a 199.000 millones de marcos.

La deuda interior también aumentó, “Alemania 3000 millones, Francia 5.750 millones, Italia 4.000 millones, Gran Bretaña 4.000 millones y Bélgica 847 millones”(De Mateo, 1995: 56-57).

Sin embargo, Alemania no se estancó y en palabras de Philipp Scheidemann pronunciadas el 9 de noviembre dice: “El emperador ha abdicado, él y sus amigos han huido. ¡Lo viejo y podrido ha muerto, al igual que la monarquía! ¡Viva lo nuevo! ¡Viva la República alemana!”⁶ Y ese día, el 9 de noviembre de 1918, empezó como tal la República de Weimer y el socialdemócrata Friedrich Ebert asumió el gobierno provisional mientras aún dirigía el Consejo de Delegados del Pueblo. Ebert recibió apoyo de las fuerzas armadas, del Consejo de Obreros y Soldados de Berlín. Uno de los primeros problemas que tuvo que frenar fue el levantamiento de las tropas, trabajadores y de los *espartaquistas* liderados por Karl Liebknecht y Rosa Luxemburg. Las revueltas fueron aplacadas por el ejército. Ni bien instaurada la República, “el partido Socialdemócrata Mayoritario, PSDM, El Partido Socialdemócrata Independiente, PSDI y la liga Espartaco que luego tomó el nombre Partido Comunista Alemán”(Bieber,2002), empezaron la batalla sobre el mejor tipo de República que convenía plasmarse en Alemania.

⁶ La traducción es mía: Deutschland, 1918-1919. Die Ausrufung der Republik 1918: “*Der Kaiser hat abgedankt, und seine Freunde sind verschwunden. Das alte und Morsche, die Monarchie ist zusammengebrochen! Es lebe das Neue, es lebe die deutsche Republik!*” <http://geschichtsvereinkoengen.de/Kriegsende1918.htm>.

Lo cierto es que la República surgió por dos sucesos: a) Las negociaciones del armisticio iniciadas el 8 de noviembre de 1918, lo cual indicaba que el imperio había concluido con la pérdida de la guerra y, b) La huida de Guillermo II a Holanda el 10 de noviembre. La nueva Asamblea Nacional Constituyente se reunió en Weimer y el 31 de julio de 1919, aprobó la Constitución y pasaba a ser presidida por Friedrich Ebert.

Esta Constitución fue considerada como la más perfecta transcripción de la democracia moderna y estableció en Alemania un nuevo marco de democracia que definía un Estado o Reich compuesto por 17 *lander* o territorios federales [...] estableció un esquema político de dos cámaras –Reichstag o Cámara baja Reichstag o Cámara territorial, donde acudían los representantes de los *lander*- contrapesadas por un poder presidencial notable. El presidente –elegido por siete años y por votación popular- podía disolver el Reichstag, someter leyes a referendium y tomar medidas de excepción, como recurrir al ejército para imponer la paz social (Paredes, 1999:622).

Seis años después de haberse instaurado la República y lidiar con todos problemas de la postguerra, en febrero de 1925 Ebert murió y fue elegido Von Hindenburg como el nuevo sucesor. Hindenburg fue “candidato de los partidos de derechas siendo, hasta ese momento, el Partido Popular alemán el más avanzado hasta la llegada del Partido Obrero Nacionalsocialista Alemán, NSDAP”(Johann 1970:137)

Un año antes de la muerte de Ebert, la economía alemana empezó a vivir sus cuatro años dorados, es decir que desde 1922 a 1929 Alemania gozó de estabilidad financiera. Esta reactivación económica se dio a partir de la Conferencia de Génova realizada en abril de 1922, con la participación de 34 países “en búsqueda de acuerdos para la reconstrucción del comercio y el sistema financiero europeo”⁷ uno de esos acuerdos fue el Plan Dawes. Sin embargo, la recuperación económica terminó el 25 de octubre de 1929 fecha conocida como el “viernes negro”. Todo empezó en la bolsa de New York y ocasionó la crisis económica mundial conocida como la Gran Depresión. Desde 1929 hasta 1932, en Alemania, el número de desempleados aumentó drásticamente a 1.6 millones, de 1929-1930 subió 3,4 millones, de 1930-1931 a 5 millones, y finalmente llegó a 6.1 millones desde 1931-1932” (Treue, 1968). No obstante, en 1932 los alemanes sobrevivieron no solo a la crisis social, económica, sino a la inestabilidad política que ocasionaron las coaliciones y ajustes políticos con Brüning, Schleicher y von Papen. Según Haffner “la República fue

⁷ Historia de las Relaciones Internacionales del siglo XX. Conferencia de Génova, 1922. <http://www.historiasiglo20.org/GLOS/confgenova.htm>

liquidada, la Constitución anulada, el Reichstag disuelto, reelegido, vuelto a disolver y vuelto a reelegir, los periódicos prohibidos, el Gobierno prusiano destituido”(Hafner, 2003:46).

No es extraño que gracias a la situación política alemana vivida desde 1930 a 1932 diera como resultado el ascenso del Partido Nacionalsocialista. Fijémonos en algunos datos:

Resultados de las elecciones del Reichstag de 1930 a 1932			
Nombre del Partido	Elecciones de 4/09/1930	Elecciones del 31/07/1932	Elecciones del 6/11/1932
Partido Socialdemócrata	24.5	21.5	20.4
Partido Comunista	13.1	14.2	16.8
Partido de Centro	11.7	12.4	11.9
Partido Democrático Alemán	3.7	1.0	0.9
Partido Popular Alemán	4.5	1.1	1.7
Partido Popular Nacional Alemán	7.0	5.9	7.2
Partido Nacionalsocialista	18.3	37.2	33.0
Otros partidos pequeños	17.2	6.7	8.1

Bieber, León. La República de Weimer-génesis, desarrollo y fracaso de la primera experiencia democrática alemana, p.88

Todo indicaba que el Partido Nacionalsocialista, que a principios de 1930 contaba con algo más de doscientos mil afiliados y para 1933 con un millón quinientos mil miembros, se haría del poder en cualquier momento y obviamente llegó pronto. El 30 de enero de 1933 Von Hindenburg conformó un nuevo gabinete y nombró como Canciller al líder del Partido Nacionalsocialista Obrero Alemán, Adolf Hitler.

Según Treue, “no cabía ya la menor duda acerca del propósito de los nacionalsocialistas de acabar con la democracia, la libertad y los derechos fundamentales y de liquidar por completo el contenido de la Constitución”(Treue, 1958:89). Un año más tarde, el 30 de junio de 1934, Hitler eliminaba a todos cuantos creyó molestos para su gobierno, ese día se produjo la “*Noche de los Cuchillos Largos*” que costó la vida a entre ciento cincuenta y doscientas personas. Hitler se responsabilizó de la masacre, aduciendo que sabía lo que hacía” (Bieber, 2002). Dos meses más tarde, el 2 de agosto de 1934,

Hindenburg muere y ese mismo día “todas las guarniciones prestaron juramento y lealtad al Führer del PNSAT, al canciller y al flamante presidente del Reich” (Bieber, 2002) y de esta manera Hitler tomó el control total de la política alemana y la Constitución que pendida de la cordura, convertida en los últimos años en demencia senil de Hindenburg, se hizo trizas.

1.5 Sobre surgimiento del irracionalismo

Suele definirse como irracional todo aquello que se muestra ajena a la razón. Si se caracteriza a la Ilustración como el ascenso de la razón, entonces al período alemán de principios del siglo XIX y finales del mismo se caracterizará por su carácter irracionalista. En este sentido, la primera fase del irracionalismo moderno surge “en lucha contra el concepto idealista, dialéctico-histórico, y es al mismo tiempo el camino que conduce de la reacción feudal provocada por la Revolución francesa a la hostilidad burguesa contra la idea del progreso” (Lukács: 1972: 6). Sin embargo, según el mismo Lukács, a partir de los combates de junio del proletariado parisiense y la Comuna de París, surge con más fuerza la ideología del proletariado, el materialismo dialéctico e histórico lo que determinará el desarrollo ulterior del irracionalismo. Este nuevo período encuentra en Nietzsche su más importante exponente. Estos individuos, denominados irracionalistas, “hicieron un llamado a la lucidez y acusaron a los racionalistas de idolatrar a una razón abstracta, desvinculada, intelectualista en exceso que resultaba claramente insuficiente para afrontar los misterios de la vida” (Blach: 2002:207) y las dos etapas del irracionalismo, de Schelling a Schopenhauer y luego a Nietzsche, “enderezan sus tiros contra el más alto concepto filosófico del progreso de su tiempo” (Lukács: 1972: 6).

Las propuestas que van desde Schelling a Nietzsche nacen como respuesta a una situación política y social caótica, manifestada en las luchas de clases que lo hemos visto a lo largo del siglo XIX y no como respuesta a las discusiones racionales y al juego dialéctico de corte hegeliano. Por esta razón todo aquello que tenga que ver contra la idea del progreso como superación no se encuentra determinada por la dialéctica del pensamiento o por las soluciones teóricas que podamos asignar a determina época histórica, sino por el movimiento social que gira en torno a ella para liberarse mediante la revolución. Es así que, los irracionalistas se caracterizan por “resaltar lo irracional como una característica distintiva del ser humano o de la realidad y frente al dicho hegeliano: todo lo real es

racional, los irracionistas califican a la realidad como azarosa e incluso absurda” (Blach: 2002:207).

Esta visión idealista, en la que se había sumido la Alemania de principios del siglo XIX, se encontraba en “proceso de descomposición”. En medio del pensamiento puro, irónicamente Engels dice, que desde 1842 a 1845 se produjeron las mayores revoluciones “en los dominios del pensamiento puro” refiriéndose al caduco sistema hegeliano. Se trataba sin la menor duda de un proceso de “putrefacción del espíritu absoluto. Al apagarse la última chispa de vida, las diversas partes de este *caput mortuum* [restos mortales] entraron en descomposición, dieron paso a nuevas combinaciones y formaron nuevas sustancias” (Marx, s/r). La crítica de Engels contra Hegel tiene que ver contra todo aquello que había fijado sido por el intelecto pero que se mostraba inútil para responder a 1845. La razón absoluta que había sido planteada por Hegel fue destruida por los levantamientos populares.

El intelecto determina y mantiene firmes las determinaciones. La razón es negativa y dialéctica porque resuelve en la nada las determinaciones del intelecto; es positiva porque crea lo universal y en él comprende lo particular. Es así como el intelecto suele considerarse en general algo del todo separado de la razón, también la razón dialéctica suele ser entendida como algo separado de la razón positiva. Pero en su verdad, la razón es espíritu, que está por encima de los dos, como razón inteligente o intelecto razonante. El espíritu es lo negativo, es lo que constituye las cualidades tanto de la razón dialéctica como del intelecto; niega lo simple y fundamenta así la determinada diferencia del intelecto; al mismo tiempo la resuelve, y por tanto es dialéctico. Este movimiento espiritual, que en su simplicidad se da su determinación y en ésta se da su igualdad consigo mismo, y representa al mismo tiempo el desarrollo inmanente del concepto, es el método absoluto del conocimiento, y al mismo tiempo, el alma inmanente del contenido mismo... La conciencia, como espíritu que se manifiesta, y que en su camino se libera de su carácter inmediato y concreto exterior, deviene puro conocimiento que se da por objeto a sí mismo esas puras esencias, tales como están en sí y para sí. Son los pensamientos puros, o sea el espíritu que piensa su propia esencia. (Hegel, 1982:30-39).

Este despliegue del espíritu se había vuelto arcaico ya que no permitía comprender la realidad en sí; es decir, los procesos sociales no se pueden explicar por la evolución o despliegue del Espíritu sino por la lucha de clases como lo entendía Marx y también Engels. Una de esas nuevas combinaciones fue el irracionismo, dentro de la cual situamos a Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard y Nietzsche.

Según Hartmann podría distinguirse una doble perspectiva de lo irracional:

1.- Irracionalidad de carácter ontológico.- se refiere a aquello que no tiene fundamento, razón de ser.

2.- Irracionabilidad de carácter gnoseológico.- lo transinteligible, lo que no es accesible, ni comprensible por medio de la razón. (Hartmann, 1961:208).

Como hemos visto, el sistema hegeliano resultaba inadecuado para captar lo real de la época, no es suficiente la imagen, la figuración racional de los objetos, sino que es necesario acoplar la imagen con el objeto, con la realidad; es decir, con las situaciones sociales, políticas y económicas de la época. Cuestión a la cual, el hegelianismo no se ajustaba, tanto así que la revolución del 48 pone fin al proceso de disolución del hegelianismo como tal y surge Schopenhauer como el filósofo “conductor de la Alemania posrevolucionaria, del período de preparación de la instauración del Imperio bismarckiano” (Lukács, 1972:15) y con ello la configuración de la unidad de la nación alemana.

A más de lo mencionado, dos cuestiones llevaron a la configuración del irracionalismo:

a) La "política realista", la esterilidad y los fracasos de la política bismarckiana.

b) El hundimiento del sistema guillermino con la primera Guerra Mundial imperialista y la instauración de la república de Weimar que fue esencialmente una república sin republicanos y una democracia sin demócratas. Esta República se vio obligada a aceptar y a llevar a la práctica la paz imperialista de Versalles. Para las masas populares no educadas en la democracia la república de Weimar era el órgano ejecutivo de esta humillación nacional y,

c) La conciencia de la lucha de clases y el firme deseo emancipatorio y contradictorio se enfrentaba al sistema hegeliano, pues la lucha ya no se enfrascaba en la discusión sobre las ideas o el despliegue del espíritu. La realidad social no se podía explicar mediante este desarrollo del espíritu sino mediante el desarrollo de las diferentes formas sociales, los sistemas económico y de producción.

Hay que mencionar en este punto que, en el siglo XIX, el alemán medio estaba acostumbrado a esperar todas las decisiones, incluso sobre su propia existencia, de "arriba", de las "autoridades competentes" del ejército, la política o la ciencia y esto lo hacían de forma automática; ya que, ni siquiera se les ocurría pararse a considerar sus propios puntos

de vista como factores decisivos dentro la vida política, económica, social, etc., de su país. Esto evidentemente generaba un pesimismo exacerbado como lo veremos en Schopenhauer (Lukács, 1972). En definitiva, el sistema hegeliano colapsaba. Los conflictos sociales y políticos no podían resolverse con un teorema racional complicado, la solución racional y el idealismo subjetivo resultaban vetustos para resolver un conflicto social alemán. No era posible continuar aceptando un sistema que no había resultado nada. Bastaba con mirar las ambigüedades y contradicciones del sistema hegeliano en 1848. Al estallar la revolución el pueblo alemán estaba compuesto por “la nobleza feudal, la burguesía, la pequeña burguesía, los grandes y los pequeños labradores, los campesinos libres, los siervos de la gleba, los trabajadores del campo y los industriales” (Marx, 1896:25) distinción de clase propia del hegelianismo. Podríamos considerar a los que Hegel denomina como la clase social para los otros; es decir, los los proletarios, y los que son la clase para sí, los burgueses. En este movimiento dialéctico, mediante la negación se llega a ser una clase para los otros, mediante el reconocimiento y por medio de la negación de la negación, llegar a ser una clase para sí autoconsciente. Ese era el problema, lo racional no resuelve los contrariedades estructurales, la realidad es más que puro pensamiento.

Entonces, a partir de los irracionistas –Schelling, Schopenhauer y Nietzsche– “asistimos a un proceso en que el pesimismo irracionalista va destruyendo la convicción de que existe un mundo exterior objetivo y de que el conocimiento de este mundo puede ofrecer la solución a todos los problemas provocados por la desesperación” (Lukács, 1972:70). Es un rechazo generalizado hacia el Espíritu absoluto.

Llegados a este punto nos preguntamos, ¿en qué consiste el irracionalismo moderno?

Consiste, ante todo, en que brota sobre la base de la producción capitalista y de su lucha de clases específica, primero dentro del marco de la lucha progresiva de la clase burguesa contra el feudalismo en torno al Poder y, más tarde, en las condiciones de su lucha defensiva y reaccionaria en contra del proletariado (Lukács, 1972: 84) y, nace de la gran crisis económico-social, política e ideológica que marca el paso del siglo XVIII al XIX (Lukács, 1972: 103).

Siendo así, debemos revisar el desarrollo del irracionalismo desde la perspectiva de Schopenhauer y Nietzsche.

El irracionalismo decididamente burgués muestra, por el contrario, la tendencia a separarse cada vez más de las religiones positivas para estatuir irracionalistamente tan sólo un contenido religioso en general; desde Schopenhauer y Nietzsche, su tendencia dominante y cada vez más acusada es la de un "ateísmo religioso". Tal es la línea general del irracionalismo, a partir de Schopenhauer; la teoría agnóstica del conocimiento rechaza todas las pretensiones de cognoscibilidad de la realidad objetiva, sostenidas tanto por el materialismo filosófico como por el idealismo objetivo y sólo reconoce acceso a esta esfera a la intuición irracionalista (Lukács, 1972: 141-42).

1.6 Schopenhauer

Las tesis principales de Schopenhauer fueron presentadas en 1818 en *“El mundo como voluntad y como representación”*. No hay duda, según Abbagnano, de que el mundo es representación y la representación implica un sujeto que conoce y un objeto conocido, de manera que ninguno de estos términos puede negarse para aventajar al otro; por otra parte, en su realidad más profunda, el mundo es voluntad, esto es, voluntad de vivir, voluntad ciega e irracional, sin justificación ni meta. Por el contrario, la voluntad es la cosa en sí y puede ser captada por el hombre dentro de sí mismo (Abbagnano, 1992:334) y no como en Kant que la cosa en sí no se encuentra accesible a nuestros sentidos, mucho menos a nuestro conocimiento.

Como lo hemos anunciado, el pensamiento schopenhaueriano se opone radicalmente al idealismo en tanto que “niega la identidad de la realidad y la racionalidad y sostiene por el contrario, el carácter íntimamente irracional de la realidad”(Abbagnano,1992:334). Esta percepción hace de la filosofía de Schopenhauer una “etapa superior y más desarrollada que la de Schelling, ¿en qué sentido? Según Lukács, porque con él aparece por primera vez la variante puramente burguesa del irracionalismo y su originalidad consiste en que descubrió la forma posterior y más alta de la apologética del capitalismo: la apologética indirecta. Es decir que existe una apologética directa que refuta las contradicciones del sistema capitalista, cosa que no hace Schopenhauer, sino que partiendo, precisamente de estas contradicciones, reconoce como un hecho su existencia y procura explicarlas de tal modo que resulten, a pesar de todo, favorables para la existencia del capitalismo”(Lukács, 1972). Sin embargo, lo que hace que el pensamiento schopenhaueriano sea atractivamente filosófico es el pesimismo.

...pesimismo quiere decir, ante todo justificación filosófica de la carencia de sentido de toda actuación política. Tal es, en efecto, la función social de esta fase de la apologética indirecta. Para llegar a esta conclusión, lo primero es desvalorizar filosóficamente la

sociedad y la historia. Si en la naturaleza existe un proceso de desarrollo y este proceso culmina en el hombre y en su cultura...para poder desvalorizar la conducta humana hay que construir una concepción del mundo en la que toda historicidad...se rebaje al plano de las puras apariencias, de lo engañoso; en la que se presente lo social como algo puramente superficial, como una simple apariencia...que viene a perturbar la naturaleza humana y a enturbiar su conocimiento, en vez de expresado. Solamente si el nuevo irracionalismo logra llevar a cabo esta obra de destrucción, puede su pesimismo llegar a ser eficaz, cumplir aquella misión social que se encomienda al servicio de la burguesía y que, en efecto, llevó a cabo la filosofía schopenhaueriana en la segunda mitad del siglo XX (Lukács, 1972:168).

Es genuinamente comprensible, luego de tanto pesimismo preguntarnos: Si el eje de su pensamiento es el pesimismo ¿de qué manera ha servido esta forma de percibir la realidad a la sociedad de 1848? Según Lukács, la filosofía de Schopenhauer repudia la vida bajo todas sus formas y le opone como perspectiva filosófica, la nada. La vida para Schopenhauer no es otra cosa que dolor y hace al “dolor substancia absoluta de la vida, lo convierte en su determinación *a priori*...por primera vez el dolor es aquí, no un accidente del ser, sino el ser mismo en tanto si refleja en sentimientos” (Simmel, 1990:52). Sin embargo, su *leit motiv* rechaza el suicidio como respuesta a esta falta de sentido porque “al destruir al individuo, no anula la voluntad de vivir que se reproduce y triunfa en los demás individuos” (Abbanano, 1992:335), sino una carencia de sentido en cuanto liberación del individuo de todos los deberes sociales, de toda responsabilidad ante el desarrollo progresivo de la humanidad, que, a los ojos de Schopenhauer, no existe en absoluto. La nada, como perspectiva del pesimismo y horizonte de vida, no puede impedir en modo alguno al individuo llevar una vida contemplativa placentera, ni siquiera ha de estorbarle (Lukács: 1972). Todo lo contrario, según Lukács el abismo de la nada y el fondo sombrío de la carencia de sentido de la existencia es como el condimento que da sabor y encanto a este goce de la vida.

Aunque Schopenhauer mira entre el dolor, el placer, la necesidad y la carencia una especie de juego, esa carencia-satisfacción puede producir solamente dos cosas: a) generar una necesidad nueva o, b) producir tedio. De esa forma, la vida se convertiría en una continua oscilación entre el dolor y el tedio. Para liberarse de esta condición necesitada, Schopenhauer propone la justicia, la compasión y la ascesis. Pese a esta aparente radicalidad de Schopenhauer, según Rudiger el schopenhauerismo “ofrece una doctrina sobre la vida en la que trata de mostrar cómo, a pesar de todo, es posible seguir adelante” (Rudiger, 1991:462).

1.7 Nietzsche

Hacia 1840 las bases racionalistas con las que había empezado la histórica de Revolución francesa no eran suficientes y resultaban inútiles para satisfacer las necesidades de la crisis época alemana de 1845. Y las consideraron efímeras por tres razones:

a) Se hizo patente a todos, filósofos, poetas y escritores, que el hombre no se reduce a la razón. Que “el racionalismo revolucionario provoca precisamente en el curso del siglo XIX una primera “toma de conciencia” de lo que hay de irracional, o todavía no racional en el ser humano”. (Lefebvre, 2004:52).

b) Se percibe a un individuo inconforme.

El individuo puro y simple se revela como un ser que no se basta, que no encuentra automáticamente en armonía consigo mismo, con los otros individuos y la naturaleza. El individuo “puro” es un ser solitario, un ser desgarrado y doliente... en su soledad y su mal del siglo, la necesidad de lazos concretos y de comunidad viva con otras personas humanas, hasta llegar al retorno a las antiguas formas, la religiosidad, la edad media, los elementos primitivos y naturales de la existencia humana. (Lefebvre, 2004:53).

a) La indefinición de los hombres.

Las comunidades dadas histórica o naturalmente no pudieron ser descompuestas en individuos “libres” para ser reorganizadas y reconstruidas racionalmente... estas comunidades probaron así que tenían fundamentos orgánicos más sólidos que las simples opiniones y los prejuicios de los individuos... los hombres concretos no están, pues, completamente definidos por la sola razón, por las opiniones y la libre confrontación de ideas. (Lefebvre, 2004:53)

Estas razones no se alejan de la situación alemana durante el período nietzscheano -1844-1900- ya que se encontraba colapsada en lo social, en lo económico y político. La revolución de 1848 había fracasado no solo en Alemania sino en toda Europa y, según Engels, se encontraban en pugna los intereses de las diferentes clases de la oposición y cada una actuaba por su propia cuenta.

La burguesía, por un lado, se había desarrollado lo suficiente para no tolerar ya el absolutismo burocrático-feudal, pero aún no tenía bastante fuerza para subordinar los deseos de otras clases a los suyos.

El proletariado, por otro, era aún más débil para poder confiar en una rápida superación del período burgués y en la pronta consulta del poder; en cambio ya había podido apreciar bajo el absolutismo las delicias del régimen burgués y ya había adquirido el suficiente desarrollo para no dudar ni un momento de que la emancipación de la burguesía no era su propia emancipación.

La gran masa de la nación, los pequeño-burgueses, artesanos y campesinos, se vio abandonada por la burguesía que aún era su aliado natural, pero ya que la consideraba como demasiado revolucionaria, y también en algunos casos por el proletariado por no ser lo bastante avanzada; como estaba dividida entre sí, ella tampoco pudo conseguir nada hallándose en oposición continua contra sus aliados de derecha e izquierda (Engels, 1971: 158)

Además, Nietzsche vivió la época bismarckiana y “es contemporáneo de la fundación del Imperio y de las esperanzas y los desengaños que trae consigo, también vivió la caída de Bismarck y la inauguración del imperialismo abiertamente agresivo de Guillermo II. Asistió a la formación de la Comuna de París y al nacimiento del gran partido de masas del proletariado. Sin embargo, Nietzsche no alcanza personalmente al período imperialista. Todo lo cual, según Lukács, le resulta favorable para abordar y resolver los problemas fundamentales de la época siguiente” (Lukács, 1972). La sensibilidad y la sutileza para anticiparse a los acontecimientos, “para percibir aquello que la intelectualidad parasitaria necesitaba en el período imperialista, lo que la agitaba e inquietaba, el tipo de soluciones que más podían satisfacerla, hizo que Nietzsche actuara como un crítico de la cultura, consciente de su decadencia. Ese carácter parasitario al que se refiere Lukács responde al ser social y, por tanto, al mundo de los pensamientos y los sentimientos de este sector que anhela el bien y que sus aspiraciones pueden ser comprendidas bajo tres perspectivas: a) la brutalidad como el signo característico de toda decadencia, b) el descontento de la cultura presente y, c) el declive y la decadencia de la clase burguesa” (Lukács, 1972).

Filosóficamente y esto mucho antes de 1814, me refiero a la época de Schelling, la crisis de la burguesía se revela también en la desintegración del hegelianismo. Según Schelling el hegelianismo,

Era mucho más que la conciencia de la fragilidad de un determinado sistema; era la crisis del pensamiento sistemático imperante a lo largo de miles de años. Con el sistema hegeliano, se derrumba la aspiración a ordenar en unidad y a comprender armónicamente la totalidad del universo y las leyes de su desarrollo partiendo de principios idealistas, es decir, de los momentos de la conciencia humana (Lukács, 1972:260).

Al mismo espíritu crítico se unió después Schopenhauer y continuó Nietzsche con ciertos ajustes. Uno de ellos es la recepción modificada del principio de la apologética indirecta del capitalismo que, contrario a Schopenhauer; quien “difama -la idea del progreso imperante y todo lo que sea acción- como algo inferior en el plano de los valores espirituales y morales. Nietzsche llama a la lucha activa en pro de la reacción y del

imperialismo”(Lukács,1972:258) bajo la forma del gesto hiperrevolucionario. La lucha contra la democracia y el imperialismo se presentan, a decir de Lukács, bajo el ropaje de una transformación nunca vista de la "transmutación de todos valores", del "ocaso de los ídolos": es la apologética indirecta del imperialismo, disfrazada con el manto demagógico muy eficaz de la seudorevolución, mediante la cual, Nietzsche se ve obligado a descartar todo el dualismo schopenhaueriano entre la voluntad y la representación y a sustituir el mito budista de la voluntad por el mito de la voluntad de poder”(Lukács,1972:259). Nietzsche a esa idea de voluntad le asigna un pathos heroico, la reformula como «voluntad de poder» y trata de apagar el 'no' schopenhaueriano contraponiéndole con estruendosa voz un 'sí' clamoroso (cfr.Safranski, 1991:465) que retumba con la Muerte de Dios y el nacimiento de Zarathustra. “El dios de la inmanencia perfecta, de lo siempre igual, del eterno retorno. «Circulus vitiosus Deus», es el nombre que le da en su escrito Más allá del bien y del mal” (Safranski, 1991:465). De esta y varias maneras, Nietzsche –según Safranski- rechaza la antidionisiaca unión mística de la compasión de Schopenhauer por el superhombre.

Nietzsche está de acuerdo con Schopenhauer en la calificación de la vida como un constante dolor, pero en ningún caso renuncia a ella,

¡La vida por encima de todo! ¿Por qué? Esto, Nietzsche no lo ha dicho jamás. No ha dado jamás una razón de por qué la vida es algo incondicionalmente digno de veneración, algo que merece, y mucho, ser conservado. Sólo ha declarado que el vivir pasa por encima del conocer, pues, al aniquilar el vivir, el conocer se aniquila a sí mismo...Nietzsche ve en la vida un masivo y absurdo engendro de la voluntad de poder y ese sinsentido y esa inmoralidad colosal son precisamente lo que debe embelesarnos. Su grito de homenaje no es «¡Hosanna! », sino «¡Evoé!».(Mann, 2000:114)

Contra el rechazo de Schopenhauer, Nietzsche propone a Dionisios como símbolo de aceptación de la vida, como “afirmación orgiástica de la vida en la totalidad de su fuerza primitiva. Efectivamente, Dionisios como el dios de la embriaguez y la alegría, el dios que canta, ríe y danza.(Abbagnano,1992)

En su naturaleza irracional y caótica, el mundo mismo está dominado por la voluntad de aceptarse y afirmarse a sí mismo [...]es el *amor fati*, que hace de la necesidad virtud y trasforma la necesidad cósmica en acto de aceptación. El *amor fati* es la característica del superhombre, es decir, el filósofo del porvenir (Abbagnano, 1992: 418).

Es necesario una voluntad que afirme el mundo de la vida, una voluntad que parte de la vida y su fin-objetivo es la vida misma, pues “no hay nada en la vida que pueda tener valor si no es el grado de poder, a condición claro está, de que la vida misma sea la voluntad de poder”(Nietzsche, 1932: 47), pero ¿qué es la voluntad de poder?

CAPITULO II

LA VOLUNTAD DE PODER Y EL DECISIONISMO

En el primer capítulo se ha considerado como elementos vitales dentro de esta investigación el desarrollo de ciertos momentos de la configuración política y filosófica alemana -las revoluciones sociales, la unificación, el irracionalismo y la República de Weimar- ya que nos permiten ubicar a Nietzsche y Schmitt dentro del campo político, filosófico y social del siglo XIX y principios del siglo XX alemán; además, representan la ruptura con el proyecto ilustrado revolucionario, la crítica radical a la racionalidad burguesa y dentro de lo político, en consonancia con la modernidad, una nueva forma de concebir la figura política producto de la deteriorada situación política.

2.1 Formas filosófico-políticas para comprender el siglo XIX y XX alemán

En la tarea de comprender la modernidad desde una posición político-filosófica, podemos considerar el surgimiento, a lo largo de la historia, de tres formas de pensamiento político-filosófico que intentaron responder a la modernidad, que culminan con una cuarta que será presentada en el último capítulo. Se puede interpretar la modernidad desde la perspectiva político-filosófica a partir de: 1) una posición liberal burguesa con Maquiavelo, Hobbes y Locke; 2) una perspectiva social demócrata con Spinoza y Rousseau; 3) una perspectiva comunista con Marx; y finalmente, 4) desde la alternativa que Nietzsche y Schmitt proponen a la misma.

Por esta razón, en este capítulo es necesario revisar algunos de los planteamientos que configuraron no sólo la comprensión política del siglo XVII-XVIII, sino que se mantuvieron e impulsaron la aparición de Nietzsche y Schmitt en los siglos XIX y XX. Elementos políticos que recorrieron toda Europa y que, por supuesto, se establecieron en Alemania. Estos elementos deben ser revisados para contextualizar el surgimiento de la “voluntad de poder” y el “decisionismo”, pues éstos tienen su “origen” en la filosofía política moderna y nos conducen a preguntarnos sobre el tipo de gobiernos que proclamaron y sobre cuáles fueron sus propuestas filosófico-políticas.

Después de la derrota de Napoleón en 1814 -gracias a la coalición de rusos, austriacos y prusianos- se intentó restaurar la monarquía; es decir, regresar a un estado absolutista. Pero no fue sencillo conseguir el *ancien régime* ya que los principios de la Revolución Francesa –libertad, igualdad y fraternidad- no eran negociables y tampoco, una

vez que ingresaron al campo de la revolución industrial, querían retroceder. El retorno al imperio era difícil, sin embargo la monarquía proponía sus propios ideales basados en la legitimidad divina y la tradición, principios que tuvieron que enfrentarse con los ideales liberales burgueses que se ajustaban a la idea de la constitución, soberanía nacional y división de poderes. Lejos quedaba la centralización del poder y bien podríamos definir esta época como la de un decisionismo transitorio provocado por las revoluciones europeas de la monarquía al imperio.

A esta época –desde 1875 hasta 1914- se la considera como la era de los imperios porque, probablemente, haya sido “el período de la historia moderna en que hubo mayor número de gobernantes que se autotitulaban oficialmente “emperadores” (Hobsbawm, 1989:65) En Europa, se reclamaban de ese título los gobernantes de Alemania, Austria, Rusia, Turquía y (en su calidad de señores de la India) el Reino Unido. Dos de ellos (Alemania y el Reino Unido/la India) eran innovaciones del decenio de 1870. “Compensaban con creces la desaparición del “Segundo Imperio” de Napoleón III en Francia. Fuera de Europa, se adjudicaba normalmente ese título a los gobernantes de China, Japón, Persia” (Hobsbawm, 1989:66)

2.2 Perspectiva liberal-burguesa

El deseo de restaurar la antigua monarquía y legitimarse en el trono por la *pour sang* y la tradición, no era posible, significaba abandonar lo que habían conseguido con la Revolución Francesa al afianzar –aunque teóricamente- la voluntad individual y la soberanía de los pueblos como sujetos autónomos. Este ansiado retorno al trono tiene su fundamento en Maquiavelo y Hobbes. Me refiero al Maquiavelo de *El Príncipe*, en el cual no descarta la aparición de un sujeto que supere los ideales de la república mediante el uso del poder y el miedo. Lo cual, no significa que Maquiavelo haya estado a favor del retorno a la monarquía, si bien consideraba a la República como el mejor tipo de gobierno; sabía cómo se debía gobernar y lo que se requería para hacerlo: fortuna, poder, temor y súbditos. Todo esto bajo dos cualidades, la astucia y la fuerza.

Conviene que el príncipe se transforme en zorro y en león, porque el león no sabe protegerse de las trampas ni el zorro protegerse de los lobos. Hay pues que ser zorro para conocer las trampas y león para espantar a los lobos... si los hombres fuesen todos buenos, este precepto no sería bueno, pero como son perversos, y no la observarían contigo, tampoco tú debes observarla con ellos (Maquiavelo, 1999: 89).

Obviamente, la figura que reunía estas condiciones, zorro y león, no era otro que el príncipe, al que propuso como un prototipo ético-político (quien define el “deber ser” del gobernante) a pesar de que tenga que hacer uso de la hipocresía, así como también el uso dosificado de la brutalidad y el disimulo, según las “circunstancias y la naturaleza” (Touchard, 2010: 202) de cada situación. A fin de cuentas, lo que importa es el resultado y la conservación del poder y es en esta disputa sobre la conservación de poder que Maquiavelo “ve en la política un juego de voluntades, pasiones e inteligencias individuales” (Touchard, 2010:204) y esto forma parte de la habilidad que tenga el príncipe para superar las guerras y a sus enemigos. Superándolos, la voluntad del príncipe ha logrado imponerse, una voluntad sutil pero poderosa que guía al príncipe a comportarse, aunque sea aparentemente como “piadoso, fiel, humano, recto y religioso” (Maquiavelo, 1999: 90), alguien “capaz de adaptarse a las circunstancias y que no se aparte del bien mientras pueda, pero que, en caso de necesidad, no titubearía entrar en el mal” (Maquiavelo, 1999: 90). Es decir que Maquiavelo hace del príncipe un zorro y un león cualidades fundamentales para ejercer su voluntad política.

En este juego de voluntades, en la que se impone la del príncipe, se requiere un nuevo tipo de ética contraria a la virtud aristotélica. Propone el vicio, la avaricia y la crueldad como alternativas a la compasión. Lo que le interesa a Maquiavelo no es solamente enseñar cómo debería ser el príncipe, sino la forma en que debería vivir para ganarse el “favor” de sus súbditos. Buscar ser amado o temido no es la cuestión, sino cómo no ser odiado⁸ por ellos para mantener el control y el poder. Con esto, Maquiavelo reivindica “el uso de la crueldad, el engaño, la mentira, la injusticia, la violencia” (Chuaqui, 2000: 407), es decir, la voluntad del príncipe dice una cosa y hace otra. Tal como lo afirma en el Cap. XVIII de *El Príncipe que* “jamás predica otra cosa que concordia y buena fe; y es enemigo de ambas, ya que si las hubiese observado, habría perdido más de una vez la fama y las tierras” (Maquiavelo, 1999: 91).

Utilizar todo cuanto disponga la astucia del príncipe se justifica solamente en la vida política y es, en esta, donde “la mirada de Maquiavelo, se extiende desde lo excepcional a

⁸ El príncipe, capítulo XVII: De la crueldad y la clemencia; y si es mejor ser amado que temido, o ser temido que amado.

lo normal, como si toda normalidad fuera una excepción a la regla de la excepcionalidad”(Chuaqui, 2000: 423). Para esto, un príncipe, debe saber combatir ambos flancos, con las leyes –al hombre- y con la fuerza –a las bestias-.

Un príncipe debe saber entonces comportarse como bestia y como hombre.... Si los hombres fuesen todos buenos, este precepto no sería bueno; pero como son perversos... Que el que mejor ha sabido ser zorro, ése ha triunfado. Pero hay que saber disfrazarse bien y ser hábil en fingir y en disimular (Maquiavelo, 1998: 30-31).

Además, el príncipe debe saber que siempre habrá gente a la que puede engañarse, por eso hay que utilizar cuanto mecanismo exista para controlarla, pues ellos sustentan su poder, éste en sí mismo y en la voluntad de sus gobernados que son controlados con el miedo, gracias al uso preciso de la crueldad y la legalidad acorde a sus necesidades; de lo cual resulta que sus súbditos no pueden guiarse por sí mismo sin la dirección del príncipe. Es tan útil su figura que rogarían estar a sus servicios. Aunque suene anacrónico considerar si Maquiavelo es de derecha, izquierda o centro, según Boron, sí es posible realizando una lectura de corte político. Al respecto dice: “Tenemos, a la derecha, los defensores del poder del Rey y de los Grandes del reino; en el centro, los que los cuestionan a partir de la pequeña y mediana propiedad o del capital; a la izquierda, una reivindicación más radical, la de los no propietarios”(Boron, 2000:8).

Si bien eso sucede con Maquiavelo, con Hobbes se quiebra la idea tradicional de que el hombre es un *zoon politikón* caracterizado por su ser social y político. Según Hobbes, el hombre “no es ni social ni político por naturaleza” (Strauss, 1993:379); lo que en realidad existe y se manifiesta de forma natural es la discordia bajo tres características: la competencia, la desconfianza y la gloria. Esto hace que entre los hombres el estado de naturaleza sea en realidad un estado de guerra “una guerra tal que es la de todos contra todos” (Strauss, 1993:379). El mismo Hobbes en *De cive* dice que “el estado natural de los hombres, antes de la formación de las sociedades, era una guerra perpetua, una guerra de todos contra todos” (Hobbes, 1979: 331), cuestión que no puede evitar porque es la naturaleza de su ser.

Así hallamos en la naturaleza del hombre tres causas principales de discordia. Primera, la competencia; segunda, la desconfianza; tercera, la gloria. La primera causa impulsa a los hombres a atacarse para lograr un beneficio; la segunda, para lograr seguridad; la tercera, para ganar reputación. La primera hace uso de la violencia para convertirse en dueña de las

personas, mujeres, niños y ganados de otros hombres; la segunda, para defenderlos; la tercera, recurre a la fuerza por motivos insignificantes, como una palabra, una sonrisa, una opinión distinta, como cualquier otro signo de subestimación, ya sea directamente en sus personas o de modo indirecto en su descendencia, en sus amigos, en su nación, en su profesión o en su apellido (Leviatán, 1979: 52).

Queda claro que “si dos hombres desean la misma cosa y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y [...] tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro” (Benente, 2009:15). Se concluye que el hombre por naturaleza no es social, sino que está en su naturaleza disociar y su correspondencia “comunitaria” se debe a convencionalismos⁹ mediante los cuales se han emitido las leyes naturales y morales subordinadas a la libertad y conservación individual.

Esta idea -conservación individual- no se justifica porque el sujeto haya comprendido en teoría lo que significa, sino por su acción práctica y porque se la lleva a cabo mediante un convenio; es decir, un contrato; es decir que según Hobbes, la sociedad está constituida por un gigantesco contrato social en el cual, cada sujeto, se compromete a cumplirlo bajo el principio de fidelidad. Sin embargo, si alguien llega a violar el contrato, el único que puede hacerlo cumplir es el soberano.

La multitud así unida en una persona, se denomina ESTADO, en latín, CIVITAS. Ésta es la generación de aquel gran LEVIATÁN, o más bien (hablando con más reverencia), de aquel dios mortal, al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa. Porque en virtud de esta autoridad que se le confiere por cada hombre particular en el Estado, posee y utiliza tanto poder y fortaleza, que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz, en su propio país, y para la mutua ayuda contra sus enemigos, en el extranjero. Y en ello consiste la esencia del Estado, que podemos definir así: una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común. El titular de esta persona se denomina SOBERANO, y se dice que tiene poder soberano; cada uno de los que le rodean es SÚBDITO Suo (Leviatán, 1979: 72).

Se alcanza este poder soberano por dos conductos. Uno por la fuerza natural, como cuando un hombre hace que sus hijos y los hijos de sus hijos estén sometidos, siendo capaz de destruirlos si se niegan a ello; o que por actos de guerra somete a sus enemigos a su voluntad, concediéndoles la vida a cambio de esa sumisión. Ocurre el otro procedimiento cuando los hombres se ponen de acuerdo entre sí, para someterse a algún hombre o asamblea de hombres voluntariamente, en la confianza de ser protegidos por ellos contra

⁹ Una convención de cada uno con cada uno... producido de tal manera que es como si cada uno dijese a cada uno: Autorizo y transfiero a este hombre o asamblea mi derecho de gobernarme a mí mismo, a la condición de que tú le transfieras tu derecho y autorices todos sus actos del mismo modo.(Zarka, pg. 30)

todos los demás. En este último caso puede hablarse de Estado político, o Estado por institución, y en el primero de Estado por adquisición (Leviatán, 1979: 73).

Esa decisión de sometimiento voluntario al soberano es lo que justificará, más adelante, el decisionismo de Schmitt bajo la figura del soberano, hasta tanto resta decir que los deseos de equidad, en tanto hacer el bien y esperar el mismo bien a cambio no existe y esas pasiones como la justicia, la igualdad y demás son contrarias a nuestra naturaleza y es por eso que los pactos no deben hacerse mediante simples palabras, sino por medio de la espada y ella –la fuerza- será su respaldo, no los acuerdos. Los acuerdos no protegen a nadie, la espada sí.

Las leyes de naturaleza (tales como las de *justicia, equidad, modestia, piedad* y, en suma, la de *haz a otros lo que quieras que otros hagan para ti*) son, por sí mismas, cuando no existe el temor a un determinado poder que motive su observancia, contrarias a nuestras pasiones naturales, las cuales nos inducen a la parcialidad, al orgullo, a la venganza y a cosas semejantes. Los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre, en modo alguno. (Leviatán, 1979: 70-71).

Luego de la consideración hobbesiana -percibir al Hombre como un ser completamente egoísta y codicioso, hace que su miedo a la naturaleza, mediante un proceso coherente de racionalización, renuncie a su libertad y se someta a la protección del soberano mediante el pacto, y es mediante este pacto que el Hombre le otorga al soberano total autoridad sobre él como garante de la paz y dueño absoluto de la esfera pública- aparece la formulación lockeana en favor de un tipo de libertad natural, en la cual, el Hombre, ha dado poder a la norma dentro la cual él mismo ha de moverse libremente. Dice Locke:

...norma común a todos los miembros de esa sociedad y que ha sido establecida por el poder legislativo que se ha erigido dentro de ella. Es decir, la libertad de seguir mi propia voluntad en todo aquello que no está prescrito por esa norma; de no estar sometido a la voluntad inconstante, incierta, desconocida y arbitraria de otro hombre, del mismo modo como la libertad de naturaleza consiste en no encontrarse sometido a otra limitación que no sea de la ley natural (Locke, 1969:22).

El hombre, según lo hemos ya demostrado, nace con un título a la perfecta libertad y al disfrute ilimitado de todos los derechos y privilegios de la ley de la naturaleza. Tiene, pues, por naturaleza, al igual que cualquier otro hombre que haya en el mundo, poder no sólo para defender su propiedad, es decir, su vida, su libertad y sus bienes, contra los atropellos y ataques de los otros hombres, sino que tiene también poder para juzgar y castigar con la muerte cuando la atrocidad del crimen, en su opinión, así lo exige. Sin embargo, debido a que una sociedad política no puede existir ni subsistir si no posee en sí misma poder para defender la propiedad, y, por tanto, para castigar las faltas de los miembros de esa sociedad, resulta que una sociedad política únicamente puede existir allí, y sólo allí, donde cada uno de los miembros ha renunciado a su poder natural poniéndolo en manos de la comunidad en

todos aquellos casos en que puede recurrir en demanda de protección a la ley establecida por esa sociedad (Locke,1969:87).

Entonces –de acuerdo a Locke-, cuando el Hombre ha “renunciando a su poder para ejecutar la ley de la naturaleza, cediéndoselo a la comunidad, allí, y sólo allí, existe una sociedad civil o política “(Locke,1969:87).y con ello; es decir, cuando ha cedido su poder a la comunidad o a su “poder legislativo”, la sociedad creará leyes para controlarlo y esta acción es “lo que saca a los hombres del estado de naturaleza y los coloca dentro de la sociedad civil” (Locke,1969:87) y se sienten –los Hombres- obligados “ante los demás miembros de esa sociedad a someterse a la decisión de la mayoría y a aceptar las restricciones que de ella emanen” (Locke,1969:87); es así como Locke da total soberanía al pueblo, en cuanto es el asignador del poder. Algo de lo cual Schmitt criticará con severidad: el exceso de palabras en el parlamento y la falta de decisión.

Asumido esto, Locke considera que el Estado debe “estar controlado desde el parlamento por los propietarios, garantizándoles así los derechos y libertades individuales...[con lo cual] Locke sienta las bases morales de la sociedad burguesa al justificar la propiedad privada excluyente como pilar legítimo de la sociedad”(Caminal, 2005: 93); además, Locke considera que la propiedad privada no solo es justa y legítima, sino divina.

(...) De ahí que la labranza o el cultivo de la tierra y la adquisición del derecho de propiedad de la misma van unidos entre sí. La una da el título a la otra. De modo que Dios, al ordenar el cultivo de la tierra, da, a la vez, la autorización para adueñarse de la cultivada. Y la condición humana, que exige trabajar y materiales con qué hacerlo, necesariamente conduce a la propiedad privada (Locke, 1969: 35).

Así pues, en los primeros tiempos, el trabajo daba origen al derecho de propiedad, siempre que alguien estaba dispuesto a emplearlo en bienes que eran comunes. Esa clase de bienes constituyeron por largo tiempo la parte más importante, y de ellos todavía queda una cantidad superior a la que la humanidad puede usar. La mayoría de los hombres, en un principio, se contentaban con lo que la naturaleza por sí sola les ofrecía para la satisfacción de sus necesidades. Posteriormente, sin embargo, en algunos lugares del mundo el crecimiento de la población y de los recursos, mediante el uso del dinero, hicieron que la tierra escasease y, por tanto, adquiriese cierto valor; las distintas comunidades establecieron los límites de sus respectivos territorios y regularon por medio de leyes, al interior de ellas, las propiedades de los individuos miembros de las mismas. Y, de esa manera, por convenio y acuerdo mutuos, establecieron la propiedad que el trabajo y la industrioidad habían iniciado (Locke, 1969: 45).

2.3 Perspectiva social demócrata

Otra de las ideas claves para comprender el siglo XIX y XX alemán es la propuesta de Baruch Spinoza sobre el derecho natural. En el *Tratado Teológico Político* deja claro lo que entiende por derecho e institución natural, dice: "por derecho e institución natural no entiendo otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos a cada uno determinado naturalmente a existir y a obrar de cierto modo"(Spinoza, 2003:2).

La potencia universal de toda la naturaleza no es sino la potencia de todos los individuos reunidos; se deduce, por tanto, que cada individuo tiene un derecho sobre todas las cosas que puede alcanzar, es decir, que el derecho de cada uno se extiende hasta donde se extiende su poder determinado. No reconocemos aquí diferencia alguna entre los hombres y los demás seres de la naturaleza, ni entre los hombres dotados de razón, ni aquellos a quienes verdaderamente falta, ni entre los fatuos, los locos o los sensatos (Spinoza, 2003: 4-5).

Es, precisamente con esta idea de democracia que rompe con las dos tradicionales ideas del Hombre moderno: a) creer que él es el eje de todas las cosas y, b) la idea del monarca como elegido divino y soberanamente capacitado para gobernar a los súbditos. Lo que hace Spinoza es presentar el deseo y poder como un "derecho natural" cuya vigencia se manifestaría en una guerra de todos contra todos, en donde no prima la razón sino las pasiones. Spinoza entiende a estos dos elementos como "las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos a cada uno determinado naturalmente a existir y a obrar de cierto modo" (Spinoza, 2003:2); y es algo que se encuentra determinado por el poder y los deseos. Para controlar este aspecto, Spinoza propone un pacto sustitutivo, en el cual el derecho civil supera al derecho natural y ese deseo y poder natural se traspa al estado como soberano absoluto. Los Hombres ya no obedecen a un derecho natural, sino al Estado. Según Hobbes, "la ley superior, la ley natural, nos manda una sola y única cosa: la obediencia incondicional al poder soberano" (Strauss, 1993:287).

La individualidad, como hemos visto, es importante para el derecho natural, ya que por medio de esta cedemos nuestro poder, de manera voluntaria o por medio de la fuerza, porque aquel a quien cedemos nuestro poder no quiere una parte sino todo, porque ¿qué sería de aquel que gobernase con lo mínimo? Dos cosas: nadie le obedecería y su espacio para actuar sería precario. Es gracias a esta generosa dadiva del hombre, que él mismo se ha

formado una sociedad y la mantiene gracias a la voluntaria transferencia de su poder. A esto, Spinoza lo denomina democracia.

Asamblea de todos los hombres que tienen colegiadamente soberano derecho en todas las cosas que pueden. De lo cual se deduce que la suma potestad no está obligada por ninguna ley, y que todos deben obedecerla en todo. En esto, expresa o tácitamente, deben convenir todos cuando han transferido todo su poder de defenderse, esto es, todo su derecho en la sociedad misma (Spinoza, 2003:4).

Para Spinoza el Estado democrático es absoluto porque depende de "la voluntad y libre elección del Consejo Supremo"(Spinoza, 1986:220) a cualquier persona; además porque en este estado de absoluta democracia, nadie tiene "derecho hereditario a votar ni ocupar cargos del Estado ni puede reclamarlo en virtud de algún derecho" (Spinoza, 1986:220), continúa Spinoza diciendo en el *Tratado Político* que en el Estado democrático:

...todos los que nacieron de padres ciudadanos o en el solio patrio, o los que son beneméritos del Estado o que deben tener derecho de ciudadanía por causas legalmente previstas, todos éstos, repito, con justicia reclaman el derecho a votar en el Consejo Supremo y a ocupar cargos en el Estado, y no se les puede denegar, a no ser por un crimen o una infamia" (Spinoza, 1986:220)

El Estado es el administrador del poder otorgado voluntariamente y, además es el encargado de controlar las pasiones de los Hombres que atentan contra el principio de la autoridad suprema y contra aquellos Hombres que quisieran usurpar el poder para convertirse en un poder absoluto. Esto no sería posible, puesto que solamente dentro del Estado democrático el Hombre puede ser libre más no en un estado autoritario.

El mismo propósito y principio puede verse en *El contrato social*, es decir, la libertad. Dice Rousseau que "el hombre ha nacido libre, y sin embargo, vive en todas partes entre cadenas" (Rousseau, 1999: 4). No es posible obviar que el proyecto político rousseauiano está fundado en la libertad y en la voluntad general porque, para Rousseau, "la voluntad general es siempre recta y tiende constantemente a la utilidad pública" (Rousseau, 1999: 26) mientras que la voluntad individual no, porque corrompe la estabilidad de la sociedad. La voluntad general a más de fortalecer un estado de libertad, fortalece la igualdad de todos porque todos han deseado vivir en un Estado democrático y a fin de que este pacto social perdure y abarque a todo individuo, el individuo que "rehúse obedecer a la voluntad general, será obligado a ello por todo el cuerpo; lo cual no significa

otra cosa sino que se le obligará a ser libre” (Rousseau, 1999: 18), es decir que un Estado democrático deberá perseguir y procurar el bienestar de toda la sociedad, quieran o no, porque ha quedado establecido mediante el contrato social.

Contra la desconfianza que Hobbes tenía del hombre social, Rousseau creía que en sus orígenes el hombre había sido bueno “y no había ocasión para la desigualdad, la violencia o la acumulación de bienes. Sin embargo, este estado de bondad natural cambió desde el momento en que se levantó la primera cerca y se le ocurrió decir esto es mío” (Rousseau, 1923: 30), si se hubiera podido impedir ese momento, según Rousseau, “¡cuántos crímenes, guerras, asesinatos; cuántas miserias y horrores se habría evitado al género humano” (Rousseau, 1923: 30). Pero no fue así y la sociedad civil se ha convertido en destructora de ese primigenio estado de bondad y, el hombre que nace aparentemente libre, como ya se dijo, “vive en todas partes entre cadenas” (Rousseau, 1999: 4). Y, al igual que Hobbes, el hombre debe moverse bajo este orden social no natural, fundado sobre convenciones, sobre un pacto social, más o menos parecido al contrato hobbesiano. Este pacto social se define de la siguiente manera:

Cada uno pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y cada miembro considerado como parte indivisible del todo. Este acto de asociación convierte al instante la persona particular... en un cuerpo normal y colectivo... La persona pública que se constituye así, por la unión de todas las demás, tomaba en otro tiempo el nombre de *ciudad* y hoy el de *república o cuerpo político*, el cual es denominado *Estado* cuando es activo, *Potencia* en comparación con sus semejantes. En cuanto a los asociados, éstos toman colectivamente el nombre de *pueblo* y particularmente el de *ciudadanos* como partícipes de la autoridad soberana, y súbditos por estar sometidos a las leyes del Estado (Rousseau, 1999: 15-16).

El contrato social de Rousseau se legitima en sí mismo, porque se muestra como equitativo y útil para todos los que se encuentran dentro de la sociedad y, si se encuentran dentro, el Estado democrático hará cuanto esté a su alcance para garantizar el bien público. Esto supone que el poder soberano no puede excederse a las convenciones sociales que han llegado, de mutuo acuerdo, los integrantes de la sociedad. Su finalidad es la conservación y prosperidad de sus contratantes, no su extinción.

2.4 Perspectiva comunista

Lo que ocurrió en 1848, la revolución alemana, descartó totalmente las ideas que habían sostenido hasta ese momento tanto la filosofía como la política alemana, me refiero a las

ideas de Feuerbach y Hegel. Estas no respondían a la situación política que atravesaba Alemania en 1845. No era posible seguir considerando al individuo, tan solo, como un producto de la abstracción y negándole su capacidad de decisión. Esto hace que Marx proponga el materialismo dialéctico, ya que los hombres que aparecen en la historia y la transforman no son sujetos teóricos sino reales; es decir concretos, y junto a este, surge la idea del comunismo contra el capitalismo de 1847 y con la premisa fundamental de eliminar la concepción burguesa moderna de propiedad y exponer la historia de la sociedad como una constante lucha de clases. Ya, en 1890 en el prólogo de *El manifiesto comunista*, dice Engels que,

En 1847, el “socialismo” designaba un movimiento burgués, el “comunismo” un movimiento obrero. El socialismo era, a lo menos en el continente, una doctrina presentable en los salones; el comunismo, todo lo contrario. Y como en nosotros era ya firme entonces la convicción, de que “la emancipación de los trabajadores sólo podía ser obra de la propia clase obrera”, no podíamos dudar en la elección de nombre” (Marx, 2004: 6).

Entiéndase por burguesía a la clase capitalista, es decir a los dueños de los medios de producción y en concreto a los que explotan mediante un salario “digno”. Esto, según Marx es una división que no ha cambiado con el devenir de la historia, sino que ha renovado su forma de explotación, ahora bajo las figuras de burgueses y proletarios. De las cuales, la figura que adapta al proletario a sus ambiciones, no es otra que la burguesía, caracterizada por su cambio continuo de los modos de producción cada vez mejor pensados, con mejor maquinaria y evolución industrial de punta, con el único afán de esclavizar y alienar al proletario.

Las características básicas de la burguesía son: a) concentrar los medios de producción, la propiedad y la población del país; b) centralizar los medios de producción y concentrar en manos de unos pocos la propiedad; c) conducir a un régimen de centralización política (Marx, 2004: 18). Lo que antes estaba disperso, ahora está concentrado, leyes, gobierno y todo se reúnen bajo una perspectiva política, conservar el poder y el capital de unos cuantos. Todo esto hizo que Marx concibiera la historia cómo una eterna lucha de clases; así, la revolución debe dejar de lado las antiguas concepciones filosófico-políticas hegelianas. Es hora dice Marx de abandonar la interpretación del mundo para transformarlo (Marx, 1980:669).

Divisando lo ocurrido durante el siglo XVIII y XIX y teniendo presente 1871 –la revolución francesa y especialmente la Comuna– como base para cambiar el estado político alemán, se tiene en mente finiquitar la idea del Estado burgués por la del proletario, bajo una nueva estructura económica y política, y para esto es necesario mejorar la distribución de la riqueza y eliminar la alienación económica. Esto no es un invento o algún tipo de idea forjada por el abuso de la razón, sino que se basa en las condiciones sociales y materiales que han conducido a los obreros a levantarse y movilizarse.

Dentro de las características que cubren al comunismo podemos mencionar: a) que no es la abolición de la propiedad en general lo que le caracteriza al comunismo, sino la abolición del sistema de propiedad burgués; b) que en la sociedad comunista, el trabajo acumulado será por el contrario, un simple medio para dilatar, fomentar y enriquecer la vida del obrero; c) que el comunismo, no priva a nadie del poder adquirir bienes y servicios (Marx, 2004: 35-39).

Los comunistas sólo se distinguen de los demás partidos proletarios, en que reivindican siempre, en todas y cada una de las luchas nacionales proletarias, los intereses comunes de todo el proletariado, independiente de su nacionalidad; y que cualquiera que sea la etapa histórica en que se encuentre la lucha entre el proletariado y la burguesía, atienden siempre al interés del movimiento obrero en su totalidad (Marx, 2004: 33).

Según Marx, ese estado de nulidad ha permanecido porque ha sido, durante décadas, afán de los alemanes enredarse en el pensamiento más no actuar. Dice nuestro autor que “los alemanes han pensado lo que los otros pueblos han hecho. Alemania ha sido su conciencia teórica. La abstracción y elevación de su pensamiento marcharon siempre a igual paso con la unilateralidad y la humildad de su vida real” (Hegel, 1968: 15). Al alemán según Marx, le hace falta retornar a la praxis y abandonar los ideales monárquicos medievales.

En la época de la manufactura, es el contrapeso de la nobleza dentro de la monarquía feudal o absoluta, y el fundamento de las grandes monarquías en general, hasta que por último, implantada la gran industria y abiertos los cauces del mercado mundial, conquista la hegemonía política y crea el estado actual representativo. El poder público es pura y simplemente, un consejo que gobierna los intereses colectivos de la clase burguesa (Marx, 2004: 13).

Plasmarse el poder sobre la voluntad de una sola persona es inaceptable, ya que destruye la individualidad de los otros por la autodeterminación de la voluntad monárquica, una voluntad que está en consonancia con la implantación de la plena razón y la libertad

absoluta, como era el caso de Hegel y que ya no se adaptaba a la situación alemana a partir de 1845. Tampoco la alternativa se encontraba en convertir al Estado en algo universal y abstracto, para Marx lo esencial no estaba fuera de lo estrictamente humano sino junto a él y con esto devolvía el valor objetivo a la realidad. La idea central de Marx es cambiar el concepto materialista de la historia, si “el punto de vista del antiguo materialismo es la sociedad "civil"; el del nuevo materialismo –según Marx- es la sociedad humana o la humanidad socializada” (Marx, 1980:669). Los sucesos ocurridos en 1845 son utilizados por nuestro autor para plantear un nuevo panorama social al presentar a las instituciones públicas como ejes del proletariado. Al hacer esto, Marx da un giro a la concepción histórica de que las ideas que dominan en ciertas épocas dependen de la clase dominante de las mismas.

Esa idea histórica toma otro rumbo, porque si mediante la utilización de los medios de producción que poseía la burguesía la utilizaba para explotar al proletario, ahora esos medios de producción están a su disposición y deberán ser utilizados de forma equitativa, de forma igualitaria y de tal manera que pueda llamarse comunismo, porque ahora ellos son la mayoría y por ende la clase dominante.

Estas fueron las ideas que rondaban el ambiente político, social y filosófico en el siglo XIX alemán. Podemos imaginar que las ideas que vienen desde Hobbes; es decir a partir del siglo XVII no hayan estado presentes dentro del pensamiento alemán o incluso que resultan anacrónicas para nuestro estudio, pero no es así, ya que muchas de ellas fueron utilizadas por Nietzsche y sucesivamente por Schmitt. Desde 1845 hasta 1930, las ideas que hemos mencionado –de Hobbes a Marx- fueron más reales que nunca.

2.5 La voluntad de poder

Para comprender el concepto de la voluntad de poder y decisionismo respectivamente, es necesario partir de lo que ha significado, para Nietzsche, la historia de los tres últimos siglos –XVII, XVIII y XIX-, entiéndase que sin esta perspectiva no es posible avanzar para entender las razones del porqué de la propuesta de la voluntad de poder. Según nuestro autor, la historia ha sido dividida en:

Aristocratismo: Descartes, reino de la razón, testimonio de la soberanía en la voluntad.

Feminismo: Rousseau, reino del sentimiento, testimonio de la soberanía de los sentidos, engañoso.

Animalismo: Schopenhauer, reino de los apetitos, testimonio de la soberanía de los instintos animales, más verídico, pero más sombrío.

El siglo XVII es aristocrático, coordina, es altanero hacia todo lo que es animal, severo con el corazón, desprovisto de sentimentalismo, "no-alemán", "ungemüthlich", muchas veces sin alma; adversario de lo que es burlesco y natural, tiene un espíritu generalizador y soberano respecto del pasado, pues cree en sí mismo. Tiene en el fondo mucho más de bestia feroz, y practica la disciplina ascética para seguir siendo el amo. El siglo de la fuerza de voluntad y también de las pasiones violentas.

El siglo XVIII está dominado por la mujer, es entusiasta, espiritual y superficial, pero con el espíritu al servicio de las aspiraciones del corazón; es libertino en el goce de lo que hay de más intelectual, minando todas las autoridades; lleno de embriaguez y de serenidad, lúcido, humano y sociable, es falso ante sí mismo, muy canallesco en el fondo...

El siglo XIX es más animal, más llano ("terre a terre"), más feo, más realista, más plebeyo, y, a causa de esto, "mejor", más "honrado", más sometido a la realidad, de cualquier especie que ésta sea, más verdadero; pero más débil de voluntad, triste y obscuramente exigente, pero fatalista. Ni temor ni veneración ante la "razón", no más que ante el corazón; íntimamente persuadido de la dominación de los apetitos (Schopenhauer dice "voluntad", pero no hay nada más característico de la filosofía que la ausencia de voluntad). La moral misma es reducida a un instinto ("Compasión") (Nietzsche, 1961: 68).

Lo que Nietzsche relata tiene dos caminos, una perspectiva pasada y la historia "profética" de los dos siglos que se aproximan. Si estamos en el XIX, serían los siglos XX y XXI a los que se refería y donde irrumpiría la noción nihilista, Y describo, dice Nietzsche,

Lo que viene, lo que no tiene más remedio que venir: "la irrupción del nihilismo". Esta historia ya puede ser relatada, pues la necesidad misma entra aquí en acción. Este porvenir habla ya por boca de cien signos; esta fatalidad se anuncia por todas partes; para esta música del porvenir todos los oídos están ya aguzados. Nuestra cultura europea se agita, desde hace largo tiempo, bajo una presión angustiosa, que crece cada diez años, como si quisiera desencadenar una "catástrofe": inquieta, violenta, arrebatada, semejante a un torrente que quiere llegar al término de su carrera, que ya no reflexiona, que tiene miedo de reflexionar.

El que desde aquí os dirige la palabra no ha hecho, en cambio, hasta ahora, más que reflexionar: como filósofo y solitario por instinto, que encuentra su provecho en la vida apartada, en la paciencia, en el aplazamiento y en el retarlo; como un espíritu aventurero y temerario, que ya se ha extraviado no pocas veces en todos los laberintos del porvenir; como un pájaro profeta que "mira hacia atrás" cuando relata lo que ha de ocurrir, primer nihilista perfecto de Europa (Nietzsche, 1961: 13).

Y le asigna Nietzsche a este nihilismo las siguientes características.

En las ciencias naturales ("Falta de sentido"); causalismo, mecanismo. La "regularidad", "un entreacto", un "residuo".

Lo mismo en política: falta la fe en nuestro derecho, la inculpabilidad; domina el engaño, el oportunismo.

Lo mismo en la economía popular: la supresión de la esclavitud: falta de una clase redentora, justificadora: aparición del anarquismo. "¿Educación?"

Lo mismo en la historia: el fatalismo, el darwinismo; las últimas tentativas de conciliar la razón con la divinidad, fracasadas. Sentimentalidad ante el pasado; no se soportan las

biografías. (El fenomenalismo también aquí: el carácter como máscara: no hay hechos positivos.)

Lo mismo en el arte: el romanticismo y su reacción (resistencia contra los ideales y ficciones románticas). El último, moralmente, como sentido de mayor veracidad, pero pesimista. Los artistas puros (indiferencia hacia el contenido). Psicología confesional y psicología puritana, dos formas del romanticismo psicológico: pero también su reacción, la tentativa de situarse de un modo exclusivamente con relación al hombre: tampoco aquí ha prevalecido aún la valoración contraria (Nietzsche, 1961: 57).

Queda claro que el nihilismo, según Nietzsche, “expresa una época de inflexión, época en que el mundo apolíneo, la razón y la normatividad creada por el Cristianismo, comienzan a extinguirse, por eso debe reaparecer la voluntad de poder, el mundo dionisiaco, liberándose del dominio de la razón humana y del orden apolíneo” (Sierra, 2008:5). Siendo así, es preciso mencionar que el nihilismo es el antecedente de la voluntad de poder que surge como alternativa y crítica al espíritu de la época moderna que ha mantenido escondida la voluntad de poder bajo los dominios del paradigma racional y apolíneo.

En el *Discurso de la modernidad*, la razón ha sido considerada como “autoconocimiento reconciliador, después como apropiación liberadora, y finalmente como recordación y memoria” (Habermas, 1993:112), frente a las cuales, Nietzsche ha tenido dos opciones: “a) criticar a la razón centrada en el sujeto o, b) abandonarlo todo. Nietzsche opta por la segunda alternativa, renuncia a una nueva revisión del concepto de razón” (Habermas, 1993) y empieza su crítica por la modernidad, el sujeto, la historia y todo lo que obnuble y le haga permanecer aquí, en el mundo de la vida, por un más allá fecundado por el Cristianismo.

Para Nietzsche la modernidad ha producido y hundido al Hombre en el pesimismo, pero hay que comprender que el pesimismo al que Nietzsche se refiere acentúa “la inutilidad del mundo moderno pero no del mundo como tal” (Nietzsche, 1961: 22) y mucho menos de la existencia, idea que ha sido mal interpretada por el Cristianismo como un rechazo absoluto a este mundo y ha devenido en un sinsentido, en *nihil*, frente a lo cual Nietzsche se pregunta:

...¿de dónde nos viene este huésped molesto como ninguno? No es de la "la miseria social" o la "degeneración fisiológica o la corrupción". La miseria, la miseria corporal, anímica, intelectual, no tienen, por sí mismas, poder suficiente para producir el nihilismo (esto es, la impugnación de valores, sentimientos, deseos). Estas necesidades permiten siempre diferentes interpretaciones. Pero en una interpretación concreta, en la interpretación cristiano-moral, es en la que se aposenta el nihilismo.

...Las consecuencias nihilistas de las actuales ciencias naturales juntamente con sus tentativas de refugiarse en un más allá. De sus esfuerzos nace, finalmente, una autodestrucción, una tendencia suicida, un anticientificismo. Desde Copérnico, el hombre ha pasado desde el centro que ocupaba a la periferia.

Las consecuencias nihilistas de las ideas políticas y económicas, donde todos los principios degeneran en papeles de comedia: el vaho de la mediocridad, de la miseria, de la insinceridad, etc. El nacionalismo. El anarquismo, etc. Penas. Falta la condición y el hombre redentores, el justificador... Las consecuencias nihilistas de la historia y del "historiador práctico", es decir, el romanticismo. Posición del arte: falta absoluta de originalidad de su posición en el mundo moderno (Nietzsche, 1961: 6).

Nietzsche percibe que en "la interpretación cristiano-moral" de la historia, del mundo y de la existencia reside el nihilismo. En la introducción a la *Voluntad de Dominio*, Ovejero precisa que la aparente revolución política se "disfrazaba de revolución religiosa. En la cual, la superstición alucinaba los espíritus y la fe era una fuerza nueva que quería y debía substituir a la razón y a la inteligencia. Ni la razón ni la inteligencia habían hecho felices a los hombres. Ninguno de los ideales terrenos tenía ya prestigio para sostener a la humanidad en su lucha diaria (Nietzsche, 1961: IX). Entonces, era necesario el advenimiento del nihilismo, porque el imperio mismo, según Ovejero, se hacía igualitario; estaba envenenado y corroído por la democracia. Baste revisar lo que se ha mencionado sobre Bismarck. El imperialismo, "aquella orgía de poder, era el término de una evolución política y lo mismo ocurría con el pensamiento griego del cual, el cristianismo la utilizó a su conveniencia a su antojo para deformarlo y elaborar la nueva cultura cristiana que afectaba a toda Europa" (Nietzsche, 1961); por esta razón, Nietzsche se refiere al cristianismo como aquellos hombres que han dominado y arruinado "hasta ahora, con su «igualdad ante Dios», que se transformará en igualdad universal, el destino de Europa, hasta que acabó formándose una especie empedecida, casi ridícula, un animal de rebaño, un ser dócil, enfermizo y mediocre" (Nietzsche, 1999:51).

Pero, ¿qué significa el nihilismo? –Se pregunta Nietzsche: "Que los valores supremos han perdido" su crédito (Nietzsche, 1961: 13). Valores que se han asentado sobre la moral que ha sido concebida equivocadamente, ha sido cristianizada como un antídoto al nihilismo porque "le da al hombre un valor absoluto, en oposición a su pequeñez, a su contingencia en el torrente del devenir, porque "la especie inferior"—"rebaño", "masa", "sociedad"— olvida la modestia y exagera sus necesidades hasta hacer de ellas valores "cósmicos" y "metafísicos", porque admite que el hombre posee un "saber" particular en

punto a los valores absolutos, y le proporciona de este modo, en lo que más importa, un "conocimiento adecuado" y, porque evita que el hombre se desprecie en cuanto hombre, que se declare contra la vida, que desespere del conocimiento: es también un "medio de conservación"(Nietzsche, 1961: 18). Esos valores pasaron a ser supremos negando la vida y afirmando otra fuera de esta, incluso se consideraron como "realidades", como "verdaderos" mundos, como esperanza y vida futura. Hoy, según Nietzsche, que conocemos la mezquina procedencia de estos valores, el universo nos parece desvalorizado, "falto de sentido", pero éste es un estado de transición. (Nietzsche, 1961: 8), en la cual, la moral, según Nietzsche, es contraria a la voluntad de vivir. "Toda valoración moral... termina en nihilismo: ¡éste es el porvenir de Europa!"(Nietzsche, Voluntad de Dominio, & 19). Un estado así debe responder la pregunta ¿para qué?, frente a la cual Nietzsche considera que el nihilismo tiene su origen en la costumbre de tener una "autoridad suprahumana" limitada para luego conseguir otro tipo de autoridad

... que supiese hablar un lenguaje "absoluto" y "ordenar" fines y deberes. La autoridad de la "conciencia" está ahora en primera línea, en favor de la autoridad "personal" (cuanto más se emancipa la moral de la teleología más imperiosa se hace). O bien se apela a la autoridad de la "razón". O al "instinto social" (el rebaño). O también a la historia", con su espíritu inmanente, que posee su fin en ella misma y a la que nos podemos "abandonar"(Nietzsche, 1961: 15).

Más allá del significado literal –de nada- se ha dicho que el nihilismo se refiere al hecho de que "*los valores supremos se desvalorizan*"(Deleuze, 1976:207). Si atendemos al significado literal del término *nihil*, cuando el Hombre asigna un valor al algo metafísico la vida toma un valor de nada. Por esta razón, nihil no significa que se rechace al ser en cuanto tal, sino que ésta surge cuando se desprecia la vida en sí misma recurriendo a valoraciones absolutas como: Dios, verdad, bueno, malo, etc., es decir que rechazamos la vida por una ficción. Esta ficción por lo absoluto, según Nietzsche, empezó con Sócrates y Platón y su franca oposición entre razón y vida, entre el mundo de las ideas platónico y además perfecto, contrapuesto a este mundo imperfecto.

Todos los valores absolutos que han sido conservados y promulgados por el Cristianismo, Nietzsche los considera falsos porque niegan la vida misma, la vida real por ese mundo ideal. Esta negación de la vida es negación de la conciencia, de que el hombre tiene voluntad para hacer algo pero esa voluntad cristianizada no tiene valor, pues es una

voluntad de nada y la nada no puede satisfacerse a sí misma. El hombre moderno ha asignado un valor a lo ficticio como si fuera la vida misma y han destruido la realidad sobre la fábula de los valores superiores. En la Genealogía de la Moral, Nietzsche describe perfectamente esta reducción hacia la nada, este “empequeñecimiento del hombre europeo” (Nietzsche, 1993:50-21) al considerarlo que:

“Desciende cada vez más abajo, más abajo, hacia algo más débil, más manso, más prudente, más plácido, más mediocre, más indiferente, más cristiano... Justo en esto reside la fatalidad de Europa al perder el miedo al hombre hemos perdido también el amor a él, el respeto a él, la esperanza en él, más aún, la voluntad de él. Actualmente la visión del hombre cansa. ¿Qué es hoy el nihilismo si no es eso?... Estamos cansados del *hombre...*” (Nietzsche, 1993:50-21).

Nietzsche se está refiriendo al hombre que ha ingresado a la modernidad y quiere hacer y parecerse en todo lo que le sea posible al hombre que ha surgido a partir de 1789 –“La ilustración espiritual es un medio indefectible de hacer a los hombres indecisos, débiles, desvalidos... Los errores de la multitud en todas las democracias se persiguen como "progreso", el "empequeñecimiento" y la domesticación del hombre”- (Nietzsche, 1961: 77). La figura de este Hombre que se está haciendo alemán es considerado desastrosa, porque ve en peligro la germanidad; ya que, este “nuevo” hombre ha vulgarizado su existencia. Por lo tanto, el nihilismo se presenta

“como la construcción lógica de nuevos valores, como el camino hacia el develamiento del autentico valor de los valores. Así como la salvación del cristianismo es el anticristo, de la moral el inmoralista, de la verdad el espíritu libre. El nihilismo se presenta por la crisis del cristianismo, la moral y de los conceptos de verdad asumidos por la filosofía. Ha sido necesario su advenimiento, ya que el hombre moderno se ha alejado más de sí, valiéndose no por lo que es sino por su utilidad” (Zarria, 2008:68).

Pese al énfasis que Nietzsche le asigna al nihilismo, describiéndole, casi a detalle e incluso dividiéndolo en períodos¹⁰, el nihilismo no es fatalidad total, es reacción. Se reacciona

¹⁰ "Período de obscuridad", de las tentativas de todas clases para conservar lo antiguo y para no dejar escapar lo nuevo.

"El período de claridad": se comprende que lo antiguo y lo nuevo son antítesis fundamentales: los valores antiguos han nacido de la vida decreciente; los nuevos, de la vida ascendente. Se comprende que el ideal antiguo es un ideal contrario a la vida (nacido de la decadencia y determinante de la decadencia, bien que adornado por espléndidas vestiduras de la moral). Nosotros comprendemos las cosas antiguas y estamos muy lejos de ser bastante fuertes para las cosas nuevas.

"El período de las tres grandes pasiones": el desprecio, la compasión, la destrucción.

"El período de la catástrofe": la aparición de una doctrina que pasa a los hombres por el tamiz..., el que lanza a los débiles, y también a los fuertes, a decisiones...

contra ese mundo superior, trascendental y se le niega toda validez y ya no se desvaloriza la vida en nombre de esos valores superiores, sino que se desvalorizan los propios valores superiores. Esta desvalorización ya no significa valor de la nada tomado por la vida, sino la nada de los valores, de los valores superiores (Deleuze, 1998:208). Es así que Nietzsche clasifica al nihilismo en dos: a) El nihilismo pasivo o negativo porque acrecienta la debilidad del espíritu fundamentada en los valores tradicionales impuestos por la política, la moral, la estética, el cristianismo, etc., y b) el nihilismo activo, el espíritu fuerte que descubre la falsificación del hombre moderno.

“El Nihilismo es por supuesto destrucción, pero solo de aquello que ha encubierto y limitado el despliegue del ser mismo, de la esencia de la vida, de la voluntad de poder. El *Nihil*, la Nada, significa el tiempo de encuentro del Ser consigo mismo, la aproximación a la voluntad de poder a través de la aniquilación de aquello que la había suplantado, a saber, la razón y la moral cristiana”(Sierra, 2008:63).

En los años que Nietzsche formula la voluntad de poder como el fundamento del ser, la situación política y social alemana se deterioraba cada vez más. Ya hemos aludido a la problemática política y social y especialmente a la revolución de 1845. Ahora, desde la perspectiva de Nietzsche y para centrar la voluntad de poder en este periodo es necesario mirar cómo percibía él, el proceso de la decadencia de la cultura político-social alemana.

Cuando empezó la guerra franco-alemana, en 1870, Nietzsche no podía estar menos que contagiado por el espíritu guerrero que se levantaba contra “¡Ese maldito tigre francés!”(Nietzsche, 1988:24). Sin embargo, su simpatía por el espíritu de conquista decayó, a tal punto que veía a la guerra como peligrosa para el desarrollo “espiritual” alemán y al “segundo Reich alemán, creado en Versalles, como el máximo peligro para la cultura” (Nietzsche, 1988:24) alemana. Al ganar la guerra, los alemanes, empezaron a concebir la victoria como crecimiento del espíritu y desarrollo de la voluntad, pero esta victoria –según Nietzsche- se ha convertido “en la derrota y aun extirpación del Espíritu alemán en provecho del “Reich alemán” (Nietzsche, 1988:25).

Esto, la superación de una cultura sobre la otra, de una voluntad fuerte sobre la otra débil, por lo que tanto luchaban los alemanes y lo consiguieron en 1870, no es sino una mentira porque, según dice Nietzsche, “no cabe hablar de una victoria de la cultura

alemana, y ello por motivos muy simples: porque la cultura francesa continúa estando igual que antes [...] y seguimos dependiendo de ella como antes” (Nietzsche, 1988:26).

A este tipo de cultura Nietzsche la denomina “cultería”. Una cultura que finge unidad cuando es la antítesis de la misma, engañosa y mentirosa porque una cultura que se rige por la victoria de una guerra no hace más que confundir el concepto propio de cultura por una inauténtica.

La cultura de un pueblo, en contraposición a esa barbarie, fue una vez definida, y pienso que a justo título, como unidad del estilo artístico en todas las manifestaciones de ese pueblo. No sería correcto entender esta definición como un contraste entre la barbarie y el estilo bello; el pueblo, al que se atribuye una cultura, debe ser, en todos los aspectos reales, una unidad viva y no estar miserablemente desgarrado entre lo interno y lo externo, entre un contenido y una forma. El que aspire a forjar y promover la cultura de un pueblo, que forje y promueva esta unidad superior y que colabore en la destrucción de la «culturalidad» moderna, a favor de una verdadera cultura y que ose reflexionar cómo la salud de un pueblo, perturbada por el historicismo, puede ser restablecida y cómo puede redescubrir sus instintos y, con ello, su autenticidad (Nietzsche, De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida: 18).

Este ambiente político-cultural es para Nietzsche propio de una cultura que se va deteriorando, de una cultura que ha preferido la forma es decir los convencionalismos asumidos de las demás culturas como propias; los alemanes se han tomado las máscaras de los franceses, han olvidado de cultivar su voluntad y se han convertido en “el famoso pueblo de la interioridad” (Nietzsche, 2000: 19). Nietzsche lo deja bien claro en la primera de sus Consideraciones Intempestivas:

Esa gente vive en todo caso en la creencia de que posee una cultura auténtica: y si exceptuamos a los menos, a un número escasísimo de personas nadie parece ser ya capaz siquiera de notar el contraste monstruoso que se da entre esa creencia satisfecha y aun triunfalista, por un lado, y una deficiencia manifiesta, por otro. [...] ¿Qué clase de gente es ésa que tiene que haber alcanzado el dominio en Alemania y que es capaz de prohibir unos sentimientos tan fuertes y simples e impedir su expresión? A ese poder, a ese tipo de gente voy yo a llamarlo por su nombre –son los cultifilisteos¹¹ (Nietzsche, 1988:35).

Estos “cultifilisteos” son los que se creen auténticos dueños de la cultura alemana, los modernos burgueses que se han asignado ese título y que se encuentran rodeados de “gente culta de su misma especie” (Nietzsche, 1988:36) y se los puede encontrar en “las instituciones públicas, [en] todos los establecimientos docentes, culturales y artísticos [...]

¹¹ “Cultifilesteo: Nietzsche estuvo siempre muy ufano de haber acuñado e introducido en el idioma alemán el vocablo *Bildungsphilister*, que al reunir dos palabras contradictorias resulta especialmente burlesco.” (Nietzsche, 1988:35).

organizados de conformidad con la cultería y las necesidades propias del filisteo” (Nietzsche, 1988:36).

Llegado a este punto y para definir el concepto de cultura y las razones del porqué Nietzsche critica a esta moderna cultería, la concibe como “la unidad del estilo artístico en todas las manifestaciones vitales de un pueblo” (Nietzsche, 1988:30), cosa que no le parece porque la cultura alemana se ha mezclado con otras culturas y para él, la verdadera cultura supondría una verdadera unidad y no una mezcla de todos los estilos. Esta confusión se origina en el mismo filisteo, ya que tiende a buscar por “todas partes la uniforme impronta [huella, imagen] de sí mismo y en que de tal impronta uniforme de toda la gente “cultura” deriva él, una unidad de estilo de la cultura alemana, en suma, deriva una cultura” (Nietzsche, 1988:36). Creer que la cultura alemana deriva de la imagen de este tipo burgués es un error y no solo de ellos sino del filisteo intelectual que promulga que todo lo racional es real y que todo lo real es racional.

Obviamente la crítica se dirige directamente contra Hegel y esta hostilidad no es solamente contra él, sino contra todos sus discípulos y su filosofía que la calificó de “pura extravagancia”, que no aportaban al desarrollo de la cultura, más bien la descoyuntaba y junto a ella el idioma alemán también, al enredarse en lo racional-real, real-racional. Y para ser aún más irónico con este tipo de cultura, Nietzsche concluía que el cultifilisteo se decía: Todo lo que es real es racional. Es así que nosotros somos reales. Queda claro que para Nietzsche poco tiene el hombre moderno de racional, ya que si fuese esa una cualidad no se sometería a la misma razón y a la razón institucionalizada como el Estado. En definitiva, Hegel promulga de forma popular “la doctrina de la guerra y de los grandes hombres. El derecho es de los victoriosos: así expone el progreso de la humanidad. Tentativa de explicar el dominio de la moral por la historia” (Nietzsche, 1961: 236). Ya he aludido lo que Nietzsche piensa sobre la victoria como fundamento de la cultura, de esa “abominable cultura alemana, que ahora hace sonar a su alrededor incluso los trompetazos de la fama bélica”(Nietzsche,1988:160) y aun es más crítico al decir que “los alemanes no son merecedores en modo alguno de creaciones artísticas verdaderas” (Nietzsche,1988:160) y lo dice porque “el despilfarro teatral, la dotación para el arte de la Dieta Imperial: impedían que quedasen recursos económicos para aplicarlos al proyectado

teatro de Bayreuth” (Nietzsche,1988:160), y concluye el parágrafo 15 diciendo que “el ave Fénix debería guardarse de poner sus huevos de oro en Alemania” (Nietzsche,1988:160).

Para qué otorgar algo bueno a la cultura alemana si uno de los instintos de la cultura alemana del siglo XIX ha sido “el instinto de imitar a los países extranjeros” (Nietzsche, 1988:164), apropiarse y pensar que se ha superado la cultura joven por una madura. Pero ni eso, a vista de Nietzsche esa “joven Alemania es la representante de la Ilustración francesa torpemente remendada” (Nietzsche, 1988:171). A principios de 1872, Nietzsche dice a Rhode que va a “mostrar la manera tan ignominiosa en que se ha desaprovechado una ocasión única de fundar una verdadera institución formativa alemana, para regeneración del espíritu alemán y para aniquilación de eso que hasta ahora viene llamándose “cultura”. ¡Lucha a cuchillo! ¡O con cañones!...Las desgracias de la cultura que iba volviéndose alemana: Hegel, Heine, la fiebre política, que subrayaba lo *nacional*, la forma bélica” (Nietzsche, 1988:166-168), cuestión que también nos recuerda Lukács, al decir que “la lucha por la unidad nacional preside, en efecto, todo el desarrollo político e ideológico de Alemania en el siglo XIX. Y la forma especial en que este problema encontró, al cabo, su solución imprimió su sello particular a todo el espíritu alemán, desde la segunda mitad del siglo pasado hasta nuestros días” (Lukács, 1970: 36).

La voluntad de poder, en el sentido más “radical” representa “un principio. Principio ontológico, sociológico, psicológico y ética a la vez” (Reboul, 1993:86) porque la voluntad de poder es:

Una especie de vida instintiva cuyas funciones orgánicas se presentan asociadas sintéticamente y confundidas: autorregulación, asimilación, nutrición, intercambios orgánicos; en resumen una forma de vida previa (Citado en Reboul, 1993:86).

Cuando Reboul se refiere a la voluntad de poder como el triunfo de una “fuerza mayor sobre el resto; en el mundo vivo, [...] es lucha permanente entre la parte dominante y la parte dominada que, no obstante siempre resiste. En pocas palabras, la voluntad de poder es el principio universal que lo transforma todo en una relación del tipo dominante-dominado” (Reboul, 1993:86). Deleuze vuelve a repetir esta misma idea cuando dice que:

El concepto de fuerza es pues, en Nietzsche, el de una fuerza relacionada con otra fuerza: bajo este aspecto, la fuerza se llama una voluntad. La voluntad (voluntad de poder) es el elemento diferencial de la fuerza. De ello resulta una nueva concepción de la filosofía de la

voluntad; ya que la voluntad no se ejerce misteriosamente sobre músculos o sobre nervios, y menos aún sobre una materia en general, sino que, necesariamente, se ejerce sobre otra voluntad. El auténtico problema no se halla en la relación del querer con lo involuntario, sino en la relación entre una voluntad que ordena y una voluntad que obedece, y que obedece más o menos. «La voluntad bien entendida sólo puede actuar sobre una voluntad, y no sobre una materia (los nervios, por ejemplo). Hay que aceptar la idea de que en cualquier parte donde se constaten efectos, es que una voluntad actúa sobre otra voluntad» (Deleuze, 1967:15).

Pero cuando se refiere a la voluntad de poder como tal dice que “el elemento genealógico de la fuerza, diferencial y genético a la vez. “La voluntad de poder es el elemento del que se desprenden a un tiempo la diferencia de cantidad de las fuerzas en relación, y la cualidad que, en esta relación, corresponde a cada fuerza” (Deleuze, 1967:73-74). Siendo así y tal como lo dice Reboul, la voluntad de poder es un principio polémico, pero comprensible si la concebimos como rechazo a toda forma posible de nihilismo moderno, político y social no solo de Alemania sino de Europa en general de la mano de esos “cultifilesteos”.

En el Anticristo, Nietzsche los considera a ellos, a los que han despreciado la vida-voluntad de poder como animales pervertidos.

Considero pervertido a un animal, a una especie, a un individuo, cuando pierde sus instintos, cuando escoge y predica lo nocivo. Una historia de los sentimientos superiores, de los ideales de la humanidad y es posible que yo la escriba-, sería tal vez la explicación de por qué el hombre se ha pervertido de este modo. Para mí, la misma vida es instinto de crecimiento, de duración, de acumulación de fuerzas, de poder: donde falta la voluntad de poderío, hay decadencia. Sostengo que a todos los supremos valores de la humanidad les falta esta voluntad; que los valores de decadencia, los valores nihilistas, dominan bajo los nombres más sagrados (Nietzsche, 1999: 13).

La hostilidad declarada a la vida, a la naturaleza, a la voluntad de vivir, en el concepto de Dios. Dios, convertido en fórmula de toda calumnia, de toda mentira del más allá. ¡La nada divinizada en Dios, la voluntad de la nada santificada! (Nietzsche, 1999: 26).

Sobre la voluntad de poder, antes de Nietzsche, Schopenhauer ya se había referido a ella en el *Mundo como voluntad y representación* afirmando que el mundo como tal es voluntad. Una “*voluntad*, que designa aquello que constituye el ser en sí de todas las cosas del mundo” (Schopenhauer, 2005: 80). Esta voluntad es la voluntad en sí y como tal se encuentra fuera del dominio del principio de razón; es decir que, –según Schopenhauer- si carece de toda razón, entonces es una voluntad irracional (Schopenhauer, 2005: 77). “El verdadero ser de las cosas es una voluntad irracional y ciega” (Schopenhauer, 2005: 4). Lo

que la voluntad quiere es la vida, precisamente porque donde haya voluntad habrá también vida y también, mundo.

Frente a la razón trascendental, que ha sido la característica del pensamiento occidental, Schopenhauer y Nietzsche proponen la voluntad. Obviamente cada uno discurre sobre la Voluntad con voz propia. Según Nietzsche, Schopenhauer, su maestro¹², el valor que concedió a los instintos de compasión, de auto-negación, y auto-sacrificio lo condujo a decir no a la vida pues:

...en ellos veía yo el *gran* peligro de la humanidad, su más sublime tentación y seducción - ¿hacia dónde?, ¿hacia la nada?-, justo en ellos veía yo el comienzo del fin, la detención, la fatiga que dirige la vista hacia atrás, la voluntad volviéndose *contra la* vida, la última enfermedad anunciándose de manera delicada y melancólica: yo entendía que esa moral de la compasión, que cada día gana más terreno y que ha atacado y puesto enfermos incluso a los filósofos, era el síntoma más inquietante de nuestra cultura europea, la cual ha perdido su propio hogar, era su desvío ¿hacia un nuevo budismo?, ¿hacia un budismo de europeos?, ¿hacia el *nihilismo*?... Esta moderna preferencia de los filósofos por la compasión y esta moderna sobreestimación de la misma son, en efecto, algo nuevo: precisamente sobre la *carencia de valor* (Nietzsche, 1993: 4).

La filosofía de Schopenhauer, es la expresión filosófica, de ese estado interior del hombre moderno que más tarde –en 1888 en el *Crepúsculo de los Ídolos* lo describió con mucha claridad-. El punto central del pensamiento de Schopenhauer es que la esencia del mundo y de nosotros mismos, se encuentra en nuestra voluntad. “La voluntad es la substancia de nuestra vida subjetiva, es un impulso incesante del ser, un continuo ir más allá de sí mismo, que está condenado, precisamente por ser; el fundamento agotador de todas las cosas, a quedar eternamente insatisfecho” (Simmel, 1990: 8). Con este retorno a la voluntad que es idéntico con la vida, según Simmel, expresa la situación de la cultura del momento, llena de ansia hacia un fin último de la vida, que siente como desaparecido para siempre o como ilusorio. Este mundo, impulsado por la voluntad de fines y privado de fines, es el punto de partida de Nietzsche. Mientras que Schopenhauer se detiene en la negación de la voluntad del fin final, y, por tanto, no puede sacar como consecuencia necesaria de ello más que la negación de la voluntad de vivir, Nietzsche encuentra en el hecho de la evolución del género humano la posibilidad de un fin que hace que la vida pueda afirmarse. Para

¹² Sobre la consideración de Schopenhauer puede mirarse el & 13 en *Mas allá del bien y del mal*.

Schopenhauer la vida está condenada en última instancia a la carencia de valor y de sentido, por ser en sí misma voluntad: por eso es lo que en absoluto no debiera ser (Simmel, 1990).

Contrario a Schopenhauer, Nietzsche concibe a la vida en su ser más íntimo como un cúmulo de fuerzas, devolviendo a la vida su valor, así es cómo la voluntad de poder vuelve a su sitio lo que se había hecho ilusorio, porque tal como el Zarathustra lo dice, la voluntad tiene el poder sobre sí mismo para volver, para auto-crearse, porque tiene un “*fiat* que no viene de Dios, ni de la razón, ni de la historia, sino de la autonomía de una voluntad ejercitada en la transgresión a todas las leyes. Una voluntad totalmente arbitraria, capaz de hacer de sí. (Massuh, 1985: 110).

De la misma manera, en el Zarathustra, Nietzsche deja claro que la Voluntad de poder no es el afán de poder como tal sino que la fuente de todas las cosas es la voluntad de poder, que no existe una sola fuerza sino que son miles de fuerzas, impulsos que se encuentra por todos lados. Dice, nuestro autor que “en todos los lugares donde encontró seres vivos encontró voluntad de poder; e incluso en la voluntad del que sirve encontró voluntad de ser señor... Sólo donde hay vida hay también voluntad: pero no voluntad de vida, sino - así te lo enseñó yo - ¡voluntad de poder!”(Nietzsche, 1999:69) y con esto, según Mann, el fascismo queda completamente fuera de la imaginación de Nietzsche.

Contra de la trivialización y utilización que se había llegado a hacer del pensamiento de Nietzsche. Autores como K. Jaspers, G. Bataille y, en cierto sentido, el propio Heidegger, se rebelaron contra este burdo proceso de identificación, pero va a ser especialmente W. Kaufmann quien con su influyente estudio sobre Nietzsche va a tener más éxito en el intento de rescatar la obra nietzscheana de su apropiación nazi. Este autor tuvo éxito a la hora de desvincular, en buena medida al menos, el pensamiento de Nietzsche de la utilización de que había sido objeto. Sin embargo, la imagen del filósofo que ahora va a prevalecer durante un tiempo tampoco va a ser satisfactoria dado que, tal como escribe K. Ansell-Pearson, se va a imponer la visión de un Nietzsche deshistorizado y despotitizado, orillando algo que el autor considera un «aspecto clave» de la filosofía de Nietzsche: su dimensión política (Ginzo, 1999: 95).

El hecho de que la burguesía alemana confundiese la irrupción nazi con los sueños de Nietzsche acerca de la barbarie renovadora de la cultura fue el más estúpido de los malentendidos. No diré nada del desprecio de Nietzsche por todo nacionalismo, de su odio al *Reich* y a la entontecedora política alemana del poder, no diré nada de su europeísmo, de su mofa del antisemitismo y la entera patraña racista (Mann, 2000: 215). Al igual que Thomas Mann, en Simmel está claro el límite entre la voluntad de poder y la persecución

vulgar del bienestar egoísta, en la cual se manifiesta que el valor no está en el dominio y la fuerza como realidades exteriores, sino en la cualidad del alma soberana que en ellas se expresa. (Simmel, 1990: 155).

La voluntad de poder, intento de transmutación de todos los valores; esta fórmula revela un movimiento antagónico, que desea devenir en principio y fin; un movimiento que en algún momento del futuro reemplazará aquel nihilismo, y que lo presupone desde un punto de vista lógico psicológico; un movimiento que sólo puede surgir del nihilismo. Pero ¿Por qué se aboga ahora por la necesaria instauración el nihilismo? Porque todos nuestros valores anteriores desembocan y concluyen en él; porque el nihilismo es la consecuencia lógica, el final de nuestros grandes valores e ideales: hay que experimentar el nihilismo para desentrañar el secreto de esos valores, para ver en qué consiste realmente el valor de esos “valores”... Necesitamos, en cualquier momento, nuevos valores...” (Frenzel, 1986:170).

Cuando Nietzsche se refiere a la vida lo hace como un concepto que se determina así misma porque, una vez más, la fórmula de la vida es la voluntad de poder. La voluntad de poder que ha devenido del nihilismo ha servido para que el superhombre pueda transmutar los valores existentes. En este sentido la voluntad de poder es afirmación de la primacía radical de la voluntad y de la libertad por encima de la razón, en el cual el poder debe comprenderse como fuerza y como potencialidad, este tipo de voluntad asigna la capacidad creativa para la construcción de nuevos valores y lo sitúa en un mundo sin verdades absolutas. La voluntad de poder tiene, según Deleuze, dos cualidades: “la negación y la afirmación; la relación de la propia voluntad de poder con el eterno retorno; la posibilidad de una transmutación como nueva forma de sentir, de pensar y sobre todo como nueva forma de ser (el superhombre)” (Deleuze, 1967:103).

Nietzsche, según Lowith, representa la idea de una “grandiosa política europea y en relación con la política del imperio alemán podría considerarse como el último alemán apolítico que reunía a la “miserable charlatanería de la política y los egoísmos nacionales” (Lowith, 2008:253).

Llegar al poder es algo que se paga caro: el poder *idiotiza a los hombres...* Antaño se decía que los alemanes eran un pueblo de pensadores: ¿siguen siéndolo aún? A los alemanes les aburre hoy la inteligencia y el ingenio, recelan de éstos; la política absorbe toda seriedad e impide que se haga uso de ella para cosas verdaderamente intelectuales e ingeniosas. (Nietzsche, 2000:30)

Le parece a Nietzsche que todo está en crisis y “en grave peligro de perder esa misión, a la que ve amenazada por la fundación del Estado de poder de Bismarck, amenazada por la

política, amenazada por la mediocrización democrática.(Mann: 105) Dice Nietzsche que todas las “teorías políticas y todas las constituciones de nuestros Estados, incluyendo al *Reich* alemán por supuesto, son consecuencias, necesidades derivadas de la decadencia” (Nietzsche, 2000:51). Para Nietzsche el Estado de Bismarck “constituía la extirpación del espíritu alemán a favor del Imperio de Alemania”...su era regia como la época de “estupidez alemana”. Bismarck estrechó el espíritu de Alemania, convirtiéndolo en espíritu nacional y los indujo a la gran política (Lowith, 2008:394) y aunque esta Alemania estaba lejos del gusto de Nietzsche, al menos era diferente; ya que, poseía más valor y esto era el resultado de la política bismarckiana.

...la política absorbe toda seriedad e impide que se haga uso de ella para cosas verdaderamente intelectuales e ingeniosas. Me temo que las palabras del himno alemán «Alemania, Alemania por encima de todo», haya supuesto el fin de la filosofía alemana. En el extranjero me suelen preguntar si hay filósofos, poetas y *buenos* libros alemanes. Yo me sonrojo, pero haciendo uso de la valentía que me caracteriza incluso en situaciones desesperadas, contesto: «Sí: *Bismarck*.» (Nietzsche, 2000:30).

Esta ambigua posición de Nietzsche frente a Bismarck y contra él, según Lowith, tiene que ser así; porque Nietzsche quiere reunir el “espíritu” con la “política” y con la voluntad de poder” (Lowith, 2008:394).

en la época bismarckiana, viven todas las perspectivas de las luchas futuras y es contemporánea de la fundación del Imperio y de las esperanzas y los desengaños que trae consigo, de la caída de Bismarck y de la inauguración del imperialismo abiertamente agresivo por Guillermo II, le toca también vivir los tiempos de la Comuna de París, del nacimiento del gran partido de masas del proletariado, de la ley contra los socialistas y de la heroica lucha que los obreros libran en contra de ella; pero, al mismo tiempo, y por otra parte, no llega ya a alcanzar, personalmente, el período imperialista.

Todo lo cual le brinda la favorable ocasión de poder abordar y resolver bajo una forma mítica -en el sentido de la burguesía reaccionaria los problemas fundamentales de la época siguiente (Lukács, 1972:253).

La Alemania bismarckiana es, en muchos aspectos, como certeramente señala Engels, una copia de la Francia bonapartista. Pero el propio Engels hace constar, al mismo tiempo, categóricamente, que la "monarquía bonapartista", en Prusia y Alemania, representó objetivamente un Progreso con respecto a la situación anterior a 1848, puesto que. Dentro de los marcos de aquel régimen, se veían satisfechas las exigencias económicas de la burguesía, abriéndose más anchos cauces al desarrollo de las fuerzas productivas. Ahora bien, estos progresos económicos sí! lograron sin que mediara una revolución burguesa victoriosa, ya que la unidad nacional instaurada consistió simplemente en la "prusianización" de Alemania, y en ella se mantuvieron en pie celosamente la burocracia noble y todas las instituciones destinadas a asegurar la intangibilidad de su hegemonía política (el régimen de sufragio de las tres clases en Prusia, etc.). Dada la impotencia total del parlamento, el derecho de sufragio universal, dentro del Reich, no pasaba de ser una

simple decoración aparentemente constitucional, fingidamente democrática (Lukács, 1972:45).

Esta situación política y social, en torno a Prusia, según Nietzsche, es ideal para el surgimiento de una voluntad puesto que:

Todas sus realidades a medias como el “*Reich* alemán”, para Nietzsche, son formas decadente de Estado. Según él, para que haya instituciones tiene que haber una especie de voluntad, de instinto, de imperativo, que sea antiliberal hasta la maldad: una voluntad de tradición, de autoridad, de responsabilidad para con siglos futuros, de *solidaridad* con la cadena de generaciones pasadas y futuras hasta el infinito. Si esa voluntad existe, se fundan cosas como el *imperium Romanum*: o como Rusia, la *única* potencia que hoy tiene dentro de sí duración, que puede aguardar, que todavía puede prometer algo —Rusia, el concepto antitético de la miserable división europea en pequeños Estados y de la miserable nerviosidad europea, las cuales han entrado en una fase crítica con la fundación del *Reich* alemán... Occidente entero carece ya de aquellos instintos de que brotan las instituciones, de que brota el *futuro*: acaso ninguna otra cosa le vaya tan a contrapelo a su “espíritu moderno”. La gente vive para el hoy, vive con mucha prisa —vive muy irresponsablemente: junto a esto es a lo que llama “libertad”. Se desprecia, se odia, se rechaza aquello que *hace* de las instituciones: la gente cree estar expuesta al peligro de una nueva esclavitud allí donde se deja oír simplemente la palabra “autoridad” (Nietzsche, 2000: & 39).

De acuerdo a Heidegger, Nietzsche declara en *El Ocaso de los ídolos* que “la voluntad solamente es una palabra más en el infinito campo del lenguaje haciéndonos imaginar lo importante de ella, pero no es otra cosa que un juego de la razón de “¡esa vieja embustera que es la *razón* (y que) se (ha) introducido en el lenguaje!” (Nietzsche, *El ocaso de los ídolos*: & 5). Si a esto le añadimos: «Me río de vuestra voluntad libre, y también de vuestra voluntad no libre: ilusión es para mí lo que llamáis voluntad, la voluntad no existe» (XII, 267).(Nietzsche, 1999: 65, citado en Heidegger, 2000:48) entonces, «la voluntad no existe», pero “Nietzsche quiere decir que no existe *esa* voluntad que se ha conocido y definido hasta ahora como facultad anímica y como aspiración general” (Heidegger, 2000:48). La expresión nietzscheana «voluntad de poder» quiere decir: la voluntad, tal como se la comprende comúnmente, es propia y exclusivamente voluntad de poder” (Heidegger, 2000:51). Y para que no se malinterprete al poder como fundamento, la esencia de la voluntad, Heidegger dice que “la voluntad es resolución a sí mismo en cuanto dominar más allá de sí, puesto que la voluntad es querer más allá de sí, la voluntad es el poderío que se da poder a sí” mismo (Heidegger, 2000:51)y no es simplemente la constancia de la energía, “sino un querer devenir más fuerte partiendo de cualquier centro

de fuerza, es la única realidad: no conservación de sí mismo, sino voluntad de apropiarse, de adueñarse, de ser más, de hacerse más fuerte (Nietzsche, 1961: 392).

Dentro este poderío, la «voluntad de poder» actúa basada en su “funcionalidad”; es decir, como un “querer-ser-más”, en la cual, según Heidegger, ese poder que justifica la voluntad lo es en tanto es un “querer-ser-más-poder”, pero cuando “se interrumpe esta voluntad, el poder ya no es poder, aunque aún tenga a su merced a lo dominado”(Heidegger, 2000:66). Esta voluntad de poder es “especifica para el fenómeno de la vida, para la nutrición, la generación, la herencia, para la sociedad, el Estado, las costumbres, la autoridad” (Nietzsche, 1961:392).

Como lo ha mencionado Nietzsche y luego Heidegger, la vida en sí misma es voluntad de poder, es decir que una vez que conocido su fundamento el ser no hace otra cosa que acrecentar este poder y una vía para su consecución lo político y, bajo este horizonte Nietzsche dice que todo se desarrolla o relaciona con el aumento de Poder. No es lo mismo tener voluntad que tener una voluntad de poder, la diferencia estriba en el valor que los entes tienen del mundo y de sí mismo; porque el acrecentamiento, según Nietzsche, se da “entre la vida-dada y la vida-permanencia... [en la cual], los entes, en tanto son mediaciones para la Vida, valen. (y) su valor es puesto por la Potencia, Poder o la capacidad del querer-vivir, la Voluntad. La Voluntad quiere, y su Poder se ejerce poniendo las mediaciones, que en cuanto tal portan valor” (Nietzsche, 1961:10).

Para Jaspers la vida como voluntad de poder es el motor de nuestras valoraciones, es el poder mostrándose, creando y porque es misma razón "la vida sólo consiste en un caso especial de la voluntad de poder: es por completo arbitrario afirmar que el todo aspira a adoptar esta forma de la voluntad de poder". Ahora bien: "la esencia más íntima del ser está en la voluntad de poder"(Nietzsche, citado en Jaspers, 1963: 343): pero no todo es incremento de poder, sino decadencia, representada en el & 44 de la Voluntad de dominio como los tipos más generales de la decadencia:

- 1) La idea de arbitrar remedios se escoge lo que acelera el agotamiento: éste es el caso del cristianismo (para citar el caso más general de extravío del instinto: éste es el caso del "progreso").
- 2) Se pierde la fuerza de resistencia contra las excitaciones—nos sometemos a las condiciones del acaso—, se abulta y se exagera hasta lo monstruoso el valor de los hechos... una supresión de la "personalidad", una disgregación de la voluntad; aquí hay que citar toda una categoría de la moral: la moral altruista, la que tiene constantemente en la boca la

palabra "piedad"; en ella lo que hay de esencial es la debilidad de la personalidad, de suerte que vibra al unísono y tiembla sin cesar, como una cuerda demasiado sensible... una irritabilidad extremada...

3) Se confunde la causa con el efecto; no se entiende la decadencia en el sentido fisiológico y se ve en sus últimos resultados la verdadera causa del malestar; aquí hay que citar toda la moral religiosa...

4) Se desea un estado en el que no se sufriera. La vida es, efectivamente, considerada como la causa de todos los males; se aprecian los estados inconscientes, apáticos (el sueño, el síncope) para darles un valor muy superior al de los estados conscientes: de aquí un "método".... (Nietzsche, 1961: 27).

Bajo esta idea deformada que el hombre moderno tiene de la vida, en la cual "la vida se sacrifica, en virtud del poder" y la voluntad de poder plasmada en la vida pierde sentido, porque la vida ya no se sustenta en su voluntad, sino que vive "a costa de otra vida"(Jasper, 1963: 343), es, precisamente aquí donde Jaspers se cuestiona el porqué de la dependencia a estar bajo la voluntad de otro que, así como en *Sobre la verdad y la mentira*, la voluntad de poder también se disfraza. Por ejemplo: a) en el acontecer político, los impotentes exigen justicia y la reclaman a los poderosos. Exigen libertad, es decir, se quieren "separar" de quienes tienen el poder. Hablan de "derechos iguales": al no tener predominio, quieren impedir el acrecentamiento del poder de los rivales" (Jaspers, 1963: 343). Así pues:

Si la voluntad de poder constituye, empero, el impulso propiamente dicho del alma, y si ese impulso la lleva a procurarse siempre, y en cualquier forma, el sentimiento de poder, ¿por qué existe, en general, la posibilidad de la entrega? Nietzsche ofrece muchas respuestas: "Los hombres se someten, por hábito, a todo cuanto quiere tener poder". El ejercicio del poder es trabajoso y exige valentía. La sed de entregarse caracteriza el desarrollo descendente de una vida que está en trance de hundirse.

Pero el abandono que, en estos casos, sólo es el rechazo de la voluntad de poder, constituye, él mismo y en sentido estricto, una forma refinada del sentimiento de poder. Para los débiles, tiene vigencia el siguiente principio: "Nos subordinamos para tener el sentimiento del poder". Para los más poderosos, empero, existe, finalmente, una paradójica inversión: "A los hombres que aspiran más impetuosamente al poder, les es agradable, de un modo indescriptible, sentirse subyugados... ¡Carecer, al menos una vez, de todo poder! ¡Ser una pelota entre las manos de fuerzas originarias!"(Jaspers, 1962: 354-355)

Esto, no puede sino ser el resultado de esa época y de ese hombre decadente que Nietzsche critica, pero esta época no es permanente, sino tan "sólo es una modalidad del ser, (y) no constituye lo último" (Jaspers, 1963: 343). Por esta razón, Jaspers dice que "en esencia, la vida es apropiación, dominio de lo ajeno y de lo débil, incorporación y, cuando menos, explotación"(Jaspers, 1963: 343). Hemos afirmado que la vida es voluntad de poder, lo cual, según Heidegger, implica dos cosas: "1) el ente en su totalidad es «vida»; 2) la

esencia de la vida es «voluntad de poder». Con esta sentencia, la vida es voluntad de poder, llega a su acabamiento la metafísica occidental, en cuyo inicio se encuentra la oscura expresión: el ente en su totalidad es $\psi\nu\sigma\iota\varsigma$ ” (Heidegger, 2000:397). En la voluntad de poder se sintetiza para él toda decadencia y toda la posibilidad de superación. Una de esas posibilidades fue el planteamiento schmittiano del decisionismo.

2.6 El Decisionismo: Situación política

En el primer capítulo aludí dos razones sobre la Primera Guerra Mundial: a) el cambio en el manejo de la política exterior que después de Bismarck se enfocó en dos perspectivas: “los que estaban a favor de una política de dominio y fuerza y los que aspiraban a conseguir una posición de poder mundial. No cabe duda que a finales del siglo XIX y principios del XX y, b) la formación de alianzas, por un lado la Triple Alianza –Alemania, Austria e Italia- y la Triple Entente –Francia, Rusia e Inglaterra-“(cfr.Fulbrook:172). Finalmente, Alemania perdió la guerra y quedó arruinada. En el mismo mes, noviembre de 1918, que se firmó el armisticio, el socialdemócrata Friedrich Ebert asumió el gobierno provisional de la República de Weimar que se mantuvo hasta el ascenso de Hitler al poder en 1933.

Ya no era la Alemania de Bismarck, en la que el emperador tenía en sus manos gran parte de los resortes del poder. En 1933 el triunfo del nacionalsocialismo liquidó el régimen parlamentario, pero conservó las técnicas de las políticas de masas que, antes de tomar realmente el poder, se habían ido desarrollando a lo largo de un siglo. Dentro de este desarrollo podemos apreciar un cierto ritmo que determinó el crecimiento de la nueva política. Desde comienzos del siglo XX hasta la unificación alemana surgió sobre todo fuera del marco de los estados alemanes, orientándose más bien contra los gobiernos. El ansia de unidad nacional no contó el favor de la mayoría de los reyes príncipes que regían los destinos de la nación. Pero después de 1871 y hasta el nacimiento de la Republica de Weimar el nuevo Estado alemán trató de manipular la liturgia, con el fin de inclinarla hacia un nacionalismo sancionado por la autoridades... al final,, en la Republica de Weimer, cuando toda la política era de masas, se recuperaría parte de la dinámica primigenia de la liturgia nacional (Mosse, 2007: 35).

Durante los años de Weimar (1919-1933), tras la destrucción del Tercer Reich, persistió el mito de Agosto de 1914, porque se ajustaba perfectamente a las concepciones de los historiadores revisionistas que explicaban el inicio de la primera guerra mundial y el surgimiento del nazismo como el resultado de un autoritarismo institucionalizado. Según esta visión, la guerra fue el resultado de un nacionalismo irreflexivo, alimentado por tradiciones autoritarias arraigadas en la historia alemana (Fritzsche, 2006: 34). Una historia que deseaba salir de su estancamiento político y buscó, durante la República de Weimar,

una política que propusiese una visión del mundo fuertemente “nacionalsocialista”, una política que permitiese tanto el resurgimiento económico y militar de Alemania como una reconciliación social. Los temores reales provocados por la Gran Depresión volvieron más urgente esta búsqueda, pero no la iniciaron. A lo largo de los años veinte, tanto la clase media como la clase trabajadora se movilizaron para recrear la nación-estado como un todo social”(Fritzsche, 2006: 208), pero todo intento fue inútil y, Schmitt sabía que esto no podía darse sin que alguien tomara la decisión de renovar a Alemania, vio que hacía falta un soberano que volviera a dar a Alemania aquellos bríos que gozaba, aunque de forma histórica, de su época imperial dorada.

Pero, resulta que no solo en tiempos de Nietzsche, sino en los de Schmitt, persistían los problemas sociales y todavía con más fuerza. Los trabajadores, incluida una buena parte de los afiliados al SPD, según Rurup, estaban decepcionados por el curso y por los resultados de la revolución y la guerra, habían esperado algo más que la instauración de un sistema parlamentario sobre los antiguos cimientos; los liberales, por su rechazo de la firma del Tratado de Paz, habían abandonado ya el gobierno; el *Zentrum*, si bien había aportado desde el principio trabajo práctico, mostraba poco entusiasmo por el nuevo Estado; la derecha burguesa, por último, que siempre había mantenido una postura escéptica y negativa ante los esfuerzos constitucionales, comenzaba ahora a mostrar abiertamente su rechazo al nuevo Estado. La Constitución no era producto de una victoria, no era la proclamación, poderosa y segura de sí, de un nuevo orden político y social. (Rurup, 1992:126).

Fijémonos en la configuración de los partidos durante el segundo imperio.

“Los Socialdemócratas (S.P.D) cuya ideología era el socialismo y estaba formado bajo los criterios clasistas del proletariado.

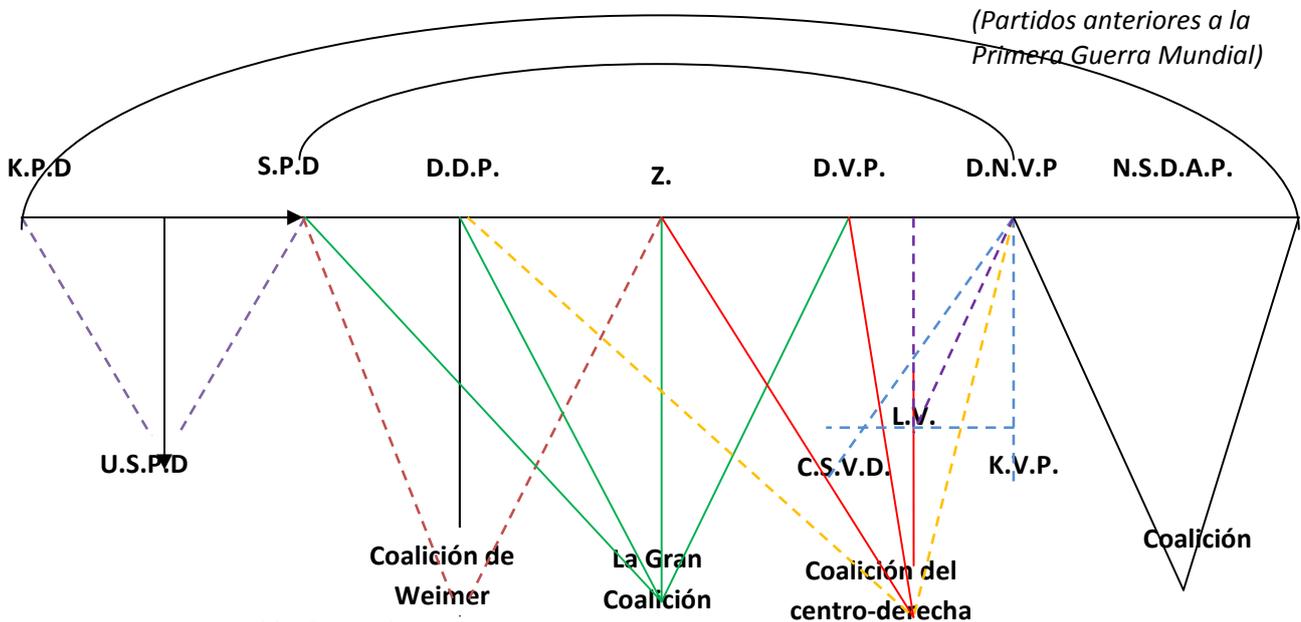
Los progresistas, estaban alineado políticamente con la democracia y bajo criterios clasistas de las clases medias comerciales.

El Partido del Centro (*Zentrum*), estaba ubicado ideológicamente dentro de la línea del catolicismo y su alineación clasista era Vertical.

Los Liberales nacionales, se ubicaban ideológicamente bajo el liberalismo y abarcaban a las clases medias industriales.

Los conservadores, no hace falta mencionar que su base ideológica se fundamentaba en el conservadurismo y abarcaba a la aristocracia, el ejército, la burocracia, la iglesia protestante y al pequeño comercio y la artesanía” (Neumann, 1965:543).

Partidos y coaliciones gubernamentales de la república de Weimar: (Partidos radicales de izquierdas y derechas)



- K.P.D. = Partido Comunista
- S.P.D. = Partido Socialdemócrata
- D.D.P. = Partido Democrático
- Z = Zentrum
- D.V.P. = Partido Popular
- D.N.V.P. = Partido Nacional del Pueblo Alemán
- N.S.D.A.P. = Partido Nacional Socialista Obrero Alemán
- U.S.P.D.= Partido Socialdemócrata Independiente de Alemania
- L.V.= Otros partidos menores
- C.S.V.D.= Christlichsozialer Volkdienst
- K.V.P.= Partido Conservador Popular

Se estaba cambiando la visión centralizada y “aristocrática” de la constitución que Bismarck había mantenido en su tiempo pero que resultó inútil al iniciar la guerra. Se estaba diciendo con esta constitución que “en el futuro el Imperio no sería ya gobernado por «príncipes federados con burocracias federadas», sino por una coalición de los partidos mayoritarios en el Reichstag y por el gobierno del Reich formado por ellos” (Rurup, 1992:129), pero no fue así; ya que, esa Constitución se desvaneció tan pronto como se formó. Era una época propicia para que el decisionismo emergiera como una de las mejores alternativas históricas.

2.7 El Decisionismo

Tal como aparece en Schmitt, el decisionismo, se encuentra vinculado a una situación práctica específica y como Graf, “debe entenderse desde la peculiar situación alemana; ya que, nos ofrece la clave para entender el problema de una sociedad ampliamente desorientada y desintegrada” (Graf, 1986: 14). Schmitt aparece como un crítico de la Constitución de Weimar, pero en la misma constitución se afirmaba que “el papel del Reich como guardián de la Constitución [consistía en] pasar, eventualmente, por encima de los poderes constituidos de la república de Weimar” (Dotti, 2002,87), esa eventualidad se hizo continua; ya que, “entre 1919 y 1924 y especialmente durante la crisis de Estado de 1923, estos poderes fueron empleados en una serie de casos: contra Turingia y Gota (1920), o contra Sajonia (1923)” (Schmitt, 2008: 195). Tal parece que Schmitt argumentaba a favor de una interpretación del artículo 48 en la cual, según creía, el presidente se encontraría investido del poder de actuar “a favor de la seguridad y la defensa de la Constitución en su conjunto”, poder que resultaba “inexcusable” (Schmitt, 2008: 195).

Pese a que la constitución de Weimar afirmaba en su artículo 1, que el Reich alemán era una democracia y una república, en opinión de Schmitt “no era ni el resultado necesario de un desarrollo político orgánico ni del triunfo de una revolución espontánea que se autolegitimara históricamente”(Schmitt, 2008:174), es decir no era democrática ni totalmente una república, lo que sí era, siguiendo a Schmitt, una gran Lander que reunía a varios “estados” en los cuales imperaba la idea monárquica y de esto también se encargó la constitución porque, resulta que la constitución confirió al

Reichspräsident un papel en la disolución del Reichstag en la formación del Gobierno; también le permitía apelar directamente, pasando por encima del Parlamento, al pueblo alemán. De todas las contribuciones conferidas al presidente en este sistema, las más importantes eran, en definitiva, las recogidas en el artículo 48. Este precepto autorizaba al Reichspräsident a emplear la fuerza contra los Lander recalcitrantes o en rebeldía, y cuando “el orden y la seguridad públicos estén considerablemente alterados o amenazados” (Schmitt, 2008:192).

Me estoy refiriendo a la época que va desde 1914 hasta 1933 que es donde emerge la figura de Carl Schmitt.

En la República de Weimar, el westfaliano Schmitt empezó su carrera siendo el más original adversario católico...del liberalismo. En polémicas de intensidad eléctrica, cuya carga se dirigía cada vez más contra el precario parlamentarismo de la Alemania posterior a

Versalles, él trataba las ideas como teologías diluidas, destinadas a resultar más débiles que la fuerza del mito nacional. Su propia doctrina positiva se convirtió en una teoría neohobbesiana de la política. El giro crucial de ésta era el de proyectar el estado de naturaleza descrito en el *Leviatán*, la guerra de todos contra todos en la que los agentes individuales se lanzan unos contra otros, en el plano de los conflictos colectivos contemporáneos: transformando así la propia sociedad civil en un segundo estado de naturaleza. Para Schmitt, el acto del poder soberano no se convierte tanto en la institución de la paz mutua como en la decisión de fijar la naturaleza y la frontera de una comunidad dada, separando amigos de enemigos: la oposición que define la naturaleza de la política en cuanto tal. Esta dura visión «decisionista» surgió de un entorno regional en el que las opciones le parecían, a Schmitt como a otros muchos, la revolución o la contrarrevolución (Perry; 2005: 18-19).

La excepción, la norma y el soberano, sin duda, son la clave para entender la propuesta de Schmitt, pero no quiere decir que lo uno dependa de lo otro; es decir, que lo normativo permita la formulación de la excepción y este a su vez del soberano. En todo caso, hay que verlo como un sentido de superación y necesidad, en la cual la excepción supera al estado de normalidad. Entonces, lo que primero se destaca en Schmitt es el uso que le asigna al concepto de norma que necesita de una voluntad para ejecutarse. El sentido de esta voluntad es la filiación al sentido de voluntad que tiene Nietzsche, una voluntad que viene desde Maquiavelo, Hobbes, etc., hasta llegar a Nietzsche y hacerla patente Schmitt. No solamente Schmitt “regresaba” a Nietzsche, sino también Weber quien “sostuvo que sólo un superhombre podía llegar a imponer los nuevos valores que requerían el cambio histórico que se estaba dando” (Dotti, 2002:111-112). Para poder imponerse sobre la racionalidad legal que establecía la Constitución de Weimar, la responsabilidad –que tenía ese superhombre- era completa.

Toda norma general requiere una organización normal de las condiciones de vida a las que debe aplicarse de forma concreta y a las que somete a su reglamentación normativa. Esta normalidad fáctica no es una simple condición externa...forma parte de su validez inmanente... no existe una norma que pueda aplicarse al caos. Debe establecerse el orden para que el orden jurídico tenga sentido. Hay que crear una situación normal, y es soberano el que decide de manera definitiva si este estado normal realmente está dado. El soberano crea y garantiza en su totalidad la situación en conjunto. Ejerce el monopolio de esta decisión última. En ello radica la esencia de la soberanía estatal (Schmitt, 2004:28).

Para Schmitt, su función no es la de transmutar los valores preexistentes, sino la de asegurar la preservación de la continuidad histórica de los mismos. Dado que la Constitución democrática de 1919 se ha definido como la continuadora de la Constitución imperial de 1871, cambia el titular de la soberanía pero persiste en la continuación histórica

del Reich (Dotti, 2002:115). Para justificar el desconocimiento de la voluntad general rousseauiana Schmitt recurre a la célebre dicotomía que para él distingue a la política: amigo-enemigo. Enemigo es para él el enemigo de lo público, tal como lo dice en *El concepto de lo político* donde afirma que:

Enemigo es sólo un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, de acuerdo con una posibilidad real se opone combativamente a otro conjunto análogo. Sólo es enemigo el enemigo público, pues todo cuanto hace referencia a un conjunto tal de personas, o en términos más precisos a un pueblo entero, adquiere *eo ipso* carácter público (Schmitt, 1999:58).

Es decir, que enemigo es aquél que atenta contra los valores que distinguen a una comunidad histórica. Es, entonces responsabilidad del Estado y de la política combatirlo, si se quiere preservar la vigilancia de las instituciones que la expresan constitucionalmente (Dotti, 2002:115). Según Schmitt los conceptos de amigo y enemigo deben tomarse en sentido tal de su significado y no tomarlos como símbolos o metáforas que quieren transmitir ideas abstractas, son amigos y enemigos en el sentido más puro y radical de la palabra. No tienen por qué estar bañados con la moralidad, los sentimientos o por dilucidaciones como ha acostumbrado el liberalismo “con su típico dilema entre espíritu y economía [...], ha intentado diluir al enemigo convirtiéndolo en un competidor por el lado de los negocios y en un oponente polemizador por el lado espiritual” (Schmitt, 1999:58), y no solo esto sino que hay que precisar que el enemigo político “no tiene por qué ser moralmente malo; no tiene por qué ser estéticamente feo; no tiene por qué actuar como un competidor económico y hasta podría quizás parecer ventajoso hacer negocios con él. Es simplemente el otro” (Schmitt, 1999:58).

Esta dicotomía ha tenido sus inicios con helenos-barbaros, luego con civilización-barbarie y hasta la actualidad con amigo-enemigo que es “lo que ha definido la política en el mundo occidental” (Dotti, 2002:116). Schmitt redescubrió a partir de las categorías de amigo y enemigo, toda una dimensión olvidada sobre la categoría del decisionismo y quien decide. En este caso el soberano que es quien lo hace en última instancia. Es la decisión, como dice el mismo Schmitt la que da razón de ser a la norma, el soberano se rige como tal no por realizar lo que ya está dado, lo que ya se encuentra constituido sino por la capacidad que tiene para reformular lo aparentemente absoluto, por medio de su soberana voluntad.

El decisionismo se había fortalecido en el siglo XVI y XVII gracias al surgimiento del estado moderno como un estado absolutista, sin embargo cuando se optó por la excesiva racionalización y justificación de las cosas por medio de la discusión y los deseos, se perdió la capacidad de acción que tenían los monarcas, porque se refugiaron en el paternalismo y se olvidaron de su capacidad soberana, terminaron convirtiéndose en gobiernos constitucionalistas y parlamentarios. En este nuevo tipo de Estado, no era posible asimilar el decisionismo como respuesta a los desajustes del Estado, porque la consideración del mundo era perfecta. Frente a esto, Schmitt considera una opción más realista y menos normativa para un Estado que ha perdido “claridad y autonomía” política. En estas circunstancias, lo más importante, según Schmitt, es la decisión, y esto marca el retorno a figuras como Maquiavelo, Hobbes, Rousseau, Spinoza.

La norma por sí sola no es nada, incluso en constituciones positivistas el orden depende de la relación entre la norma y la decisión. La decisión lo es todo y tal como se presenta esto la decisión se encuentra por encima de la cuestión positiva y sobre todo el manejo político. Así pues, la noción de excepción que es donde emerge la decisión indica que dentro de la política del Estado hay una especie de limbo político, en la cual, la voluntad soberana al decidir cubre automáticamente ese espacio normativo faltante y le dota de sentido. Debemos tener en claro, según Dotti, Nieto, Perry y demás, que la excepción schmittiana en “términos políticos no es ni anarquista ni tampoco nihilista, sino que busca, proteger el estado y la estabilidad del orden social y, por lo tanto, no puede pensarse que la excepción sea igual al caos o la anarquía, y, si la excepción debe fundarse en el empleo de la prudencia” (Dotti, 2002:196) es porque es una decisión soberana sí, pero en ningún sentido belicosa y desestabilizadora.

Schmitt considera, además, que la excepción es más importante que la regla en la medida en que la determina y en que precisamente ella se muestra claramente frente a la rutina de lo general o cotidiano, esto no significa tampoco que considere que la excepción se manifieste de manera continua, pues de ser así la excepcionalidad se convertiría en lo normal (Dotti, 2002:196).

En 1922 Schmitt publica *Teología Política* y empieza con la conocida frase “Es soberano quien decide el estado de excepción” (Schmitt, 2005:5), lo que supone definir las categorías de soberano, decisión y excepción. Entonces, la esencia de la soberanía del Estado consistiría, para Schmitt, “más que en un monopolio de la coacción en un monopolio de la

decisión y, sobre todo, de la decisión última asociada con la situación de excepción que manifiesta del modo más claro posible la naturaleza de la autoridad estatal, en cuyo caso la decisión se separa de la norma jurídica” (Vallespin, 1993: 252).

Esta definición es la única que hace justicia al concepto de soberanía como concepto límite. Un concepto límite no es algo confuso, como suele manejarse en la literatura popular, sino un concepto externo. Por consiguiente, su definición no puede basarse en el caso normal sino en el caso límite. (Schmitt, 2005:5)

El que decide es el soberano y esta idea no es nueva, ya que ha recorrido desde Hobbes hasta Rousseau y se refleja en Schmitt. Es posible ver que la figura del soberano, en la línea de los autores mencionados, se ajusta en tanto “tratan de determinar la naturaleza del poder soberano y su afianzamiento frente a la democracia de masas” (Campderrich, 2003:18) y, por la capacidad de decisión soberana, con la cual el “poder soberano [se ha] caracterizado por ser unitario o “indivisible”, “supremo”, “absoluto” y “necesario” para evitar la anarquía o el *bellum omnium contra omnes*” (Campderrich, 2003:18). El mismo Schmitt en *La Dictadura*, acogiendo la idea que Hobbes tiene del soberano, manifiesta que él es el regulador de las opiniones de los hombres, de tal manera que si no existiera su figura terminarían en una lucha de todos contra todos, una lucha de opiniones que no conducen a nada, pero dado que la decisión se encuentra sobre el interés estatal y la misma “ley”, “la decisión que sirve de base a la ley, normativamente considerada, ha nacido de la nada”(Schmitt, 2009:54) y se ha escrito, como dice Schmitt, por necesidad conceptual más no por algún afán regulatorio.

Schmitt deja claro la función del soberano respecto de la decisión, dice “el derecho de excepción solo debe respetar al *jus divinum*; en lo demás, por el contrario, son inoperantes para él todas las barreras jurídicas”(Schmitt, 2009: 48) Nótese lo que Hobbes dice sobre el soberano, según él, éste “decide sobre lo mío y lo tuyo, el beneficio y el perjuicio, lo decoroso y lo reprobable, lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo” (De Cive VI, 9 en Schmitt, 2009: 53), El distribuye todos los honores y dignidades y ante él todos son iguales, ya sea un individuo, como en la monarquía, o una -asamblea, como en la democracia. (Schmitt, 2009: 53). Y Schmitt es aún más radical al decir que el fin no interesa tanto porque se llegará a él como sea, lo que le interesa es el tránsito de la decisión sobre todos los medios que darán como resultado el fin propuesto, lo importante –dice

Schmitt- es el fallo; es decir, quien tiene el “*judicium statuendi de mediis ad salutem societatis spectantibus*” (Schmitt, 2009:54).

Otra característica del soberano es que tiene la particularidad de encontrarse dentro del orden jurídico vigente y al mismo tiempo fuera del mismo. Si recogemos la afirmación que Schmitt da del “soberano no puede ser asociado con los casos rutinarios de la política, sino con los casos extraordinarios pero en ningún momento la soberanía se limita a casos extraordinarios” (Schmitt, 2005: 5), sino que se convierte en un concepto general en la teoría del Estado; por eso, Schmitt dice que “la decisión sobre la excepción es una decisión en el verdadero sentido de la palabra” (Schmitt, 2005:6). La decisión del soberano se contrapone al liberalismo caracterizado por conducir “la política a un plano discursivo o deliberativo sin llegar a alcanzar una decisión final” (Dotti, 2002:197).

Según Schmitt, el soberano decidirá en un estado de excepción y al mismo tiempo que decide suspende el orden jurídico existente, por esta razón “la excepción es lo que no puede subordinarse a la regla; se sustrae a la comprensión general, pero al mismo tiempo revela un elemento formal jurídico específico, la decisión, con total pureza” (Schmitt, 2001:28). Hay que entender que cuando Schmitt se refiere al estado de excepción “en términos políticos no es anarquista ni tampoco nihilista, busca proteger el Estado y la estabilidad del orden social y por lo tanto no puede pensarse que la excepción sea igual al caos o la anarquía” (Nieto, 2007: 103) El soberano puede ser un líder carismático que ha llegado a conseguir poderes totales, mediante los cuales decidirá en la excepción. Para esto no ha evadido la Constitución sino que se ha constituido en un garante de la misma.

La soberanía “es la autoridad suprema que no deriva de ninguna otra sin que ello implique una gran diferencia práctica o teórica” (Schmitt, 2004: 23). Según Schmitt, cuando se habla sobre soberanía no se discute por lo abstracto que puede resultarnos este concepto, sino sobre quién decide en caso de conflicto y, hasta ahora hemos dicho que el soberano es quien lo hace y no solo el momento excepcional sino también “si existe el caso de excepción extrema y también lo que ha de hacerse para remediarlo” (Schmitt, 2004: 24). Según Schmitt, el soberano se encuentra fuera del orden jurídico normal ya que:

En términos prácticos, el concepto de soberanía no reviste ningún interés para la jurisprudencia orientada por los asuntos de la vida cotidiana y las transacciones en curso.

También para ella sólo lo normal resulta reconocible y todo lo demás constituye una “perturbación” (Schmitt, 2004: 27).

El caso excepcional es para Schmitt aquello que no se encuentra descrito en el orden jurídico vigente, por esa razón tiene la facilidad de transformarse en una necesidad extrema, así pues Schmitt dice que “no toda facultad extraordinaria ni cualquier medida policiaca o decreto de emergencia equivalen automáticamente a un estado de excepción. Para ello se requiere una facultad por principio ilimitada, es decir, la suspensión del orden vigente en su totalidad” (Schmitt, 2004: 25), un momento “de peligro para la existencia del Estado o algo semejante, pero no describirse de forma concreta. Sólo en estas circunstancias cobra actualidad la pregunta acerca del sujeto de la soberanía” (Schmitt, 2004: 23), o sea del soberano en sí mismo.

Es así que, la decisión soberana “marca la relación con lo que le resulta heterogéneo. Al retirarse Dios de la tierra, con la secularización de la política, el príncipe queda desnudo y expuesto ante la amenaza de aquello que es ajeno, heterogéneo e inconmensurable al orden civil... así resuelve Schmitt el vacío dejado por Dios mediante un acto puro y extremo” (Naishtat, 2010: 7). La decisión del soberano, según Nieto nos ubicará dentro de una mirada muy crítica respecto al pensamiento liberal, que se caracterizará por derivar siempre la política a un plano discursivo o deliberativo sin llegar a alcanzar una decisión final (Nieto, 2007: 104). Más allá de lo discursivo que no lleva a ningún consenso radical, alguien debe decidir y ese es el soberano.

Cuando Schmitt se refiere a la excepción lo hace, la mayoría de veces, referida a la norma o como sustitutiva de ella. La cuestión normativa, es evidente, que no se aleja de cualquier constitución, pues son leyes que están en la constitución para que el Soberano pueda hacer uso de ellas cuando crea necesario y legalmente lo puede hacer, pero cuando una norma depende del orden constitucional es rutinario, no tiene nada de extraordinario y no da pie a utilizar a la excepción en toda su amplitud. Una excepción real no depende de la norma puesto que:

La excepción es más interesante que el caso normal. Lo normal nada prueba, la excepción todo, no solo confirma la regla sino que ésta vive de aquella. En la excepción, la vida real hace saltar con su energía la cáscara de una mecánica anquilosada en pura repetición (Schmitt, citado en Vallespin, 259).

Probablemente una de las dificultades más comunes en este punto es la objetividad en la decisión. Quizá este ha sido el alegato más firme contra el decisionismo, pues deja espacio para la subjetividad. Evidentemente que Schmitt había considerado la subjetividad, pero ésta no se había convertido en un problema, porque en circunstancias especiales lo importante es la toma de decisiones y, dado que Schmitt consideraba que el fin último de cualquier decisión política es la paz, no dudó en enfatizarla.

Para Schmitt no existe ningún orden que no provenga de una decisión. La decisión es la palabra creadora y ella “se libera de toda obligación normativa y se vuelve absoluta en el sentido literal de la palabra. En el caso de excepción, el Estado suspende el derecho en virtud de un derecho de autoconservación” (Schmitt, 2004: 27) y el análisis schmittiano no se detiene ahí; ya que una vez decidida la excepción no se limita a ninguna regla o, en su caso, no hay limitante para ella cuando se ejecuta la excepción puesto que “se sustrae a la comprensión general, pero al mismo tiempo revela un elemento formal jurídico específico: la decisión con total pureza”(Schmitt, 2004: 28).

La base de cualquier orden legal, según Schmitt, no eran las normas, sino las decisiones. «Las reglas no prueban nada, la excepción lo prueba todo. Confirma no sólo la regla, sino también su existencia, que proviene precisamente de la excepción» (Perry, 2005: 178). Las decisiones en “casos excepcionales, lo prueba cuando la normalidad se suspende y la leyes callan, se muestra claramente que la política no se ve suspendida y, por el contrario, se juega toda en la toma de decisiones, que por tratar de resolver los problemas políticos en situaciones extremas, se muestran como las decisiones políticas fundamentales y determinantes” (Atilli , 2003:142-143). Sin este tipo de decisiones “no hay poder político, no hay poder soberano; y cuando alguien pierde su capacidad de poder político, hay uno nuevo que se muestra capaz de decidir o de imponer la decisión y se constituye en el nuevo poder político. Lo político pasa inevitablemente por la decisión... el poder decide y debe decidir acerca de lo fundamental y definitorio para la unidad política: el orden y la paz, los principios (valores, ideas verdades) últimos que dan identidad a una comunidad política, la unidad política, la ley, si existe el caso excepcional, quién es el amigo y quien el amigo” (Atilli, 2003). La decisión “desde el punto de vista normativo surge de la nada” (Vallespin, 1993: 254) en la situación de la excepción, en la que no tienen validez las normas, se imponga la arbitrariedad de la decisión, cuyo contenido quedaría determinado

exclusivamente por el llamado a decidir”(Vallespin,1993: 254); es decir, aquel que no está vinculado con la norma, el soberano.

La posición de Schmitt, según Lowith

Ha sido caracterizada como un nihilismo activo, ya que, se encuentra caracterizada por la voluntad de decidir, lo cual se eleva a principio máximo de la actuación política, que parece fundamentarse en sí misma, con el efecto añadido de que si la acción política auténtica consiste en configurar lo excepcional a través de decisiones políticas, no cabría políticamente en situaciones de normalidad (Vallespin, 1993: 254).

Cuando nos referimos a la cuestión normativa considero que la auténtica decisión debe estar libre de toda normativa, como dice Schmitt (1988) que, desde el punto de vista normal, cotidiano, requiere de una estructura a su nivel; pero como la decisión nace de la nada, entonces esa decisión necesita de otra estructura. En otras palabras, mientras la decisión no provenga de una orientación normativa y se ajuste a la regla, ella será considerada como excepción; es decir, “un pensamiento de la “situación límite” de lo normal, desde la excepción: “La excepción puede ser más importante que la regla...la excepción es más importante que el caso normal. Lo normal no demuestra nada, la excepción demuestra todo; no sólo confirma la regla, la regla misma vive únicamente desde la excepción” (Graf, 2001: 24) y la excepción misma se ha constituido para proteger la constitución sea de ataques internos como externos, para lo cual, en circunstancias especiales, obviará la norma pues *necessitas non habet legem*.

CAPITULO III CRÍTICAS A LA DEMOCRACIA LIBERAL

En el capítulo anterior se revisó el panorama filosófico-político alemán durante el siglo XIX y XX. Ideas que venían desde Hobbes hasta Marx y se presentaron como alternativas a la modernidad. Cada uno a su modo intentó responder y proponer nuevas opciones para gobernar, así como también un nuevo tipo de figura política que tanto Nietzsche como Schmitt revaloraron, el uno mediante la figura política aristocrática de tipo militar y el otro mediante la figura del soberano.

En este capítulo nos concentraremos en las críticas que cada uno, Nietzsche y Schmitt, realizaron contra los ideales de la democracia liberal, los mismos que fueron consideremos como un síntoma irreversible de la época moderna. Un síntoma que tiene como alternativa la “voluntad de poder” y el “decisionismo”; es decir, estas categorías se presentan como alternativas políticas a la situación alemana de la época de Nietzsche, siglo XIX, y de Schmitt, principios del siglo XX.

3.1 Críticas nietzscheanas a la democracia liberal

La época moderna se define en Nietzsche con la popular expresión de *Dios ha muerto*: En la *Gaya Ciencia* Nietzsche irónicamente se pregunta: “¿Dónde está Dios?... ¡Los dioses también se corrompen! ¡Dios ha muerto!”(Nietzsche, 2010: 140). El Dios a que se refiere Nietzsche y al que “mata” es la “Razón” que había sido divinizada por la modernidad. Sin embargo, para Heidegger, la expresión «Dios ha muerto», significa también que “el mundo suprasensible ha perdido su fuerza efectiva, no procura vida. La metafísica, esto es, para Nietzsche, la filosofía occidental comprendida como platonismo, ha llegado al final. Nietzsche comprende su propia filosofía como una reacción contra la metafísica” (Heidegger, 1996:240). Este mostrarse contra todo lo intangible, esta renuncia a Dios supone la afirmación del hombre. Lo que antes configuraba y sostenía al ser humano ahora no existe más, no existe ese concepto trascendental en el cual el Hombre pueda ampararse. Prácticamente se encuentra abandonado y debe volver sobre sí mismo, sobre su voluntad y plantear una nueva forma de comprenderse dentro de la modernidad. Pero el hombre percibió mal la muerte de Dios y volvió a refugiarse en otros dioses. Uno de ellos, la democracia liberal que con sus afanes de libertad, fraternidad e igualdad volvió a engañarlo.

Esta crítica a la democracia, por parte de Nietzsche se pone de manifiesto a lo largo de todos sus textos, algunas veces camuflada y otras no tanto en sus ataques contra el Cristianismo como recipiente de los valores e ideales mentirosos de la Revolución Francesa. Nietzsche también critica a la democracia por haberse aprovechado de la inocencia del Hombre al mostrarse en forma natural y no tan radical como fue la tradición que viene desde Platón hasta Hegel.

Nietzsche aprovecha el interés y gusto que tiene el Cristianismo por lo suprasensible para atacar la política moderna y especialmente los parámetros democráticos, idealistas y revolucionarios de 1789, son castigados sin el menor reparo. El Cristianismo es el refugio de todos aquellos que aún creen en esos ideales universalizadores; creen en ellos porque su único interés es llegar al poder, al parlamento, y para esto se dejan oprimir, “se vuelven inferiores, se tornan una completa masa de esclavos y semiesclavos que anhelan el poder” (Nietzsche, 1961: 139). Estos son los que quieren justicia e igualdad de derechos. Es, en la masa democrática donde se encuentran los oprimidos de todas clases, los descontentos y los enfermos. Los oprimidos son aquellos que luchan contra la nobleza política y su ideal aristocrático, los descontentos luchan contra las excepciones y los privilegios de todas clases y los enfermos combaten contra el instinto natural de los seres sanos y felices (Nietzsche, 1961), son moralistas y anti-instintivos, son seguidores del “idiota de Kant” (Nietzsche, 1999: 19). Nietzsche deja claro que:

La democracia es el Cristianismo hecho natural: una especie de "vuelta a la naturaleza" provocada cuando la "contranaturaleza" extrema ha podido ser superada por la evaluación contraria. Consecuencia: el ideal aristocrático comienza entonces a perder su carácter natural ("el hombre superior", "noble", "artista", "pasión", "reconocimiento"; romanticismo en cuanto culto de la excepción, el genio, etc.) (Nietzsche, 1961:140).

Si para Nietzsche todo lo que promueve el descenso y no el ascenso del hombre debe desaparecer, debe morir, tal como lo hizo con Dios, es decir, con la Razón; entonces, la democracia también, porque refleja los mismos principios del Cristianismo. Esto se percibe, sobre todo en *El nacimiento de la tragedia* porque Alemania, a juicio de Nietzsche, había caído bajo las mentiras de la democracia liberal. Según él, hubo un tiempo en el cual, el pueblo alemán, “había tenido la voluntad de dominar sobre Europa, la fuerza de guiar a

Europa, acabó de abdicar estas aspiraciones y, bajo la pomposa excusa de fundar un Reich, realizó su tránsito a la mediocrización, a la democracia y a las «ideas modernas»”(Nietzsche, s/r). Este tránsito a la mediocrización, a la democratización como Nietzsche la llama, ha negado valores como “la fiereza... los instintos guerreros y conquistadores, la venganza...el espíritu aventurero, del conocimiento; el ideal noble: la belleza, la sabiduría, el poder, el esplendor,... el hombre que determina fines, el hombre del porvenir” (Nietzsche, 1961:142). Todo esto ha negado el hombre democrático para convertirse en un ser gregario y temeroso, en un político sentimental y lírico, en un ser antipolítico, antinacional, no agresivo, ni defensivo (Nietzsche, 1961). Este tipo de organización política y social, para Nietzsche, no tiene otro nombre que democracia.

El Hombre para Nietzsche no debe dejarse seducir por estos ideales originados con la Revolución francesa. Quienes optaron por este tipo de vida mendicante y dicen sí a los derechos universales, sí al sufragio universal, sí al parlamentarismo no se dan cuenta, según Nietzsche, que al intentar plasmar los mismos derechos en Alemania se estaba corrompiendo al espíritu alemán, porque se estaba afrancesando Alemania con los ideales de la Revolución. Cuestión que Nietzsche ve como inconcebible, porque esa revolución por la cual se mostró satisfecho Kant y quiso implantarla en Alemania, es propia de una cultura decadente. Sobre este sentido igualitario, sobre esa posibilidad de implantar los restos franceses en Alemania, sobre este sentido de “igualdad de las almas ante Dios, esta falsedad, este pretexto para los rencores de todos aquellos que tienen el ánimo abyecto, esta idea que es un explosivo y que terminó por convertirse en una revolución, idea moderna y principio de decadencia de todo el orden social”(Nietzsche, 1999:91) ha trabajado la democracia para convencer y es, en definitiva la dinamita democrática, con lo que ataca y persuade al Hombre Alemán. Para Nietzsche, ese sentido humanitario que muestran los derechos, no tienen otra guía que la democracia.

Éste hizo de la humanidad una contradicción consigo misma, un arte de arruinarse a sí mismo, una voluntad de mentir a toda costa, un desprecio y una repugnancia contra todos los instintos buenos y honrados.

Éstas son para mí las bendiciones aportadas por [la democracia]. El parasitismo como única práctica del [Estado]; [el Estado], que con sus ideales anémicos, con sus idealidades de santidad, chupa de la vida toda la sangre, todo el amor, toda la esperanza; el más allá como voluntad de negar toda realidad (Nietzsche, 1999: 91).

Le resulta obvio a Nietzsche que el movimiento liberal burgués insista en “la creación de un Estado nacional unitario de tipo constitucional como condición necesaria, para un próspero desarrollo económico y social del conjunto de los estados alemanes en un sentido burgués-capitalista” (Mommsen, 1992: 101). A Nietzsche esto no le causa sorpresa y aunque no lo menciona de forma directa en sus textos, fue Kant quien asentó, bajo los esquemas liberales, los principios del constitucionalismo, concedió importancia a la opinión pública y puso al sufragio como legitimación del individuo moderno.

La Constitución... es la norma suprema del ordenamiento jurídico... que en la teoría liberal cumplirá un papel básico de control del poder político por parte de la opinión pública, mediante las atribuciones de las que dispone el parlamento y una división e independencia de los poderes ejecutivo, legislativo y judicial. El Estado de derecho cumple las necesidades de seguridad y previsibilidad que son necesarias a una sociedad burguesa. La igualdad abstracta ante la ley permite que los individuos libres e iguales regulen sus relaciones mediante contratos privados. La esfera pública se separa radicalmente de la privada y lo público se subordina a lo privado, convirtiéndose los poderes públicos en meros protectores de los pactos privados, ejerciendo funciones exclusivamente de policía para que se cumplan las leyes (Caminal, 2005: 94).

Entonces, de la democracia liberal burguesa, nació en Alemania la Constitución, sobre la cual, Nietzsche, en *Más allá del bien y del mal*, deja claro que hace del hombre un ser gregario que, abandonando su propia individualidad por un afán democráticamente mentiroso pide una Constitución que “ensalza sus cualidades, que lo hacen dócil, conciliador y útil al rebaño, como las virtudes auténticamente humanas, es decir: espíritu comunitario, benevolencia, deferencia, diligencia, moderación, modestia, indulgencia, compasión”(Nietzsche, s/r: 40)., nadie como él, en su tiempo, deseaba “la curación de la política y de la práctica de los deberes burgueses más próximos en la comunidad” (Nietzsche, 1967:33). Derechos que se reflejaban en la Constitución, porque estaba hecha bajo los parámetros liberales. Una Constitución que necesita expresar los derechos y resaltar las virtudes de los Estados y de los hombres, según Nietzsche, se deriva de la decadencia del hombre europeo, del hombre moderno que ha perdido su identidad y trata de encontrarse en la normatividad y esto es precisamente lo que mostró, en 1919, la Constitución de Weimar, una Constitución que Nietzsche no pudo observar; ya que, murió en 1900. A pesar de esto, Nietzsche no se equivocó, pues la Constitución de 1919 fue redactada bajo parámetros liberales. Esto podía percibirse claramente, porque uno de los intereses liberales al proponer la Constitución fue el control de la libertad por medio del

Estado, si conseguía plasmarse esto en la Constitución, Nietzsche pensaba que la voluntad de poder quedaría de lado y se popularizaría la igualdad y aún más, ese control institucional convertiría a los hombres en seres dependientes y por ende cobardes.

Sin embargo, el liberalismo en la época de Nietzsche ya había logrado hacer del hombre un animal de rebaño, un animal gregario (Nietzsche, 2000: 46), un hombre que había perdido su libertad e individualidad en pro del bien público, del cual, nuestro autor, se mofa porque según él, ha sido construido a la medida del hombre burgués, un bien público que se asemejaba al “canto de las sirenas: con el cual son engatusados los instintos inferiores” (Nietzsche, 1977: 25). Resta aclarar el significado de la libertad para Nietzsche. ¿Qué es la libertad?, según él consiste en:

Tener voluntad de responder como individuo, mantener las distancias que nos separan, hacerse más indiferente ante el cansancio, la dureza, las privaciones e incluso la vida. La libertad significa que los instintos viriles, los instintos que disfrutan luchando y venciendo, predominan sobre otros instintos como el de la felicidad, por ejemplo. El hombre, o, mejor aún, *espíritu* que *ha llegado a ser libre* pisotea esa forma despreciable de bienestar con la que sueñan los tenderos, los cristianos, las vacas, las mujeres, los ingleses y demás demócratas. El hombre libre es *guerrero*.

¿Cómo se mide la libertad en los individuos y en los pueblos? Por la resistencia que hay que vencer, por el esfuerzo que cuesta mantenerse *arriba*. Al tipo más elevado de hombre libre hay que buscarlo allí donde constantemente hay que vencer la mayor parte de las resistencias: a dos pasos de la tiranía, en el límite del peligro de caer en la esclavitud. Esto es psicológicamente cierto si consideramos «tiranos» unos instintos implacables y terribles, que hacen que se alcen contra ellos un máximo de autoridad y de disciplina —el tipo más bello es Julio César—.

Esto es también cierto en el terreno político, como se puede comprobar repasando simplemente la historia. Los pueblos que han tenido algún valor, que *han llegado* a valer algo, no lo han conseguido con instituciones liberales: lo que les hizo merecedores de respeto fue el *gran peligro*, que es el que nos hace tomar conciencia de nuestros recursos, de nuestras virtudes, de nuestras armas de defensa y de ataque, de nuestro ingenio e inteligencia, el que nos *impulsa* a ser fuertes...

Primer principio: hay que tener necesidad de ser fuerte; de lo contrario, nunca llegaremos a serlo. Las sociedades aristocráticas como Roma y Venecia, esos grandes invernaderos donde se cultivó el tipo de hombre más fuerte que ha existido hasta hoy, concibieron la libertad de la misma forma que yo: como algo que *no* se tiene, que se *quiere*, que se *conquista*. (Nietzsche, 2000:38).

3.2 Crítica a la cultura democrática

No eludimos la influencia que la democracia tiene en la cultura alemana, no se trata solamente de política sino de su relación con la cultura y su afección y destrucción de la misma. He mencionado que su reacción y crítica también se realizó contra la invención latina de la universalidad de los derechos, igualitarismo, etc. Ese interés que el alemán tenía

no solo por imitar el proceso revolucionario, sino por plasmar los ideales de la Revolución Francesa en Alemania, es considerado por Nietzsche, como resultado de los alcances decadentes que la modernidad había conseguido con el pueblo alemán.

Por un lado, se encuentra el espíritu francés, orgulloso de su racionalismo cartesiano y por el otro, está el espíritu alemán, orgulloso de su espíritu heroico, del héroe genuino, cuestión que se puede notar claramente en *El Nacimiento de la tragedia*, con lo apolíneo y dionisiaco. Podemos considerar al espíritu francés como apolíneo, por su racionalismo, por su medida, su control, su misticismo, contrario al espíritu alemán, basado en la figura del héroe, del genio.

Lo apolíneo y lo dionisiaco, le fue útil a Nietzsche, políticamente hablando, para desenmascarar y criticar la actuación de la masas y su interés por la democracia, lo cual, como ya mencioné es considerado por él como parte de una vida mediocre, necesitada de reconocimiento y formada a la medida de la modernidad, un rebaño necesitado de representantes en el parlamento, que hablen por sus derechos y que dicten leyes para controlarlos. Por esta razón, es necesario que se plasme una distancia, lo que él denomina el *pathos* de la distancia. Sentido que determina el rango y el dominio entre la especie dominadora-superior y la especie inferior, es decir, un *pathos* entre Apolo (ideales revolucionarios, democracia, masas) y Dionisio (espíritu alemán, figura del héroe).

Entonces, comprendemos las razones del por qué Nietzsche vuelve su mirada con *El Nacimiento de la tragedia* a la época clásica, no tiene otra que criticar a la cultura moderna bajo parámetros griegos. En primer lugar se refiere a dos ideales, en los cuales, a juicio de Nietzsche, se han refugiado los modernos: en la dignidad del hombre y la dignidad de trabajo (Nietzsche, 2008:13), frases que han acrecentado, no solo a la cultura alemana, sino a la cultura moderna, una vida de miseria y obediencia. Según Nietzsche, la fuente de este hundimiento del espíritu alemán se encuentra en “los comunistas y socialistas, así como sus pálidos descendientes, la blanca raza de los liberales de todo tiempo, [que han fomentado desapego] por todas las artes, pero también contra la antigüedad clásica” (Nietzsche, 2008:16), un rechazo enfermizo por el hombre capaz, por el guerrero, por el genio, por el constructor de la cultura alemana. Una vez que las ideas democrático-liberales sitiaron a la cultura alemana, la idea del Estado paternalista emergió para culminar con el proceso social decadente, para manipular y organizar a las masas, para institucionalizar la estructura, la

libertad, el progreso y la igualdad y evitar así, que la cultura alemana se desarrolle; a cambio de esto, el Estado, ofreció al Hombre moderno democracia. En Nietzsche, el Estado, como hemos visto se encarga de dos cuestiones: a) regir el proceso social y, b) darse a conocer como producto de la misma sociedad. Además, podemos notar la relación que existe con el Leviatán, al mencionar *la guerra de todos contra todos*, automáticamente nos remite al capítulo dos, en el cual consideramos al Estado hobbesiano como regulador y dueño absoluto de la esfera pública, es decir que es el máximo regulador de la organización social. Sin embargo, cuando Nietzsche se refiere al Estado, tiene fija su mirada en la organización griega de tipo militar y no duda en decir que este tipo de organización – militar- es el fundamento del Estado y de la sociedad (Nietzsche, 2008).

Esta revisión de la situación alemana, a partir de 1845-1900, se ajusta a la época que Nietzsche denomina como nihilista y la considera como el auge de una Europa decadente, de una civilización necesitada de otro tipo de política. Contra la primera política, es decir, contra todo lo que Nietzsche ha criticado y hemos mencionado bajo los ideales democráticos es necesario añadir la falsa idea que la política pequeña ha tenido del aristocratismo y que a su vez lo ha pervertido llamándolo nacionalismo, del cual dice Nietzsche, distamos mucho “de ser lo bastante alemanes en el sentido ordinario en que se utiliza hoy esta palabra, para convertirnos en portavoces del nacionalismo y del odio racial, para regocijarnos con esa infección nacionalista”(Nietzsche, 2010:168). A esta, primera política, Nietzsche supone que hay que enfrentarle “con gran decisión, sangre y hierro (Nietzsche: 1999: 129) y con una nueva política que él denomina como, la «gran política», una política que busca una nueva casta de Hombres que gobiernen Europa, pero no una política en sentido de elección y derecho en pro de la pureza del linaje como el fascismo o el nacionalsocialismo, sino una gran política que sepa aprovechar precisamente la diversidad, mediante la cual, cada individuo pueda asimilar la voluntad de poder.

Por esta búsqueda de una nueva casta política, según Nietzsche, el Hombre moderno ha sentido miedo de la cultura ateniense, porque contrario a ella, ha buscado lo gregario y ha evitado desarrollar su propia individualidad. Esto, en vez de ayudar al Estado lo ha perjudicado, porque ha pasado a depender de él, tal como un esclavo depende de su amo. Además, el Hombre moderno, siempre ha creído que volver sobre su propia individualidad era “un gran peligro para la cultura; la organización social; la familia y hasta para la salud

moral y física”(Nietzsche, 1967:10). Es por esto que el Hombre debe mirar a la cultura ateniense para gozar de la libertad dionisiaca tal como el mismo Nietzsche lo dice:

Cada ateniense, por ejemplo, debía desarrollar su individualidad en aquella medida que podía ser más útil a Atenas y que menos pudiera perjudicarla. No había allí ambiciones inmoderadas ni descomedidas, como en las sociedades modernas; cada jovencito pensaba en el bienestar de su ciudad natal, cuando se lanzaba, bien a la carrera, o a tirar o a cantar; quería aumentar su fama entre los suyos; su infancia ardía en deseos de mostrarse en las luchas ciudadanas como un instrumento de salvación para su patria; esto es lo que alimentaba la llama de su ambición, pero al mismo tiempo lo que la enfrentaba y la circunscribía. Por eso los individuos en la antigüedad eran más libres, porque sus fines eran más próximos y más visibles. El hombre moderno, por el contrario, siente siempre ante sus pasos el infinito, como Aquiles el de los pies ligeros en el ejemplo de Zenón el Eleata; el infinito le estorba, no puede alcanzar a la tortuga (Nietzsche, 2008:29).

Pero no ha sucedido esto, sino los tipos gregarios, los ávidos de democracia son los que “se estrechan públicamente la mano los «cultivados» entre los, como es sabido, tan cultivados alemanes y los «aburguesados» entre los, como es sabido, tan incultos alemanes y llegan a un mutuo acuerdo sobre la manera en que en adelante se tendrá que escribir, hacer poesía, pintar, componer música y hasta filosofar, y es más, gobernar incluso. A esto, dice Nietzsche, se conoce como «la Cultura alemana de la actualidad»; en donde lo único que quedaría por averiguar es en qué característica es dable reconocer al susodicho «cultivado», una vez que sabemos que su hermano de leche, el adocenado burgués alemán, se da actualmente a conocer a sí mismo, sin vergüenza y, por así decir, perdida ya su inocencia, presentándose ante todo el mundo como el que es» (Nietzsche, 2008), un alemán mediocre.

Nietzsche se pregunta, ¿cómo es que un grupo Hombres malsanos –apelativo con el que Nietzsche considera al Hombre moderno- ha podido dirigir el espíritu Alemán? Ha podido dirigirlo porque el Hombre moderno se ha encargado de la “crianza, [de] un animal manso y civilizado, un animal doméstico” (Nietzsche, 1993:12) , un Hombre resentido que terminó “por humillar y dominar a las razas nobles, así como todos sus ideales, han sido los auténticos instrumentos de la cultura; con ello, de todos modos, no estaría dicho aún que los depositarios de esos instintos representen también ellos mismos a la vez la cultura(Nietzsche, 1993:12) alemana. Sin embargo, la grandeza alemana, según Nietzsche, no se mide por cuanto ha progresado la masa o cuanto ha logrado beneficiarse de la democracia, sino que la idea de progreso alemán se mide por cuanto ha podido sacrificarse la masa en favor de los Hombres fuertes, no de los hombres que haciendo uso de la política

llegan al poder, sino de aquellos que acrecientan su voluntad de poder, de aquellos que niegan “el organismo mismo el papel dominador de los supremos funcionarios, en los que la voluntad de vida aparece activa y conformadora” (Nietzsche, 1993:27). Esto, seguirá siendo para Nietzsche un engaño moderno; ya que, la democracia jamás logrará asimilar la voluntad de poder como una acción vital para la reconstrucción del mundo moderno, del Hombre moderno.

3.3 Las ilusiones de la igualdad y de derechos

Nietzsche no cree en la propuesta liberal publicitaria de “igualdad de derechos”, “sociedad libre”, “no más señores y no más esclavos”, ¡no nos seduce! [Dice Nietzsche, y] no considera en absoluto como deseable que se funde sobre la tierra el reino de la justicia y la concordia (Nietzsche 1882: 246-248) bajo los parámetros liberales de justicia, libertad, fraternidad e igualdad. De hecho, “el principio de autoridad y la organización política autoritaria que Nietzsche defiende son aspectos principales del modelo político que se opone a la democracia liberal y a sus fundamentos teóricos, y una parte de su crítica radical a las ideas modernas o, utilizando una expresión afortunada de K. Lowith, al "mundo cristiano-burgués" (Lowith, 1974: 247). Ese mundo que tritura el individualismo en favor de un monopolizado totalitarismo como los “derechos universales”.

Esta despreocupación por el individualismo, conduce a que Nietzsche se muestre en favor del mismo como un camino que ejercita la voluntad de poder, un individualismo en el cual, por esta misma línea crítica, tanto Lowith, (2006) como Enguita (2004), creen que los individuos se encuentran suficientemente liberados del predominio de la sociedad, del Estado o de la iglesia. Lowith también critica la idea liberal sobre el individualismo en tanto se ha considerado un “individualismo aislado, emancipado e individualizado que se vuelve, en el mundo liberal burgués, la instancia superior de apelación, de lo absurdo por falta de un mundo con contenido” (Lowith 2006: 47). Un individuo que no ha perdido sus instintos en favor del dominio, un sujeto que ha entregado su voluntad a una democracia liberal que tiende a desaparecerlo como sujeto para dominarlo. Nietzsche apuesta por un individuo que ame la misma vida, que guste de ese “instinto de crecimiento, de duración, de acumulación de fuerzas, de poder: [porque] donde falta la voluntad de poderío, [según Nietzsche] hay decadencia” (Nietzsche, 1999: 14). Cuestión en la que, dentro de lo político

y social, durante el siglo XIX y principios del XX, Alemania se había venido abajo por falta de voluntad poder, una voluntad que el liberalismo había institucionalizado.

Crisis a la cual, Nietzsche no tiene reparo en triturar. Si nos dedicamos al poder, dice Nietzsche, “a la economía, al comercio internacional, al parlamentarismo, a los intereses militares; si despilfarramos en ese ámbito la dosis de entendimiento, de seriedad, de voluntad y de autosuperación” (Nietzsche, 2000:31) no vamos a obtener más que individuos a la medida del liberalismo, hay que potenciar la voluntad de poder para revertir la decadencia de la época moderna. Si la vida es voluntad de poder, Nietzsche percibe que ésta ha sido coartada, entonces hay que revitalizar la vida como fundamento de la voluntad de poder eliminando todo tipo de sensibilidad social y moral por una nueva infraestructura que de paso a un tipo de hombre más fuerte, un hombre renovado que viva bajo las reglas de los fuertes, que pueda invertir y crear una nueva escala de valores.

Un aristocratismo cuyo centro de gravedad sea la vida misma. Solo desde esta perspectiva podemos comprender perfectamente la voluntad de poder y la razón del por qué se convierte en una alternativa a la crisis del siglo XIX y XX. Un aristocratismo que se aleja de la democratizada sociedad de masas, un aristocratismo que no tiene nada que ver con las ideas autoritarias o elitistas cercanas al fascismo, nacionalsocialismo y el mismo liberalismo, un aristocratismo que no tiene que ver con la *pour sang*, posición política o económica; ya que estos no son constitutivos de propio ser sino agregados, un aristocratismo que afirme este mundo y el valor hacia la vida, el amor al destino, el *Amor Fati*, contra los dogmas esperanzadores. Un aristocratismo que elimina toda moral que coarta el instinto de vida y que la condena como una moral antinatural y por lo tanto como una enemiga de la vida. Un aristocratismo que promulga el imperativo nietzscheano, cuyo énfasis es el vitalismo, no es un mero subjetivismo político, parlamentario, democrático y constitucionalista, pues el fundamento del valor y donde éste se plasma es en la vida. Para lo cual se debe eliminar todo lo que se oponga a ella, al instinto vital, hay que construir nuevos valores, hay que asirse de la voluntad de poder para transmutar los valores modernizadores reduccionistas, un aristocratismo que plasma el “créate a ti mismo” por voluntad propia. Nietzsche aboga ese nuevo tipo de hombre que supere las mentiras políticas, por ese superhombre, por ese nuevo tipo moral, el que juega con la vida, el que

inventa para sí nuevos valores y los llena de sentido, el que posee la inocencia del niño, el que está más allá del bien y del mal.

Por estas razones, la época es ideal para presentar la voluntad de poder como alternativa y es por esto que Nietzsche se convierte en “profeta” al anunciar la llegada del nihilismo y Schmitt al verificarlo. Todo esto referido a dos aspectos: la crisis del hombre moderno, el ascenso de la democracia liberal y el parlamentarismo. La época es caótica pero, el nihilismo no es fatalidad total, mucho menos anarquismo. Es la oportunidad que proporciona la crisis para superar y no depender de promesas con las que la democracia liberal ha engañado al hombre. Ese espacio reactivo del nihilismo, en Nietzsche, es visto tal como en Schmitt como el momento propicio para que se manifieste la excepción y luego el soberano. Por estas razones y contribuciones es que Schmitt convierte al estado liberal del siglo XIX en su enemigo, porque se opone al decisionismo y porque, como dice Lowith, es en el liberalismo donde prima la “indecisión liberal de la burguesía, que discute y negocia” (Lowith 2006: 53).

3.4 Contra el parlamentarismo

Cuando Nietzsche se refiere al parlamentarismo podemos decir con acierto que lo percibe como un regalo de la democracia al rebaño (refiriéndose a la masa popular). Según él, el parlamentarismo se define como el permiso que el pueblo ha concedido a un grupo de personas elegir entre una o más opciones políticas. Sin embargo, las decisiones por las cuales decidirá el parlamento aparenta libertad de opinión e interés en el pueblo cuando en realidad su interés está centrado en la burguesía. Una vez que el parlamento ha decidido por determinada situación política, esa decisión es impuesta “al rebaño”, a la masa democratizada, que aparta y reprime a todo aquel que no se muestre a favor de esa decisión. Esto es el parlamentarismo para Nietzsche, un acuerdo que no sirve, sino para dominar al pueblo haciéndole creer que actúa en su beneficio.

Ayudados por la burguesía, las ideas liberales se institucionalizaron con el parlamento y configuraron las instituciones bajo sus paradigmas –derechos universales, libertad, etc.-; sin embargo, según Nietzsche, las instituciones alemanas “no valen nada” y el problema no está en ellas sino en el Hombre, porque, según Nietzsche, “las instituciones han renovado su valor y ahora el Hombre, tras haber perdido todos sus instintos, las instituciones le han rechazado como inservible”(Nietzsche, 2000). Se había llegado al

convencimiento de que el Hombre no era quien servía y era útil a las instituciones, sino que ahora se cree que las instituciones le eran útiles al Hombre y ellas pueden hacer uso de él a su antojo. Resulta hasta cierto punto evidente el pensamiento de Nietzsche contra la institucionalización liberal; ya que, esas instituciones no tenían ninguna virtud para mantenerse en el poder y, sin embargo ellas son las que han modificado las normas a su antojo favoreciendo a los ideales burgueses. Para que las instituciones liberales se transformen, creía Nietzsche que era necesario el imperativo antiliberal: la voluntad hacer, de querer de “decidir”, la voluntad de vivir.

Nietzsche no solamente es contrario al parlamentarismo, sino también contra el periodismo “porque son los medios a través de los cuales el animal de rebaño se ha convertido en señor” (Enguita, 2004:117), pero no se refiere al parlamentarismo inglés o americano, sino al alemán donde el interés es el ascenso al poder, el dominio del comercio y la invención y manipulación de las costumbres y “como última cosa buena,[el dominio] de la buena vida; el ascenso de la estupidez parlamentaria, de los lectores de periódicos, del parlotear literario” (Nietzsche, 1967: 229) pues a decir de Nietzsche, todo comenzó en 1815 cuando:

La patria, la frontera, el terruño, el antepasado: toda clase de estrechez de miras comenzó de repente a hacer valer sus derechos. En aquella época despertó la reacción y la congoja, el miedo al espíritu alemán, algo consecuente con el liberalismo y el revolucionarismo y toda la fiebre política... desde entonces (desde la politización), Alemania perdió el liderazgo espiritual de Europa: y ahora sale bien a los alemanes, los mediocres ingleses (Nietzsche, 1967: 229).

Se ha dicho que hasta 1848, época de la revolución, en Alemania lo político estaba anclado a la Monarquía y al Imperio. Recordemos que, cuando la idea constitucional se presentó, Guillermo IV ni siquiera se interesó en ello y, abiertamente se mostró “contrario a cualquier idea constitucional – y dijo-, *que no se interponga un pergamino entre mi pueblo y yo*. Sin embargo, se vio obligado, por los levantamientos populares a instituir la Dieta” (Sánchez-Beato, 2005). De ahí en adelante las ideas revolucionarias fundamentadas en el aparente sentido de unidad se fortalecían y se tornaban cada vez más en una teoría de la «igualdad de derechos». Teoría que para Nietzsche era parte esencial del espíritu de una época decadente, como la que estaba viviendo Alemania a partir de los levantamientos populares de 1845. Lo propio de toda época fuerte –decía Nietzsche- es “el pathos de la distancia, es decir, la existencia de un abismo entre unos individuos y otros, y entre unas capas sociales

y otras, la multiplicidad de tipos, la voluntad de ser uno mismo” (Nietzsche, 2002:51) mas no la igualdad. Incluso creía Nietzsche que las teorías políticas alemanas, la Constitución, el mismo Reich eran consecuencia de esta época en decadencia, una época limitada por el nihilismo equívoco, ese nihilismo pasivo que en vez de avanzar hacia retroceder a los pueblos y en vez de optar por el poder los convertía en esclavos de teóricos de la revolución francesa. Era mejor optar por el nihilismo activo, ese nihilismo que acrecentaba el valor de la vida, es decir, la voluntad de poder.

¿Es posible confiar en un individuo fácil de convencer, en un individuo entregado a las instituciones y confiado en que ellas se preocupan por su bienestar? Evidentemente que no y esa clase de Hombre no es el que se debe mantener y educar para el futuro, se debería optar por un nuevo sujeto, pero contrario a este las instituciones, la democracia, la política estatal y todo cuanto esto implica fue cultivado por el Hombre opuesto, “el animal doméstico, el animal de rebaño, aquel animal enfermo que se llama hombre” (Nietzsche, 1999: 12) democrático. Y esta es la razón por la que Nietzsche cree que la humanidad en vez de evolucionar ha retrocedido y ha abandonado esta búsqueda por el afán de progreso, de libertad en la cosas, en el dinero y cambio lo moderno le ha entregado cierto sentimiento de bienestar que lo ha vuelto impotente y lo ha sumido en la decadencia, por esta falsa idea moderna caracterizada por:

- a) La libertad e igualdad institucional,
- b) inutilizar al Hombre en cuanto ser que decide,
- c) por atrofiarlo y,
- d) degenerarlo.

Estas características, según Nietzsche, pertenecen a las condiciones del verdadero *progressus* de la modernidad.

Entendemos por Estado, como ya hemos dicho, el vínculo de acero que rige el proceso social; porque sin Estado, en natural *bellum omnium contra omnes*, la sociedad poco puede hacer y apenas rebasa el círculo familiar. Pero cuando poco a poco va formándose el Estado, aquel instinto del *bellum omnium* contra omnes se concentra en frecuentes guerras entre los pueblos y se descarga en tempestades no tan frecuentes, pero más poderosas. En los intervalos de estas guerras, la sociedad, disciplinada por sus efectos, va desarrollando sus gérmenes, para hacer florecer, en épocas apropiadas, la exuberante flor del genio (Nietzsche, 2008:19-20).

3.5 Críticas schmittianas a la democracia liberal: Crítica al parlamentarismo y a la Constitución de Weimar

Para los liberales alemanes, en 1919, Inglaterra y Francia se presentaron como modelos de parlamentarismo. Cada uno recibió una considerable atención en los escritos políticos de Max Weber, junto con el sistema presidencial americano, y antes de redactar la nueva Constitución, Hugo Preuss leyó los trabajos de Robert Redslob y Robert Piloty sobre los gobiernos parlamentarios en Europa y también lo hizo con *cabinet government* de Wilhelm Hasbach. Según, Kennedy en *Carl Schmitt's Parlamentarismus in Its Historical Context*, tanto Weber, Preuss y Redslob, compartían la idea de que el parlamentarismo inglés era la "verdadera" forma parlamentaria (Kennedy, 2000:24). Pero, también sabían, Preuss y Weber, que el modelo inglés no se ajustaba a las circunstancias de la Alemania de 1918-1919, y tampoco podía simplemente ser aplicada.

Recordemos que, luego de haber perdido la Primera Guerra Mundial, en el otoño de 1918, los políticos alemanes se vieron obligados a improvisar un sistema parlamentario, frente a lo cual Thomas Mann, mostró su desapego diciendo: "quiero la monarquía, quiero un gobierno independiente... no quiero que este parlamento y los negocios del partido marginen la vida de la nación con su política.... no quiero la política. Quiero competencia, orden y decencia"(Schmitt, 2000: 44). Sin embargo, no importó quien lo dijera o cómo lo dijera, el parlamentarismo tuvo su Constitución –con elementos ingleses, franceses y americanos- y finalmente fue instaurada el 11 de agosto de 1919 cuando “dotó por primera vez de fundamento constitucional al régimen parlamentario; con un Presidente elegido directamente por el pueblo” (Sánchez, 2005:227). Se conoce que en el parlamento las discusiones y negociaciones podían tardar meses y esa es una de las razones por las que Schmitt pensaba que, más allá de la discusión parlamentaria era necesaria la fuerza decisoria de un sujeto, de un individuo que decida, de un individuo excepcional que encarne la voluntad soberana de cambiar el estatus y que se reconozca como superior, como un sujeto que asido del poder y de la autoridad pueda reorganizar la situación política y social del Estado y que, además, reconozca el principio de igualdad subsistente en un Estado de derecho.

Como sabemos, el decisionismo schmittiano no es aleatorio, ya que opta por lo político y no por lo religioso, lo metafísico o lo moral, es decir que, ni siquiera es “una

decisión para un ámbito determinado y regulativo, sino nada más que una decisión por la decisividad –no importa en favor de qué- porque ésta es la esencia específica de lo político” (Lowith 2006: 57), cuestión que, según Schmitt, se dejaba de lado cuando el parlamento enfatizaba en el “parloteo” y la discusión. Es preciso saber que en el parlamento alemán las sesiones eran públicas y las decisiones se tomaban solamente si la mayoría estaba de acuerdo, pero no la mayoría más uno como actualmente decide, sino, en tiempos de Weimar, cuando la mayoría absoluta estaba de acuerdo. Lo cual, complicaba aún más la toma de decisiones.

El parlamentarismo, según Schmitt, después de 1914 había evolucionado del lado de la democracia de masas convirtiéndose en una “formalidad vacía”, porque algunas decisiones quedaban a la subjetividad de los parlamentarios y de los debates, y los grupos políticos cada vez se interesaban más en el poder social y económico que en establecer coaliciones entre partidos. A parte de esto, lo más lamentable, para Schmitt era que el parlamentarismo se había convertido en el lugar de la indecisión, tal como lo mencionamos en el segundo capítulo cuando me referí al decisionismo.

Prácticamente, la Constitución liberal-democrática no sólo que nació luego de la derrota en la Primera Guerra Mundial, sino que estaba marcada por un Estado autoritario, ya que sus bases se sostenían sobre los fundamentos de un Estado absolutista. Se había imaginado que esta Constitución fomentaría la unidad nacional alemana, pero no fue así; ningún alemán, común y corriente, tenía interés en ella porque consideraron era el resultado de la revolución de 1918, una revolución que había fracasado. Una Constitución que intentó proclamar “los clásicos derechos de libertad del individuo frente al Estado: libertad y seguridad de la persona y de la propiedad, igualdad ante la ley, libertad de expresión, oral y escrita, libertad de reunión y de asociación, etc.” (Rurup, 1992: 143), pero que no terminó convenciendo y desapareció en 1933.

Al referirse a los intereses del liberalismo que se reflejaba en la Constitución de Weimar, en concreto al Estado liberal de derecho, Schmitt menciona que “el nuevo Reich alemán es una democracia constitucional”(Schmitt, 1928:294) por no haber variado respecto a la Constitución de 1871, en otras palabras, lo que Schmitt está diciendo es que la palabra “democracia” en la constitución de Weimar significa continuidad entre el Reich de 1871 y el Reich de 1919, y que esos tipos de Reich, a los que se refiere Schmitt, se han

realizado bajo los ideales del Estado liberal, en el cual “la monarquía democrática de 1871 fue reemplazada por la democracia constitucional de 1919” (Schmitt, 1928:294). Además, Schmitt es totalmente contrario a la Constitución de Weimar porque consideraba que se ha basado en modelos de Constituciones como la francesa e inglesa y bajo los parámetros de un Estado liberal y que no solucionaba los problemas reales de la política alemana. En definitiva, era una Constitución que no respondía a las necesidades del pueblo alemán. Para Schmitt, esta Constitución era apresurada y pretendía llenar el espacio vacío que había dejado la Primera Guerra Mundial y nada más. Este descontento y desinterés por la Constitución de Weimar se debe en gran parte a que el mismo pueblo alemán no la reconocía como tal, pues su descontento con el Reich se había fijado desde el Tratado de Versalles y el Plan Dawes –que incluía pérdida de tierras como Alsacia y Lorena y el pago de la exorbitante suma que sobrepasaba los 130 millones de marcos alemanes-.

La política y las cuestiones sociales en Alemania ni siquiera se habían estabilizado y el poder de Reich siendo aún cuestionado por la mayoría lanza esta nueva Constitución que desde sus comienzos fue considerada un fracaso pues, para que algo se afiance en un Estado, según Schmitt, el Reich debía gozar de dos cosas: a) el apoyo de la mayoría, cosa que no la tenía y, b) estar en un momento políticamente calmado, situación que no ocurría en Alemania que atravesaba un momento político crítico. Presentar nuevas leyes y además a la ligera no fue la mejor decisión y fracasó. Si revisamos la Constitución de 1871 y la comparamos con la 1919 nos percataremos que ideas como Estado de derecho, liberalismo, parlamentarismo, ya se habían manifestado desde mucho antes, para ser exactos desde la revolución del 1848 y que Bismarck las había reunido en su Constitución, que resultó inútil para responder al levantamiento del 1918 y fue eliminada. Sin embargo, aquellos ideales que presentaba la Constitución de 1871 fueron restablecidos, así sin más, en la nueva Constitución de Weimar de 1919. Esta fue, otra razón, que llevó a fracasar a esta “nueva” Constitución.

Podemos notar aquí, una similitud de criterio entre Nietzsche y Schmitt; ya que el primero –a partir de 1848- consideraba erróneo implantar en Alemania un estilo de vida político parecido al de la Revolución Francesa de 1789, cuestión a la que se sumó Schmitt al retomar las palabras de Spengler y afianzar lo que ya mencionamos, que “la Constitución de Weimar era un traje de Inglés ofrecido por el Reich alemán en 1919” (Schmitt,

1928:298). Lo que trataba de decir Schmitt es que los tiempos eran diferentes y las necesidades políticas y sociales también. Schmitt hace lo propio, al manifestar que la Constitución de Weimar tiene el afán de preservar la tradición liberal venida desde 1789 con la Revolución Francesa. Se supone que un estado liberal reconoce los derechos fundamentales del Hombre y fortalece la separación de poderes. Esta idea liberal sobre los derechos limita la libertad del Hombre y también del Estado; ya que, todo se encuentra normado y el individuo podía ser controlado sin mayores inconvenientes por el aparato institucional estatal. Ambos principios: a) la libertad del individuo y, b) separación de poderes, decía Schmitt que son apolíticos y que “el Estado liberal de derecho no es una forma de Estado o reflejo de una Constitución en sí mismo, sino un sistema de control” (Schmitt, 1928: 297) que aparece en forma de parlamento y tienen la obligación de reproducirse en la sociedad.

El parlamentarismo se presenta como un complicado sistema de formas políticas, en donde el gobierno es a la vez dependiente e independiente del Parlamento y con un alto grado de interés basado en su disolución. La figura del presidente, del Reich, se parece a la de un monarca que reúne elementos autoritarios y democráticos, pero siempre gobernando bajo la ambivalencia de la decisión. Para Schmitt, la tarea de un parlamento consiste en la integración de la unidad política, es decir, en la constante renovación de la unidad política, de una masa heterogénea de personas cuyos intereses congregan a la cultura y la religión. Cualquier Estado que funcione de acuerdo a los lineamiento liberales, es decir, con su parlamentarismo, procura la integración de la burguesía que se caracteriza por: la propiedad y, la educación (Schmitt, 1928).

De hecho para Schmitt la democracia alemana funciona sin lo principal: el pueblo. Y lo hace a pesar de saber que el principio democrático incluye la participación de éste que es el que decide, mediante el sufragio, el modelo del gobierno y estilo político que prefiere. Es posible, dice Schmitt, que en la práctica esta acción defina a un gobierno como democrático, pero el método es totalmente liberal. La opinión pública es una mentira, lo que hay son decisiones individuales, pero el liberalismo, al igual que en la época de Nietzsche, no quiere opiniones contrarias y diferentes. La democracia liberal lo que quiere es la homogeneidad, pese a que “la ciudadanía hoy en día, se divide en muchas maneras: cultural, social, de clase, raza y religión” (Schmitt, 1928:299). El liberalismo no ha

comprendido que su interés por el parlamentarismo es una contradicción, ya que, es la muestra de la heterogeneidad, porque los representantes, surgen de los pueblos –malos o buenos- y las ideas por más discusión que exista siempre serán diversas. De esto podemos deducir que:

a) La Constitución bajo la apariencia democrática el nuevo Reich presentaba el puro autoritarismo, concentrado la mayoría de poder en el Reich. Basta mirar los artículos 1-14 para darse cuenta que todo giraba alrededor del Reich. Art. 14. “Las Leyes del Reich, a menos que las mismas dispongan otra cosa, serán ejecutadas por las autoridades de los Estados¹³” y como todo Estado está provisto de masas y estas son consideradas peligrosas para la estabilidad democrática y, dado que deben ser controladas se insertó el art. 165, el Consejo que, bajo la apariencia restituida y reconocimiento de derechos se limitaba al afán revolucionario.

Los obreros y empleados serán llamados a colaborar al lado de los patronos y con igualdad de derechos en la regulación de las condiciones laborales y retributivas, así como en todo el desarrollo económico de las fuerzas productivas. Serán reconocidos las agrupaciones de ambas clases y sus acuerdos.

Para defensa de sus intereses sociales y económicos tendrán los obreros y empleados representaciones legales en consejos obreros de empresa, así como en los consejos obreros de distrito, agrupados por sectores económicos, y en un consejo obrero del *Reich*.

Los consejos obreros de distrito y el consejo obrero del *Reich*, unidos con las representaciones de los patronos y demás clases interesadas, formarán consejos económicos de distrito y un consejo económico del *Reich* con competencia sobre todas las cuestiones de orden económico y de cooperación en la ejecución de las Leyes socializadoras. Los consejos económicos de distrito y del *Reich* estarán constituidos de forma que se hallen representados en ellos todos los grupos profesionales importantes, en proporción de su importancia económica y social¹⁴.

b) Que los derechos fundamentales, procedentes del canon liberal tradicional de los derechos humanos, se consideraban - de acuerdo a Sánchez (2005)- como los clásicos derechos de libertad del individuo frente al Estado: libertad y seguridad de la persona y de la propiedad, igualdad ante la ley, libertad de expresión, oral y escrita, libertad de reunión y de asociación, etc., y que, además, según Schmitt, la democracia excluye y combate lo ajeno, mientras que el liberalismo pretende conciliarlo, lo que demuestra una contradicción insuperable entre la conciencia liberal del individuo y la homogeneidad democrática. Queda

¹³ Constitución del imperio (Reich) alemán, 11 de agosto de 1919. Art. 14.

¹⁴ Constitución del imperio (Reich) alemán, 11 de agosto de 1919.

claro que para Schmitt la democracia es “antiliberal, antipluralista y anticonstitucional. (Sánchez, 2005).

Además, según Schmitt, lo que planteaba la Constitución de Weimar no tiene nada de novedoso porque “ya se había establecido en la Europa occidental y en la EE.UU desde el siglo XVIII” (Slagstad,1999:131), y se caracterizaba por plantear la libertad civil. Esas Constituciones a las que Schmitt se está refiriendo, enfatizan dos rasgos básicos y criticados ya por Nietzsche: “a) el sistema de garantías de libertad –libertad en el sentido de libertad de toda interferencia del Estado...- que pueden mostrarse en el reconocimiento de los derechos fundamentales, la división de poderes y un mínimo de participación popular en el proceso legislativo por medio de una Asamblea Civil; y b) el hecho de que la Constitución debía basarse en un documento escrito”(Slagstad,1999). Dos rasgos a los que la Constitución de Weimar daba continuidad.

Para comprender mejor la propuesta liberal es necesario referirnos a dos ideas sustanciales: la idea del *Rechtsstaat* y el *Machstaat*. El *Rechtsstaat* provee dos principios fundamentales para la constitución liberal: el principio distributivo y el organizativo. De acuerdo con el principio distributivo, “el individuo tiene ciertos derechos de carácter prepolítico o metapolítico. Éstos incluyen derechos concernientes a cada individuo como: libertad religiosa, inviolabilidad del domicilio, propiedad privada y derechos concernientes a los otros: libertad de expresión, libertad de prensa, libertad de organización” (Slagstad,1999:133). Ahora bien, para comprender qué es lo que Schmitt critica del constitucionalismo burgués debemos entender que la intervención del Estado en la vida privada del individuo es excepcional y debe ser justificada. Esta idea, “está en armonía con la filosofía liberal de la libertad, en la cual el individuo libre no está sujeto al gobierno de otro sino al de su razón que, posteriormente mediante un contrato establecen la regulación estatal de su ejercicio de libertad”(Slagstad,1999). Entonces, para que se dé cumplimiento el principio distributivo necesita del segundo principio; es decir, del organizativo que va ligado a la idea del poder del Estado y está dividido en los conocidos tres poderes: legislativo, ejecutivo y judicial.

Y aquí se perfila la crítica schmittiana a la idea constitucional liberal. En la Constitución Liberal: no son importantes las autoridades, porque ellos son solamente los

ejecutores de las leyes; en la Constitución Liberal “los gobernantes actúan sobre la base de una ley, o en nombre de la ley: éste es el gobierno de la legalidad” (Slagstad,1999:134). Schmitt deja claro en la *Dictadura* sobre la importancia de la norma cuando dice que lo que “vale es la norma; ya que, esta puede ser determinada en una Constitución y determinada por un ideal político” (Schmitt, 2009:44), en este caso por el liberalismo burgués. Entonces, la característica principal de la ley es la generalidad de la norma. Mientras más general mejor. El estado queda como un sistema de normas y bajo esta idea se pretende, primero “que la Constitución no es más que un sistema de normas y constituciones legales, segundo, que es un sistema cerrado; y tercero, que es soberano, es decir que no es posible intervenir en él” (Schmitt, 1973:135).

Todo el esfuerzo del *Rechtsstaat* burgués consiste en reprimir la política, reduciendo todas las expresiones de la vida del Estado a una serie de prescripciones y transformando toda actividad del Estado en acciones desempeñadas dentro de esferas de competencia, articuladas con precisión y, en principio, limitadas. Por consiguiente, el elemento de *Rechtsstaat* burgués puede, en el mejor de los casos, restringir sólo una parte de la constitución total del Estado, mientras que otra parte debe registrar una decisión positiva con respecto a la forma de la existencia política (Schmitt 1973, citado en Slagstad, 1999:136).

A parte del *Rechtsstaat* Schmitt propone el *Machtstaat* hobbesiano. No debemos olvidar que según Hobbes el Hombre por temor a la naturaleza, de forma racionalizada, cede el poder político mediante un contrato al Estado para su protección. Dice Hobbes que “ese racional poder del Estado debe, ante todo, correr todos los riesgos y, en ese sentido, asumir plena responsabilidad por la protección y seguridad de los súbditos del Estado. Si esta protección cesara, entonces el Estado dejaría de existir y, con él, todo deber de obediencia” (Schmitt 1938:47).

La persona que representa al poder soberano es mucho más que la suma de los poderes de todas las voluntades individuales que entran en el contrato. La acumulada *angst* de individuos que temen por sus vidas hace surgir el Leviatán, un nuevo poder: un dios más conjurado que creado. Hasta aquí, este nuevo dios trasciende la suma total de los súbditos individuales, pero sólo en un sentido legal y no metafísico (Schmitt 1938:52).

Lo que Schmitt toma de Hobbes para fortalecer su idea decisionista y con ello criticar al liberalismo es la figura del soberano como autoridad absoluta, y con ello demuestra su radical antiliberalismo; ya que, el soberano no se encuentra limitado por las normas, es un sujeto autónomo y un decisionista, porque “todas las normas y leyes, todas las

interpretaciones de las leyes, todas las órdenes y disposiciones son para él [Hobbes] esencialmente decisiones del soberano: y el soberano no es un monarca legítimo o una autoridad competente, sino precisamente el que soberanamente decide”(Schmitt 1938:27).

La decisión soberana es, escribe Schmitt, el principio absoluto, y este principio dejaría de serlo si el soberano no tomará decisiones en los momentos críticos por esperar a que el Parlamento decida lo que le parece mejor. Las decisiones, pero no cualquiera, sino las soberanas, son las que hacen del soberano la figura oportuna para el proyecto schmittiano. Y sin más, Schmitt en *El Concepto de lo Político* crítica a la teoría sistemática del constitucionalismo liberal cuando afirma que:

La teoría sistemática del liberalismo se refiere casi exclusivamente a la lucha política interna contra el poder estatal y ofrece toda una serie de métodos para controlar y trabar a este poder estatal en defensa de la libertad individual y de la propiedad privada; para hacer del Estado un "compromiso" y de las instituciones del Estado una "válvula de escape" y, por lo demás, para "balancear" a la monarquía contra la democracia y a ésta contra la monarquía... el pensamiento liberal ignora o elude al Estado y a la política. En lugar de dedicarse a ella, se mueve en una polaridad típica, constantemente reiterada, de dos esferas heterogéneas: ética y economía, espiritualidad y negocios, educación y propiedad. El recelo crítico frente al Estado y la política se explica fácilmente por los principios de un sistema para el cual el individuo aislado tiene que permanecer siendo *terminus a quo* y *terminus ad quem* (Schmitt, 1973: 35).

Los conceptos utilizados por Schmitt: “de decisión, de contraposición radical y existencial amigo-enemigo, de norma y excepción, de soberano que decide en el caso excepcional, de legalidad y legitimidad, de Constitución y Leyes Constitucionales” (Verdú, 1989:47). Son conceptos que, si seguimos de cerca la evolución del pensamiento schmittiano, observaremos que han sido diseñados para dismantelar el sistema democrático-liberal.

3.6 Crítica a la opinión pública y al poder

Según Schmitt, el liberalismo ha utilizado la publicidad para descubrir lo privado pero ha terminado encerrándose en su propio afán. Retomando de la *Democracia moderna* de Tonnies, Schmitt considera que “es menos importante la opinión pública que lo público de la opinión” (Schmitt, 2002:47), lo que significa que la publicidad ha sido considerada como la única herramienta contra la “política secreta, burocrática, profesional y técnica del absolutismo” (Schmitt, 2002:47).

La opinión pública, protegida por la libertad de opinión, por la libertad de prensa, por la libertad de reunión y por la inmunidad parlamentaria, representa para el sistema la libertad de opiniones, en todo el alcance que pueda tener la palabra libertad en este sistema. Allí donde la publicidad puede convertirse en obligación, como en el caso del cumplimiento del derecho del individuo a votar, en el momento del paso de lo privado a lo público, aparece la exigencia contraria: la del secreto electoral. La libertad de opinión es una libertad individual, necesaria para la competencia entre opiniones, en la que ganará la mejor opinión (Schmitt, 2002:50).

Como ya lo mencioné, una vez que el liberalismo ha manipulado la idea de Bien general desconociendo así la propia individualidad, procede a rechazar todo cuanto tenga que ver con lo personal. Por esta razón, Nietzsche apela por un individualismo no mal entendido como en la época postmoderna, un individuo que ha tenido que vivir la denominada muerte del sujeto, sino en el sentido en que Nietzsche nos presenta a un Hombre asido de la voluntad de poder, que no vive bajo principios universales y absolutos, que viva bajo nuevas construcciones valorativas, en nuestro caso, bajo nuevas perspectivas político-sociales, no las impuestas por el liberalismo. La idea sustancial del liberalismo o como Schmitt lo denomina, el fundamento liberal, se orienta “contra la coerción y la limitación de la libertad”(Schmitt, 1937:35). La teoría liberal, ha construido una vida basada en el bienestar individual como fundamento del bienestar social, razón por la cual se ha dejado “a las esferas económica y social que se regulen por sí mismas [y el burgués, se muestra, como un promulgador de leyes] que aseguran las libertades exclusivamente individuales” (Caminal, 2005: 95). Un bienestar individual, según Schmitt, fundamentado desde la perspectiva liberal en “la producción y el consumo, la formación de precios y el mercado... que no pueden ser dirigidos ni por la ética, ni por la estética, ni por la religión y menos aún por la política” (Schmitt, 1937:36) se ha convertido en dogma del liberalismo. Este liberalismo ha convertido al pueblo en público con “intereses culturales”, pero también le ha convertido “en *obreros y empleados de empresas* y parcialmente en una *masa de consumidores*” (Schmitt, 1937:35).

Esta situación, conduce a que Schmitt opte por el tipo soberano, que prefiera un comportamiento superior, que se construya a sí mismo, que se determine a sí mismo por su voluntad de poder y elimine todo altruismo democrático propio de la masa y de una época decadente. Es necesario que alguien decida y no se entretenga en discusiones, que no huya de las decisiones como lo hacen los liberales. La estrategia que la democracia liberal ha utilizado para obviar el ascenso del soberano y neutralizar la acción política así como de la

democracia ha sido: postular “la identidad entre la voluntad popular y la ley, y entre gobernantes y gobernados, politizando la vida social a través de la incorporación de las masas a lo público” (Romero, 1998:29). El soberano, al que se refiere Schmitt, hace de la excepción su punto de apoyo, tal como dice Romero “en la excepción el poder de la vida real irrumpe a través de la muralla de un mecanismo que se enmohece por la repetición” (Romero, 1998:5). Un soberano puede ser concebido no solamente con poder, sino como un sujeto que esta fuera de la norma; ya que, es “más fuerte que cualquier voluntad de poder” refiriéndose a la voluntad de poder individual. Es una voluntad individual subjetiva, pero una voluntad de poder como a la que Schmitt se refiere es “más fuerte que cualquier bondad humana y felizmente también más fuerte que cualquier maldad humana” (Schmitt. Im Geviert, 2010, s/r). Es, esa voluntad a la que se refería Nietzsche, vital e intrínseca en todo ser humano. Y en Schmitt el concepto de poder se define de la siguiente manera:

Estudiante. Hablamos, entonces, del poder que ejercen los hombres sobre los otros hombres. ¿De dónde procede realmente el inmenso poder que, pongamos por caso, Stalin o Roosevelt, u otro que pudiéramos citar aquí, han ejercido sobre millones de hombres?

Carl Schmitt. En tiempos pasados se hubiese respondido a esto: el poder procede de la naturaleza o viene de Dios.

E. Me temo que hoy en día el poder ya no nos parezca natural.

C. S. Eso me lo temo yo también. Frente a la *naturaleza* nos sentimos hoy muy superiores. Ya no la tememos. Cuando nos resulta fastidiosa como enfermedad o como catástrofe natural, tenemos la esperanza de vencerla -muy pronto. El hombre —por naturaleza un ser viviente, débil— se ha elevado poderosamente, con ayuda de la técnica, sobre cuánto le rodea. Se ha convertido en señor de la naturaleza y de todos los seres vivientes terrestres.

E. Si el poder no procede ni de la naturaleza ni de Dios, ¿de dónde proviene entonces?

C. S. Entonces sólo nos queda una cosa: el poder que un hombre ejerce sobre otros hombres procede del hombre mismo.

C.S. Si el poder que ejerce un hombre sobre los demás procede de la naturaleza es el poder del progenitor sobre su descendencia... Bien podemos prescindir aquí del poder del progenitor sobre su descendencia. Un hombre que tiene poder sería un lobo frente al hombre que no tiene poder. Quien no tiene poder se siente como cordero hasta que consiga, por su parte, alcanzar la situación del poderoso y desempeñar el papel del lobo. Esto lo confirma el adagio latino: *Homo homini lupus*. Traducido quiere decir: el hombre es para el hombre un lobo.

E. ¿Y si el poder procede de Dios?

C. S. Entonces, el que lo ejerce, es portador de una propiedad divina; recibe, con su poder, algo divino y habría que honrar, si no a él mismo, sí un poder de Dios que le es inherente. Esto lo confirma el adagio latino: *Homo homini Deus*. Traducido quiere decir: El hombre es para el hombre un Dios.

E. ¡Esto es demasiado!

C. S. Pero si el poder no procede ni de la naturaleza ni de Dios. Entonces todo lo que se refiere al poder y a su ejercicio ocurre solamente entre hombres. Entonces estamos los

hombres entre nosotros mismos. Los poderosos están frente a los que no tienen poder, los pudientes frente a los impotentes, simplemente de hombre a hombre.

E. Está claro. El hombre es para el hombre un hombre. Sólo porque se encuentran hombres que obedecen a otro hombre, le proporcionan a éste el poder. Si dejan de obedecerle, el poder se acaba por sí solo.

C.S. Muy cierto. Pero ¿pero qué obedece usted? La obediencia no es ni mucho menos arbitraria, sino que está motivada por algo y en alguna medida. ¿Por qué entonces dan los hombres su consenso al poder? En algunos casos lo hacen por confianza, en otros por miedo, a veces por esperanza, a veces por desesperación. Pero lo que necesitan siempre es protección y esta protección la buscan en el poder.

Aquí se trata de que el que tiene el poder puede crear sin interrupción motivos eficientes, y de ningún modo siempre inmorales, para la obediencia: mediante el otorgamiento de la protección y de una existencia segura, mediante educación e intereses solidarios frente a otros. En resumen: el consenso determina el poder, es cierto, pero el poder determina también el consenso y en modo alguno se trata, en todos los casos, de un consenso irracional o inmoral.

Sólo quiero decir con esto que el poder es una magnitud propia y autónoma, incluso frente al consenso que él mismo ha creado, y ahora quisiera mostrarle que lo es también frente al propio poderoso. El poder es una magnitud objetiva, con leyes propias, frente al individuo humano que en un momento preciso, pueda tener en su mano el poder.

C. S. No. *Con* ello sólo quería decirle que la bella fórmula, «El hombre es para el hombre un hombre» *-homo hominī homo—*, no es ninguna solución, sino solamente el principio de nuestra problemática. Me refiero a ello desde un punto de vista crítico, afirmativo a ultranza, y en el sentido del grandioso verso:

Ser hombre sigue siendo, sin embargo, una decisión (Schmitt, Estudios y Notas, Coloquio sobre el poder y sobre el acceso al poderoso) (Schmitt. Im Geviert, 2010, s/r).

Queda claro que la voluntad de poder no puede provenir de alguna noción trascendental, es natural en el sentido de vitalidad, la crítica contra la idea medieval de imposición divina no es aceptada por Nietzsche y Schmitt. El poder no es externo, en cuanto metafísico, sino externo en tanto relacionalidad, e interno en cuando “impulso”, como manifestación de la voluntad de ser señor. En Schmitt, al ascender el soberano, que ha hecho de la excepción el momento más importante de toda regla y que está más allá de toda norma, termina convirtiéndose en un momento de normatividad, pues la decisión sea buena o mala se convierte en extensión de la legalidad.

Esa vocación decisionista; es decir, el derecho que tiene un individuo de decidir, se encuentra en la voluntad del soberano, de ahí que el soberano “es omnipotente en virtud del consenso que él mismo produce por medio del poder absoluto de decisión del Estado”(Schmitt, 1777: 70), es el soberano quien decide sobre la excepción.

La noción de decisionismo en Schmitt consiste en hacer de la autoridad soberana la fuente absoluta de toda decisión moral y legal en la vida política; esta concepción tiene un rasgo específicamente autoritario que no se halla implicado forzosamente en otras formas de

voluntarismo ético. Pero el decisionismo tiene hoy un significado de mayor trascendencia, y que va más allá de una mera teoría política y constitucional de corte antiliberal se entiende como un dogmatismo positivista o una filosofía ética de base subjetiva e irracional (Lacasa, 2005: 502-503).

En *Sobre el Parlamentarismo* –texto en la cual se muestra preocupado por realizar una crítica a la cultura de la sociedad moderna y a la historia de las ideas políticas- Schmitt dice que la “fe en el parlamentarismo, en un *gouvernement by discusión*” (Schmitt, 2002:25) es propia de las ideas del liberalismo, así como también la discusión y la publicidad. Resulta obvio que solo con argumentaciones no es posible tomar decisiones porque no se centra en la toma en sí de decisiones sino en el convencimiento del otro; es decir que para Schmitt, en la discusión solo se intercambian opiniones con el objeto de convencer al adversario con argumentos racionales más no para decidir y la característica de este tipo de constituciones es que las leyes se generan a partir de esta lucha de opiniones (Schmitt, 2002) que pueden ser racionales o no sobre los convencimientos de lo que creen verdadero o falso los parlamentarios y luego, esas decisiones se hacen públicas.

Para definir a la discusión pública como un principio liberal, Schmitt retoma la denominación que Rudolf Smend hace del mismo, como <<dinámico dialéctico>>, es decir, “un proceso de controversias entre contradicciones y opiniones, de lo que resultaría la auténtica voluntad estatal. Así pues, lo esencial del parlamento es la deliberación pública de argumento y contraargumento, el debate público y la discusión pública” (Schmitt, 2002:43). Para criticar aún más al parlamentarismo, Schmitt utiliza las características presentadas por Guizot sobre el parlamentarismo y si a esto le sumamos el hecho de que Schmitt está considerando estas características como los fundamentos de liberalismo no es sino porque la libertad de prensa, así como la de reunión, publicidad y discusión son esenciales para el liberalismo.

1. Que los *pouvoir* siempre estén obligados a discutir, buscando así, entre todos, la verdad;
2. Que la publicidad de toda la vida estatal sitúe a los *pouvoir* bajo el control de los ciudadanos;
3. Que la libertad de presan induzca a los ciudadanos a buscar la verdad por sí mismos, comunicándosela al *pouvoir* (Guizot, 1851: 10-11 citado en Schmitt, 2002:43).

Además, Schmitt considera que la fe en la opinión pública tuvo que trasladarse al aspecto organizativo; es decir, institucional de los poderes y se produjo la separación de poderes en ejecutivo, legislativo y judicial. De los cuales, el parlamento recibe la función del poder

legislativo (Schmitt, 2002) que no ha sido considerada como la encargada solamente de mantener el equilibrio de los poderes, sino que ha sido vista como reguladora y aún más como aquella capacitada para mantener el equilibrio de la multiplicidad de poderes que surgen con la democracia liberal y que bajo un régimen parlamentario se ha logrado equilibrar, según Schmitt, gracias al sistema de dos cámaras (Schmitt, 2002). El liberalismo ha hecho su vástago de esta fe en la discusión más que en la decisión, sumándose el aspecto publicitario mediante el cual han sido presentadas como un derecho universal que, basados en la publicidad y en la discusión, la confianza en el sistema democrático-liberal parlamentario, ha resultado ser una quimera.

Parte de esta ficción, como ya lo he dicho, es la idea de democracia que ha propuesto el liberalismo. Schmitt considera a la democracia liberal como el sitio donde “toda democracia real se basa en el hecho de que no sólo se trata a lo igual de forma igual, sino a lo desigual de forma desigual” (Schmitt, 2002:25). Queda claro que para este tipo de democracia la homogeneidad es tan importante como la heterogeneidad, parte de esta situación, según Schmitt, puede verificarse en el derecho al voto que, por supuesto, a primera vista tiene la característica de ser universal e igualitario, pero no es más que “una consecuencia razonable de la igualdad sustancial dentro de un círculo de iguales, y no va más allá de esta igualdad, tal derecho igualitario posee un sentido allí donde existe la homogeneidad”(Schmitt, 2002:14), cuestión que pierde validez al percatarnos de la territorialidad y del sentido de lo extranjero. Esa es la idea liberal de igualdad.

Así pues, la absoluta igualdad humana sería una igualdad comprendida en sí misma y sin riesgos, una igualdad sin el necesario correlato de la desigualdad, y en consecuencia, una igualdad indiferente, y práctica conceptual carente de sentido. En realidad, tal igualdad absoluta no existe en parte alguna... La igualdad de todas las personas en su calidad de tales no es una democracia, sino un determinado tipo de liberalismo; no es una forma de Estado, sino una moral y una concepción del mundo individualista-humanitaria (Schmitt, 2002:16-17).

Cómo podríamos ser iguales si, según Schmitt, se denomina gobierno parlamentario al estado intermedio entre la representación del pueblo y la monarquía; es decir a un determinado tipo de poder ejecutivo, que supone un parlamento en funciones (Schmitt, 2002) y que además represente al pueblo. Siendo así, “el parlamento es una comisión del pueblo y el gobierno” (Schmitt, 2002:48). A simple vista, esto nos hace suponer que el parlamento es democrático e igualitario, cuando no lo es.

Finalmente podemos mencionar que, dada la delicada situación política y social de Alemania de los siglos XIX y principios del XX, la modernidad que trajo consigo la idea de progreso ilimitado, tecnificación de las fábricas y por consiguiente la reducción del Hombre bajo los parámetros liberales, terminó por contaminar el espíritu alemán bajo los ideales liberal-democráticos de libertad, igualdad y fraternidad. Para remediar la crisis que la modernidad liberal provocó, Nietzsche y Schmitt surgen como alternativas.

Nietzsche, tal como hemos visto, desde una perspectiva filosófica arremete contra la modernidad, especialmente contra la política alemana de 1815 a 1900. Para conseguir esto, Nietzsche utiliza un lenguaje filosófico y metafórico que para comprenderlo políticamente debemos transformar esas categorías filosóficas en categorías políticas. Y eso es lo que hemos hecho en el capítulo dos y en este capítulo. Es así que, para criticar a la modernidad Nietzsche propone, de entrada, la muerte de Dios y la consecuente pérdida de sentido del Hombre en una época a la que denomina nihilista, con esta figura simbólica Nietzsche plantea que no hay valores absolutos como consideraba la modernidad liberal, valores como la igualdad, la libertad y los derechos universales planteados por la democracia liberal. Con la muerte Dios Nietzsche quiere matar esos ideales políticos que no han hecho sino engañar al Hombre, a ese hombre que Nietzsche continuamente lo denomina como rebaño, masa, Hombre decadente, Hombre democratizado, débil, necesitado, masa de esclavos, etc. Esta figura, a la cual Nietzsche considera decadente es el Hombre democrático que ha creído en los valores absolutos planteados por el liberalismo y se ha dejado seducir por la idea democratizante del sufragio.

Esta masa de esclavos, democratizada, ha perdido los instintos vitales que tienen el hombre guerrero, el genio, el hombre superior. Contrario a este tipo de Hombre se levanta el hombre democrático que rechaza el instinto dionisiaco en pro de los intereses liberales y se ha entregado a la esclavitud del parlamento, de su publicidad y sus leyes. Esto, para Nietzsche, es intolerable, porque ve en riesgo el espíritu alemán por los ideales románticos venidos desde la Revolución Francesa y el Parlamento Inglés, ideales que los alemanes imitaron y lo hicieron factible en la Constitución de 1871 y 1919. A su modo, Nietzsche cree que la Constitución, cubierta de ideales democrático-liberales, ha convertido en “parásitos del Estado liberal y de esos ideales anémicos” (Nietzsche, 1999), al Hombre

alemán. Al tenerlos reunidos bajo un mismo Estado y rechazando el individualismo, el liberalismo ha desaparecido al sujeto como tal y se ha propuesto dominarlo porque carece ya de la voluntad de poder para sobrepasarlos.

Es entonces, cuando Nietzsche propone el retorno a la voluntad de poder como condición vital para enfrentar a la modernidad y al nihilismo y no solo eso, sino que Nietzsche propone un nuevo modelo de hacer política, un modelo que si bien tiene ciertos parecidos con Maquiavelo y Hobbes tiene la particularidad de que, regresa a ver en los griegos el modelo perfecto de Estado, un Estado del tipo aristocrático en el cual, han de gobernar los tipos superiores, los tipos que hayan asimilado la voluntad de poder. Un Estado, no en el sentido nacionalsocialista o fascista como lo dejamos bien claro. Un Estado donde se valore la vida misma, no bajo ideales liberales universalizadores ni democráticos, sino valores que promulguen el individualismo, el instinto de vida y poder.

Por su lado, Schmitt, dentro de la misma línea crítica a la modernidad, pero especialmente a la Constitución de Weimar y en concreto al liberalismo, propone como solución, en una época aún más trágica que la de Nietzsche, ya que había experimentado la pérdida de la Primer Guerra Mundial y la instauración de un modelo parlamentario tipo inglés y americano que no respondía a las necesidades que Alemania tuvo a partir de 1914, sino que se escudaba en los viejos ideales liberales ya formulados en la Constitución de 1871.

Por esta razón y debido a las extensas discusiones en el Parlamento que no solucionaban las cosas, sino que alargaban el problema, Schmitt propone su teoría del decisionismo como alternativa política a una sociedad alemana desorientada; además considera una opción más realista y menos normativa para un Estado que ha perdido “claridad y autonomía” política. El decisionismo bajo la figura del soberano responde a la imperiosa necesidad de reordenar el Estado bajo al fundamento de que la norma es nada, pero la decisión lo es todo.

Lo es todo, en cuanto esa decisión emana de la figura del soberano, con lo cual Schmitt transmite la idea de un orden político absolutamente autoritario y esto lo hace sin metáforas, como hemos visto en Nietzsche. Piensa en el soberano como aquel que decide

en los momentos de excepción y lo hace sobre la norma, o sea que para Schmitt un nuevo orden político no tiene otra base que la decisión, con lo cual el Parlamento sobraría, pues la excepción, como dice Schmitt, es la prueba de que la regla no es esencial, porque no demuestra nada, sin embargo la excepción dentro de un Estado lo probaría todo. Es por esto que en momentos de excepción, el soberano se erige sobre todo lo normativo y puede reordenar el caos político.

Pero esto no se refiere solamente al soberano como absoluto, sino a cada uno de nosotros como actores políticos dentro de una sociedad que nos obliga a decidir constantemente sobre aquello que consideramos bueno o malo, al igual que el soberano, nosotros debemos decidir y lo que le caracteriza a esta decisión es que es una decisión moral, cuestión con la cual el liberalismo ha hecho del individuo un sujeto huidizo, dependiente, incapaz de tomar una decisión. Al igual que este individuo, el liberalismo, en lo que a política se refiere, huye de la decisión a la discusión, por eso con justa razón, Schmitt, retomando la frase de Donoso Cortez califica al liberalismo como una “clase discutidora”.

Hemos comprobado que la propuesta política tanto de Nietzsche como Schmitt se encuentra sobre la figura de un sujeto. En Nietzsche de un tipo aristocrático militar, ese sujeto que propuso en el Nacimiento de la Tragedia, que traducido desde la perspectiva filosófica, como “súper hombre”, al campo político, se encarna en los individuos superiores en el sentido aristocrático, alejado del nacionalsocialismo y fascismo. Schmitt en cambio propone un sujeto que sea capaz de decidir en la Alemania de principios del siglo XX, época en la cual el liberalismo aprovechó para instaurar la Constitución y con ella el declive del espíritu alemán. Se convierten así Nietzsche y Schmitt en respuesta y en críticos de una situación política y socialmente marcada por la democracia liberal.

4. CONCLUSIÓN

Hemos podido comprobar que, a lo largo de esta investigación, tanto Nietzsche como Schmitt están contra la modernidad liberal y dentro de ella la democracia liberal porque esta engaña al Hombre bajo ideales universales de derechos e igualdad. Nietzsche critica no sólo al régimen monárquico de su tiempo por considerarlo “antihelénico y antigermánico”, por haber puesto al espíritu alemán contra el espíritu dionisiaco, un decadente espíritu

alemán que vio en la Revolución Francesa y en la Comuna de Paris su salvación; pero no fue así, sino que gracias a ellos se produjo la nacionalización de las masas y la emergencia del proletariado. Nietzsche cree que la democracia liberal fomentó en el individuo la política del resentimiento, misma que lo ha convertido en un sujeto dependiente, políticamente hablando, del parlamentarismo, de un estado social defectuoso propio de la crisis moderna y por haber manipulado e instrumentalizado la razón en favor de técnica y la cosificación del individuo que a su vez, cedió su libertad a cambio de los utópicos derechos del sufragio universal, del progreso y la dignidad universal.

En definitiva, la crítica de Nietzsche se efectúa contra Prusia y la Constitución de 1871 por fundamentarse bajo ideales liberales y hacer del hombre un ser gregario, por ensalzar “sus cualidades, que lo hacen dócil, conciliador y útil al rebaño, como las virtudes auténticamente humanas, es decir: espíritu comunitario, benevolencia, deferencia, diligencia, moderación, modestia, indulgencia, compasión” (Nietzsche, s/r: 40). Lo cual, para Nietzsche, no es producto del genio creador, sino de la masa democratizada que no crea nada para sí, sino que se muestra obediente a la democracia liberal burguesa, una masa que ha rechazado la figura del héroe y del genio por el liberalismo, por la democracia.

Nos queda claro que, como alternativa a la democracia liberal, Nietzsche propone la voluntad de poder como eje sustancial de la vida misma y del poder. De la vida porque se da la asimilación y determinación del yo y del poder porque se manifiesta solamente en cuanto voluntad. En Schmitt queda claro que esta voluntad la ejerce el soberano pero no es la simple voluntad de decidir. Emerge este soberano pues con la modernidad, la legalidad ya no es concebida en términos institucionales y se hace urgente reconfigurar el “poder”; y peor aún, con el nihilismo se ha dado el olvido del ser en cuanto tal y se ha preferido conservar al hombre en tanto productor y consumidor. Evidentemente el eterno retorno no se puede explicar sin la voluntad de poder como la capacidad creadora no en el sentido heracliano de que todo volverá a ser tal y como es, sino como la capacidad transformadora eterna.

También ha quedado claro que en Nietzsche todo este estado de crisis es la preparación para el advenimiento de una nueva figura política, el Soberano. Sin embargo, imaginar al soberano como la figura que gobernará todo el Estado es imposible, habrá que

hacerlo en tanto esa raza de señores a la que se refiere Nietzsche se encuentra más allá de bien y del mal, es decir aquellos señores que han superado las ilusiones de la modernidad y los ideales democrático-burgueses y liberales, de esos hombres que han hecho de su propia vida la afirmación de sí mismos y no la afirmación de la burguesía, que a cambio ha convertido al Hombre en un “cosa”. En nuestra opinión, la posibilidad de que estos señores puedan gobernar, se hace realidad; en tanto se configura bajo términos schmittianos; es decir, bajo la figura del soberano, que una vez afirmado decide y cuando lo hace implanta una nueva normatividad necesaria para el despliegue de la voluntad de poder. Desde esta perspectiva, el soberano es el que resuelve el vacío dejado por Dios mediante un acto puro y extremo. Es la proclamación de Nietzsche, la muerte de Dios, que permite la construcción de nuevos valores: un hombre que, suponemos, ha hecho de su existencia una eterna voluntad de poder.

El siglo XIX, como hemos visto, culminó con una Alemania venida abajo en todo aspecto –político, social, económico- y junto a esto se sumaba la pérdida de la Primera y Segunda Guerra Mundial, es así que las primeras tres décadas del siglo XX –período que aborda esta investigación- el liberalismo tiene una nueva perspectiva; ya que, tuvo que adaptarse debido a la crisis producida a partir de 1845, al surgimiento de nuevos grupos sociales y a la crisis de 1929. Y es donde se desarrolla la crítica de Schmitt al liberalismo, crítica que podríamos sintetizar en un único concepto: el decisionismo, caracterizado por oponerse a la norma y a la discusión. Resulta evidente que, en tiempos de Schmitt, el ideal político aun batallaba entre los viejos ideales monárquicos y los no tan nuevos ideales democrático-liberales que hallaron su configuración en la Constitución de Weimar. Como hemos visto, según Schmitt, la política debe decidirse entre amigos y enemigos, no con pasividad y temor como el liberalismo, sino como un campo de batalla que debe ser conquistado con el único afán de mantenerse en el poder, de conservarlo para decidir. Por esta razón, una decisión política no solo que desarma al aspecto normativo, sino que se muestra como la pugna por la mejor opción, una opción que según Schmitt no se resolverá razonando y debatiendo. Terminar así, discutiendo, no es política, la política auténtica, “la lucha por el poder empieza donde termina la comunicación; en política es importante que se tomen decisiones, no cómo se tome. Toda referencia a las normas y reglas son puras

racionalizaciones que ocultan una subyacente lucha por el poder” (Slagstad, 1999:143) mas no por quien dice tener la razón. Sobre la burguesía liberal, decía Schmitt:

que 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 propiedad y la educación 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 (Schmitt, 1975: 87).

Hemos visto que tanto Schmitt como Nietzsche critican a la modernidad, a la idea de progreso y felicidad para todos que, seguidas por el desarrollo científico y el abuso de la razón, las transformaron en fines; es decir en “libertad, bienestar y democracia” bajo las cuales, la sociedad industrial se impuso a la sociedad agraria; su crítica se dirige contra este “proyecto” modernizador, contra todo intento de absolutez y posesión de la “verdad”, que fue lo característico de esta época y especialmente de la cultura occidental. Contra esto que Nietzsche y Schmitt se enfrentan, contra ese mundo irreal promovido por la democracia liberal y la burguesía, que han fundamentado todo su andamiaje político sobre metáforas.

Nietzsche en su tiempo y Schmitt en el suyo, irrumpen en el mundo moderno, se posesionan frente a él y cuestionan el optimismo de la época del progreso. Ese cuestionamiento se resume en la expresión: “Dios ha muerto” y esto no es algo que Nietzsche descubra, sino más bien lo verifica y acentúa. Un pensamiento que en el s. XIX ya se había planteado cuales serían los grandes problemas que atravesaría la cultura occidental del s. XX. -el pensamiento visionario nietzscheano- como la “divinización” de la razón por los ilustrados del s. XVIII, la crisis de los valores, la cultura, la religión, etc. Aquellos valores que se volvieron históricos-absolutos y coercitivos y que se hicieron patentes en Schmitt.

Nietzsche se vuelve político en tanto desea modificar a la Europa de esas ilusiones que ha traído la modernidad: el sufragio universal, los partidos políticos, la democracia, el socialismo, etc.; y lo es también porque rechaza la “pequeña política” por terminar en un sistema de partidos y una democracia liberal de masas. Frente a esto, Nietzsche quiere la “gran política”, la exaltación de los espíritus puros y superiores.

5. BIBLIOGRAFÍA

1. Abbagnano N. & Visalberghi A (1991). *Historia de la Pedagogía*. Fondo de Cultura Económica.
2. Abellan, Joaquin (1983). *Liberalismo Alemán del siglo XIX: Robert von Mohl*. Revista de Estudios Políticos. Núm. 33. Mayo-Junio.
3. Aláez Corral, Benito (1919). *Constitución del imperio (Reich) alemán, 11 de agosto de 1919*. Visita 8 de noviembre de 2010 en file:///C:/Users/Santiago/AppData/Local/Temp/Rar\$EX00.747/Alemania%20-%20Constitucion%20De%20Weimar%20De%201919.HTM
4. Aníbal Romero (1998). *Teoría política e historia. Reflexiones sobre Carl Schmitt*. Visita 12 de Enero de 2011 en: <http://anibalromero.net/Teopolhis.Carl.Schmitt.pdf>
5. Arsenio Ginzo Fernandez (1999). Política, educación y filosofía en F. Nietzsche *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época) Núm. 104. Abril-Junio.
6. Atilli, Antonella (2003). La crítica decisionista de Carl Schmitt a la democracia liberal. *Signos filosóficos*, núm. 10, julio-diciembre.
7. Biber, Leon Enrique (2002). *La República de Weimer-génesis, desarrollo y fracaso de la primera experiencia democrática alemana*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.
8. Blach. Antonio (2002). *Pensamiento Alternativo*. Universidad Pontificia de Comillas.
9. Bruun, Geoffrey (1992). *La Europa del siglo XIX*. Fondo de Cultura Económica.
10. Carl Schmitt (2005), *Political Theology, Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago: University of Chicago Press.
11. Conway, Daniel (1997). *Nietzsche & the political*. Routledge.
12. De Mateo Menéndez, Soledad (1995). *La primera guerra mundial*. Akal.
13. Deleuze, Gilles (1967). *Nietzsche y la filosofía*. Editorial Aguilar.
14. Deleuze, Guilles (1967). *Nietzsche y la filosofía*. Edit. Anagrama.
15. Engels, Federico (1971). *Las guerras campesinas*. Editorial Grijalbo.
16. Ferran Requejo Coll (2008). *Las democracias: democracia antigua, democracia liberal y Estado de bienestar*. Edt. Ariel.
17. Frenzel. Ivo (1986). *Nietzsche*. Salvat editores.
18. Fritzsche, Peter (2006). *De alemanes a nazis*. Siglo XXI editores.
19. Gandoldo, José (1998). *Escritos políticos de Friedrich W. Nietzsche*. Estudios políticos.
20. Gianni Vattimo (1992). *Más allá del sujeto Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Ediciones Paidós.
21. Graf Von Krockow, Christian (s/f). *El Decisionismo de Ernest Junger, Carl Schmitt y Martin Heidegger*. Metapolítica. Vol. 5/ Num. 17, pp. 11-33
22. Habermas, Jurgen (1993). *El discurso Filosófico de la Modernidad*. Taurus.
23. Haffner, Sebastián (2003). *Historia de un alemán, memorias 1914-1933*. Edt. Destino.
24. Hegel. G. W. F. (1982). *Ciencia de la lógica, primera parte*. Ediciones Solar.
25. Heidegger, Martín (1993). *Nietzsche*. Tomo 1. Edit. Destino.
26. Hernández, Javier (1990). *Estudio introductorio y trascendencia*. Edt. Herder.
27. Herrera, Carlos Miguel (1998). *Schmitt, Kelsen y el liberalismo*. Doxa 21-II.

28. Herzog Márquez, Jesús Silva (2003). *Carl Schmitt. Jurisprudencia para la ilegalidad*. Revista de Derecho Vol. XIV - Julio 2003. Visita 12 de octubre de 2011 en <http://mingaonline.uach.cl/pdf/revider/v14/art01.pdf>
29. Hobbes, Thomas (1651). *El estado. Del leviatán o la materia, forma, y poder de una república eclesiástica y civil*. Visita 14 de Marzo, 2010. file:///C:/Users/Santiago/Desktop/Hobbes%20Thomas%20-%20El%20Estado.HTM#r4. Ingreso
30. Hobsbawm, Eric (1989). *La era del imperio*. Edit. Grijalbo.
31. Howard, Michael. (2008). *La primera guerra mundial*, Biblioteca de bolsillo.
32. J. J. Carreras Ares, ed. (1992). *El estado alemán (1870-1992)*. Número 5.
33. Jasper, Karl. *Nietzsche* (1963). Edit. Sudamericana.
34. Jorge Dotti, Pinto Julio (2000). *Carl Schmitt y su pensamiento*. Eudeba, Editorial Universitaria de Buenos Aires.
35. Lowith, Karl (2008). *De Hegel a Nietzsche, la quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XXI*. Katz.
36. Mann, Thomas (2000). *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Alianza Editorial.
37. Mann, Thomas (2000). *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Alianza editorial.
38. Massuh, Victor (1985). *Nietzsche y el fin de la religión*. Edt. Sudamericana,
39. Naishtat, Francisco (2008). *Walter Benjamín: teología y teología política. Una dialéctica herética*. Actas de las Jorn. Visita 23 de Julio de 2011 en: http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.486/ev.486.pdf
40. Neumann Sigmund. *Partidos políticos modernos. Iniciación al estudios comparativo de los sistemas políticos*. Edt. Tecnos.1965
41. Nieto, Eduardo (s/f). *El decisionismo político de Carl Schmitt*. Artículos de Metapolítica. Visita 28 de octubre de 2011 en: <http://eduardohernandonieto.blogspot.com/2007/09/el-decisionismo-politico-de-carl.html>
42. Nietzsche, Friedrich (1961). *La Voluntad de Dominio*, Vol. III. M. Aguilar Editor.
43. Nietzsche, Friedrich (1978). *El viajero y su sombra*, Edt. Edinta.
44. Nietzsche, Friedrich (1993). *Genealogía de la moral*. Un escrito polémico, Alianza Editorial Madrid.
45. Nietzsche, Friedrich (1994). *Aurora*. Edita.
46. Nietzsche, Friedrich (1999). *El anticristo*. Pícolibro. Visita 23 de marzo de 2011 en <http://psikolibro.blogspot.com/2007/11/friedrich-nietzsche-el-anticristo.html>
47. Nietzsche, Friedrich (1999). *Más allá del bien y del mal*, Pícolibro. Visita 18 octubre de 2010 en <http://es.scribd.com/doc/7264168/Friedrich-Nietzsche-Mas-Alla-Del-Bien-y-Del-Mal>
48. Nietzsche, Friedrich (2000). *Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida*. Edt. Edimat.
49. Nietzsche, Friedrich (2008). *Cinco prefacios para cinco libros no escritos*. Editorial Mc-Greeg Hill.
50. Nietzsche, Friedrich (1932), *La Voluntad de Dominio, Ensayo de una Transmutación de todos los valores*. Obras completas, Tomo VIII (Estudios y fragmentos). M. Aguilar Editor.
51. Nietzsche, Friedrich (1973). *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza Editorial.
52. Nietzsche, Friedrich (1994). *Aurora*, Ed. M. E. Editores, S. L.
53. Nietzsche, Friedrich (1994). *El Anticristo*, Ed. M. E. Editores, S. L.

54. Nietzsche, Friedrich (1999). *Así habló Zaratustra*. Edimat.
55. Nietzsche, Friedrich (2000). *El ocaso de los ídolos*. Proyecto Espartaco. Visita 18 de Enero de 2011 en: <http://www.espartaco.cjb.net>
56. Nietzsche, Friedrich. *El Nihilismo: Escritos Póstumos*. PsiKolibro. Visita 8 de Octubre de 2010 en: <http://psikolibro.blogspot.com/2007/11/friedrich-nietzsche-el-nihilismo.html>.
57. Paredes, Paredes (1999). *De la primera guerra mundial a nuestros días*. Ariel.
58. Perry, Anderson (2005). *Spectrum: de la derecha a la izquierda en el mundo de las ideas*. Akal.
59. Pimlott, John (s/f). *La primera guerra mundial*. Edt. Norma. s/a.
60. PSM-Data. Geschichte (s/f). *Weimar Constitution*. Visita 10 de abril de 2011 en http://www.zum.de/psm/weimar/weimar_vve.php#First%20Chapter
61. Reinhard Rürup (1992). *Génesis y fundamentos De la Constitución de Weimar*. Ayer 5.
62. Renouvin, Pierra (1990). *La primera guerra mundial*. Oikos-tau.
63. Rürup, Reinhard (1992). *Génesis y fundamentos de la Constitución de Weimar*. AYER 5. Visita 18 de Enero de 2011 en: http://www.ahistcon.org/docs/ayer/ayer5_05.pdf
64. Safranski, Rudiger (1991). *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Alianza editorial.
65. Sánchez-Beato Lacasa Fernando (2005). *El parlamento en las constituciones de Europa occidental*. Madrid.
66. Schmitt, Carl (1928) *Weimer Constitution*. Collap-Edit.
67. Schmitt, Carl (1938). *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*. Hamburg.
68. Schmitt, Carl (1999). *El concepto de lo político*, Alianza Editorial, Madrid
69. Schmitt, Carl (2002). *Sobre el Parlamentarismo*. Tecnos.
70. Schmitt, Carl (2004). *Carl Schmitt, teólogo de la política*. Selección de textos en Orestes Héctor Fondo de Cultura Económica.
71. Schmitt, Carl (2008). *Fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*. Tecnos.
72. Schmitt, Carl (2010). *Introducción a los Diálogos sobre el poder*. Visita 3 de octubre de 2010 en <https://geviert.wordpress.com/2010/04/05/introduccion-a-los-dialogos-sobre-el-poder/>
73. Schopenhauer, Arthur (2005). *Mundo como voluntad y representación*. Visita 5 de Julio de 2011 en <http://www.4shared.com/document/-mabpgJC/25385334-schopenhauer-arthur-e.html>
74. Simmel, George(s/f). *Schopenhauer y Nietzsche*. Librería los Libros, s/a.
75. Slagstad, Rune (1999). *Constitucionalismo y democracia, IV. El constitucionalismo liberal y sus críticos: Carl Schmitt y Max Weber*. Fondo de Cultura Económica.
76. Steven Michels (s/f). *Nietzsche, Nihilism, and the Virtue of Nature*. Dogma. Visita 6 de Julio de 2011 en: <http://www.dogma.lu/txt/SM-Nietzsche.htm>
77. Treu, Wolfgang (1968). *Alemania desde 1848, ojeada histórica*. Edt. En Comisión: Franz Steiner Verlag, Wlesbaden.
78. Tugan-Baranowski, M (s/f). *Los fundamentos teóricos del marxismo*. Madrid, Hijos de Réus editores.
79. Vallespin, Fernando (1993). *Historia de la Teoría Política*, Alianza Editorial.

80. Verdú, Pablo Lucas (1989). *Carl Schmitt, intérprete singular y máximo debedor de la cultura político-constitucional demoliberal*. Revista de Estudios Políticos. Núm. 64. Abril-Junio.
81. Wolfgang Benz (2002), *Alemania 1815- 1945 derrotos del nacionalismo*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.