



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v70n176.74143>

LA CUESTIÓN DEL ANIMAL EN EL
CONCEPTO DE LO POLÍTICO DE CARL
SCHMITT
ENTRE TEOLOGÍA POLÍTICA Y ZOOLOGÍA
POLÍTICA



THE QUESTION OF THE ANIMAL IN CARL
SCHMITT'S CONCEPT OF THE POLITICAL
BETWEEN POLITICAL THEOLOGY AND POLITICAL
ZOOLOGY

DIEGO ROSSELLO*

Universidad Adolfo Ibáñez - Santiago de Chile - Chile

Este trabajo tiene lugar al interior del proyecto Fondecyt Regular "On the Political Turn in Animal Rights Theory: Towards Political Animal Studies", n° 1171154.

Artículo recibido: 09 de agosto de 2017; aceptado: 01 de noviembre de 2018.

diego.rossello@uai.cl

Cómo citar este artículo:

MLA: Rossello, D. "La cuestión animal en el concepto de lo político de Carl Schmitt. Entre teología política y zoología política." *Ideas y Valores* 70. 176 (2021): 137-155.

APA: Rossello, D. (2021). La cuestión animal en el concepto de lo político de Carl Schmitt. Entre teología política y zoología política. *Ideas y Valores*, 70 (176), 137-155.

CHICAGO: Diego Rossello. "La cuestión animal en el concepto de lo político de Carl Schmitt. Entre teología política y zoología política." *Ideas y Valores* 70, n.º 176 (2021): 137-155.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

¿Es el animal es un tema de interés para Carl Schmitt? El sentido común académico presupone que la cuestión del animal es ajena tanto a los intereses intelectuales de Schmitt como a su concepción de lo político, de lo teológico y de la relación que ambos mantienen entre sí. En este trabajo sugerimos que esta impresión debe ser revisada a la luz de evidencia textual que revela el interés de Schmitt por la cuestión del animal y de intérpretes de su obra que, aunque de manera tangencial, participan de la discusión.

Palabras clave: Schmitt, animal, política, teología, zoología.

ABSTRACT

Is the animal a subject of interest to Carl Schmitt? Academic common sense presupposes that the question of the animal is alien both to Schmitt's intellectual interests and to his conception of the political, the theological, and the relationship between the two. In this paper we suggest that this impression should be revised in the light of textual evidence that reveals Schmitt's interest in the animal question and of interpreters of his work who, albeit tangentially, discuss the animal question.

Keywords: Schmitt, animal, politics, theology, zoology.

Es evidente, como Hobbes correctamente enfatizara, que una hostilidad en el sentido propio del término solo es posible entre seres humanos. La distinción política entre amigo y enemigo es por lo tanto mucho más profunda que todos los antagonismos que pueden existir en el mundo animal, por cuanto el hombre es un ser de existencia intelectual.

CARL SCHMITT, *El concepto de lo político*

Quien vea la relación perro y gato como ejemplo de una enemistad natural ya ha declarado con solo eso que la enemistad entre animales es diferente de la enemistad entre los hombres. Cuando el perro ladra al gato o el gato bufa ante el perro, no hacen estos animales como los hombres que son capaces de negar a su enemigo la cualidad de hombre. El perro no pone en duda la naturaleza del gato, espiritual ni moralmente, como tampoco el gato la del perro.

CARL SCHMITT, *La tensión planetaria entre Oriente y Occidente, y la oposición entre tierra y mar*

Quizás la relación entre el gato y el ratón sea solo el resultado de una larga guerra y no más que la determinación de un final de la guerra. Como dice Heráclito, la guerra hace que algunos sean libres, otros esclavos. Ella revela la naturaleza, la physis y la establece al mismo tiempo. Esa es la justicia de la guerra; esa es la ley natural. La guerra entre humanos tiene su honor, no es justa. Solo la guerra entre seres de la naturaleza es justa. Termina con algunos siendo libres, otros esclavos; algunos como gatos, otros como ratones.

CARL SCHMITT, *Glossarium*¹

Introducción

¿Es el animal un tema de interés para Carl Schmitt? El sentido común académico presupone que la cuestión del animal es ajena tanto a los intereses intelectuales de Schmitt, como a su concepción de lo político, de lo teológico y de la relación que ambos mantienen entre sí. En este trabajo sugerimos que esta impresión debe ser revisada a la luz de evidencia textual que revela el interés de Schmitt por la cuestión del animal, así como de intérpretes de su obra que abordan, a menudo de

.....
1 Agradezco especialmente a Miguel Saralegui por alertarme sobre esta referencia en el *Glossarium*.

manera lateral, dicha cuestión. Entre estos últimos se destacan expertos comentaristas de Schmitt, como Heinrich Meier (2008) y lectores críticos de su obra como Leo Strauss (2008), Jacques Derrida (2010) y Giorgio Agamben (2006). En lo que sigue se propondrá que tanto la evidencia textual como los intérpretes mencionados nos invitan a reconsiderar la relevancia de la cuestión del animal en el pensamiento de Schmitt, porque ella tendría consecuencias no solo sobre la comprensión que tenemos de su libro más influyente, *El concepto de lo político* (2014), sino también sobre la trayectoria de su obra en general.

Para justificar esta aproximación a la cuestión del animal en Schmitt, y así comenzar a desarrollar sus implicaciones, se plantean las siguientes tesis. Primera, que la cuestión del animal está presente en la obra de Schmitt a pesar de aparecer en ella de manera dispersa y fragmentaria. Segunda, que la cuestión del animal deviene especialmente significativa cuando Schmitt discute, en *El concepto de lo político* –pero también en otros textos–, tanto la idea del estado de naturaleza en Thomas Hobbes, como la relevancia de las fábulas de animales. Tercera, que si las tesis anteriores se sostienen, puede sugerirse que Schmitt considera y evalúa la posibilidad de una zoología política con una intensidad no advertida por los comentaristas. De aceptarse estas tesis, el presente trabajo aporta una mirada novedosa sobre el modo en que Schmitt entiende la relación entre lo político y lo animal y, además, arroja luz sobre la tensión, implícita en su pensamiento, entre teología política y zoología política.

El presente artículo procede del siguiente modo. En primer lugar, se hace una breve genealogía de la relación entre animalidad y política en la teoría de la soberanía, partiendo con la obra de Thomas Hobbes y culminando en planteos contemporáneos sobre soberanía animal. El objetivo de esta genealogía es demostrar que la tradición de pensamiento en la que Schmitt se inscribe discute seriamente la cuestión de la politicidad del animal, y que el jurista alemán es, a su manera, heredero y participe de esa discusión. En segundo lugar, se ofrece evidencia textual que permite establecer el interés del jurista por la cuestión del animal. Aunque se revisarán diversos textos, se hará foco en *El concepto de lo político*, en particular en la larga nota al comienzo de la sección 7, y en comentaristas como Strauss y Meier, quienes advierten cómo Schmitt se muestra atraído por la animalidad natural, pero, en última instancia, se inclinaría por una concepción de la animalidad como caída y pecadora. En la tercera sección se propone una explicación de esta oscilación o ambivalencia en Schmitt, apoyándose en las lecturas que hacen Derrida y Agamben. Por último, se extraen conclusiones más generales acerca de la relación entre lo que denominaremos zoología política en el pensamiento de Schmitt y su relación con la teología política, así como sobre la posibilidad de una política agonística más allá de lo humano.

Animalidad, política y soberanía: de Thomas Hobbes a Will Kymlicka

Como es sabido, Hobbes ha sido una influencia constante y definitiva para el pensamiento de Schmitt (cf. Maschke 1982; Dotti 1989 y 2002; Balibar 2016). Autor del *Leviatán* y padre intelectual de la soberanía moderna, Hobbes es citado en textos clave del jurista como *La dictadura* (1985), *Teología política* (2004), *El concepto de lo político* y es discutido en profundidad en la monografía completa que dedicara al autor de Malmesbury: *El Leviatán en la teoría del estado de Thomas Hobbes: sentido y fracaso de un símbolo político* (2002). Lo que resulta menos conocido, sin embargo, es que Hobbes destina fragmentos importantes de su obra a determinar la relación precisa entre los animales no-humanos y lo político. Siendo esto así, y existiendo literatura secundaria que se enfoca en el problema del animal en Hobbes, resulta sorprendente que este aparato crítico no sea más influyente en la imagen que se tiene del pensador de Malmesbury (cf. Ashcraft 1972; Agamben 2004; Voisset-Veysseyre 2010; Rossello 2012; Saralegui 2013 y 2015; Torrano 2016; Darat 2017).

En efecto, puede afirmarse que la cuestión del animal revela tensiones internas en la obra de Hobbes. Por un lado, Hobbes explora y cultiva un *pathos* de animalidad y salvajismo al postular, contra Aristóteles, un estado de naturaleza desprovisto de sociabilidad natural, en el cual el hombre es el lobo del hombre. Dicho *pathos* se expresa con claridad en el frontispicio de *De Cive*, en cuyo cuadrante inferior derecho se incluyen animales rapaces y escenas de barbarie y canibalismo en las que humanos dan caza a otros seres humanos, consumiéndolos como alimento. Por otro lado, la teoría de la soberanía de Hobbes puede ser entendida como un dispositivo de seguridad tanto frente al animal no-humano, que no puede participar del contrato, como frente a la animalidad del ser humano. Desde este vértice óptico la soberanía estatal aparece como un proyecto civilizatorio que asegura la frontera entre el animal no-humano y el humano, elevando a este último hacia un estado civil pacífico y ordenado, desde una existencia rapaz y animalística (cf. Ashcraft 1971; Jacobson 1998; Lemm 2009 30). En este contexto, la propia idea del Leviatán puede ser leída como puesta en escena de esta dualidad en Hobbes, ya que representa, al mismo tiempo, un animal monstruoso y el dios mortal que ofrecería la vía de salida de la barbarie animal (cf. Springborg 1995; Stillman 1995).

De todos modos, el interés de Hobbes por la animalidad no solo se revela en registros alegóricos e iconográficos, sino que también aparece desarrollado con claridad en sus argumentos. Al comienzo del capítulo XVII del *Leviatán*, titulado “De las Causas, Generación y Definición de un Estado”, Hobbes ofrece seis argumentos para refutar la afirmación

de que los animales podrían llegar a ser considerados políticos. En paráfrasis, los argumentos son los siguientes: a) el gobierno de una colmena de abejas se basa en el acuerdo; en un coincidir de muchas voluntades en un objeto, pero no en la existencia de una sola voluntad común; b) en los animales no-humanos el bien común no difiere del bien privado; c) los animales no-humanos carecen de razón y por ello no juzgan, ni pueden juzgar como defectuosa la conducción de los asuntos comunes; d) los animales no-humanos carecen del arte de las palabras, y por ello no pueden hacer que lo bueno se vea mejor ni lo malo peor: la voz del ser humano, en cambio, es una trompeta de sedición y guerra; e) los animales no-humanos no distinguen entre ofensa y daño; f) mientras que el acuerdo entre los animales no-humanos es natural, el de los seres humanos es artificial (cf. Hobbes 1992 139-140).

Estimamos que los argumentos de Hobbes dan marco al abordaje schmittiano de la cuestión del animal, aunque sería equivocado asimilar las posiciones de ambos en este punto. Por ello, puede afirmarse que Schmitt halla inspiración y orientación para su pensamiento del animal menos en los seis argumentos expuestos arriba, que en el concepto de estado natural propuesto por Hobbes. Al hacerlo, sin embargo, se arriesga a introducir un *pathos* de animalidad política por el cual, proponemos, se siente a la vez atraído y repelido, y del cual elige distanciarse, no sin ambivalencia, con argumentos diferentes a los seis ofrecidos por el autor de *Leviatán*. Aun cuando ambas posiciones no son idénticas, las referencias de Hobbes y Schmitt a la cuestión del animal, tomadas en conjunto, permiten establecer una tradición de interés sostenido, o de evaluación sistemática, de la politicidad de los animales no-humanos en la teoría de la soberanía moderna que suele pasar inadvertida para los comentaristas.

Esta tradición se vuelve más pertinente a la luz de literatura reciente en teoría política que conceptualiza a los animales no-humanos como soberanos. Esta tesis, presentada en el influyente libro *Zoopolis*, de Will Kymlicka y Sue Donaldson, sostiene que los animales salvajes poseen derechos sobre los territorios que ocupan, razón por la cual no pueden ser gobernados por otros soberanos, ni removidos de las tierras que por derecho les pertenecen (cf. 2011). En este sentido se argumenta en contra de considerar a los territorios ocupados por animales salvajes como *terra nullius*, de modo similar al que, en el pasado, se han considerado las tierras ocupadas por pueblos originarios en las empresas de conquista y colonización. Si bien no podemos desarrollar aquí todas las implicaciones de esta posición, la introducimos para sugerir la pertinencia y actualidad de la relación entre soberanía y animalidad, a la que, estimamos, el pensamiento de Schmitt ha hecho, y puede seguir haciendo, aportes significativos en los nuevos contextos en que la soberanía animal comienza a ser discutida (cf. Shannon 2009; Villacañas 2015).

Entre teología y zoología: Schmitt, Strauss y Meier sobre animalidad y política

Por cuestiones de espacio no será posible relevar aquí de manera exhaustiva las referencias que Schmitt hace a la cuestión del animal. Por ello se escogerán y discutirán las referencias más significativas para analizar qué tipo de vínculo establece Schmitt entre el animal y el concepto de lo político. Es por ello por lo que, para comenzar, nos concentraremos en los pasajes, tan fragmentarios como sugerentes, ubicados al comienzo de la sección siete de *El concepto de lo político* en su edición de 1932, a los que ya hemos hecho referencia, pero que todavía no hemos examinado.

En dicha sección de su libro más conocido, Schmitt retoma el hilo argumental del final de la sección 6, donde defiende la importancia de asumir, en el pensamiento político, una confesión de fe antropológica según la cual el ser humano puede ser concebido como bueno o malo por naturaleza. Ya en la sección 7, y como preámbulo a los párrafos que nos ocupan, Schmitt propone que lo importante para el pensamiento político es establecer “si el hombre se toma como presupuesto problemático o no problemático de cualquier elucubración política ulterior [...] si el hombre se entiende como un ser ‘peligroso’ o inocuo, si constituye un riesgo o una amenaza” (2014 87). Schmitt entiende que estas antropologías pesimistas utilizan un lenguaje vasto para referirse a la maldad humana, y destaca la pluralidad de términos que aluden o podrían aludir a ella: “corrupción, debilidad, cobardía, estupidez, [...] ‘salvajismo’, instinto, vitalidad, irracionalidad, etc.” (*ibid.*).

En el párrafo que sigue, e incluyendo en el cuerpo del texto principal lo que podría haber sido incluido como una nota al pie, Schmitt indica, en letra más pequeña, una posible aclaración o digresión del punto principal. Schmitt sugiere que las fábulas de animales pueden ser interpretadas fácil y provechosamente en un sentido político. Se trata de una asociación de ideas idiosincrásica en Schmitt, ya que la alusión a las fábulas de animales no parece seguirse sin más de un análisis conceptual del pesimismo antropológico. Sin embargo, Schmitt pone en estrecha relación la cuestión del pesimismo antropológico y las fábulas de animales, refiriéndose a dos de ellas en particular: la fábula del lobo y el cordero, y la fábula de los animales enfermos de la peste.

La fábula del lobo y el cordero en Esopo, recordemos, pone en escena la discrecionalidad con la que el lobo justifica la acción de comerse al cordero, a pesar de que este refuta consistentemente todas las acusaciones que aquel le realiza: no ha bebido de su agua, no ha insultado al lobo el año pasado, etc. Schmitt entiende que esta fábula da cuenta del “problema de la ‘agresión’” en la política y, suponemos, también el de su difícil o arbitraria justificación. En “Los animales enfermos de

la peste” de La Fontaine, la otra fábula aludida por Schmitt, el rey león reúne a su consejo de ministros para discutir las razones por las cuales una peste se extiende sobre todo su reino, el reino animal. Luego de evaluar y descartar dicho consejo la posibilidad de un castigo divino por culpa de haber comido el león no solo ovejas sino también, en ocasiones, al pastor que las cuidaba, un asno es acusado sumariamente de haber causado la plaga luego de confesar haber comido pastos que no eran de su propiedad. Schmitt comenta, además, el discurso proselitista del entonces líder conservador, y luego primer ministro inglés, Winston Churchill, pronunciado en Aldersbrook, el 24 de octubre de 1928. En ese discurso Churchill recurre al género de la fábula para escenificar las dificultades que enfrenta todo intento de desarme entre naciones. El político inglés afirma que cuando rinocerontes reivindican el uso de cuernos como arma defensiva, leones y lobos el uso de colmillos como arma honorífica y tradicional, y el oso el abrazo como signo de fraternidad, el proyecto de un desarme efectivo se halla condenado al fracaso (cf. Churchill).

Schmitt deja más clara la asociación entre el pesimismo antropológico y las fábulas de animales cuando sugiere, un poco más adelante, que la facilidad para encontrar sentido político a dichas fábulas reside en la

[e]strecha conexión entre la antropología política y lo que los filósofos políticos del siglo XVII (Hobbes, Spinoza, Pufendorf) llamaban el ‘estado natural’, la situación en la que viven los diversos estados entre sí, y que lo es de peligro y amenaza constantes, motivo por el cual los sujetos que actúan en su seno son ‘malos’, igual que los animales que lo hacen movidos por sus instintos (hambre, rapacidad, miedo, celos). (2014 88)

Cabe enfatizar dos cuestiones importantes en este fragmento. Por un lado, puede interpretarse, como lo hace Derrida, lo cual se discutirá más adelante, que Schmitt sugiere que la idea del estado natural en Hobbes es algo así como una fábula de la soberanía; por otro lado, y como se discutirá en breve, Schmitt parece vincular la animalidad con la maldad entendida simplemente en un sentido natural, extra-moral, por así decirlo, esto es, ligada a los instintos básicos que impulsan al animal a actuar. Haremos foco sobre este último punto en lo que sigue.

La alusión de Schmitt a la cuestión del animal y su relación con la maldad ha captado recientemente la atención de un importante estudio del jurista alemán. Motivado por una lectura atenta del famoso “Comentario a *El concepto de lo político* de Carl Schmitt” de Leo Strauss, publicado en 1932, Heinrich Meier ha propuesto la tesis de un “diálogo oculto” entre ambos pensadores (cf. 2008). Cabe decir que por razones de espacio no discutiremos aquí, ni es nuestra intención evaluar, la tesis más general de Meier acerca de la gravitación que dicho comentario

habría tenido sobre Schmitt. Poniendo esta cuestión entre paréntesis, entonces, nos servimos de la lectura de Meier porque hace foco precisamente en los párrafos de *El concepto de lo político* que hemos venido discutiendo, y que, según Meier, serían sometidos a revisiones importantes en la versión de 1933 a partir del intercambio con Strauss. Dichos pasajes hacen foco precisamente en la cuestión del animal en el estado de naturaleza discutido por Schmitt.

En dicho comentario, Strauss sugiere que Schmitt, en su descripción del estado de naturaleza, concibe al animal desde el punto de vista de una maldad inocente (cf. Strauss 2008). Para Strauss, Schmitt corre el riesgo de entender que la animalidad que tiene lugar en el *status naturalis* es simplemente una maldad instintiva y por ello imposible de ser juzgada desde una teoría moral que pueda informar, con sentido, a una teoría política. Dicho de otro modo, Strauss entiende que Schmitt no puede aceptar la maldad natural, inocente, del animal humano, y pretender extraer, al mismo tiempo, consecuencias morales de un pesimismo antropológico así entendido. Strauss indica que si Hobbes afirma la dimensión animal del ser humano es para negarla, o bien para superarla, en la esfera de lo político artificialmente construido; mientras que en Schmitt dicha dimensión animal del ser humano sería conservada en lo político, como el instinto de agresión del animal humano expresado en la enemistad política. De este modo, Strauss afirma que Schmitt se mantiene ambivalente frente a la animalidad del ser humano, ya que, por un lado, tiene “simpatía” y “admiración por la fuerza animal” y, por otro, esa misma peligrosidad del ser humano se le revela a Schmitt “como necesidad de gobierno” (157).

Ahora bien, llegados a este punto debemos establecer nuestra posición en contraste con la de Meier. Por un lado, coincidimos con Meier en que Strauss indica que Schmitt no puede “estar de acuerdo consigo mismo” (*ibid.*) si postula, como presupuesto de su pesimismo antropológico, al mismo tiempo la maldad inocente del animal y la maldad o perversidad moral propia de la naturaleza caída del animal humano. No obstante, entendemos que Meier empuja el argumento hacia un contraste demasiado nítido entre teología política –animalidad como naturaleza caída– y, digamos, zoología política –animalidad inocente, natural, instintiva– en Schmitt. En consecuencia, allí donde Strauss ve una tensión no resuelta en la manera en que Schmitt concibe al animal, Meier propone que Schmitt, influido por el comentario de Strauss, se decide inequívocamente por el pecado original para dar sustento a su pesimismo antropológico. Dicha decisión le permite a Meier establecer una distinción tajante entre la teología política, entendida como la secularización de conceptos teológicos aplicados a la comprensión de lo político, y la filosofía política, entendida como la investigación racional

sobre cómo debo vivir y cuál es el mejor régimen político. Desde nuestra perspectiva, sin embargo, el pasaje que, según la interpretación de Meier, Schmitt habría corregido en respuesta a Strauss en la versión de 1933 de *El concepto de lo político*, no da sustento inequívoco a una interpretación teológico-política. El pasaje citado por Meier es el siguiente:

Es evidente, como Hobbes correctamente enfatizara, que una hostilidad en el sentido propio del término solo es posible entre seres humanos. La distinción política entre amigo y enemigo es por lo tanto mucho más profunda que todos los antagonismos que puedan existir en el mundo animal, por cuanto el hombre es un ser de existencia intelectual y eso lo ubica por encima del animal. (2008 90)

Desde nuestra perspectiva, y en contra de la interpretación de Meier, Schmitt, en lugar de decidirse por la maldad del animal humano presupuesta en el pecado original, reitera en este pasaje su ambivalencia frente a la cuestión del animal. ¿De qué manera lo hace? El pasaje muestra que Schmitt encuentra necesario establecer, como Hobbes antes que él, una distinción entre la supuesta politicidad propia del humano y la no politicidad del mundo animal no-humano. Por otro lado, sin embargo, al mismo tiempo que realiza la distinción basándola en la “existencia intelectual” del ser humano, su argumento la desfigura al esbozar una diferencia de grado, cuantitativa, allí donde cabría esperar una diferencia de especie o cualitativa. De este modo, Schmitt afirma que el ser humano es el único entre los animales que posee una existencia intelectual, pero sostiene, al mismo tiempo, que los antagonismos en el mundo humano son “mucho más profundos” –diferencia de grado– que los del mundo animal no-humano y, al hacerlo, no niega la existencia de antagonismos en el reino animal. Por ello, no creemos que pueda inferirse de este párrafo, como sugiere Meier, que Schmitt se haya decidido por entender a la animalidad del ser humano como naturaleza caída, moralmente mala, sino que dicho pasaje vuelve a presuponer un continuo, el cual no excluye el naturalismo, entre los antagonismos profundos que tendrían lugar entre humanos y los que caracterizarían al reino animal no-humano.

Asimismo, sugerimos que lo que ocurre en este párrafo es en realidad algo más evidente, pero que por ello suele pasar inadvertido: se trata, proponemos, de un intento de delimitación de las categorías amigo-enemigo frente al reino animal o el mundo natural no-humano. En este sentido cabe preguntarse, ¿qué podría aportar dicha delimitación al entendimiento de lo político?, ¿por qué sería relevante este contraste para delimitar la especificidad de la amistad y la enemistad políticas? Como es sabido, Schmitt opone las categorías de amigo y enemigo, que a su juicio son las únicas que captan la especificidad de lo político,

a las ofrecidas por la moral (bueno-malo), la estética (bello-feo) y la economía (rentable-no rentable) (cf. 2014 56). Su análisis, sin embargo, no desarrolla ninguna oposición alternativa que podría provenir del mundo natural en general, o de los animales no-humanos en particular. Sin embargo, desde nuestra perspectiva, el fragmento citado puede ser leído como la posibilidad de otro frente de delimitación de las categorías amigo-enemigo, esta vez frente a los antagonismos que, como el propio Schmitt reconoce arriba, también tendrían lugar en el mundo animal no-humano. Como veremos, Schmitt reiterará este ejercicio de delimitación en varias oportunidades a lo largo de su obra.

En su libro de 1938 sobre el Leviatán de Hobbes (cf. Schmitt 1985), sin embargo, Schmitt repite casi textualmente las impresiones vertidas en la edición de 1932 de *El concepto de lo político*. En particular se reiteran las ideas sobre el estatus privilegiado de las fábulas de animales para dar cuenta de la politicidad humana. Sin embargo, en este libro Schmitt también introduce una novedad: extiende el campo semántico de lo animal para describir a los propios estados soberanos o “Leviathanes”. En términos de Schmitt:

Nada mejor para ilustrar las relaciones y los fenómenos específicos propios de ese espacio [las relaciones internacionales] que echar mano de las fábulas de los animales; por ejemplo, el problema de la agresión en la fábula del lobo y el cordero; “el problema de la culpa” en la fábula de La Fontaine sobre la culpa de la peste, que, naturalmente, es el burro el que carga con ella; la del rearme en un discurso de Churchill, pronunciado en octubre de 1928, en el cual se dice, con humor típicamente inglés, que todos los animales consideran sus propios dientes como armas defensivas, y califican, en cambio, de armas ofensivas los cuernos de los adversarios. En realidad, siguiendo las fábulas clásicas de Esopo y de La Fontaine, es muy fácil desarrollar una teoría clara y luminosa de la política y del derecho internacional [...] se trata de una lucha viva de fuerzas elementales, y los Leviathanes aparecen entonces como grandes animales. (1985 49)

Es interesante notar cómo, luego de parafrasear lo afirmado en *El concepto de lo político*, Schmitt agrega una nueva idea según la cual los estados, o Leviathanes, podrían ser considerados ellos mismos como “grandes animales” en el contexto de una “lucha viva” en la que intervienen “fuerzas elementales”. Esta afirmación, como es sabido, tiene lugar en el contexto de un análisis del símbolo político Leviatán en Hobbes, que para Schmitt conjugaría al animal (la criatura marina bíblica), la máquina (el reloj-autómata) y lo divino (entendido como dios mortal). Nótese, sin embargo, cómo el foco de lo animal se desplaza ahora desde la animalidad humana en el estado de naturaleza pre-estatal, hacia

el estado de naturaleza en el que se encuentran los estados entre sí, en cuyo marco podrían enfrentarse como grandes animales en disputa.

Años más tarde, en una entrada al *Glossarium* de octubre de 1948, Schmitt retorna al ejercicio de delimitación ya comentado en la versión de 1933 de *El concepto de lo político*. Cabe destacar que en el pasaje del *Glossarium* la delimitación no se realiza en lo que concierne al concepto de lo político como tal, sino que se la lleva a cabo a través de un concepto afín o relacionado, que a menudo ha sido asimilado, erróneamente creemos, a lo político en Schmitt: al concepto de la guerra. Schmitt escribe:

Quizás la relación entre el gato y el ratón sea solo el resultado de una larga guerra y no más que la determinación de un final de la guerra. Como dice Heráclito, la guerra hace que algunos sean libres, otros esclavos. Ella revela la naturaleza, la *physis* y la establece al mismo tiempo. Esa es la justicia de la guerra; esa es la ley natural. La guerra entre humanos tiene su honor, no es justa. Solo la guerra entre seres de la naturaleza es justa. Termina con algunos siendo libres, otros esclavos; algunos como gatos, otros como ratones.² (1991 204, traducción propia)

Como es sabido, Schmitt entiende lo político como enemistad intensa, existencial, por lo que mantiene abierto el horizonte analítico de la guerra como escenario posible, y cuasi estructurante, de lo político. Sin embargo, no creemos que deba seguirse de ello una asimilación de lo político a la guerra en Schmitt. Este sugiere, por un lado, que la guerra entre seres humanos puede tener su honor, pero que nunca es justa, mientras que la “guerra” entre animales no humanos, el gato y el ratón en su ejemplo, sí lo sería. De este modo, para Schmitt la relación entre gato y ratón sería el resultado de una larga guerra justa, en la cual algunos terminan por ser libres (más fuertes o dominantes: gato) y otros esclavos (más débiles o subordinados: ratón). En este sentido, en el reino animal la guerra revela y establece, al mismo tiempo, la justicia expresada en la ley natural. Al parecer Schmitt está sugiriendo que la guerra no puede cumplir la misma función en los seres humanos, ya que, a pesar de que tal vez pueda caberle el honor en su desarrollo, ejercicio y/o circunstancias, no tiene sentido predicar “justicia” de la guerra entre seres humanos. En suma, a lo más que pueden aspirar los seres humanos es a librar una guerra con honor, pero aun haciéndolo

2 *Vielleicht ist auch das Verhältnis von Katze und Maus nur das Ergebnis eines langen Krieges und nur die Festlegung eines Kriegsausganges. Wie Heraklit sagt: der Krieg macht die einen zu Freien, die anderen zu Sklaven. Er enthüllt die Natur, die Physis und legt sie zugleich fest. Das ist die Gerechtigkeit des Krieges; das ist das Naturrecht. Der Krieg zwischen Menschen hat seine Ehre, er ist nicht gerecht. Nur der Krieg zwischen Naturwesen ist gerecht. Er endet damit, dass sich die einen als Freie, die anderen als Sklaven, die einen als Katze, die anderen als Mäuse erweisen.* (1991 204)

de ese modo no tendrían acceso a la justicia, sancionada y expresada por la ley natural, que sería propia de la guerra entre el gato y el ratón.

Años más tarde, en su texto de 1955 “La tensión planetaria entre Oriente y Occidente y la oposición entre tierra y mar”, Schmitt parece dar por terminada su ambivalencia entre zoología y teología política para decidirse por la segunda, en términos que recuerdan la interpretación que hace Meier de la decisión por la maldad teológico-política en *El concepto de lo político* en su edición de 1933. Schmitt escribe:

Quien vea la relación perro y gato como ejemplo de una enemistad natural ya ha declarado con solo eso que la enemistad entre animales es diferente de la enemistad entre los hombres. Cuando el perro ladra al gato o el gato bufa ante el perro, no hacen estos animales como los hombres que son capaces de negar a su enemigo la cualidad de hombre. El perro no pone en duda la naturaleza del gato, espiritual ni moralmente, como tampoco el gato la del perro. (12)

En este párrafo, y creemos que, por primera vez con claridad, Schmitt establece una diferenciación entre la enemistad en los humanos y la enemistad entre animales no-humanos. Para Schmitt, la enemistad entre animales no humanos es natural y, por tanto, en ella no está en juego la naturaleza espiritual ni moral de esos animales. Por el contrario, Schmitt parece entender que aquello que caracteriza a la enemistad entre seres humanos es la capacidad de poner en cuestión, con la intensidad existencial del caso, la identidad espiritual y moral de otros seres humanos. Schmitt ahonda en esta tesis cuando afirma, unas páginas más adelante:

La enemistad entre los hombres implica, en comparación con la relación entre los animales, una tensión que trasciende con mucho a lo natural. Entre los hombres siempre late lo trascendente, llámese trascendente o trascendental. [...] En todo caso la enemistad entre los hombres es capaz de especiales grados y aumentos. Alcanza su punto de ebullición en las guerras civiles con la prescripción de principios jurídicos morales e ideológicos, esto es, con la acusación de criminal y la posición *hors la loi* del adversario. Aquí no es la naturaleza, sino algo específicamente humano que trasciende su carácter natural lo que provoca la tensión y enemistad, y acrecienta la natural polaridad convirtiéndola en una concreta dialéctica histórica. (*id.* 14)

Aquí puede verse una reiteración del trabajo de delimitación de las categorías de lo político frente al reino animal que ya hemos propuesto. No obstante, también se evidencia en el pasaje una nueva iteración de cierta ambivalencia en relación con lo que hemos venido denominando zoología política en Schmitt. Por un lado, se alude al argumento, no

demasiado original ni exclusivo de Schmitt, de que el ser humano es diferente de los animales no-humanos porque logra trascender la naturaleza; por otro, el autor afirma que es precisamente esa trascendencia la que “acrecienta la natural polaridad” y, al hacerlo, reintroduce en el análisis la idea de que existirían polaridades o enemistades “naturales”, o pertenecientes al mundo natural, que podrían ser consideradas al interior de un *continuum* que decrece en intensidad cuando se acerca a lo natural y aumenta en ella cuando se aleja de este.

Fabulaciones de lo político: el lobo del hombre en Derrida y Agamben

No solamente Strauss y Meier aportan elementos para comprender la cuestión del animal en Schmitt. Otros lectores críticos de su obra como Derrida y Agamben también abordan esta cuestión. El aporte de Derrida y Agamben es importante porque desplaza la discusión desde una oposición estanca entre teología política –naturaleza caída– y zoología política –naturaleza inocente– hacia otros registros que nos permiten añadir perspectivas sobre la conexión entre la cuestión del animal y la teoría política schmittiana en su conjunto. Más aún, sugeriremos que tanto Derrida como Agamben nos ayudan a comprender la postura ambivalente de Schmitt frente a la cuestión del animal que hemos venido rastreando hasta ahora.

El aporte de Derrida surge de su discusión del interés de Schmitt por las fábulas de animales. Pero en lugar de entender, como lo hace Schmitt, a dichas fábulas como narraciones ficcionales o literarias ilustrativas de lo político en los seres humanos, Derrida invierte el argumento y hace de la fábula un género narrativo estructurante, explicativo, de la justificación del poder político soberano como tal. Para Derrida la fábula no tendría un carácter meramente edificante o pedagógico, es decir, su función no se reduciría a echar luz sobre lo político, sino que constituiría algo así como el registro narrativo estructurante del poder político en tanto tal. ¿A qué nos referimos con esto? Derrida sugiere que el poder soberano es fabulador o fabuloso, en el sentido en que cuenta historias, narra, y nos hace saber, por ejemplo, cómo es la existencia del ser humano en el estado de naturaleza –una especie de “érase una vez” en el cual el hombre es el lobo del hombre–, para luego, partiendo de ella, dar cuenta del surgimiento de la soberanía estatal. En términos de Derrida en el volumen I del Seminario *La bestia y el soberano*:

En la fábula, dentro de un relato a su vez fabuloso, se muestra que el poder también es un efecto de fábula, de ficción y de narración ficticia, de simulacro. Lo mismo que esa ley, que esa fuerza de ley de la que Montaigne y Pascal decían que es de esencia ficcional. (260)

De este modo, para Derrida no solo la fuerza de ley propia de la soberanía política quedaría co-implicada con este relato fabuloso y fabulador, también los discursos y acciones políticas, entendidos en sentido amplio, caerían bajo la égida de esta estructura narrativa de la fábula:

¿Qué pasaría si, por ejemplo, el discurso político, incluso la acción política que va unida a él y que es indisociable de él, estuviesen constituidos, incluso instaurados por lo fabuloso, por esa especie de simulacro narrativo, por la convención de algún como si histórico, por esa modalidad ficticia del «contar historias» que se llama fabulosa o fabulística [...] Hipótesis según la cual la lógica y la retórica políticas, incluso politiqueras, serían siempre, de arriba abajo, la puesta en escena de una fábula, una estrategia para conceder sentido y crédito a una fábula, a una afabulación [...] una historia supuestamente instructiva, informativa, pedagógica, edificante, una historia ficticia, montada, artificial, incluso inventada pieza por pieza, pero destinada a enseñar, a aprender, a hacer saber, a dar parte de un saber, a llevar al conocimiento. (58)

De este modo, la fábula como estructura de la soberanía propuesta por Derrida puede arrojar luz sobre la ambivalencia de Schmitt frente a la cuestión del animal. Para Derrida existiría una simetría sugestiva en la posición de Dios y el animal en la fábula de la soberanía narrada por Hobbes. De acuerdo con la lectura de Derrida, en Hobbes queda claro que no pueden hacerse pactos con las bestias y que, de igual modo, no pueden hacerse (ni invocar haber hecho) nuevos pactos con Dios. Para Derrida, entonces, en la fábula de la soberanía, Dios y la bestia se asemejan en su posición de exterioridad frente al pacto que da forma al soberano. Más aún, Dios, la bestia y el propio soberano instituido por ese pacto quedan igualmente excluidos como posibles partes contratantes. Sugerimos que esta afinidad entre Dios y la bestia puede dar cuenta de la ambivalencia schmittiana entre una teología política y una zoología política –ambivalencia que Meier pretende resolver adjudicando a Schmitt una decisión clara por la primera. Por ello, y más allá de Meier, sugerimos con Derrida que las afinidades electivas entre Dios y la bestia en la fábula de la soberanía pueden dar cuenta de la distinción, inestable y tensionada en su pensamiento, entre animalidad caída y pecadora y animalidad natural e instintiva que hemos venido constatando.

Agamben, por su parte, también teoriza una zona liminal, fronteriza, en la teoría de la soberanía de Schmitt. Basándose en la idea de estado de excepción en Schmitt, esto es, en el argumento schmittiano en favor de la decisión soberana que suspende momentáneamente el orden jurídico con el objetivo de resguardarlo, Agamben teoriza una zona de indistinción –de exclusión inclusiva e inclusión exclusiva– que no puede situarse ni dentro ni fuera de la ley, y en la cual es atrapada y

producida, al mismo tiempo, una criatura liminal (cf. 2004). Esta criatura liminal producida y apresada por las torsiones de la ley en el estado de excepción es simbolizada por Agamben bajo la figura del licántropo u hombre lobo. En términos de Agamben:

[...] el que sea llamado hombre-lobo y no simplemente lobo [...] es algo decisivo en este punto. La vida del banido –como la del hombre sagrado– no es un simple fragmento de naturaleza animal sin ninguna relación con el derecho y la ciudad; sino que es un umbral de indiferencia y de paso entre el animal y el hombre, la *physis* y el *nomos*, la exclusión y la inclusión: *loup-garou*, licántropo precisamente, ni hombre ni bestia feroz, que habita paradójicamente en ambos lados sin pertenecer a ellos. (*id.* 157)

Desde el vértice óptico abierto por Agamben el banido/*homo sacer*/licántropo, aquella vida que puede ser matada sin cometer homicidio ni celebrar sacrificio, puede ser pensado como una criatura fronteriza entre naturaleza y ley. De este modo, el *loup-garou*, *werewolf* u hombre lobo, al oscilar de manera indecible entre el ser humano, creado a imagen de Dios, y la bestia natural, vuelve a poner en escena la ambivalencia schmittiana que impide, según Strauss, que Schmitt pueda estar de acuerdo consigo mismo.

Conclusión

En el presente trabajo hemos abordado la relación entre la cuestión del animal y lo político en Carl Schmitt. A partir de un análisis de evidencia textual en el corpus de Schmitt, y de intérpretes de su obra como Strauss, Meier, Derrida y Agamben, hemos intentado echar luz sobre la postura ambivalente que el autor de Plettenberg mantiene entre una teología política y una zoología política. Se sugirió también que los antagonismos del mundo animal son invocados a menudo por Schmitt para delimitar las categorías de amigo y enemigo que serían, a juicio del autor, las únicas que captan la especificidad de lo político. Asimismo, se propuso que la oscilación de Schmitt, advertida por Strauss y Meier, entre la atracción hacia la fuerza animal, natural e instintiva y la animalidad caída y pecadora del ser humano, tiene repercusiones no solo en los argumentos de su texto más famoso, *El concepto de lo político*, sino también en el resto de su obra posterior.

Basándonos en las lecturas que Derrida y Agamben hacen de Schmitt, hemos intentado dar cuenta de por qué podría darse esta oscilación o ambivalencia. Nuestra tesis es que, por un lado, la propia fábula de la soberanía en la que Schmitt está inmerso como “narrador”, plantea una afinidad electiva entre Dios y la bestia; y, por otro, como sugiere Agamben, que el espacio de la soberanía entendido como estado de excepción genera él mismo criaturas liminales que oscilan entre

lo humano-divino y lo animal. De este modo, la ambivalencia que hemos venido rastreando en Schmitt se perfilaría como sintomática del espacio estructurante de la fábula de la soberanía en tanto tal, ya que esta última está implicada, proponemos, en la producción y reproducción de espacios de liminalidad indecibles entre Dios, el ser humano y el animal no-humano.

Por último, nos gustaría dar un paso más y esbozar un escenario posible de zoología política que Schmitt no explora, pero que la inestabilidad del animal en su pensamiento invita a investigar con mayor atención. Puesto de otro modo, se trata de abordar aquello que Schmitt solo puede entrever, pero que no puede pensar: la posibilidad de una política agonística más allá de lo humano. En su libro, *What Animals can Teach us About Politics*, el teórico Brian Massumi reflexiona sobre los límites inestables entre juego y lucha en el reino animal no-humano (2014). Para Massumi, cuando un cachorro de lobo juega con otro, parte del repertorio lúdico que se despliega es el del mordisqueo. Sin embargo, para Massumi, ese mordisco lúdico alberga un mensaje claro: “esto no es una mordida”. Y lo expresa de una manera pre-verbal, corporal, pero no por ello menos expresiva y feliz, en términos de su eficacia ilocucionaria.

Para Massumi, el cachorro de lobo dice con sus dientes: “esto no es una mordida; esto no es una lucha; esto es un juego; me estoy ubicando meramente en otro registro de la existencia que sin embargo mantiene una analogía suspendida con aquella [lucha]” (2014 4). Massumi cree que ese mordisco, cuya intensidad debe ser calculada con cuidado para no anular el juego y pasar de la analogía con la lucha a la lucha misma, es un gesto lúdico que no debería ser reducido a mero entrenamiento darwiniano para la supervivencia. En lugar de hacer de la lucha el objetivo final, adaptativo, del juego, Massumi teoriza al juego como abriendo un espacio de intensidad vital en el cual juego y lucha se afirman mutuamente en su diferencia, y tienden a fundirse performativamente sin llegar a identificarse, generando así un plusvalor de animación, vivacidad y vitalidad expresiva.

Este abordaje alternativo, vitalista y naturalista, no tan distante de las posibilidades abiertas por la retórica animalista del estado de naturaleza que exploran tanto Hobbes como Schmitt, podría constituirse como el camino no tomado por el jurista. En este sentido, la rapacidad, el salvajismo y los instintos peligrosos que llevan al ser humano a ser un lobo para otro ser humano podrían incluir también la posibilidad lúdica del mordisco. De incluirse el mordisco en dicho repertorio instintivo, él podría echar luz sobre la intensidad vital y existencial que caracteriza a la oposición política entre amigo y enemigo, ya que esta se ubica, al igual que el mordisco, en esa frontera frágil e inestable entre el

agonismo y la lucha; pero que justamente por su carácter liminal y fronterizo cultiva una intensidad y vitalidad expresivas con las que Schmitt queda comprometido en su caracterización de lo político.

Bibliografía

- Agamben, G. *Estado de Excepción. Homo Sacer II, 1*. Valencia: Pre-textos, 2004.
- Agamben, G. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos, 2010.
- Ashcraft, R. "Hobbes's Natural Man. A Study in Ideology Formation." *The Journal of Politics* 33.4 (1971): 1076-1117.
- Ashcraft, R. "Leviathan Triumphant. Thomas Hobbes and the Politics of Wild Men." *The Wild Man Within. An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism*. Eds. Edward Dudley and Maximilian Novak. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1972. 141-82.
- Balibar, É. "El Hobbes de Schmitt, el Schmitt de Hobbes." *Las Torres de Luca. International Journal of Political Philosophy* 5.9 (2016): 201-259.
- Churchill, W. "A Disarmament Fable." *Winston Churchill.org*. Web. 06 Aug. 2018. [<https://winstonchurchill.org/resources/speeches/1915-1929-nadir-and-recovery/a-disarmament-fable/>]
- Darat, N. "Hobbes as a Sociobiologist. Rethinking the State of (Human) Nature." *Kriterion. Revista de Filosofía* 58.136 (2017): 163-183.
- Derrida, J. *Seminario La bestia y el soberano. (2001-2002)*. 1 vols. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 2010.
- Donaldson, S., and Will, K. *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Dotti, J. "El Hobbes de Schmitt." *Cuadernos de Filosofía* 10.32 (1989): 57-68.
- Dotti, J. "¿Quién mató al Leviatán? Schmitt intérprete de Hobbes en el contexto del nacionalsocialismo." *Deus Mortalis* 1 (2002): 93-190.
- Hobbes, T. *El Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: FCE, 1992.
- Jacobson, N. "The Strange Case of the Hobbesian Man." *Representations* 63 (1998): 1-12.
- Lemm, V. *Nietzsche's Animal Philosophy Culture, Politics, and the Animality of the Human Being*. New York: Fordham University Press, 2009.
- Maschke, G. "Zum 'Leviathan' von Carl Schmitt." *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbol*. Köln: Hohenheim Verlag (1982): 179-244.
- Massumi, B. *What Can Animals Teach Us About Politics?* Durham: Duke University Press, 2014.
- Meier, H. *Carl Schmitt, Leo Strauss y el concepto de lo político. Un diálogo entre ausentes*. Buenos Aires; Madrid: Katz Editores, 2008.

- Rossello, D. "Hobbes and the Wolf-Man. Melancholy and Animality in Modern Sovereignty." *New Literary History* 43 (2012): 255-279.
- Saralegui, M. "La colmena como metáfora política. Crítica y fascinación de Hobbes por el naturalismo aristotélico." *Revista de Estudios Políticos* 160 (2013): 199-228.
- Saralegui, M. "De la colmena al cuerpo. Evolución de las metáforas del vínculo social en Hobbes." *Palabras que atan. Metáforas y conceptos del vínculo social en la historia moderna y contemporánea*. Eds. Francois Godicheau y Pablo Sánchez León. Madrid: FCE, 2015. 101-128.
- Schmitt, C. "La tensión planetaria entre Oriente y Occidente y la oposición entre tierra y mar." *Revista de estudios políticos* 81 (1955): 3-28.
- Schmitt, C. *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*. Madrid: Alianza, 1985.
- Schmitt, C. *El Leviatán en la teoría del estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*. Buenos Aires: Struhart & Cía, 2002.
- Schmitt, C. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza, 2014.
- Schmitt, C. *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*. Berlin: Duncker & Humblot, 1991.
- Shannon, L. "Poor, Bare, Forked. Animal Sovereignty, Human Negative Exceptionalism, and the Natural History of *King Lear*." *Shakespeare Quarterly* 60.2 (2009): 168-196.
- Springborg, P. "Hobbes's Biblical Beasts. Leviathan and Behemoth." *Political Theory* 23.2 (1995): 353-375.
- Stillman, R. E. "'Leviathan'. Monsters, Metaphors and Magic." *ELH* 62.4 (1995): 791-819.
- Strauss, L. "Comentario sobre *El concepto de lo político* de Carl Schmitt." *Henrich Meier, Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Un diálogo entre ausentes*. Buenos Aires: Katz, 2008. 133-169.
- Torrano, A. "Werewolves in the immunitary paradigm." *Philosophy Today* 60.1 (2016): 153-173.
- Villacañas Berlanga, J. L. "El animal soberano. María Estuardo de Schiller." *Análisis. Revista de investigación filosófica* 2.2 (2015): 335-360.
- Voisset-Veysseyre, C. "The Wolf Motif in the Hobbesian Text." *Hobbes Studies* 23.2 (2010): 124-138.