

El hechizo de la escena. El Hamlet de Schmitt, entre Don Quijote y Fausto.

The Cunning of the Scene.

Schmitt's Hamlet, between Don Quixote and Faust.

Octavio Majul Conte*

Fecha de Recepción: 25 de marzo de 2015

Fecha de Aceptación: 10 de abril de 2015

Resumen: *Este artículo recupera el análisis que Carl Schmitt dedica al Hamlet de Shakespeare. Ello implica indagar la relación entre la tragedia como género dramático y lo político. Para ello, se rastrean los aspectos centrales de Hamlet o Hécuba (1956). La idea schmittiana de “irrupción del tiempo en el drama” es contrastada con sus textos inmediatamente cercanos y con aquellos de la época de Weimar. Este trabajo permite echar luz sobre la continuidad en el análisis schmittiano de las alternativas fundamentales de las formas de concebir la relación entre lo particular y lo general. Formas que son declinaciones secularizadas del protestantismo y el catolicismo. Es en ese sentido que el mito de Hamlet cobra relevancia, al encontrarse entre Don Quijote y Fausto, entre el catolicismo y el protestantismo. En este “estar entre”, la decisión se torna necesaria.*

Palabras

clave:

Individuo, autoridad, tragedia, catolicismo, protestantismo.

Abstract:

This article deals with Carl Schmitt's analysis of Shakespeare's Hamlet. This analysis involves an inquiry into the relation between tragedy as a dramatic genre and the political. The central topics of Hamlet or Hecuba (1956) are henceforth considered. Schmitt's idea of “the intrusion of the time into the play” will be tracked and related

* Estudiante avanzado de Ciencia Política de la Universidad de Buenos Aires. Investigador estudiante del proyecto de reconocimiento institucional “Legitimidad del poder judicial en regímenes democráticos contemporáneos” (PRI R13-230).

Correo electrónico: octamajul@hotmail.com

with his contemporary texts as well as with those texts of the Weimar period. In the work will come to light the continuity (in Schmitt's analysis) of the fundamental alternatives concerning the ways of conceiving the relation between the particular and the general. Ways that are secular declinations of Protestantism and Catholicism. In this context Hamlet's myth become relevant, as an option between Don Quixote and Faust, namely, between Catholicism and Protestantism. In this being-in-between, the decision becomes necessary.

Keywords: *Individual, Authority, Tragedy, Catholicism, Protestantism .*

El arte acusa a cada momento la
conciencia espacial de la época

Carl Schmitt,

Tierra y Mar. Una reflexión sobre la historia universal

La tragedia, en su especificidad, guarda un nexo directo con lo político. De esto se deriva no solo que lo político es, en parte, trágico sino, también, que la tragedia como género, y ya no como mero adjetivo, permite visualizar peculiaridades de lo histórico-político. Esta es la forma en que Carl Schmitt lee la especificidad de la tragedia. Ésta se diferencia del drama por el hecho de rebalsar los contornos de lo estético y cristalizar, en sí, lo político. La intensidad de determinados momentos *irrumpe* en la obra logrando así una relación entre lo trágico como característica de la situación dada y la tragedia como género. Esta ubicuidad de lo político remite al límite de lo estético puro. Este límite, no obstante, no indica la insignificancia o futilidad de lo estético sino, más bien, su potencialidad. Potencialidad que se deja entrever en dos facetas: por un lado en su capacidad hermenéutica del momento político y, por el otro, en su capacidad de intervención en el momento mismo, en *el hechizo de la escena*. De esta manera una pregunta se torna casi innecesaria: ¿Qué

lleva a Schmitt ocuparse intensamente¹ del *Hamlet* de Shakespeare? A pesar de su supuesta evidencia, no puede dejar de ser respondida. Es claro que el interés no es el de una mera exégesis literaria que se sumaría a las extensas interpretaciones de *Hamlet*.

A esta pregunta se le añade otra: ¿Qué lugar ocupa *Hamlet* o *Hécuba* en la obra de Schmitt? Antes de ingresar al tema es necesario notar una similitud en la situación epocal de Shakespeare y de Schmitt. Ambos están en la antesala de una nueva ordenación de la Tierra. La Inglaterra isabelina, para el jurista, se encuentra en la puerta de entrada, mas no dentro, de la conformación del Estado moderno, de aquello que Schmitt denomina el *Ius Publicum Europaeum*: esa especial conformación de la modernidad que encuentra su punto de apoyo en la creación del Estado como persona jurídica independiente y en la acotación del conflicto bélico. La contemporaneidad de Schmitt, y en parte la nuestra, se encuentra marcada por el fin de esa misma ordenación terrestre. Es decir, por el agotamiento del Estado entendido en su forma clásica. Esto no significa la formación de una nueva ordenación sino el acaecimiento de un íterin donde el esqueleto del orden antiguo pervive y continúa funcionando junto a varias de sus singularidades. Ahora, ¿se agota allí la similitud de los tiempos? La respuesta es no.

En la lectura de Schmitt, son dos las figuras que expresan la irrupción del tiempo histórico en el drama de *Hamlet* y lo convierten en tragedia: por un lado, el *tabú* de la reina, por el otro, la “*hamletización*” del vengador. Ambas figuras se reducen a un único rasgo –común a ambos puntos del irrumpir– que define la situación de la Inglaterra de fines de siglo XVI y comienzos de siglo XVII. Un rasgo que, en su magnitud, determina el resto del contexto y que, por su importancia, demanda una decisión. Shakespeare, en el *Hamlet*, logra hacer visible la situación de la época. En ese hacer visible, demuestra una hermenéutica del contexto superior a las instancias de decisión de su tiempo. Ese rasgo común que irrumpe en la obra consiste

¹ Ocupación que se traduce en una conferencia brindada en Dusseldorf en 1955 y la publicación de *Hamlet* o *Hécuba: la irrupción del tiempo en el drama* en 1956. Sin olvidarse de la traducción al alemán realizada en 1952 por su hija, Anima, de un libro central en la lectura schmittiana de *Hamlet: Hamlet and the Scottish Succession* de Lilian Winstanley. Traducción que es acompañada por un prólogo del mismo Schmitt.

en el hecho de que Inglaterra se encontraba dividida *entre el protestantismo y el catolicismo*. Esta división no significaba una simple preocupación de los creyentes sino que representaba y representa una división entre racionalidades diferentes. Mientras el catolicismo, de raigambre romana, hace énfasis en la institución como mediación de la palabra de Dios, el protestantismo confía en una relación directa y personal entre el individuo y Dios. En nuestra lectura, existe un hilo de continuidad en el análisis schmittiano de las alternativas fundamentales de las formas de concebir la relación entre el individuo y el Estado o, más generalmente, entre lo particular y lo general que son declinaciones secularizadas de las racionalidades protestantes y católicas. Dichas alternativas son las que hacen al mito de Hamlet, representante de la situación particular de la Inglaterra de Shakespeare. En este sentido es que Schmitt nos dice: “Don Quijote es español y de un catolicismo puro; Fausto, alemán y protestante; Hamlet ocupa un lugar entre los dos que ha determinado el destino de Europa”². Sin embargo no debe concebirse dicho mito como algo de otrora: algo de él pervive y adquiere una ineliminable actualidad.

El siguiente trabajo pretende sacar a la luz los tópicos centrales del escrito datado de 1956 *Hamlet o Hécuba* y responder las preguntas planteadas en el primer párrafo. Para ello es menester poner el texto en relación no solo con los escritos inmediatamente cercanos, como *Tierra y mar* y *El nomos de la tierra*, sino también con sus escritos tempranos y, en particular, con aquellos de la época de Weimar. Seguiremos, así, la puntada del hilo antes mencionado con el fin de ganar claridad no solo sobre el texto sobre *Hamlet* sino sobre la obra de Schmitt en general.

El trabajo constará de cinco apartados. En la primera parte se analizará la especificidad de Shakespeare como autor y de la tragedia como género, desde la óptica de Carl Schmitt, tomando en consideración sus respectivas contrafiguras. En la segunda parte, se restituirán las irrupciones del tiempo en el drama de *Hamlet* y se buscará mostrar cómo, éstas, remiten a un único factor determinante: la contraposición entre catolicismo y protestantismo. Esto nos llevará a una consideración detenida del modo en que Schmitt concibe las formas de racionalidad

² Schmitt, Carl. *Hamlet o Hécuba. La irrupción del tiempo en el drama*. Valencia: Pre-Textos, 1993, 45.

católica y protestante, con especial atención a los modos de concebir la relación entre lo general y lo particular. Este tratamiento ocupará el tercer apartado de este artículo, el más extenso. Tras ganar claridad respecto de las implicancias de la contraposición entre catolicismo y protestantismo, volveremos sobre el tratamiento schmittiano de *Hamlet*, a efectos de indagar lo que Schmitt denomina la “empresa de Shakespeare”. Se trata precisamente de comprender cuál es la intención que el dramaturgo inglés despliega a través del *Hamlet*. Finalmente, el quinto apartado hará las veces de conclusión, introduciendo la pregunta por la actualidad del tratamiento schmittiano. Esto implicará un intercambio de roles dónde *Hamlet* se convertirá en el tamiz para evaluar la “empresa de Schmitt”.

1.

¿Cuáles son las fuentes de una obra? Esta pregunta recibe respuestas de tinte distinto dependiendo el tipo de obra de que se trate y, principalmente, la condición del autor mismo y de su receptor esperado. Frente a esta pregunta, Schmitt realiza una tipología de tipos de autor y de obras; tipología que no busca ser exhaustiva ni restrictiva de una preocupación meramente estética. En el fondo encontramos una oposición entre dos tipos de artistas diferentes. En primer lugar aparece la figura del poeta, acuñada por el movimiento *Sturm und Drang*, como aquel dotado de un genio tal que, frente a él, toda realidad resulta secundaria. La obra es el resultado exclusivo del genio del poeta: “La libertad de creación del poeta, con ello, se convierte en el palacio de la libertad artística absoluta y en el baluarte de la subjetividad [...], las cuestiones históricas o sociológicas carecen de tacto y de gusto”³. Así el yo del autor es la figura central de la creación. Su infinita creatividad reclama una infinita libertad. De inmediato salta a la vista la similitud entre este modo de concebir la relación entre autor y obra, y aquello que Schmitt identificó en su juventud como propio del romanticismo⁴. El romántico, indiferente a toda situación histórica, “toma cualquier

³ *Ibid.*, p. 29.

⁴ Que nos indica la continuidad de ciertos tópicos del pensar schmittiano y no, cosa obvia, una continuidad entre el movimiento *Sturm und Drang* y el romanticismo. En el escrito de 1919, frente

punto concreto como salida para vagar por lo ilimitado e inconcebible a partir de él, según la individualidad del individuo”⁵. En ambos casos la realidad objetiva, si tiene lugar, es solo de manera ocasional. La importancia recae exclusivamente en el genio del artista y su capacidad infinita de creación. La elevación del yo a sujeto central y fundante no es ajena a contexto histórico y, en su mismo rechazo de todo elemento histórico concreto, es expresión de una época. El yo como única fuente puede surgir “sólo en una sociedad disuelta por el individualismo [...] sólo en un mundo burgués, que aísla al individuo espiritualmente”⁶. La despreocupación por todo elemento político concreto –que nos podría invitar a pensar una desconexión entre el arte y la conciencia epocal refutando así el epígrafe con que abre el texto– no es más que el reverso de la creciente neutralización del racionalismo liberal⁷.

Otra figura, esta vez la del poeta dramático alemán, permite una relación inconexa entre el autor y el contexto de la época. Así, Lessing, Goethe y Schiller entre otros, son calificados por Schmitt como trabajadores domésticos que “sentados en el escritorio o en su pupitre [...] entregaban a un editor, a cambio de unos honorarios, un manuscrito listo para su impresión”. Dichos autores podían concebir su trabajo como “obras para la posteridad”⁸.

Frente a estos modos de la relación entre autor y contexto, marcados por una separación entre ambos y un énfasis en la subjetividad del primero se encuentra la tragedia como género y, en este caso, la de Shakespeare como autor. Éste “no fue un trabajador doméstico [...] y sus obras surgieron en estrecho contacto con la corte londinense, con el público de Londres”. Aquel tipo de relación con su contexto “en

aquellos que identificaban el romanticismo con un contenido específico (sea una elevación de lo antiguo frente a lo novedoso, o un conservadurismo político, etc), Schmitt encuentra como característica central de éste un ocasionalismo subjetivo. En otras palabras lo que define al romántico es un cierre sobre su propia subjetividad y una relación superficial con todo lo exterior que se vuelve, así, mera ocasión para desplegar su yo.

⁵ Schmitt, Carl. *Romanticismo político*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes Ediciones, 2005, pp. 59-60.

⁶ *Ibidem*, p. 61

⁷ Para la relación entre esteticismo romántico y neutralización; y una sugerente relación con la fórmula benjaminiana de la estetización de la política ver: Cantisani, Alejandro y Laleff Ilieff, Ricardo J. “Política y economía en el romanticismo alemán. Un contrapunto en torno a las hermenéuticas de Carl Schmitt y Walter Benjamin”. *Revista Anacronismo e Irrupción*. 2 (2012): 87-112.

⁸ Schmitt, Carl. *Hamlet o Hécuba, op. cit.*, p. 29

tiempos de inquietud y tensión política era algo inevitable”⁹. El contacto con la realidad circundante implica, *a priori*, una limitación a la subjetividad del autor. Y esto no solo porque está dirigido a un público determinado (cosa que, a pesar de estar precedido por un “no solo” tiene gran importancia) sino, principalmente, porque el mismo autor está atravesado por la situación concreta o, utilizando el término de Schmitt, por el espacio público¹⁰. La existencia de un espacio público es el fin del puro subjetivismo, constituyendo una esfera de relativa objetividad que se opone a la libertad del autor. El público debe entender la obra, de lo contrario se corre peligro de que se “romp[a] ese espacio común”¹¹. La representación, si quiere mantenerse como tal, no puede ser arbitraria, sino que debe tener en cuenta el espacio público, aquello que representa, sin que esto implique tampoco una identidad entre la representación y su público.

Partiendo de esta diferencia entre el autor que hace de su yo la instancia fundamental y aquel otro que está arraigado en la situación concreta, es necesario indagar la especificidad de la tragedia como género. Ésta, también, limita la creación del sujeto por el carácter trágico de la situación concreta misma. Existe algo que se le impone al autor y al mismo espacio público, “una realidad irrevocable que no ha sido planeada por ningún cerebro humano, sino que sobreviene y existe en la exterioridad”¹². La obra no puede reducirse a un mero juego, no puede cerrarse sobre las reglas específicas de la estética. El acontecer trágico como problema político anula la autonomía de las esferas. Ésta, según Schmitt, es la diferencia fundamental entre drama y tragedia. Mientras el drama puede ser concebido como una obra puramente estética donde el juego tiene camino libre, en la tragedia “un núcleo inalterable y eminente de una realidad histórica única”¹³ se impone. Si el primero puede mantenerse en la subjetividad infinita del autor, el segundo encuentra en la situación trágica concreta un límite a la creatividad. Ya obtenida la especificidad de la tragedia en

⁹ *Ibidem*, p. 30

¹⁰ “El público representa en su concreta presencia un espacio público que comprende al autor, al director, a los actores y al público [...] ese espacio público marca un límite definitivo en la libertad de creación” *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*, p. 37

¹³ *Ibidem* 45.

general –es decir, la irrupción de una situación histórica– surge el interrogante por el momento histórico particular de *Hamlet en particular*.

2.

Como antes se adelantó, dos son las irrupciones del tiempo histórico en *Hamlet*. Por un lado se encuentra el *tabú* de la reina y, por el otro, la figura específica del vengador. En *Hamlet* hay un problema que, a ojos de Schmitt, queda irresuelto; en el silencio, evidente, de Shakespeare se anuncia un *tabú*. Dicho problema es el de la culpabilidad de la madre de Hamlet en el asesinato de su padre, esta pregunta “se impone desde el comienzo del drama y ya no se puede ocultar en el curso del mismo. ¿Qué debe hacer un hijo que quiere vengar a su padre asesinado y encuentra que su madre es la actual esposa del asesino?”¹⁴. Dos opciones, ancladas en la tradición, se encuentran disponibles: o el hijo mata al asesino y a su propia madre (opción representada por el *Orestes* de la saga griega y de la tragedia de Esquilo); o unidos, madre e hijo, matan al asesino (opción existente en el *Amleth* de la saga nórdica). Ambas posibilidades eran conocidas por Shakespeare. No obstante esto, “lo extraño e impenetrable en el *Hamlet* shakesperiano es que no sigue ninguno de los dos caminos [...] la obra deja en oscuridad si es o no es cómplice y esto no podía ser de otra manera, pues lo que existe es un encubrimiento claramente intencionado y planificado”¹⁵.

Estamos ante un *tabú*. Por lo que surge la pregunta de la razón de aquel, “si el autor no estuviera sujeto a determinados hechos, si realmente fuera libre en su ficción poética, sólo tendría que hacernos saber cómo fue realmente la cosa”. En la ambigüedad está la marca del *tabú*. Y ese *tabú* es “perfectamente concreto[,] tiene que ver con la reina María Estuardo de Escocia”¹⁶. Al igual que en la historia de Hamlet, Henry Lord Darnley, padre de Jacobo y esposo de María Estuardo de Escocia, fue asesinado por el conde Bothwell. Tres meses pasados el asesinato, Bothwell y la reina

¹⁴ *Ibidem*, p. 11.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 12-13.

¹⁶ *Ibidem*, p. 15.

contraieron matrimonio. El asunto devino en un escándalo en toda Inglaterra, donde dos bandos se dividieron: “María proclamó su inocencia y sus amigos, los católicos, la creyeron[,] sus enemigos, ante todo la Escocia protestante y todos los que dependían de la reina Isabel, estaban convencidos de que María era la verdadera instigadora del asesinato”. La cuestión central que hace al *tabú* es principalmente el “tiempo y lugar en donde surge y se representa el *Hamlet* de Shakespeare”¹⁷. De esta manera, Schmitt restituye la especificidad de los últimos años de la Inglaterra isabelina. Años que estuvieron marcados por la incertidumbre de una sucesión sin heredero directo ni designado y “la guerra civil, la guerra estatal entre católicos y protestantes en toda Europa”. La tensión adquirida por los problemas presentes hacía que lo político permeara todas las esferas. Shakespeare y su compañía no permanecieron ajenos a las pujas por la sucesión, “el grupo apostó por Jacobo, el hijo de María Estuardo, como sucesor del trono”¹⁸. Así la toma de posición política por parte de Shakespeare hacía imposible que la reina apareciera como culpable en el *Hamlet*. Por otro lado “el público del drama, toda la Inglaterra protestante y en especial Londres, estaban convencidos de la culpabilidad de María Estuardo [lo que volvía] imposible sostener la completa inocencia de la madre”. Envuelto en una escisión entre católicos y protestantes la cuestión de la culpa debía permanecer como *tabú*, “tras las máscaras y disfraces de la escena teatral se vislumbra una realidad histórica temible”¹⁹.

Considerada ya la primera irrupción del tiempo, la del *tabú* de María Estuardo, es necesario proceder con la segunda irrupción. Esta atañe directamente a la peculiar característica de Hamlet: su indecisión e inacción; su constatación “giro hacia la impotencia”. Lo que Schmitt denomina la *hamletización del vengador*. Una vez más la peculiaridad de la obra se debe al irrumpir de la situación concreta. En otras palabras, la figura de Hamlet “sólo se hace comprensible desde la situación histórica de los años 1600 a 1603 y a través de su figura central, el rey Jacobo”²⁰. La pregunta que debe contestarse es qué aspecto de dicha situación histórica hace a la figura de un

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*, p. 16.

¹⁹ *Ibidem*, p. 17.

²⁰ *Ibidem*, p. 21.

sujeto indeciso. Nuevamente, la escisión entre protestantes y católicos es la respuesta: “En el rey Jacobo toma cuerpo la completa escisión de su época, un siglo de divisiones religiosas y de guerra civil”. Católico por su linaje devino protestante para no perder la corona real al tener “que mostrarse bien dispuesto hacia la reina Isabel, la enemiga mortal de su madre”²¹. La unidad entre católicos y protestantes hacen a la peculiaridad de Jacobo I, a “su proceder ambiguo y astuto”²². Como dice Carlo Galli, es “la irrupción de la indecisión de Jacobo, [la] que genera la indecisión de Hamlet (de otra manera incomprensible), y [la] que la explica”²³.

La situación política de la Inglaterra de fines del siglo XVI y comienzos de XVII es un momento crucial en el desarrollo de Occidente. Estamos, en la terminología schmittiana, en la antesala del *nomos* de la tierra que da lugar al *Ius Publicum Europaeum*. Este surge de una peculiar relación entre tierra y mar, habilitada tras el “descubrimiento” de América y la conformación de los Estados como personas jurídicas independientes²⁴. Surge de una suerte de pacto entre tierra y mar que, según el jurista de Plettenberg, a través de una metafísica elemental, condicionan la forma de existencia de manera dispar. A grandes rasgos, se puede visualizar que, en la tierra, es posible delimitar un espacio claro, es decir, es posible la instauración del derecho y de las reglas; mientras que, en el mar, cualquier delimitación es imprecisa en sí, al caracterizarse éste por un continuo movimiento. En *Tierra y mar*, Schmitt traza un paralelo entre lo telúrico y el catolicismo, por un lado, y lo marítimo y el protestantismo, por otro²⁵. Paralelo que ampliaremos más adelante. Por ahora basta saber que nos encontramos en la antesala de tal pacto entre tierra y

²¹ *Ibidem*, p. 24.

²² Schmitt, Carl. *Hamlet o Hécuba*, op. cit., p. 25

²³ Galli, Carlo. “Il trauma dell’ indecisione”. *Amleto o Ecuba*. Carl Schmitt. Bologna: il Mulino, 2012, p. 16. (Traducción propia).

²⁴ “La aparición de inmensos espacios libres y la toma de la tierra en un mundo nuevo hicieron posible un nuevo Derecho de Gentes europeo de estructura interestatal” Schmitt, Carl. *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del Ius Publicum Europaeum*. Centro de Estudios Constitucionales: Madrid, 1979, p. 157.

²⁵ “Todos esos bucaneros, rochelenses y mendigos del mar tienen un enemigo político: el Imperio español católico[...] Forman así parte de un gran frente histórico, el del protestantismo mundial contra el catolicismo mundial”. Schmitt, Carl. *Tierra y Mar. Una reflexión sobre la historia universal*. Trotta: Madrid, 2007, p. 42. Luego en relación al problema interreligioso en Francia durante el siglo XVI: “Enrique IV se decidió por el catolicismo y contra los hugonotes, se decidía también, es decir, optaba en última instancia por la tierra y contra el mar”. *Ibidem*, p. 47

mar, que condiciona el devenir de la modernidad en su integridad. En dicho pacto Inglaterra es el representante *par excellence* del mar y, por lo tanto, de la fuerza protestante. Sin embargo en la época del *Hamlet* dicho giro al mar todavía no había acontecido. Nos encontramos aun con una unidad escindida. Sabemos el final de la historia, basta conocer su desarrollo.

Restituyamos el camino andado. Jacobo I representa en su persona dos potencias, catolicismo y protestantismo disputaban la unidad inglesa. Jacobo, escindido, procede de manera ambigua, no decide. Ahora bien, ¿es posible posponer la decisión? Este interrogante debe responderse ateniendo a la situación concreta. *A priori* sabemos que en determinados momentos la decisión se torna ineludible²⁶. Nos resta saber si la situación histórico política de la Inglaterra isabelina (es decir, la escisión de la unidad entre protestantes y católicos) es uno de aquellos momentos en los cuales no hay tercero superior y resulta imprescindible decidir. Suponiendo que al mismo tiempo la decisión es necesaria y la autoridad política no la ejerce. ¿Quién decide? ¿Cuál es el reverso de la indecisión? Es indispensable, antes de responder, analizar la especificidad del catolicismo y del protestantismo en su relación con la autoridad, prestando especial atención a sus respectivas “*concepciones éticas y metafísicas de la sociedad*, especialmente de las relaciones entre comunidad e individuo, entre organización y libertad”²⁷.

3.

²⁶ El carácter ineludible de la decisión se encuentra trabajado en dos textos de Schmitt: *El valor del Estado y el significado del individuo* y *Teología Política*. Tanto en el primero como en el segundo se resalta la opacidad constitutiva de todo orden que necesita, así, de una decisión-interpretación que la efectivice. En tanto el orden no es algo evidente de por sí su realización necesita de una direccionalidad que solo la decisión puede dar. Esto implica, también, que la decisión, en tanto direccionalizada, no puede abarcar todas las posibilidades. El sello de la decisión es la disyunción. Por ello, en tanto la decisión por *qué orden es el orden* deja afuera posibilidades, el orden mismo está revestido por una precariedad. Los órdenes posibles pueden amenazar al mismo orden constituido que no puede prevenir aquello que lo trasciende. He aquí una segunda función de la decisión: no ya efectivizar la idea de orden sino, si quiere mantenerse, decidir en el caso excepcional. Para ver la relación entre ambos textos y los corrimientos que el mismo Schmitt realiza entre uno y otro, ver: Majul Conte, Octavio. “La decisión por la decisión: el problema de la forma jurídica y la realización del Derecho”. *Lecturas de Carl Schmitt. Forma y contenido de la teología política*. Comp. Luciano Noretto. Buenos Aires: Documentos de Trabajo, N°71, Instituto de Investigaciones Gino Germani, 2014, pp. 17-27.

²⁷ Troeltsch, Ernst. *El protestantismo y el mundo moderno*. Fondo de Cultura: Mexico D. F., 1979, p. 80.

A grandes rasgos, que luego profundizaremos, la oposición entre catolicismo y protestantismo²⁸ se puede resumir en una serie de características. El punto de partida está dado por la relación del individuo con Dios. El catolicismo confía la relación con Dios a una mediación institucional, así, el individuo solo tiene sentido dentro de una comunidad y mantiene una deuda con ella. El protestantismo, por su cuenta, niega toda mediación y confía en la relación directa del individuo con Dios. Esto implica hacer del individuo el dato primero, y confiar en la relación libre y espontánea entre los mismos²⁹.

Estos rasgos del protestantismo se deben a que conlleva una “*absoluta repulsa de la «divinización de las criaturas»*”³⁰ como dice Weber o, como nos dice Schmitt, “*presenta a Dios como lo «completamente otro»*”³¹. El protestantismo, que nace de una crisis eclesiástica³², desconfía de toda mediación humana para con Dios. Entre Dios y la criatura hay una distancia infinita que hace, al protestante, ajeno del mundo. Solo el individuo en su interioridad puede relacionarse con Dios. Así el individuo es quién

²⁸ Dos aclaraciones son necesarias: En primer lugar la discusión presentada no pretende entrar en el ámbito de la teología y preocuparse por lo católico o lo protestante en sí, solo nos interesa la lectura que de los mismos realiza Carl Schmitt (y otros autores contemporáneos a él cuando encontramos afinidades). Nuestro interés y creemos que también el de Schmitt, tampoco es el problema meramente teológico sino su influencia en las formas seculares. Pasado en limpio, el objetivo del apartado es restituir cómo, a los ojos de Schmitt, catolicismo y protestantismo conciben la relación entre particular y general de forma contraria y cómo la oposición entre autoritarismo y anarquismo es un resabio secular de dichas religiones. La oposición debe ser correctamente comprendida, objetivo que el apartado apunta a lograr. En segundo lugar la oposición catolicismo-protestantismo es injusta con ambos conceptos al reducirlos como si fueran una unidad coherente. No obstante esto la distinción funciona pedagógicamente como lo hace en Weber quién engloba, a la vez que diferencia, calvinismo, luteranismo, bautismo, etc. Lo que es necesario destacar es que en el nexo entre protestantismo y mundo moderno que ven tanto Weber, Schmitt y Troeltsch (entre otros) no es tanto el luteranismo sino el calvinismo quien se opone de forma radical al catolicismo. Aun así el luteranismo habría dado ya paso fundamental. Ver Weber, Max. *La ética protestante y el “espíritu” del capitalismo*. Alianza: Madrid, 2012.

²⁹ Para un abordaje con el mismo *espíritu* pero con otros énfasis de la oposición entre la racionalidad católica y la protestante, ver: Fraile, Nicolás. “Protestantismo, romanticismo y técnica. Sobre la recuperación schmittiana de la racionalidad católica”. *Lecturas de Carl Schmitt. Forma y contenido de la teología política*. Comp. Luciano Nosetto. Buenos Aires: Documentos de Trabajo, N° 71, Instituto de Investigaciones Gino Germani, 2014, pp. 27-36.

³⁰ Weber. *La ética protestante y el “espíritu” del capitalismo*, *op. cit.*, p. 220

³¹ Schmitt, Carl. *Teología Política*. Trotta: Madrid, 2009, p. 11.

³² Ver Aranguren, José Luis. *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1998.

ejerce la decisión última³³. La *Iglesia invisible*, en contraposición a la *Iglesia visible*, deviene el concepto central. Un desarraigo de lo mundano (que en el desarrollo de la modernidad se invierte en una mundanidad absoluta) caracteriza al protestante que en paz descansa –si pudo acreditar que es digno de serlo– aun si el mundo entero está en contra suyo³⁴. La certeza de lo Divino es individual y, en cierto sentido, intransferible. La máxima autoridad, al compás de la vociferación luterana “traigamos la Escritura”³⁵, es la Biblia³⁶. Encontramos ya una oposición directa con el catolicismo. En este último, la máxima autoridad es la Iglesia y su jerarca, el Papa. La visibilidad de la Iglesia es un elemento necesario. El individuo entra en contacto con Dios mediante una mediación: *extra ecclesiam nulla salus*. Frente a la huida del mundo del

³³ El individuo como último guardián de la decisión es la culminación del protestantismo. En la doctrina de la predestinación la decisión humana se subsume a la voluntad divina por lo que no hay decisión en sí. En Lutero encontramos una posición más pasiva del individuo, carente de la dignidad de decidir ya que consideraba “el orden histórico *objetivo* como un resultado directo de la voluntad divina” obligando así al individuo a “*quedarse* en el estamento y profesión en el que Dios lo ha colocado”. Weber, Max. *La ética protestante y el “espíritu” del capitalismo*, *op. cit.*, p. 128. En el calvinismo la acreditación adquiere mayor relevancia dónde el individuo puede decidir cambiar el rumbo y, en el éxito de sus resultados, podrá intuir (mas nunca saber con certeza) si está asistido por la gracia de Dios.

³⁴ Esa relación inversamente proporcional, entre cercanía a Dios y lejanía de lo mundano, se puede observar en el protestante Kierkegaard. Para él Job y/o Abraham son los prototipos de hombres capaces de alcanzar el estadio religioso: “El misterio, la fuerza vital, en el nervio y la idea de Job es que precisamente que él, *a pesar de todo, tiene razón* [...] afirma categóricamente que está en buen entendimiento con Dios y se sabe inocente y puro en lo más íntimo de su corazón, a la par que sabe que Dios también conoce su inocencia. Y, sin embargo, todo le sale torcido y el mundo entero le contradice” Kierkegaard, Søren. *La repetición*. Madrid: Alianza, 2009, pp. 179-180 (subrayado nuestro). Este enfrentamiento entre el que posee contacto inmediato con lo verdadero, aquel que tiene razón, frente al mundo, típico del protestantismo, se asemeja al sindicalista revolucionario que nos trae Weber como ejemplo de la ética de la convicción: “Ustedes pueden explicar elocuentemente a un sindicalista que las consecuencias de su acciones serán las de aumentar las posibilidades de la reacción, incrementar la opresión de su clase y dificultar su ascenso; si ese sindicalista está firme en su ética de la convicción, ustedes no lograrán hacerle mella”. Weber, Max. “La política como vocación”. *El político y el científico*. Madrid: Alianza, 2010, p. 165. En ambos casos se da un desarraigo de lo mundano a caballo de una pretensión de pureza. Los dos, *a pesar del mundo y, si es necesario, en contra del mundo, tienen razón*.

³⁵ Lutero, Martín. “A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca de la reforma de la condición cristiana”. *Escritos políticos*. Madrid: Tecnos, 2013, p. 15.

³⁶ “La Biblia frente a la Iglesia fue el santo y seña de la nueva religión, y de ahí las denominaciones de *evangélicos* y *eclesiásticos* con que se distinguió, en un principio, a luteranos y católicos” Aranguren, Jose Luis. *Catolicismo y protestantismo...*, *op. cit.*, p. 39. También Troeltsch señala lo mismo: “El protestantismo ha sido el primero en desgajar por completo la Biblia de toda tradición [...] con su concepto de la Biblia ha resuelto el problema de la infabilidad mucho antes y más ásperamente que el catolicismo” Troelstch, Ernst. *El protestantismo y el mundo moderno*, *op. cit.*, p. 85. En ese sentido el cambio de catolicismo a protestantismo a interpreta como el pasaje de una cultura eclesiástica a otra fundada en la bibliocracia. *Ibidem*, p. 45.

protestantismo, el catolicismo tiene un arraigo concreto. Con la Reforma, la decisión pasa del plano institucional al plano personal. La diferencia entre catolicismo y protestantismo reside en las tonalidades de sus dogmas. Mientras el protestantismo hace de Dios lo completamente otro y del hombre lo completamente corrupto, el catolicismo –sin fundir a Dios y al hombre en una identidad– acepta la mediación institucional y acepta la posibilidad de neutralizar, mas no eliminar, la maldad del hombre³⁷. El gran problema que se le presenta al protestantismo es el de cómo colmar el abismo entre Dios y el hombre, cómo garantizar el estar acreditado para acceder a lo Divino. Cuestión que el catolicismo resuelve mediante la Institución de la Iglesia y los sacramentos.

En este sentido, el catolicismo no escinde materia y forma, sustancia e instancia³⁸. Sabe que lo divino debe ser institucionalizado y, por ello, necesita de la forma que lo hace visible, “no conoce el desgarramiento protestante entre la naturaleza y la gracia[.] Tampoco el catolicismo romano entiende todos aquellos dualismos entre la naturaleza y el espíritu, la naturaleza y la razón”³⁹. Tanto en su escrito de 1917 para la revista católica *Summa*, “La visibilidad de la Iglesia”, como en *Catolicismo romano y forma política* de 1923, Schmitt resalta el mismo aspecto del catolicismo de raigambre romana: su capacidad de institucionalizarse⁴⁰. En ambos textos, también, encuentra en el protestantismo una contrafigura. En 1917 Schmitt echa por tierra con la posibilidad de una relación individual con Dios, “pues estar en el mundo significa estar con otros, la visibilidad de lo espiritual reside en que se constituya una comunidad”. El catolicismo schmittiano tiene como punto central a Cristo como encarnación de Dios en la tierra: “no se puede creer que Dios se ha hecho

³⁷ Por ello Rossi sostiene que dicha concepción “hace del hombre el púnico ente indeterminado y al mismo tiempo llamado desde el terreno de su libre arbitrio a decidir acerca de su propio destino”. Rossi, Miguel Ángel. “Schmitt y la esencia del catolicismo”. *Carl Schmitt su época y su pensamiento*. Comp. Jorge Dotti y Julio Pinto. Buenos Aires: Eudeba, 2002, p. 98.

³⁸ Con el luteranismo –nos dice Aranguren– “la vinculación católica, la armonía e interpretación del alma y mundo, de lo interior y lo exterior, de forma y contenido, es definitivamente rota”. Aranguren, Jose Luis. *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, op. cit. p. 39.

³⁹ Schmitt, Carl. *Catolicismo romano y forma política*. Madrid: Tecnos, 2011, p. 13.

⁴⁰ Luego de oponer el racionalismo católico al protestante dice del primero: “tal racionalismo radica en el carácter institucional de la Iglesia y es, esencialmente, jurídico; su gran aportación consiste en haber hecho del sacerdocio, un oficio” *Ibidem*, p. 17.

hombre sin creer que mientras siga existiendo el mundo seguirá habiendo también una Iglesia visible”. Aquel que pretenda evadir la visibilidad de la Iglesia “ha falseado la realidad histórica de la encarnación de Cristo haciendo de ella un acontecimiento místico e irreal[y] con ello ciertamente, se ha dado satisfacción a un postulado de la inmediatez”⁴¹. Así, la religión de Cristo debe continuar su tarea y encarnar la Iglesia invisible en lo visible. Los postulados eternos del dogma necesitan institucionalizarse, no hay una relación inmediata⁴² con Dios, siempre es necesaria la mediación de la Iglesia. No cae Schmitt, sin embargo, en un postulado tosco de una mediación perfecta. Al igual que en el protestantismo, lo invisible y lo visible, o lo divino y lo mundano, no se pueden fundir en igualdad. No obstante eso, y esta es la gran diferencia con el protestantismo, el catolicismo no renuncia a la visibilidad, alegoría de la encarnación. Esta distancia entre lo invisible y lo visible vuelve “necesaria una diferenciación entre la auténtica visibilidad y la concreción meramente fáctica [...] es decir que la Iglesia «oficial», en el sentido corriente de la expresión, no coincida, a pesar de ello, con la Iglesia visible”⁴³. Esta dificultad no justifica un abandono de toda visibilidad como en el protestantismo: “dado que Dios se ha hecho, en realidad un hombre visible, a ningún hombre visible le está permitido dejar el mundo visible abandonado su suerte”. De lo contrario, y he aquí un ataque directo al protestantismo y su rol en la modernidad, el individuo “desempeñaría dos papeles: como cristiano

⁴¹ Schmitt, Carl. “La visibilidad de la Iglesia” en *Catolicismo romano y forma política*. Madrid: Tecnos: 2011, p. 60. Dicho postulado de inmediatez es aquel que Lutero da comienzo y el protestantismo representa. “Regresando a la figura de Lutero, habría otro aspecto importante a mencionar. Se trataría – utilizando una terminología hegeliana– de la figura de la “conciencia” que ha roto toda posible mediación y desde su inmediatez capta un absoluto que ahora se ha hecho inmanente”. Rossi, Miguel Ángel. “Schmitt y la esencia del catolicismo”, *op. cit.*, p. 99.

⁴² Por inmediata debe entenderse directa, sin mediación alguna. No como vínculo “espontáneo”. En Kierkegaard la relación con Dios se produce cuando se supera la inmediatez. No obstante esto la relación entre individuo y Dios se da de forma directa y, en ese sentido, inmediata, sin rodeos. Así nos dice el danés: “La categoría de la prueba es absolutamente trascendente y emplaza al hombre en una relación de oposición estrictamente personal a Dios, en una relación que por ser tal le impide al hombre contentarse con una explicación de segunda mano”. Kierkegaard, Søren. *La repetición*, *op. cit.*, p. 186. “La fe consiste en la paradoja de que el Particular se encuentra como tal Particular por encima de lo general [...] de modo que lo Particular como tal se encuentra en relación absoluta con lo absoluto. Esta situación no admite mediación” Kierkegaard, Søren. *Temor y Temblor*. Madrid: Tecnos, 1995, pp. 46-47. Este rechazo de la explicación de segunda mano, de toda mediación y la personalización de la religión como su corolario son la esencia del protestantismo tal como lo entiende Schmitt.

⁴³ Schmitt, Carl. “La visibilidad de la Iglesia”, *op. cit.*, p. 61.

«puro» sirve a Dios en una invisibilidad extrema y, fuera de ella, en la más palmaria visibilidad, sirve a Mammón⁴⁴. Así, el rechazo de toda institucionalización de lo infinito, el rechazo a toda divinización de la autoridad mundana y el consiguiente pasaje a primer plano del individuo, se invierte en el individualismo profano burgués. Tal como lo señalan Weber y Troeltsch, hay una línea directa entre protestantismo y capitalismo individualista. En palabras de Schmitt:

En vez de la Iglesia visible, aparecería una iglesia de lo visible, una religión de una palmaria materialidad; y esas personas que rechazaban todo lo oficial como algo embustero llegan a algo que es, en sí mismo, más engañoso que todo lo oficial: al rechazo oficial de lo oficial⁴⁵.

De lo expuesto podemos extraer que el protestantismo, al anular toda mediación comunitaria con lo divino, otorga al individuo la dignidad superior. El individuo adquiere la más alta prioridad⁴⁶. Frente a él, todo lo demás es secundario. Como nos dice Troeltsch “su verdad y su fuerza vinculatoria [del protestantismo] se fundan en primer lugar, en la última convicción personal y no en la autoridad dominante como tal”. En la relación entre individuo y comunidad o entre particular y general adquiere siempre el primer término la primacía. El individuo se autonomiza de la autoridad y en su contacto directo con lo absoluto adquiere una relación de extrañeza frente al mundo ya que *a pesar de éste, tiene razón*. “La consecuencia inmediata de una autonomía semejante es, necesariamente, un *individualismo* creciente de las convicciones, opiniones, teorías y fines prácticos⁴⁷. Así, en la modernidad, el individuo en su interioridad se vuelve el sujeto central y la libertad de conciencia, el elemento principal para el desarrollo del mismo⁴⁸. Podemos observar

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 66-67. En el Nuevo Testamento *Mammón* aparece como sinónimo de avaricia y de la riqueza lindantes al diablo.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 68.

⁴⁶ “La absoluta lejanía de Dios y la carencia de valor de todo lo creado [...] constituye también una de las raíces del *individualismo*” Weber, Max. *La ética protestante y el “espíritu” del capitalismo*, op. cit., p. 154.

⁴⁷ Troeltsch, Ernst. *El protestantismo y el mundo moderno*, op. cit., p. 17

⁴⁸ En términos de Hugo Ball, “Si la gracia de Dios actúa libremente, y así se formuló, desaparece todo tipo de administración central por parte de las parroquias. Gracia libre significaba conciencia libre, significaba poder pensar de manera autónoma sobre la gloria, la justicia y la injusticia, es decir, poder empezar a pensar autónomamente sobre lo humano y lo divino”. Ball, Hugo. “Las consecuencias de la Reforma”. *Dios tras Dadá*. Madrid: Berenice, 2013, p. 10.

qué tipo de concepción metafísica de la organización política se deriva de tal posición del individuo. Construido un individuo pre-político, la unidad política se vuelve secundaria y siempre deudora de éste. El individuo es la condición de posibilidad de lo general y su eslabón determinante. La solución del problema entre particular y general, con la superioridad del primero frente al segundo, es la cuestión crucial del así llamado contractualismo moderno⁴⁹. El Estado, organización de lo político de la modernidad, es posterior y debe su existencia a los individuos. El individuo, guiado por la razón, necesita de la organización política pero no de manera constitutiva sino solo superficialmente. De allí que, como consecuencia necesaria en sus formas utópicas, liberales o socialistas, el Estado desaparezca, dejando vía libre a la espontaneidad de los individuos⁵⁰.

Desde la perspectiva schmittiana, fundada en una lectura del catolicismo⁵¹, lo general es condición de posibilidad de lo particular y, por ello, posee una prioridad frente a él. El individuo no existe sólo y antes de lo común y, librado a su espontaneidad, lejos está de armonizarse en contacto con el otro. Si cada uno es el último juez de lo justo, es decir si la justicia no se objetiva en un común, la guerra civil amenaza como horizonte posible. Así, toda instauración de lo común implica una limitación del individuo⁵². A su vez, encarnación mediante, lo concreto es un elemento

⁴⁹ Nuevamente nos vemos obligados a reducir en una unidad teorías y vertientes que tomadas en su especificidad resistirían tal uniformación. A su vez, en la dificultad de reconciliar particular y general se encuentran los puntos de fuga de dichas teorías. Ejemplo claro de éste es el legislador rousseauiano.

⁵⁰ Así en un texto de 1938 donde la modernidad es analizada *in extenso* Schmitt nos dice sobre el individualismo racionalista: “En este estadio de la doctrina de racionalista, la obra de coacción y de educación del Estado se considera como pasajera y condicionada por el tiempo, y se espera que, a fin de cuentas, el mismo Estado llegará a ser superfluo. O dicho en otros términos: se ve alborear el día en que el gran Leviathan será sacrificado” Schmitt, Carl. *El Leviathan en la Teoría del Estado de Tomas Hobbes*. Madrid: Comares, 2004, p. 30.

⁵¹ No significa esto que las posiciones teóricas-políticas de Schmitt se deduzcan de una serie de postulados obtenidos mediante revelación. Lo que la Iglesia católica romana brinda, a los ojos de Schmitt, es la potencia de la forma. Pero, en tanto toda unidad política necesita de la forma, toda unidad política si bien no católica, replica la racionalidad de esta.

⁵² Esta contraposición entre particular y general (que no nos referimos solamente al Estado al ser, éste, una forma temporal de organización de lo general) debe ser entendida correctamente y bajo los lentes schmittianos. No implica, por un lado, una organización de lo político que subyugue al individuo en todo momento o lugar, una suerte de totalitarismo que impide toda libertad del individuo; y por el otro lado un individuo completamente libre. En tiempos de normalidad el individuo tiene vía libre. La disyuntiva entre el ámbito de lo general y lo particular adquiere relevancia solo en la situación excepcional, en la cual sí solo se puede elegir entre *autoridad o anarquía*.

central para el catolicismo schmittiano. Devenir concreto que acepta así una pérdida de la pureza al entrar en contacto con el mundo. 1) En el énfasis en la necesidad de la mediación institucional –y con ello en la no prioridad del individuo frente a la comunidad– y 2) en el arraigo en lo concreto –y la consiguiente renuncia a la pureza de la abstracción– encontramos las bases del catolicismo schmittiano. Frente a este se eleva la racionalidad protestante que hace del individuo el centro de la cuestión y, con ello, se pierde en abstracciones. Afirmando el derecho de libertad absoluta del individuo, se olvida que, en el mundo caído, no se logra una libre relación entre espontáneos, sino otra forma de dominación que, a diferencia de la estatal, no se asume como tal, deviniendo así invisible e irresponsable⁵³ (conceptos que se necesitan). Hemos trabajado, en relación al problema de los resabios de las racionalidades católicas y protestantes en las formas de organizar lo político, con textos anteriores al escrito central del artículo, *Hamlet o Hecuba*, datado en 1956. No obstante esto dicha relación está basada en una continuidad en las formas de visualizar no solo el catolicismo y el protestantismo, sino también las formas fundamentales de concebir la relación entre particular y general. Tanto en *Tierra y mar*, de 1942, como en *El nomos de la tierra*, de 1950, Schmitt reactualiza –no de forma idéntica– dicha oposición recurriendo a la tensión elemental entre Tierra y Mar. Dichos elementos condicionan la forma de concebir la existencia en general⁵⁴. Como se vislumbra en lo antes adelantado –que las delimitaciones precisas son posibles en la tierra y no en el mar– la nota distintiva del mar es la *libertad* y el *movimiento*, mientras lo propio de la tierra es el *asentamiento* y la *limitación*. La tierra es el elemento en que el derecho es posible, y esto por una triple unión: “como premio del trabajo, lo revela en sí mismo como límite firme, y lo lleva sobre sí mismo como signo público del orden”⁵⁵. A toda ordenación política le precede una toma de tierra que es, siempre, un acto de conjunto. Sin esa unión primaria no hay individuo posible. En ese sentido Schmitt nos dice:

⁵³ A los ojos de Schmitt el imperio británico y el intervencionismo estadounidense son ejemplos concretos de la inversión dialéctica del liberalismo.

⁵⁴ “Toda su existencia, su mundo imaginativo y su lenguaje, estaban vinculados al mar. Nuestras nociones de espacio y tiempo, adquiridas tierra adentro, son para ellos tan ajenas e incomprensibles, como apenas imaginable es para nosotros, hombres terrestres, el mundo de aquellos seres genuinamente marinos” Schmitt, Carl. *Tierra y Mar*, *op. cit.*, p. 23.

⁵⁵ Schmitt, Carl. *El Nomos de la Tierra*, *op. cit.*, p. 16.

Pero aun en el caso de que la primera división de la tierra establezca una propiedad privada puramente individualista o una propiedad común del grupo, esta propiedad sigue sujeta a la toma conjunta de la tierra y se deriva del acto primitivo común. En este aspecto, toda ocupación de tierra crea siempre, en el sentido interno, una especie de *propiedad suprema* de la comunidad de la totalidad⁵⁶

A diferencia de la tierra, “el *mar* no conoce tal unidad evidente de espacio y derecho, de ordenación y asentamiento, [...] el mar es libre, [...] en el mar no rige ninguna ley”⁵⁷. La figura principal que representa al mar es el pirata o el navegante comercial *indistinguibles* de manera clara, que se arriesgan en la enorme extensión de los océanos. El mar abierto se vuelve así sinónimo de la libertad del individuo. Sin reglas ni ley, el individuo se arroja a la suerte de las altas aguas. Recordemos que, a su vez, Schmitt relaciona el catolicismo con la tierra y el protestantismo con el mar⁵⁸. No ahondaremos en las diferencias específicas entre tierra y mar que Schmitt realiza. La diferencia fundamental, y la que más nos interesa, es la de su concepto diferente de libertad, ya que “cada una de ellas tiene su propio concepto de enemigo y guerra y botín, pero también de libertad”⁵⁹. La *libertad telúrica* se sabe deudora del acto fundacional comunitario que permite la distinción adentro/afuera. En ese sentido la libertad se da sólo dentro de la ordenación y siempre permanece secundaria frente al acto de la comunidad. En la tierra la ordenación común es la condición de posibilidad de la libertad. La libertad se da solo dentro de la unidad política, respetando así la delimitación del afuera, y a su vez es consciente de la limitación por el todo que conforman. La *libertad acuosa*, a diferencia de la anterior, se caracteriza por un

⁵⁶ *Ibidem*, p. 21.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 17.

⁵⁸ “La contienda mundial entre catolicismo y protestantismo [...] solo se esclarece por entero si tenemos en cuenta, una vez más, a contraposición de los elementos y la entonces incipiente discriminación entre el mundo del mar libre y el mundo de la tierra firme”, “Si dirigimos nuestra mirada hacia el mar, percibiremos en seguida la coincidencia, o si se me permite decirlo, la hermandad histórica mundial que liga al calvinismo político con las energías marítimas desplegadas en Europa”. Schmitt, Carl. *Tierra y Mar, op. cit.*, pp. 65-66. También en 1923 Schmitt destaca el nexo entre catolicismo y tierra y la desconexión entre protestantismo y dicho elemento: “El hugonote o el puritano [...] pueden vivir en cualquier suelo [...] los pueblos católico-romanos parece que aman de otro modo el suelo de sus raíces, la tierra materna; tienen todos ellos su *terrisme*. Schmitt, Carl. *Catolicismo romano y forma política, op. cit.*, p. 13.

⁵⁹ Schmitt, Carl. *El Nomos de la Tierra, op. cit.*, p. 203.

carácter infinito, en adecuación a la extensión infinita del mar. Toda distinción entre adentro y afuera pierde sentido. No hay límites para la libertad. Así el individuo se vuelve, una vez más, el centro. También una vez más, los aventureros comerciales y piratas aparecen como los protagonistas del elemento: estos “obraban en el sentido más peligroso de la palabra, a propio riesgo y no se sentían protegidos por un Estado[;] así impusieron dos conceptos de libertad frente al Estado[...]: la libertad de los mares y la libertad de comercio”⁶⁰. Es claro, sin embargo, que la infinitud del mar es solo aparente y, en el desarrollo real, la libertad encuentra nuevamente límites, solo que ya no de una comunidad asentada en el derecho, sino de la fuerza y las artimañas del pirata/comerciante astuto que logra la superioridad fáctica.

En los términos de Jorge Dotti, la diferencia entre catolicismo y protestantismo, o entre tierra y mar, es la de “una metafísica de la finitud [y] otra de la infinitud, o en términos existenciales, de una forma de vida asentada en la estabilidad de lo telúrico y [otra en] la fluidez e inestabilidad”⁶¹. Mientras el individuo de racionalidad católica se sabe deudor de una instancia que lo hace posible, “los actores modernos no mantienen ninguna deuda ontológica con cualquier otra instancia legitimante que no sea su propia subjetividad”⁶². El problema es que, citando a Reinhart Koselleck:

La conciencia que carece de asidero externo degenera en ídolo de autarquía ética [...] la pureza subjetiva de la voluntad de paz, siempre que suministre ella sola el único y exclusivo título jurídico de las acciones, conduce a una más radical pretensión de totalidad por parte de aquellos que invocan su conciencia; esto es, –puesto que, de hecho, se trata de partidos diferentes, conduce no a la paz, sino a su contrapartida exacta, al *bellum omnium contra omnes*⁶³.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 205.

⁶¹ Dotti, Jorge Eugenio. “«Seguid a vuestro jefe» Reverberaciones decisionistas en Melville”. *Deus Mortalis*. N°2 (2003), p. 117.

⁶² *Ibidem*, p. 123.

⁶³ Koselleck, Reinhart. *Crítica y crisis*. Madrid: Trotta, 2007, p. 41. Esa autonomización de la conciencia respecto de toda institucionalidad es, también para Koselleck, fruto de la Reforma protestante. “El movimiento de la Reforma y el resquebrajamiento de las instancias que fue consecuencia de ésta, había retraído al hombre hasta el recinto de su conciencia” *Ibidem*.

Lo político, entonces, no trata con universales abstractos y vacuos. De esta manera, la libertad de todos para todo en nombre de la libertad infinita declina ora en la dominación velada de una parte, ora en la guerra de todos contra todos. Esta inversión dialéctica se deja entrever en la lectura schmittiana de la relación entre el mar libre e Inglaterra: “El mar no pertenece a nadie, a todos y, en realidad, a uno sólo: Inglaterra”⁶⁴. La oposición limitación-libertad queda, así, invalidada. Ésta se renueva en la oposición entre una limitación bajo una organización visible y otra bajo una organización invisible.

Nos queda tratar otra oposición que plantea el protestantismo-liberalismo. El de Institución-individuo o Estado-individuo. Construyendo un individuo *a priori* de toda organización política, este, en su interioridad, resulta el último juez. La relación entre el individuo y su libertad alcanza la más alta importancia. Pero entre la idea y la realización, el individualismo protestante, nuevamente, fracasa. Para encontrar la base de la crítica al individualismo nos tenemos que remontar a su tesis de habilitación de 1914, *El valor del Estado y el significado del individuo*, más precisamente, a su último capítulo intitulado “El individuo”⁶⁵. Resultará igualmente esclarecedor consultar un pequeño texto de 1930 basado en una conferencia de 1929, *Ética de Estado y Estado pluralista*. En 1914, Schmitt rechaza toda existencia individual previa al Estado (u otra organización comunitaria). Éste “no es una construcción que los hombres hayan hecho”. Más bien, es lo general la condición de posibilidad del particular: “él hace de cada hombre una construcción”⁶⁶. De esta manera “la pretensión kantiana de que el hombre sea siempre un fin en sí mismo y no se transforme en medio”, es decir, que no sea vea limitado, por veces, a lo común, “solo puede valer en tanto se cumpla la suposición de autonomía, es decir, se refiera a hombres que sean puras esencias racionales, no un ejemplar de alguna especie”⁶⁷. Pero el individuo existe siempre en grupo. En 1929 –en un contexto de crisis de Weimar–

⁶⁴ Schmitt, Carl. *Tierra y Mar*, *op. cit.*, p. 61

⁶⁵ Para Mehring “*El valor del Estado y el significado del individuo* es un texto fundacional de extraordinaria importancia [...]. Aquí [Schmitt] formula su credo anti-individualista dónde el individuo solo adquiere un significado normativo y ‘dignidad’ dentro de un Estado” Mehring, Reinhard. *Carl Schmitt a Biography*. Cambridge: Polity Press, 2014, p. 48 (Traducción propia).

⁶⁶ Schmitt, Carl. *El valor del Estado y el significado del individuo*. Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales, 2011, p. 65.

Schmitt profundiza la relación entre Estado-individuo y se enfrenta a las posturas pluralistas según las cuales el Estado es una organización entre otras, a las que el individuo decide prestar obediencia. Según esta perspectiva, el individuo está “en una pluralidad de lazos éticos y está vinculado por comunidades religiosas, asociaciones económicas, grupos culturales y partidos”⁶⁸. Así, al igual que en el proceso iniciado por la Reforma, “la decisión final qued[a] en el individuo”. Sin embargo, sustraída la capacidad de decidir al Estado como ámbito de lo general “es un error empírico suponer que un individuo, no un grupo social, decide”. En la realidad concreta, la abstracción se invierte y “eso implica la soberanía de grupos sociales, pero no la libertad y la autonomía del individuo”⁶⁹. Si el individuo como existencia empírica no existe y solo *es* por un colectivo, la díada Estado-individuo deviene en la díada Estado-grupos intermedios⁷⁰. Con la diferencia que el Estado se asume como ámbito de lo general mientras que los grupos intermedios se esconden en abstracciones transformándose en poderes indirectos. La visibilidad del ámbito de lo general hace a su deuda con lo que engloba. No significa esto que quede superada la díada Estado-individuo o que éste desaparezca con su libertad. Tampoco que se reconcilie lo particular y lo general y que el individuo deba subsumirse en todo tiempo y lugar al Estado. Respecto de lo primero, Schmitt afirma que “en el caso del individuo, la experiencia nos dice que no hay espacio para su libertad excepto la que garantiza un Estado”⁷¹. Frente a lo segundo, en 1914, sostiene “hay tiempos para la mediatez y tiempos para la inmediatez, en estos últimos la entrega del individuo a la idea es para los hombres algo comprensible [...] no se necesita la estricta organización del

⁶⁷ *Ibidem*, p. 64. Incluso el individuo kantiano no es cualquier individuo: “el sujeto autónomo de la ética kantiana no puede ser el individuo empírico [...] la capacidad del sujeto para la autonomía se funda no en hechos empíricos sino en la razón”.

⁶⁸ Schmitt, Carl. “Ética de Estado y Estado pluralista”. *El desafío de Carl Schmitt*. Comp. Chantal Mouffe. Buenos Aires: Prometeo, 2011, p. 287.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 290.

⁷⁰ En la lectura de Rossi, “Tal vez éste sea uno de los aspectos más significativos y actuales del pensamiento schmittiano: haber explicitado la absolutización de la conciencia; que es, en definitiva, la absolutización de lo privado [...] Sabe a ciencia cierta que análogamente a la energía, la soberanía [es decir la decisión] no se destruye, sino que se transforma y localiza en otro lado. De ahí la translación soberana: del Imperio al Estado y de éste al terreno de lo privado. De ahí, que el agotamiento de la política, se localice ahora en las corporaciones, expresión acabada del economicismo”. Rossi, Miguel Ángel. “Schmitt y la esencia del catolicismo” *op. cit.*, p. 100.

⁷¹ *Ibidem*.

Estado”. En épocas de tranquilidad y paz, el individuo tiene vía libre. Es decir, mientras esté garantizada la existencia de lo común. Ahora bien, cuando el ámbito de lo general está en crisis, “en tiempos de la mediatez, los hombres son medio para lo esencial, y el Estado para lo más importante”⁷².

En resumen, a los ojos de Schmitt, el problema del protestantismo, liberalismo o de todo individualismo es que peca de abstracto. Esta abstracción se puede reconocer en dos puntos: 1) en la construcción de un individuo pre-político, y 2) en la fe en la armonía de la relación espontánea de los individuos entre sí. Solo haciendo de dichas abstracciones piedra fundante, podemos sostener que *en todo tiempo y lugar* el individuo está por encima de la organización común. Esto permite comprender por qué la oposición entre la racionalidad católica y la protestante no puede subsumirse en una unidad. Por ello, volviendo a Jacobo I, la escisión que su propio cuerpo encarna debe ser acompañada de una indecisión. Mas ninguna unidad puede mantenerse sobre la base de dos principios contrapuestos; la decisión, como deja en claro Schmitt en *Teoría de la Constitución*⁷³, puede posponerse a través de un compromiso, mas no eliminarse. La unidad montada sobre una escisión es siempre frágil y a futuro imposible. Entre una forma de ver la relación entre particular y general donde el primero tiene la prioridad, y otra forma de ver la misma relación que pone el énfasis en el segundo punto no hay tercero superior posible. Es necesario decidir.

4.

Volvamos a *Hamlet*, más precisamente, a Shakespeare. En la introducción sostuvimos que en ciertas ocasiones el arte, y en este caso el drama, permite alcanzar una elevada capacidad hermenéutica de la situación política, mayor incluso que la

⁷² Schmitt, Carl. *El valor del Estado...*, op. cit., p. 75.

⁷³ Ver Schmitt, Carl. *Teoría de la Constitución*. Madrid: Alianza, 2011. Especialmente páginas 66-73 en las cuales analiza el proceso constituyente de Weimar dónde frente la oposición democracia burguesa o proletaria era necesario una decisión.

disponible para los mismos protagonistas directos⁷⁴. En esas ocasiones, en las cuales el drama se transforma en tragedia, el arte rebalsa los límites del puro juego estético y alcanza lo político. *Hamlet* así no solo es la superficie en la cual irrumpe el tiempo histórico sino también un partícipe más del mismo. Así interpreta Schmitt la obra dentro de la obra que acontece en el *Hamlet*. Recordemos, para aquellos que tengan distante la obra, el argumento principal: el padre de Hamlet y rey de Dinamarca es asesinado; pasado un tiempo, su espíritu aparece y le relata a Hamlet lo sucedido, develándole que el asesino fue su propio hermano Claudio, tío de Hamlet, que poco después se casa con la reina. Hamlet, conmovido con lo sucedido pero sin la seguridad para tomar venganza, indaga, planea, deshace lo planeado y así sucesivamente. En uno de estos vaivenes, tiene lugar una representación teatral dentro de la misma obra. Ésta tiene la función de influir en la situación concreta, como se deja entrever en el final del acto segundo donde, luego de organizar la obra de teatro con los actores y quedar en soledad, Hamlet sostiene:

*¡Qué vergüenza! ¡Alerta cerebro! He oído decir
Que las personas culpables que presencian una obra de teatro,
Al sentirse impresionados por el hechizo de la escena,
Que les ha llegado hasta el alma
Han proclamado sus delitos (2.2.625-29)⁷⁵*

Lo que Shakespeare denomina *el hechizo de la escena* es la capacidad de la obra de impactar en la situación concreta. Mediante la representación de una historia similar a la acontecida en la obra, Hamlet busca encontrar en las reacciones de Claudio indicios de su culpabilidad. Así la obra dentro de la obra se mezcla con la

⁷⁴ “Ninguno de los reyes de Inglaterra –ni la reina Isabel ni Jacobo ni Carlos Estuardo– ni los políticos ingleses de aquel entonces tuvieron conciencia histórica de su tiempo, diferente de la de la mayoría de sus contemporáneos” Schmitt, Carl. *Tierra y Mar, op. cit.*, p. 43. Dentro de aquellos contemporáneos podemos ubicar, sin dudas, a Shakespeare.

⁷⁵ Citado según la traducción de Rolando Costa Picazzo de Colihue. Shakespeare, William. *Hamlet*. Buenos Aires: Colihue, 2004. Picazzo elige traducir *cunning*, por hechizo. La traducción literal es astucia, ingenio o artimaña. De todas maneras lo que se resalta, tanto en el original como en la traducción, es el impacto de la escena en la situación real.

realidad de la obra. En la obra dentro de la obra se resalta la influencia del teatro en la situación concreta. El mismo Shakespeare es consciente de la capacidad de impacto y extrañamiento que da la similitud y, a la vez, la diferencia entre lo representado y la realidad. Unas líneas antes de las citadas, Hamlet se sorprende de cómo el actor llora por Hécuba –una construcción estética– mientras él se lamenta de moverse “como en sueños, indiferente a mi causa” (2.2.603). En palabras de Schmitt, esto permite ver cómo los hombres “lloran por algo que en la realidad actual de su existencia y en su situación real les resulta indiferente y no les afecta” ya que “el actor que recita ante Hamlet la muerte de Príamo llora por Hécuba[,] pero Hamlet no llora por Hécuba”. Así Shakespeare no sólo saca a relucir el impacto de la obra en la realidad sino también el peligro de escindir lo estético de lo concreto. “Es impensable –sostiene Schmitt– que Shakespeare con *Hamlet* no pretendiera otra cosa que convertir a su Hamlet en Hécuba y que tuviéramos que llorar por él”⁷⁶.

¿Qué implica convertir a Hamlet en Hécuba? Si Hamlet es el personaje “real” y Hécuba una representación teatral, convertir a Hamlet en Hécuba traería como corolario la transubstanciación de la realidad en ficción. A los lectores nos queda, entonces, reconocer lo real en la obra. Si seguimos el camino inversión de la conversión, debemos reconocer que el Hamlet de Shakespeare, *su* Hamlet como dice Schmitt, es Jacobo I. En la obra, Hamlet es el personaje real y Hécuba es el ficticio; y un actor puede llorar por Hécuba mientras Hamlet, sumido en la indecisión, queda indefinido y además extrañando por la diferencia entre realidad y representación. En la situación concreta, Jacobo I es el personaje real y Hamlet, el ficticio; transformándose este último en la Hécuba de Jacobo. Tragedia y realidad se vuelven inescindibles y el olvido de la politización de la obra, su relego en un puro juego estético, conlleva un gran peligro. Olvidarse del núcleo trágico de la realidad de *Hamlet* es volverlo Hécuba, un personaje meramente ficticio. Así:

⁷⁶ Schmitt, Carl. *Hamlet o Hecuba. op. cit.*, p. 36.

Nos quedaríamos sin asunto y sin misión, los habríamos sacrificado al placer del interés estético en la obra. Esto no sería bueno, pues sería una prueba de que en el teatro tenemos dioses distintos a los de la plaza pública y el púlpito⁷⁷

De esta manera, reconocer las irrupciones del tiempo en el drama –haciendo de este una tragedia– implica restituir la relación entre lo político y lo estético. Entre el teatro y lo político. Esto nos implica preguntarnos por la disyunción que hace de título en el escrito schmittiano: *Hamlet o Hécuba*. Toda disyunción, cuya marca es la del *o u o*, implica una decisión. Desde el título, ya, estamos obligados a decidir, entre la conciencia de la politicidad de la obra y su arraigo en la situación concreta, es decir, la toma de partido por Hamlet; o la caída en el mero juego estético apolítico⁷⁸, es decir, Hécuba. Traspasándolo al momento histórico, el título *Hamlet o Hécuba* –si seguimos las señas de Shakespeare que Schmitt releva, es decir, si convertimos *su Hamlet en Hécuba*– se transforma en *Jacobo o Hamlet*. Schmitt, claro está, decanta por la seriedad de lo concreto en detrimento de lo estético puro. Según él, “resulta más importante saber que la pieza teatral *Hamlet* no se reduce sin más a ser la obra teatral del príncipe danés”⁷⁹.

Hemos restituido ya tanto la pertenencia de Shakespeare a grupos afines a Jacobo I como la politicidad de *Hamlet* como obra teatral. No obstante esto, una pregunta se impone: ¿cuál es el objetivo de la participación de Shakespeare? ¿A servicio de qué o quién está el *hechizo de la escena*? Schmitt se pregunta esto en la nota diecinueve que acompaña el análisis de la obra dentro de la obra. Así el problema es introducido mediante el interrogante: “¿Cuál es la empresa hamletiana?”. Empresa que cree encontrar en el soliloquio del final del acto segundo, ya que allí “precisa su propia misión, su *cause*, su asunto, y el firme autorreproche que se hace apunta a que él es *unpregnant of his cause* [ajeno a su misión]”. En seguida el soliloquio marca la significatividad del asunto al “aparece[r] el plan de apresar el asesino utilizando la obra dentro de la obra”⁸⁰. Es decir que el anuncio de la causa y el

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ Que, al no poder sustraerse de lo político, no es más que el reverso de otra politización.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 60.

hechizo de la escena aparecen al mismo tiempo, potenciándose ambos. Ahora bien, dicho pasaje encuentra una notable variación en la primera versión de *Hamlet*: “Precisamente en relación con la importante pregunta acerca de la empresa de Hamlet nos encontramos con una llamativa variación respecto de la primera versión”. Mientras en la versión habitual de *Hamlet* la empresa hamletiana

“...es sólo *una*: vengar al rey [...] según la versión de Q1, que se remonta al tiempo anterior a la subida al trono de Jacobo en 1603, la pérdida, *losse*, sufrida por Hamlet es doble: «his father muredred *and a Crown bereft him*» [su padre asesinado y *una Corona despojada*]”⁸¹.

Desaparecido el problema de la sucesión, al llegar Jacobo al trono, el problema de la indecisión frente a la muerte de su padre se mantiene. El problema del “indeciso Jacobo”⁸² persiste. Sin embargo, si el cuerpo del rey estaba escindido entre católicos y protestantes, es decir, entre dos formas de racionalidad opuestas que no permiten la mediación de un tercero superior, ¿quién decide? Recordemos que el desenlace de esta indecisión y el consiguiente desarrollo ya lo conocemos: Inglaterra da un *vuelco existencial* al mar. Así “adoptó una forma de vida puramente marítima [...] fue por ello desarraigada, privada de su contenido terrestre”⁸³. En este momento la discusión planteada en el apartado tres gana relevancia. Para las posturas liberales e individualistas, la sustracción de la decisión de las manos del soberano permiten hacer del individuo el último guardián de todas las decisiones. No obstante esto, desde la postura schmittiana, el individuo nunca decide. Siempre se encuentra inmerso, si no en una comunidad ética, en grupos sociales al interior de la comunidad. El reverso de la indecisión de Jacobo I es, entonces, la decisión de los poderes indirectos, de aquellos poderes que renuncian a la responsabilidad del poder público y deciden la dirección del mismo por detrás. En palabras de Galli:

⁸¹ *Ibidem*, p. 61.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ Schmit, Carl. *Tierra y Mar*, *op. cit.*, p. 72.

Jacobo ha perdido un orden, aquel tradicional, y no ha sabido que es necesario, para un nuevo orden, una decisión; el giro de Inglaterra hacia una existencia marítima, no será producto de los Estuardo sino, en su lugar, de la iniciativa privada⁸⁴.

5.

Ralenticemos la marcha, para comprender el final es necesario dirigir la vista hacia el camino recorrido. En el primer apartado obtuvimos la especificad de la tragedia como género y de Shakespeare como autor. La tragedia se caracteriza por la irrupción del tiempo histórico. Por ello Shakespeare, a diferencia de las contrafiguras del genio romántico y el trabajador doméstico, no puede cerrarse sobre sí mismo y confeccionar la obra dentro del juego estético. Un fragmento de la realidad invade y pone límites a la subjetividad del autor. Esto implica que dicha realidad posee una elevada intensidad política que impide la autonomía de las esferas. El segundo apartado, entonces, repuso las irrupciones de la Inglaterra de época en el *Hamlet* de Shakespeare. Irrupciones que se reducen a un denominador común. Tanto el *tabú* de la reina como la *hamletización* del vengador se explican por la escisión entre católicos y protestantes. Es el segundo punto, la *hamletización* del vengador –es decir, su indecisión– el que más relevancia histórica adquiere al referirse a Jacobo I, rey de Inglaterra.

Para ganar claridad sobre la oposición entre catolicismo y protestantismo abrimos un paréntesis en la lectura de *Hamlet o Hécuba* y nos dirigimos, primero, hacia sus escritos tempranos y, luego, hacia los más cercanos al texto de 1956. Así no solo logramos aprehender la especificidad de la oposición entre catolicismo y protestantismo sino, también, vislumbrar la continuidad en el pensamiento de Carl Schmitt en torno a las alternativas fundamentales de concebir la relación entre particular y general. Mientras el catolicismo romano pone énfasis en la institución de lo común sobre el individuo, ya que ve en el primero la condición de posibilidad del segundo, el protestantismo invierte la relación entre condicionante y condicionado. El

⁸⁴ Galli, Carlo. *Il trauma dell' indecisione. op. cit.*, p. 12.

individuo es ahora el último juez. A primera vista la díada catolicismo-protestantismo parecería traducirse en las díadas Institución-individuo y limitación-libertad. Empero en lo concreto la abstracción se pierde y las oposiciones se revierten. No es el individuo, sino los poderes indirectos, quienes se enfrentan a la institución de lo general. Esto hace que la libertad absoluta sea imposible y la limitación un rasgo constitutivo de lo humano, que siempre es en un común.

A sabiendas de la incompatibilidad de las racionalidades católicas y protestantes regresamos a *Hamlet o Hécuba* y, siguiendo la atenta lectura de Schmitt, analizamos la empresa shakesperiana, es decir, su causa. Para ello restituimos la politicidad de la obra. Politicidad que no solo irrumpe en la obra, permaneciendo esta pasiva, sino de la cual, *hechizo de la escena* mediante, la misma obra es partícipe. No obstante la empresa de Shakespeare la indecisión de Jacobo permaneció inalterada. Indecisión que nos llevó a preguntarnos por su reverso. Si la decisión es necesaria y la autoridad visible no la ejerce, ¿quién decide? Una vez más el apartado tres nos permite ganar claridad. El reverso de la indecisión de la autoridad visible es la decisión de la autoridad invisible. Aquella que sin asumir los riesgos de lo público, lo dirige desde el ámbito privado.

Obtenida la empresa de Shakespeare, vía Schmitt, los roles se invierten y surge el interrogante por la empresa de Schmitt, vía Shakespeare. Es decir: ¿qué interés lleva a Schmitt a ocuparse en *Hamlet*? ¿Qué lugar tiene *Hamlet o Hécuba* en la obra de Schmitt? Dijimos, no es un mero ejercicio de hermenéutica literaria. Tampoco una preocupación de tipo anticuaria del pasado. El mito de Hamlet sobrevive en el presente. Debemos remontarnos a *Tierra y mar* o *El nomos de la tierra* para encontrar el diagnóstico de su presente. Dicho presente, del cual nosotros somos herederos, es el del fin del *Ius Publicum Europaeum*, es decir, del fin de la estatalidad entendida en términos clásicos, tal y como fue formulada por Hobbes. Para Schmitt, “el viejo *nomos* se hunde sin duda y con él todo un sistema de medidas, normas y proporciones tradicionales”⁸⁵. Surge la pregunta por el nuevo *nomos de la Tierra*. Pregunta cuya respuesta depende de los procesos políticos contemporáneos, por lo menos, del autor.

⁸⁵ Schmitt, Carl. *Tierra y Mar*, op. cit., p. 81.

Por ello, el problema del nuevo *nomos* es un problema que interpelaba e interpela al lector de *Hamlet o Hécuba*. Si algo sabemos de las propuestas schmittianas de la nueva ordenación es que nunca fueron formuladas de forma definitiva y hacían las veces de actos de creación desesperada más que de formulaciones precisas. Aun así, el análisis de la disolución del Estado se mantiene.

La época del *Hamlet* de Shakespeare y la de *Hamlet o Hécuba* de Schmitt tienen un parecido singular: ambas se encuentran en la antesala de una nueva ordenación. Aquí irrumpe una pregunta en sintonía con lo anterior: ¿Se agota allí la similitud entre los tiempos? ¿En ser antesala de una nueva ordenación? Acontece también una similitud, que hace a la continuidad de las alternativas fundamentales. Schmitt, como Shakespeare, ingresa en el debate político. Consciente siempre del impacto polémico de lo teórico, la irrupción en lo público cumple la función de una toma de conciencia. Toma de conciencia de las verdaderas oposiciones de racionalidades políticas. Así *Hamlet o Hécuba* se convierte en un manifiesto por un nuevo ámbito de lo general, ya que el de la estatalidad ha muerto, por una nueva autoridad capaz de restablecer el orden. Por un rechazo de todo individualismo ya que, en su inversión, conduce a la oscilación entre formas de dominación ocultas o *stasis*, guerra civil. *Hechizo de la escena* mediante, sea a los espectadores de la conferencia o a los lectores del texto, *Hamlet o Hécuba* es una prolongación de una problemática schmittiana de larga data: la oposición entre autoridad y poderes indirectos, a caballo de la crítica al individualismo. Es un capítulo más dentro del eterno retorno de esta dicotomía. Por ello, la interpretación de *Hamlet* no pretende hacer del pasado “un museo de cera histórico” ya que “cuando la historia se concibe únicamente como lo pretérito, lo pasado, y no como presente y realidad, la protesta contra los ropajes de anticuario está plenamente justificada”⁸⁶. Sabiendo que no hay más justicia que en este mundo, la disyunción se presenta una vez más: *Hamlet o Hécuba*. Traducida al lenguaje schmittiano: una nueva autoridad pública o poderes indirectos.

⁸⁶ Schmitt, Carl. *Hamlet o Hécuba*, *op. cit.*, p. 44.

Bibliografía

- Aranguren, José Luis. *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1998.
- Ball, Hugo. “Las consecuencias de la Reforma”. *Dios tras Dadá*. Madrid: Berenice, 2013: 1-193.
- Cantisani, Alejandro y Laleff Ilieff, Ricardo J. Política y economía en el romanticismo alemán. Un contrapunto en torno a las hermenéuticas de Carl Schmitt y Walter Benjamin. *Revista Anacronismo e Irrupción*. 2 (2012): 87 – 112.
- Dotti, Jorge Eugenio. “«Seguid a vuestro jefe» Reverberaciones decisionistas en Melville”. *Deus Mortalis*. N°2 (2003): 115-244.
- Fraile, Nicolás. “Protestantismo, romanticismo y técnica. Sobre la recuperación schmittiana de la racionalidad católica”. *Lecturas de Carl Schmitt. Forma y contenido de la teología política*. Comp. Luciano Nosetto. Buenos Aires: Documento de Trabajo n°71 IIGG, 2014: 27-36.
- Galli, Carlo. “Il trauma dell’ indecisione”. *Amleto o Ecuba*. Carl Schmitt. Bologna: il Mulino, 2012: 7-35.
- Kierkegaard, Søren. *La repetición*. Madrid: Alianza, 2009.
- Kierkegaard, Søren. *Temor y Temblor*. Madrid: Tecnos, 1995.
- Koselleck, Reinhart. *Crítica y crisis*. Madrid: Trotta, 2007.
- Lutero, Martín. “A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca de la reforma de la condición cristiana”. *Escritos políticos*. Madrid: Tecnos, 2013.
- Majul Conte, Octavio. “La decisión por la decisión: el problema de la forma jurídica y la realización del Derecho”. *Lecturas de Carl Schmitt. Forma y contenido de la teología política*. Comp. Luciano Nosetto. Buenos Aires: Documentos de Trabajo, N°71, Instituto de Investigaciones Gino Germani, 2014: 17-27
- Mehring, Reinhard. *Carl Schmitt a Biography*. Cambridge: Polity Press, 2014
- Rossi, Miguel Ángel. “Schmitt y la esencia del catolicismo”. *Carl Schmitt su época y su pensamiento*. Comp. Jorge Dotti y Julio Pinto. Buenos Aires: Eudeba, 2002: 89-100.

- Schmitt, Carl. *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del Ius Publicum Europaeum*. Centro de Estudios Constitucionales: Madrid, 1979
- Schmitt, Carl. *Hamlet o Hécuba, la irrupción del tiempo en el drama*. Valencia: Pre-Textos, 1993
- Schmitt, Carl. *El Leviathan en la Teoría del Estado de Tomas Hobbes*. Madrid: Comares, 2004.
- Schmitt, Carl. *Tierra y Mar. Una reflexión sobre la historia universal*. Trotta: Madrid, 2007
- Schmitt, Carl. *Teología Política*. Trotta: Madrid, 2009.
- Schmitt, Carl. *Catolicismo romano y forma política*. Madrid: Tecnos, 2011
- Schmitt, Carl. *El valor del Estado y el significado del individuo*. Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales, 2011
- Schmitt, Carl. “Ética de Estado y Estado pluralista”. *El desafío de Carl Schmitt*. Comp. Chantal Mouffe. Buenos Aires: Prometeo, 2011: 283-299.
- Schmitt, Carl. “La visibilidad de la Iglesia” en *Catolicismo romano y forma política*. Madrid: Tecnos, 2011
- Schmitt, Carl. *Teoría de la Constitución*. Madrid: Alianza, 2011
- Shakespeare, William. *Hamlet*. Buenos Aires: Colihue, 2004.
- Troeltsch, Ernst. *El protestantismo y el mundo moderno*. Fondo de Cultura: Mexico D. F., 1979
- Weber, Max. “La política como vocación”. *El político y el científico*. Madrid: Alianza, 2010
- Weber, Max. *La ética protestante y el “espíritu” del capitalismo*. Alianza: Madrid, 2012.