



Neutralidad del diálogo y neutralidad política en B. Ackerman

Abat Ninet, Antoni; Monserrat, Josep

Publication date:
2011

Document version
Tidlig version også kaldet pre-print

Citation for published version (APA):
Abat Ninet, A., & Monserrat, J. (2011). *Neutralidad del diálogo y neutralidad política en B. Ackerman.*

Neutralidad del diálogo y neutralidad política en B. Ackerman*

Antoni Abat i Ninet y Josep Monserrat-Molas

1. Concepto de diálogo en B. Ackerman

En las sociedades liberales modernas corre, paralela a la demanda de los derechos, una especie de depuración de la “*constrictiveness*” que permita alcanzar el ideal de un diálogo neutro. Este tipo de diálogo neutro tendría que asegurar los aspectos fundamentales del Estado Liberal, y permitir una especie de igualdad de oportunidades y de igualdad real en el punto de partida de los ciudadanos.

B. Ackerman, así como J. Habermas, otorgan una importancia especial al concepto y funciones del diálogo en el conjunto de su obra. La interacción comunicativa es la primera obligación que adquirimos como ciudadanos y es uno de los elementos centrales de las sociedades liberales. Éstas, pues, tienen que posibilitar espacios en donde se pueda practicar la comunicación pública entre los ciudadanos, porque, además de las funciones sociales que tiene el concepto de diálogo, el mismo es un elemento fundamental para nuestra autodefinición moral, ya que es la herramienta mediante la cual podemos tener en consideración a los otros conciudadanos¹. Ahora bien, la propuesta de B. Ackerman parte de la base de que la plática entre ciudadanos de una sociedad liberal es de tipo *constrictivo*, es decir, que los ciudadanos, mediante el diálogo, intentan convencer a los otros miembros de la sociedad de una manera competitiva y no de forma neutral basada en argumentos estrictamente racionales. En cambio, Habermas parte de una especie de comunicación plana, sujeta meramente a principios argumentativos racionales. Habermas (1992), en *Faktizität und Geltung*, no analiza cómo es el diálogo que se tiene que aplicar al derecho, sino que lo somete al filtro de la racionalidad.

Ackerman analiza cómo es el diálogo y las funciones que tiene en una sociedad. Entre estas funciones destaca el hecho que la comunicación sirve para controlar de manera sensible el poder de represión que se puede ejercer en una sociedad por parte de determinados estratos sociales. Considera que el diálogo es central en la vida pública, aun cuando la práctica política no sea el lugar más idóneo para buscar la verdad moral mediante la conversación. Independientemente de este *handicap*, el diálogo sirve para otras cuestiones fundamentales, como el hecho de organizar la vida en conjunto, incluyendo en ella a las personas que están en desacuerdo sobre la verdad moral determinada (Ackerman, 1989: 8).

La mejor forma de entender la tradición liberal es precisamente mediante el esfuerzo de definir y justificar una amplia fuerza en el poder del habla. Es por eso que la noción de “conversación constrictiva” puede ser considerada como el principio organizador del pensamiento liberal (Ackerman, 1980: 10)². La conversación política en el Estado Liberal es un aparato necesario para organizar personas, las cuales son libres de entender de diversas maneras el concepto del bien. La idea de conversación constrictiva le proporciona una clave más satisfactoria a la teoría liberal, ya que el concepto de diálogo en la obra de Ackerman no es el tipo de conversación idealizado con el que parte Habermas en su principio de democracia deliberativa. Ackerman afirma que en un diálogo liberal los ciudadanos no se sienten libres de introducir argumentos morales en el campo de la conversación, sino que intentan llegar a una victoria conversacional lejos de la situación ideal del diálogo (Ackerman,

Recibido: 07-04-2011. Aceptado: 19-09-2011.

(*) Se retoman en este artículo los argumentos iniciados en A. Abat y J. Monserrat, “Habermas and Ackerman: a Synthesis of Their Thought Applied to the Legitimation and Codification of Legal Norms”, en *Ratio Juris*, Vol. 22 N° 4, pp. 510-531, December 2009; “Monism Versus Dualism in the Current Spanish System”, en *International Review of Constitutionalism*, Vol. 8 N° 1, pp. 1-44, 2008; y “Principio de discurso y democracia directa: *Faktizität und Geltung* y la obra de B. Ackerman”, en *Doxa*, N° 32, 2009. Forma parte del Proyecto de Investigación financiado por la Dirección General de Investigación del Ministerio de Educación HUM2007-62763/FISO y del grupo de investigación 2009SGR447 “EIDOS. Hermenéutica, Platonisme i Modernitat”, así como de la beca Juan de la Cierva del Ministerio de Ciencia e Innovación (MICINN).

1980: 19).

Sin embargo, se podría plantear la cuestión de si esta constatación de la “imposibilidad” de una neutralidad definitiva denota una debilidad radical del sistema liberal, o bien si pertenece a una constatación que sencillamente resitúa el Estado Liberal en un mundo-de-vida que lo sustenta a pesar de la precariedad de toda obra humana.

Una manera de abordar cómo esta reflexión alcanza la realidad efectiva de la vida social, es ver cómo Ackerman se concentra en el desarrollo de los principios de justicia desde la conversación constreñida por el principio de neutralidad; vale decir, considerando que los ciudadanos de una sociedad liberal tienen que estar sometidos a un diálogo neutro (Thigpen y Downing, 1983: 585-600). Para ser más precisos, se puede analizar el concepto de diálogo neutro desde dos ámbitos, ya sea tomando el principio de neutralidad como argumento o conversación filosófica, ya sea planteándonos el enigma respecto de los medios de socialización del principio de neutralidad en el Estado liberal.

Ackerman considera que existe cierto paralelismo entre el rol de la conversación política en el Estado liberal y el rol de la conversación filosófica en defensa del Estado liberal. La función de la conversación filosófica es hacer posible que una persona razone según el principio de neutralidad sin declarar que el camino que ha escogido sea intrínsecamente mejor que cualquier otro camino que el liberalismo (Thigpen y Downing, 1983: 585). Ackerman no considera que la justificación del diálogo liberal tenga necesidad de respuestas a las principales controversias, a las “Grandes Cuestiones”. La justificación última del liberalismo es haber hallado en esta estrategia la localización de una red que permita la convergencia desde las diferentes direcciones (Thigpen y Downing, 1983: 587).

En todo caso, el enigma frente al cual nos hallamos es el de los medios de socialización del principio de neutralidad en el Estado liberal. Ackerman considera que la socialización del principio de neutralidad se hará mediante la educación. Asume que la educación en un Estado liberal se tiene que desarrollar en dos etapas: la educación primaria -socialización realizada por los padres-, que tiene que ayudar a controlar el comportamiento agresivo, y la educación secundaria -parte de la cual tiene que ser llevada a cabo por la escuela y complementada por los padres. Ackerman considera que los niños necesitan coherencia cultural y la existencia de límites en la diversidad cultural que ha de ser tolerada en una primera etapa de socialización (Thigpen y Downing, 1983: 588). La Escuela se vuelve, así, el marco en donde se plantea positivamente la universalización de la dignidad ciudadana, más allá de los particularismos tribales mantenidos en la niñez y respecto del seguimiento y adscripción a los cuales el adulto tendrá que decidir con total libertad.

Para Ackerman, la neutralidad es un principio básico, hasta el punto de ser considerado como punto central de su teoría liberal. El concepto de neutralidad, junto con los principios de consistencia y racionalidad, tienen que guiar el diálogo liberal. Así y todo, el autor no deja de reconocer el abuso absurdo que ha hecho el liberalismo de este concepto en la búsqueda de una política libre de valores, lo cual lleva a que su filosofía podría quedar como algo superficial. El autor asume plenamente la definición de neutralidad establecida por Dworkin, según la cual una teoría liberal de neutralidad es aquella que analiza las cuestiones relacionadas con la justicia con total independencia de cualquier idea de excelencia humana o de buena vida. Así, todas las discusiones sobre la legitimación de las relaciones de poderes tienen que ser sometidas al principio de neutralidad (Dworkin, 1978). El principio de neutralidad limita los tipos de argumentos que son aceptables en el debate liberal, pues ninguna razón es buena si requiere de la fuerza para afirmar que un argumento determinado es mejor que aquel expresado por otro conciudadano, o bien que, pese a la concepción de bondad que se tenga, un argumento es intrínsecamente superior a otro o a otros argumentos de los conciudadanos (Ackerman, 1983: 372-390).

El principio de neutralidad desarrolla, en la teoría liberal de Ackerman, un rol equivalente al que juegan el velo de la ignorancia y la posición original en la teoría de la justicia de John Rawls. Sin embargo, Ackerman considera que el principio de neutralidad establece una condición hipotética superior a la establecida por Rawls, ya que este último manipula una mezcla entre ignorancia y

conocimiento a fin de favorecer conclusiones que justifiquen sus preferencias. Ackerman considera que su propuesta es más realista que la de Rawls y además permite a las personas saber cuáles son sus planes de vida (Ackerman, 1983: 372-390). Tanto Rawls (1971 y 1995) como Ackerman buscan la solución para el problema de la justicia distributiva bajo condiciones ideales; ambos parten de una especie de procedimiento de decisión imparcial. Para Rawls este procedimiento es la posición original, y para Ackerman es el principio del diálogo neutral bajo condiciones ideales de tecnologías perfectas de justicia (Fishkin, 1983: 348-356). Además de estas similitudes, existen determinadas conexiones entre Ackerman y Rawls que necesitan ser destacadas.

Las dos teorías ofrecen principios estructurales de justicia. Estos principios son una especie de criterios éticos que comparan el estado de determinadas situaciones en términos de resultados (*payoffs*). Por "*Payoff*", Fishkin se refiere a una determinada caracterización sobre qué es evaluable (por ejemplo, bienes de primera necesidad, utilidad, sanidad, etc.) por parte de los individuos. El principio estructural deberá tener en cuenta estos criterios de resultados y qué valor otorgan los individuos a los diferentes valores. En relación con estos criterios, ambas teorías prescriben un tipo de valoración. Ambas teorías aspiran a ser únicas (*uniqueness*). La caracterización de la posición original de Rawls está configurada para regular únicamente los principios propios de su teoría. Ackerman, de manera similar, aspira a esta característica, aun cuando no admite que sus asunciones no tendrían que poder ser aplicadas por nadie más en el futuro para proporcionar argumentos en algún principio semejante (Fishkin, 1983: 348-349).

Ambas teorías intentan mantener la neutralidad. Tal como hemos mostrado, la neutralidad juega un rol más importante en la obra de Ackerman. Fishkin afirma al respecto que el principio de neutralidad en la obra de Ackerman es tan estricto que su aplicación podría tener consecuencias devastadoras para la igualdad (Fishkin, 1983: 350). Entre estas razones tenemos que destacar que las consecuencias negativas afectan los principios estructurales definidos anteriormente y el concepto de neutralidad aplicado al diálogo.

Ackerman contestó a las críticas realizadas por Fishkin sobre su concepto de neutralidad. Replicó que estas críticas vienen predeterminadas por una especie de analogía entre la teoría de Rawls (1971) y la suya propia. Fishkin, siempre según Ackerman, caería en diferentes confusiones y equívocos cuando analiza el concepto de neutralidad y diálogo neutro. El artículo es realmente interesante porque vincula el concepto de neutralidad con el del diálogo, en el que él designa una especie de giro lingüístico. A fin de sustentar este giro, Ackerman menciona la obra de Habermas y su insistencia en vincular comunidad y comunicación. En todo caso, el *diálogo neutro* marca los límites de las formas de diálogo en comunidad, incluyendo a los participantes en un esfuerzo mutuo para controlar el poder. La cuestión esencial radicaría entonces en cómo se comunica el participante independiente en el diálogo neutral definiendo una solución legítima a la cuestión del ejercicio y control del poder (Ackerman, 1983: 372-390).

Podemos terminar este primer punto haciendo notar cómo en Ackerman la pretensión ideal de neutralidad cede el lugar en su análisis al reconocimiento explícito de la irreductibilidad de la "constricción" en todo Estado liberal real. Veamos ahora seguidamente qué pasa con la crítica a la "neutralidad" liberal de Carl Schmitt con referencia a Ackerman.

2. ¿Puede acaso Schmitt esclarecer a Ackerman?

La utilización de los planteamientos de Carl Schmitt a fin de esclarecer el mapa conceptual donde se sitúa la reflexión jurídico-política occidental, no deja de conllevar el riesgo de ciertas visiones sesgadas. Si bien se le reconoce una gran capacidad en la formulación, definición y creación de conceptos, hay que ser precavidos sobre la solidez y pertinencia de sus principios, y también sobre las calculadas ambigüedades en las que hace descansar, en muchas ocasiones, sus planteamientos³. En relación con el principio de neutralidad del Estado, consideramos que puede resultar un interesante ejercicio recurrir a la obra de Schmitt (1996b: 97 sqq.) a fin de verificar si el concepto de neutralidad y las funciones que este concepto puede tener en el Estado son aplicables al concepto de neutralidad en la

obra de Ackerman y a su concepto de diálogo neutro.

Schmitt afirma, en relación con el concepto de neutralidad, que hay dos conceptualizaciones diferentes, a saber, la neutralidad como negatividad y la neutralidad como positividad. En relación con el sentido negativo de la neutralidad, ésta puede afectar los siguientes aspectos:

1) Neutralidad en el sentido de no intervención, de desinterés, de *laissez passer*, de tolerancia pasiva, etc. En este sentido, Schmitt incluye la neutralidad del Estado frente a las religiones y credos. El autor analiza cómo el proceso de neutralidad se fue introduciendo según determinadas vicisitudes y luchas políticas. Schmitt afirma que, en última instancia, este principio tiene que situar el Estado en una neutralidad total frente a todos los puntos de vista y problemas, haciendo que los principios religiosos no continúen estando protegidos. El Estado, al llevar a cabo esta concepción, no tiene Dios. Schmitt concluye que este Estado neutral no se diferencia de un Estado *mínimo neutral y agnóstico* sin contenido o con un contenido mínimo como Estado. Si vamos ahora a Ackerman, nos damos cuenta que este principio de neutralidad es el que resulta aplicado cuando este autor exige la neutralidad absoluta frente a todas las religiones, que excluiría del Estado cualquier clase de connotación religiosa, cualquier referencia a la religión o a los principios religiosos, o a fiestas de carácter religioso que se han ido introduciendo a lo largo de la historia. En la actualidad, ningún Estado del mundo ha podido establecer una separación de la religión en este sentido radical. Las constituciones mismas de los Estados liberales tienen influencias, directas o indirectas, de contenido o arraigo religioso. En el caso del Estado español, esto se puede ver en la regulación de aspectos como el aborto o la eutanasia, o en el mantenimiento de fiestas como Pascua o Navidad, entre otras cosas. No hace falta, por tanto, una referencia expresa (como hace la Constitución de la República Argentina en su artículo 2º, donde declara: “El Gobierno federal sostiene el culto católico apostólico romano”) para decir que los Estados a-confesionales mantienen aún injerencias de arraigo religioso. Llevando a cabo los principios de regulación del Estado liberal según Ackerman, con base en una neutralidad negativa en el sentido expresado, cuestiones como, por ejemplo, el aborto o la eutanasia, serían sometidas a discusión, pero de manera tal que ya se puede prever cómo actuarían los juicios morales-religiosos arraigados en la ciudadanía. La lógica inherente al principio llegaría a hacer posible y seguramente deseable la supresión de la fiesta de Navidad por su origen religioso.

2) La neutralidad puede pensarse también en el sentido de concepciones instrumentales del Estado. Para estas concepciones, el Estado es un mero medio técnico que tiene que funcionar con cálculo objetivo y dar una oportunidad de uso igual para todos. Cuando Schmitt establece la neutralidad del Estado como medio técnico, se refiere a la posibilidad de los ciudadanos de emplear los aparatos burocráticos y los medios técnicos posibles en condiciones de neutralidad. Schmitt está pensando en la fuerza y la trascendencia de las tecnologías en el año 1931 (se refiere al telégrafo y al teléfono). Actualmente, estos medios se han multiplicado exponencialmente, elevando el atractivo de su politización, sea por parte del Estado, sea en la utilización de toda la información privada de los ciudadanos por parte de las compañías, a fin de determinar grupos de opinión o tendencias de consumo. La teoría de Ackerman, con el propósito de sostener precisamente el principio liberal, tendría que mantener a los ciudadanos aislados de estos medios y de las informaciones que otorgan, con el objeto de asegurar una neutralidad real en el diálogo entre dos ciudadanos liberales confrontados.

3) Neutralidad en el sentido de igual oportunidad en la formación de la voluntad estatal. Schmitt afirma que ésta es una de las esencias del pensamiento liberal que, como veremos, coincide con lo que afirma Ackerman. Así, la neutralidad consiste en la igualdad de derechos y la igualdad de los ciudadanos ante la ley. El Estado tiene que proporcionar las mismas posibilidades de “ganar”. En este sentido, Ackerman establece una de sus condiciones de neutralidad.

4) Neutralidad en el sentido de paridad, es decir, admisión por igual de todos los grupos y decisiones, tomándolos en consideración bajo iguales condiciones e igual atención en la asignación de beneficios u otras prestaciones estatales.

Además de los sentidos que radican en una consideración negativa de la neutralidad, ésta tiene

también connotaciones calificadas como positivas. La neutralidad en sentido positivo significa la determinación de los significados conceptuales de la neutralidad.

a) Neutralidad en el sentido de objetividad e imparcialidad con base en una norma reconocida. Ésta es la neutralidad que se les tiene que exigir a los jueces cuando han de resolver conflictos basados en la interpretación de la ley. Schmitt afirma de manera correcta que esta neutralidad afecta las decisiones judiciales, pero no las decisiones políticas. Ackerman parece que piensa en este tipo de decisión y neutralidad cuando los ciudadanos participan a la hora de determinar el contenido de las normas jurídicas.

b) Neutralidad con base en un conocimiento sin interés egoísta. Esta neutralidad es la que tienen que poseer los peritos y asesores que participan en un procedimiento, ya que no representan los intereses de una parte concreta.

c) Neutralidad como expresión de un conjunto y una totalidad que comprende las agrupaciones opuestas y por eso relativiza todas aquellas divergencias.

d) Neutralidad del extranjero ajeno al asunto que, como tercera persona, en caso necesario ocasiona la decisión y con ello la unión por la fuerza. Schmitt afirma que ésta es la objetividad del amparo de los hombres frente a los diferentes grupos y colonias, como, por ejemplo, los ingleses frente a los hindúes y los mahometanos en la India. Este punto difiere claramente de cualquier teoría liberal que no justifique la defensa del colonialismo y la jerarquización de las culturas.

Acerca del concepto de neutralidad, no tenemos que confundir el que haya coincidencias entre ambos autores, con el hecho de que haya un vínculo entre la obra de Carl Schmitt y la de Bruce Ackerman. Según Ackerman, estos elementos necesarios de su concepción del Estado liberal sólo pueden ser garantizados mediante el diálogo neutral y, por tanto, la efectividad del mismo Estado liberal dependerá del grado de cumplimiento de estos requisitos. El principio de neutralidad comporta más efectos legales y determinaciones de derechos y obligaciones: “yo soy al menos tan bueno como tú, es decir, tengo los mismos derechos y obligaciones que cualquier otro ciudadano, porque partimos en condiciones de igualdad real”. Es por eso que los ciudadanos de la sociedad liberal tienen que aprender a dialogar con otros ciudadanos de manera que les permita suprimir, de su forma ordinaria de relación, la condena a la moralidad del otro como mala o falsa, pues, si no es así, el avance de la conversación pragmática quedaría vacío, como dice Ackerman (1989: 12), o bien desde la condena o juicio divisor, en lo cual Schmitt hace reposar la esencia de la política, no se puede llegar a ninguna otra cosa sino a la persecución de la libertad.

3. Una conferencia de Carl Schmitt en Barcelona: “La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones” (1929)⁴

“La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones” está escrita entre la versión de 1927 y la de 1932 de *El concepto de lo político* (Schmitt, 1996a), precisamente en un momento en el que Schmitt está trabajando sobre las significativas variaciones entre ambas ediciones, de la que resultará ser una de sus obras más famosas. La conferencia de Barcelona apunta al núcleo mismo del problema y enmarca la necesidad de su esclarecimiento. En unas pocas páginas, pero muy densas, el autor procura hacer una radiografía espiritual de la Europa moderna y avanza hacia unas conclusiones que se podrían resumir en los siguientes puntos: 1) Estamos en una situación límite: el proceso de neutralización ha llegado a su fin con la era de la técnica. 2) El origen de este proceso se halla en el giro espiritual del siglo XVII. Este giro consistió en la búsqueda de un terreno neutro que sustituyera a la teología. De aquí la necesidad imperiosa de estudiar el siglo XVII. 3) Schmitt piensa que esta tendencia ha procurado la *neutralización*, es decir, la *despolitización* (en un primer paso, la *desteologización*) y ha llegado a su límite, que no es sino una lucha entre espíritus religiosos (no puede ser de otra manera): el espíritu diabólico de la técnica, que tiene su religión y su fe, y el espíritu “íntegro” u “originario”, que queda simplemente enunciado sibilínamente, como veremos al final de este apartado⁵. 4) Problemas: ¿qué es primero, política o teología? ¿O acaso son lo mismo? En todo caso, hay que estudiar teología política⁶.

5) En cualquier caso, la propuesta de Schmitt es de una gran vaguedad, pero veremos la cuestión fundamental: ¿qué es lo político? ¿Se puede huir del destino político? ¿Sería el fin del mundo, de la política, de la historia, el mundo del último hombre?

Hay que entender bien el texto en su circunstancia: en la introducción notamos el impacto de la realidad imponente de la Unión Soviética. La aparición del primer Estado soviético significaba un reto ante el cual no se podía estar al margen: al respecto, la neutralidad resultaba para Schmitt un pecado. El nuevo Estado ruso sólo se comprende como la conclusión y la superación de las ideas europeas que constituyen el núcleo de la historia moderna de Europa y que Rusia se aprendió al pie de la letra durante el siglo XIX. Así, Schmitt observa lo siguiente:

a) *Los desplazamientos del centro de gravedad y su secuencia.* La conferencia repasa las etapas que el espíritu europeo ha recorrido estos últimos tiempos (a la manera de Vico y Comte). En los últimos cuatro siglos de la historia europea, la vida espiritual habría tenido cuatro centros de gravedad diferentes, y el pensamiento de la élite activa, que ha constituido en cada caso la vanguardia, se ha movido en estos siglos según diversos núcleos de ideas: del teológico se pasaría al metafísico, y después de éste al moralismo humanitario para acabar en la economía. Esta línea no es ni una “teoría de dominantes” de la historia de la cultura, ni una “ley” de los tres estadios, ni la cultura de la humanidad en general, ni tiene por qué pensarse de manera ascendente o descendente, ni representa el único centro, sino sólo lo *decisivo*. El paso de la teología del siglo XVI a la metafísica del siglo XVII, sería el inicio de un camino que, en el siglo XVIII, desplazaría a la metafísica con la ayuda de las construcciones de una filosofía deísta y que no resultó ser sino una vulgarización de los descubrimientos del siglo XVII, humanización y racionalización (en una secuencia que se podría ejemplificar en Suárez, Puffendorf y Rousseau). Con el siglo XIX aparecería la conexión entre las tendencias estético-románticas y las económico-técnicas. La estética romántica es la etapa intermedia entre el moralismo del siglo XVIII y el economicismo del siglo XIX: la vía que va de la metafísica y la moral a la economía pasaría por la estética del consumo y fruición estéticas. La técnica quedaría ligada al economicismo que se considera la base de todo (Marx). Finalmente, la técnica pasa a ser el último ámbito central.

Schmitt hace notar cómo todos los conceptos de la esfera del espíritu son pluralistas y sólo se entienden a partir de la existencia política concreta. Hay que subrayar el término política, porque resultará la cuestión verdaderamente fundamental, aquella a la cual se reducen todas las demás, en tanto que no son sino una huida ante lo ineludible. En los últimos cuatro siglos, el significado de los conceptos y las palabras se habrían modificado siguiendo la corriente del desplazamiento del centro de gravedad del espíritu. Por ejemplo, tanto las reflexiones sobre el terremoto de Lisboa como sobre el crac bursátil (económico-técnico), o sobre la idea de progreso (moral o técnico) responden a una misma sensibilidad epocal. Los conceptos decisivos se comprenden alrededor del núcleo central (teológico, metafísico, moral, económico, técnico), y el resto se dará por añadidura. Otro ejemplo: la evolución sociológica del *clerc* ha transcurrido como el teólogo y predicador del siglo XVI, el erudito sistemático de la república de los sabios del siglo XVII, los escritores ilustrados del XVIII, el experto económico del XIX (Marx), hasta llegar a la imposibilidad actual de tal figura en la era de la técnica.

La posición de Schmitt destaca que todos los conceptos y representaciones de la esfera espiritual, Dios, la libertad, el progreso, las ideas sobre lo que es la naturaleza humana, la publicidad, lo racional y la racionalización, y, en último término, tanto el concepto de naturaleza como el de cultura, todo eso obtiene su contenido histórico concreto por su posición respecto del ámbito central, y no se puede entender si no es en referencia a él. Así, dice que es sobre todo el *Estado* el que adquiere su realidad y su fuerza a partir de lo que en cada caso constituye este ámbito central, ya que los temas en litigio que marcan la pauta para las agrupaciones de amigos y enemigos se determinan igualmente en referencia al ámbito de la realidad que es decisivo en cada caso. *Cuius regio, eius religio; cuius regio, eius natio; cuius regio, eius oeconomia.* Con sus palabras: “un Estado que en plena era económica renunciara a comprender y guiar apropiadamente por sí mismo las circunstancias económicas, necesitaría declararse

neutral respecto de las cuestiones y decisiones políticas, con lo cual abandonaría su pretensión de gobernar”. No deja de ser una cuestión a considerar si se tienen presentes los tiempos de crisis. Resulta, sin embargo, un fenómeno curioso: que el Estado liberal europeo se planteara como *statu neutrale ed agnostico*, y contemplara la justificación de su existencia precisamente en esta neutralidad. Aquí interesa su condición de síntoma de una neutralidad cultural general, pues la doctrina del Estado neutral del siglo XIX se da en el marco de una tendencia general hacia un neutralismo espiritual que es característico de la historia europea de los últimos siglos. “Creo que aquí es donde se halla la explicación histórica de lo que se ha calificado como era de la técnica” (Heidegger, 1953).

b) *Las etapas de la neutralización y despolitización*. La serie de las etapas expuestas representa a la vez una serie de progresivas neutralizaciones de los ámbitos a partir de los cuales se produjo el desplazamiento del centro de gravedad. “El giro espiritual que me parece más intenso y cargado de consecuencias en toda la historia europea es el paso que se produjo en el siglo XVII de la teología cristiana tradicional al sistema de una cientificidad ‘natural’. Este paso *ha condicionado hasta hoy en día* la dirección que se vería obligado a tomar todo el desarrollo posterior”. Así, dice que “en el núcleo de tan sorprendente cambio de rumbo se halla un motivo fundamental, en sí mismo simple pero que determinó el curso de los siglos siguientes: la búsqueda de una esfera neutral. Al final de tantas disputas y litigios teológicos sin perspectiva de solución en el siglo XVI, la humanidad se lanzó en Europa a la búsqueda de un terreno neutral en el que la lucha acabara y en el que fuera posible entenderse, ponerse de acuerdo y convencerse los unos a los otros”. Proceso descrito por Dilthey con referencia a la influencia estoica. “Un ámbito que ejerce un papel central hasta un momento determinado, se neutraliza por el hecho que deja de ser central; se tiene la esperanza que, sobre la base de un nuevo centro de gravedad, pueda conseguirse un mínimo de convivencia y de premisas comunes que puedan garantizar seguridad, evidencia, entendimiento y paz. Con ello se ponía en marcha una orientación hacia la neutralización y minimalización, y se aceptaba la ley por la cual la humanidad europea ‘inició su camino’ para los próximos siglos y formó su *concepto de la verdad*” (Dilthey, 1979).

Schmitt hace descansar el argumento en la constatación que, en Europa, la humanidad está siempre saliendo de un campo de batalla para entrar en un terreno neutral, y una y otra vez el terreno neutral alcanzado se vuelve campo de batalla aún otra vez y hay que buscar nuevas esferas de neutralidad. Dejemos de lado cómo muestra la evolución de las guerras religiosas hacia guerras nacionales, y de éstas hacia las guerras económicas.

La evidencia de la extendida fe contemporánea en la técnica reposa únicamente en el hecho de que, en algún momento, se ha podido creer que con la técnica se conseguiría un suelo absoluto y definitivamente neutral. Pero la técnica no es propiamente un ámbito como los anteriores, sino un instrumento ciego, y es iluso creer que sólo estará al servicio de los que creen en el progreso moral (i.e. la neutralización progresiva y definitiva, en lo que coinciden los credos pacifista y tecnicista, de una superstición mágica). Sigue siendo evidente que la técnica puede ser revolucionaria y reaccionaria, servir a la libertad y a la opresión, a la centralización y a la descentralización, porque de sus principios y puntos de vista puramente técnicos no nacen ni preguntas ni respuestas *políticas*.

El espíritu de decadencia finisecular y de los primeros años del siglo XX se acompaña de una justificada angustia que nacía de un oscuro sentimiento sobre las consecuencias de un proceso de neutralización llevado hasta el final. Con la técnica, la neutralidad espiritual había accedido a la nada espiritual. Después de haber hecho abstracción, primero, de la religión y de la teología, y luego, de la metafísica y del Estado, ahora parecía que se había abstraído lo cultural en general y que se había conseguido la neutralidad de la muerte cultural. Mientras una religión de masas vulgar esperaba de la neutralidad aparente de la técnica el paraíso humano, los grandes sociólogos (Spencer, Troeltsch, Weber, Rathenau) sentían que la decadencia que había gobernado toda la secuencia de etapas del más moderno espíritu europeo, estaba amenazando ahora a la cultura misma. Esta interpretación de la situación era más bien una falta de empuje para apropiarse del poder de la técnica. Schmitt dice: “No es admisible tratar pura y simplemente como cosa muerta y sin alma el resultado del entendimiento y de la

disciplina humanos, que es lo que es toda técnica y en particular la moderna, y confundir la religión de la tecnicidad con la tecnicidad misma. El espíritu de la tecnicidad que ha conducido al credo masivo de un activismo antirreligioso en el Más-acá, es espíritu; puede ser que sea un espíritu maligno y demoníaco, pero lo que no se puede hacer es rechazarlo como mecanicista y atribuírselo a la técnica. Puede ser que sea algo cruel, pero en sí mismo no es técnico ni cosa de la máquina. Es la convicción de una metafísica activista, es fe en un poder y un dominio sin límites del hombre sobre la naturaleza, incluida la physis humana, en un ilimitado ‘retroceso de las barreras naturales’, en posibilidades ilimitadas de modificación y felicidad de la existencia natural humana en el más-aquí. Eso puede recibir el nombre de fantástico o satánico, pero no simplemente muerto, carente de espíritu o mecánica sin alma”.

La técnica no es neutral porque, aun cuando no lo sepa, descansa en el espíritu. Todo el juego de Schmitt es desenmascarar este “espíritu de la técnica”, y que lo tenga que desenmascarar refuerza la “verosimilitud” del descubrimiento. “La técnica ya no es un terreno neutral en el sentido de aquel proceso de neutralización, y toda política fuerte tiene que servirse de ella. Por eso, concebir nuestro siglo en sentido espiritual como la era de la técnica no puede tener más que un sentido provisional. El sentido definitivo se hará patente cuando quede claro qué clase de política adquiere suficiente fuerza como para apoderarse de la nueva técnica, y cuáles son las verdaderas agrupaciones de amigo y enemigo que se arraigan en este nuevo suelo”.

La pretensión de Schmitt no deja lugar a dudas: “Reconocemos el pluralismo de la vida espiritual y sabemos que el centro de gravedad de la existencia humana no puede ser un ámbito neutral, y que es incorrecto querer resolver un problema político mediante la antítesis entre lo mecánico y lo orgánico, entre muerte y vida. Una vida que no tenga ante sí más que la muerte ya no es vida, no es sino impotencia e inanidad. Quien ya no conoce otro enemigo que la muerte, ni contempla en su enemigo otra cosa que una mecánica vacía, está más cerca de la muerte que de la vida. Una agrupación que vea de su lado sólo espíritu y vida, y del otro sólo muerte y mecánica, no significa ni más ni menos que la renuncia a la lucha, y no posee más valor que el de una queja romántica. Pues la vida no lucha con la muerte, ni el espíritu con la falta de él. El espíritu lucha contra el espíritu, la vida contra la vida, y es de la fuerza de un saber íntegro de donde nace el orden de las cosas humanas. *Ab integro nascitur ordo*”.

c) *Apéndice virgiliano*. Es con estas palabras, *ab integro nascitur ordo*, que acaba el texto de la conferencia. A fin de entender su alcance, es necesario que nos detengamos un momento en dos referencias a Virgilio en los textos de Carl Schmitt. La frase final de “La era de las neutralizaciones” (*ab integro nascitur ordo*) procede de la Bucólica IV de Virgilio. Con sólo recontextualizarla nos haremos cargo del juego de Schmitt que despertaba fascinaciones en su llamado a la revolución conservadora. El texto dice: *Sicelides Musae, paula maiora canamus. / non omnis arbusta iuuant humilesque myricae. / si canimus silvas, silvae sint consulae dignae. / Ultima Cumaei venit iam carminis aetas; / magnus ab integro saeculorum nascitur ordo. / iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna; / iam nova progenies caelo dimittitur alto. / tu modo nascenti puero, quo ferrea primum / desinet ac toto surget gens aurea mundo, / casta faune Lucina: tuus iam regnat Apollo* [Musas de Sicilia, cantemos algo más grande. No a todos gustan los vergeles y los tamarindos humildes. Si cantamos a las selvas, sean las selvas dignas de un cónsul. Ya ha llegado la última edad que anunció la profecía de Cumas. La gran hilera de los siglos empieza de nuevo. Ya vuelve también la virgen, el reino de Saturno vuelve. Ya se nos envía una nueva raza del alto cielo. Únicamente, a ese niño que nace, con quien terminará por fin la edad de hierro y surgirá la edad de oro para todo el mundo, tú, casta Lucina, ampáralo: ya reina tu Apolo (Trad. B. Segura Ramos)]. Respecto de estas citaciones, Schmitt hace de ellas un uso ambiguo. Así, por ejemplo, en el epílogo de *El concepto de lo político*, emplea la expresión: *res dura* y comentará lo siguiente: “La expresión *res dura* remite a mi libro de 1931 *El defensor de la constitución*, cuyo prólogo acaba con la cita: *Res dura et regni novitas me talia cogunt / Moliri...* La cita procede de Virgilio, *Eneida* I, 563-564, y significa: ‘la dureza de la situación política y la novedad del régimen (de la constitución de Weimar) me fuerzan a tales cavilaciones’. Entretanto, ya hace tiempo que he llegado a la

conclusión que ni una expresión diáfana ni las citas de los clásicos logran impedir que la gente vuelva su mirada hacia atrás con espíritu tendencioso” (de las notas de Schmitt a la edición de 1963). Que Schmitt se excluya de la “tendenciosidad” del espíritu en el uso de las citas antiguas no es sino una llamada a la *neutralidad* de las citas francamente cínica.

4. Conclusión

Una de las principales diferencias a la hora de configurar el diálogo entre Jürgen Habermas y Bruce Ackerman se halla en cómo solucionar los desacuerdos entre los ciudadanos. Habermas, mediante su principio de democracia deliberativa, parece constituir una especie de diálogo intemporal donde las personas tienen que llegar a decidir sobre cuestiones jurídicas o morales con base en argumentos racionales, salvaguardando de manera radical la neutralidad de todo el procedimiento⁷. Ackerman, a diferencia de Habermas, afirma que en caso de desacuerdo entre los ciudadanos hay que aplicar el principio del “*Conversational Restraint*”. Este concepto significa que en caso que los ciudadanos se hallen en desacuerdo sobre las dimensiones de la verdad moral, no tenemos que buscar ningún valor común que ayude a superar el desacuerdo; simplemente no tenemos que decir nada sobre este desacuerdo y sacar las ideas morales que nos dividen fuera de la agenda conversacional del Estado liberal. Esta especie de autolimitación no ha de suponer que perdamos la posibilidad de hablar los unos con los otros sobre nuestros más profundos desacuerdos morales en un contexto más privado. Haciendo esta especie de restricción en la conversación, hacemos un uso más pragmático del diálogo, que se centrará en propósitos más productivos (Ackerman, 1989: 16).

Ackerman entiende el liberalismo como una manera de hablar sobre el poder, como una cultura política de diálogo público basada en determinados tipos de constricciones conversacionales (Benhabib, 1992: 81). Mediante este principio, considera que en la conversación liberal no se tendrá que decir nada que sea afirmativamente falso. En consecuencia, el diálogo servirá para supuestos de tipos pragmáticos o productivos. El principio, además, permite identificar las premisas normativas que todos los participantes hallarán razonables (Ackerman, 1989: 17). El principio de restricción conversacional no se aplica a las cuestiones que los ciudadanos se pregunten, sino a las respuestas que den legítimamente a otras cuestiones⁸. Ackerman afirma que es posible concebir un mundo en donde un determinado grupo de ciudadanos pueda solucionar los problemas relacionados con el poder enteramente a partir de un concepto de diálogo neutro (Ackerman, 1980: 65). La cuestión que se plantea Ackerman es si los argumentos filosóficos trascendentales pueden ser avanzados para justificar uno u otro mediante el poder del habla (Ackerman, 1980: 8). Resulta, sin embargo, que la mayor restricción conversacional al liberalismo es la neutralidad. Ackerman nos define la neutralidad como aquella situación donde “las normas que vienen propuestas mediante la razón en un discurso de legitimación, pueden ser una buena razón para el poseedor del poder para afirmar que su concepción del bien es mejor que la afirmada por sus conciudadanos, o que su concepción del bien sin justificación es superior a la de uno o más de sus conciudadanos” (Ackerman, 1980: 11).

La división entre aspectos que se tienen que tratar en una especie de esfera pública más abierta, y los aspectos que se tienen que tratar en esferas más privadas, hace que Benhabib (1992) afirme que el “*Conversational Constraint*” en Ackerman no sea neutro, ya que supone una justificación implícita entre la esfera pública y la esfera privada, así como qué cuestiones se tienen que silenciar. En relación con esta consideración, coincidimos plenamente con Benhabib cuando afirma que el principio de neutralidad no es de mucha utilidad a la hora de guiar nuestros pensamientos, ya que se limita a afirmar que la ley tiene que ser de tipo neutro (Benhabib, 1992: 84).

Hemos visto, además, que la crítica de la neutralización liberal realizada por Schmitt -y la correlativa definición de política como conflicto radical- no es un buen referente para entender la crítica de Ackerman al concepto de neutralidad.

Como conclusión, podemos afirmar que el concepto de diálogo neutro, tal y como lo establece Ackerman, no es viable en el campo de la política o del derecho, ya que no nos hallamos ante una

ciencia exacta. En el campo del derecho, cuando dos posiciones se oponen, se utiliza todo tipo de argumentaciones posibles, y, por tanto, hablar de una especie de diálogo neutro no parece factible. Cualquier posición ecléctica que se pretenda adoptar, establecerá en mayor o menor medida algunos de los argumentos que son contradictorios. La imposibilidad práctica de este tipo de diálogo es aún más grande cuando queremos legislar con base en las conclusiones que se puedan adoptar como consecuencia del diálogo neutro.

La positivización de la norma implica siempre una toma de decisión respecto de aquello que se regula, a pesar de los intentos de la teoría kelseniana de vincular la validez de las leyes de manera exclusiva con su concordancia con la norma básica (Dyzenhaus, 1997). Esta concordancia es el único requisito que Kelsen introduce para considerar válida una norma. La concordancia es un elemento totalmente neutro e imparcial. En este sentido, el autor austríaco afirma que las normas legales pueden tener cualquier tipo de contenido. No hay ningún tipo de comportamiento humano que, por su naturaleza, no pueda ser transformado en una obligación legal correspondiente a un derecho legal. La validez de la norma legal no se puede cuestionar basada en si su contenido es incompatible con cualquier contenido político o moral. Una norma legal es válida por el hecho de haberse creado de acuerdo a una norma definitiva; la norma básica de un orden legal es el último postulado con base en el cual las normas de este sistema son establecidas y anuladas, reciben o pierden su validez (Kelsen, 1945: 113). En consecuencia, Kelsen establece una especie de neutralidad en el proceso de codificación de las normas. El proceso positivizador no introducirá ninguna especie de connotación en relación con la validez de la norma.

Aun cuando las condiciones que establece Ackerman para asegurar un diálogo neutro en condiciones determinadas no nos pueden asegurar su practicabilidad y su efectividad real, sí pueden ser aplicadas a la teoría normativa de Habermas a fin de mejorarla en el sentido de suponer un avance a la hora de llegar a conclusiones determinadas y acotadas en el tiempo por parte de los ciudadanos reunidos en la esfera pública. Sin tener nada que ver, como hemos visto, con una crítica liberal de los principios, se podría otorgar, por tanto, cierto realismo al Principio de Democracia Deliberativa aplicada a la legislación de las normas, sin suponer, como hemos dicho, la solución definitiva del problema en relación con la concepción del diálogo aplicada a la teoría habermasiana.

Notas

¹ Ackerman y Fishkin (2004: 8) sostienen: “We have a public dialogue that is ever more efficiently segmented in its audiences and morselized in its sound bites. We have had ever more tabloid news agenda dulling the sensitivities increasingly inattentive citizenry. And we have mechanisms of feedback from the public, from viewer call-ins to self-selected internet polls that emphasize intense constituencies, unrepresentative of public at large. If we have to preserve and deepen our democratic life, we must take the future into our own hands. We must create institutions that sustain citizen engagement in a shared public dialogue”. Para Ackerman, el valor moral de nuestra vida no depende exclusivamente de cómo la racionalizamos, sino del valor intrínseco de los pensamientos morales y nuestro éxito de vivir de acuerdo con ellos. La verdad moral es, ni más ni menos, el nombre que le damos a las conclusiones a las que llegaríamos en una situación de diálogo ideal. En este sentido, hace una referencia directa al concepto en la obra de Habermas.

² En este apartado, Ackerman se refiere al artículo de Dworkin, “Liberalism” (1978), a fin de entender y completar los argumentos del poder constrictivo del diálogo en las sociedades liberales, y analiza los nuevos signos de esta especie de diálogo. Ackerman, además, menciona en contraposición la teoría de Habermas (1976), en *Legitimation Crisis*, como ejemplo de la tradición de los pensadores marxistas en este sentido.

³ Pero no siempre: los trabajos recientes de Zarka (2005) nos sitúan respecto de un Carl Schmitt que se presenta sin disimulaciones de ningún tipo. Cf. también la recepción que ha hecho Casanovas (2009).

⁴ Conferencia pronunciada en Barcelona en ocasión del Congreso del *Europäischer Kulturbund* el 23 de octubre de 1929 y publicada en la *Europäischer Review* en diciembre de 1929.

⁵ Llinàs (2001: 129-141). Cf. Llinàs, 2002; y también Llinàs, 2000: 41-54. Teniendo en cuenta los ensayos de L. Strauss y de H. Meier, también en relación con C. Schmitt, C. Llinàs (2001: 131) agrega: “El contexto de la época en la cual se tiene que situar el intento schmittiano de determinación del concepto de lo político, se puede resumir brevemente en un solo rasgo: la obsolescencia de las categorías de la teoría del Estado del siglo XIX, sobre todo la alemana”. Llinàs describe la conclusión a la que llega Schmitt a partir de esta obsolescencia: “Como concepto opuesto a estas neutralizaciones y despolitizaciones de ámbitos importantes de la realidad, surge un *Estado total* basado en la identidad (democracia) de Estado y sociedad, que no se desinteresa por ningún ámbito de lo real y que está dispuesto en potencia a incluirlos a todos. De acuerdo con ello, en esta modalidad de Estado *todo* es, por lo menos, potencialmente político y la referencia al Estado ya no se halla en condiciones de fundamentar ninguna caracterización distintiva específica de lo *político*” (Schmitt, 1996a: 24, citado por Llinàs, 2001: 133). Y agrega aún Llinàs que, atendiendo al contenido de la conferencia realizada en Barcelona el año 1929 relativa a *la era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones*, no hacía más que confirmar la definición de la concepción de lo político que, en su opinión, también se volvió en el ocaso de su propuesta política.

⁶ Meier (2005). La búsqueda de lo político confluye con lo que estudia L. Strauss, el problema teológico-político, que ha resultado ser el tema de sus investigaciones.

⁷ Ackerman, en su obra, hace una referencia directa a la obra de Habermas y al concepto de “*normative completeness*” (Ackerman y Fishkin, 2004).

⁸ En este punto, Ackerman diferencia entre dos planos diferentes a nivel de diálogo: la trascendencia del diálogo varía si se centra en las cuestiones que los ciudadanos se plantean y las respuestas que dan a estas cuestiones. Esta diferenciación permite, según Ackerman, aclarar el proyecto de Rawls basado en diferenciar la vida política liberal de un simple *modus vivendi*.

Bibliografía

- Abat, A. y Monserrat, J. (2008), “Monism Versus Dualism in the Current Spanish System”, en *International Review of Constitutionalism*, Vol. 8 N° 1, Den Bosch, pp. 1-44.
- _____ (2009a), “Habermas and Ackerman: a Synthesis of Their Thought Applied to the Legitimation and Codification of Legal Norms”, en *Ratio Juris*, Vol. 22 N° 4, Malden, December, pp. 510-531.
- _____ (2009b), “Principio de discurso y democracia directa: *Faktizitat und Geltung* y la obra de B. Ackerman”, en *Doxa*, N° 32, Madrid, pp. 605-626.
- Ackerman, B. (1980), *Social Justice in the Liberal State*, New Haven, Yale University Press.
- _____ (1983), “What Is Neutral about Neutrality?”, en *Ethics*, Vol. 93 N° 2, Chicago, January, pp. 372-390.
- _____ (1989), “Why Dialogue?”, en *The Journal of Philosophy*, Vol. 86 N° 1, New York, pp. 5-22.
- Ackerman, B. y Fishkin, J. (2004), *Deliberation Day*, New Haven, Yale University Press.
- Benhabib, S. (1992), “Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas”, en *Habermas and the Public Sphere*, Craig Calhoun (ed.), Cambridge, MIT Press.
- Casanovas, P. (2009), “Batiéndose a la defensiva: a vueltas con Carl Schmitt y el nacional-socialismo”, en *La Torre del Virrey: Revista de Estudios Culturales*, N° 7, Valencia, pp. 1-2.
- Dilthey, W. (1979), *Selected Writings*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Dworkin, R. (1978), “Liberalism”, en *Public and Private Morality*, Stuart Hampshire (ed.), Cambridge, Harvard University Press.

- Dyzenhaus, S. (1997), *Legality and Legitimacy: Schmitt, Hans Kelsen, and Hermann Heller in Weimar*, Oxford, Clarendon Press.
- Fishkin, J. S. (1983), "Can There Be a Neutral Theory of Justice?", en *Ethics*, Vol. 93 N° 2, Chicago, January, pp. 348-356.
- Fishkin, J. S. y Laslett, P. (eds.) (2003), *Debating Deliberative Democracy*, Oxford, Blackwell.
- Habermas, J. (1976), *Legitimation Crisis*, London, Heinemann Educational Books.
- _____ (1992), *Faktizität und Geltung*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag.
- Heidegger, M. (1953), "Die Frage nach der Technik", en *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen.
- Kelsen, H. (1945), *General Theory of Law and State*, Cambridge, Harvard University Press.
- Llinàs, C. (2000), "Carl Schmitt, 'Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols (1938)'", en *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, N° 12, Barcelona, pp. 41-54.
- _____ (2001), "La formalitat dels conceptes del polític i del dret en Carl Schmitt", en *Ars Brevis*, Barcelona, pp. 129-141.
- _____ (2002), "La pregunta pels fonaments de l'ètica i de la política: una reflexió des de la situació actual", en *Comprendre*, Vol. 4 N° 1, Barcelona, pp. 43-56.
- Meier, H. (2005), *Carl Schmitt, Leo Strauss y el concepto de lo político*, Buenos Aires, Katz.
- Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press.
- _____ (1995), *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press.
- Schmitt, C. (1996a), *Der Begriff des Politischen*, Berlin, Duncker and Humblot. 7. ed.
- _____ (1996b), *Corollarium 1: Übersicht über die verschiedenen Bedeutungen und Funktionen des Begriffes der innerpolitischen Neutralität des Staates*, Berlin, Duncker and Humblot. 7. ed.
- Thigpen, R. B. y Downing, L. A. (1983), "Liberalism and the Neutrality Principle", en *Political Theory*, Vol. 11 N° 4, Thousand Oaks, November, pp. 585-600.
- Zarka, Y.-C. (2005), *Un détail nazi dans la pensée de Carl Schmitt*, Paris, Presses Universitaires de France.