

# Carl Schmitt: ¿Estado de naturaleza o pesimismo antropológico?\*

## Carl Schmitt: ¿State Nature or Anthropological Pessimistic?

Iván Garzón-Vallejo\*\*

Recibido: 23/06/09  
Aprobado evaluador interno: 30/02/10  
Aprobado evaluador externo: 3/03/10

*Lo que importa es si —como supuesto de toda reflexión política ulterior— el hombre debe ser considerado como un ser problemático o como un ser no problemático*

Carl Schmitt

### Resumen

El artículo condensa una indagación documentada, acerca de la concepción antropológica de Carl Schmitt. Discute si esta se puede equiparar con la teoría del estado de naturaleza de Thomas Hobbes, explora la relevancia de su concepción cristiana, específicamente su comprensión del pecado como peligrosidad y esboza el trasfondo antropológico de su crítica al liberalismo y el romanticismo. Finalmente, sugiere que, más allá del pesimismo o del estado de naturaleza

### Abstract

The article condenses a documented investigation of the anthropological conception of Carl Schmitt. Discuss whether this can be equated with the state of nature theory of Thomas Hobbes, explores the relevance of Christianity, specifically, their understanding of sin and danger, and outlines the background of his criticism of the anthropological liberalism and romanticism. Finally, it suggests that, beyond the pessimism or the state of nature as an explanatory category,

---

\* Artículo de reflexión, que se enmarca en la investigación "Las razones políticas del creyente. La admisibilidad pública de los argumentos filosóficos y religiosos en la sociedad contemporánea", correspondiente a la línea "Justicia constitucional y Filosofía práctica", del Grupo de investigación *Justicia, Ámbito público y Derechos humanos*, de la Facultad de Derecho de la Universidad de La Sabana. Una primera versión de este texto fue presentada en el "I Seminario de Filosofía Política. La teoría política del siglo XX: Schmitt, Rawls, Strauss, Berlin", realizado en la Universidad Católica San Pablo (Arequipa, Perú) el 13 y 14 de mayo de 2008.

\*\* Candidato a Doctor en Ciencias Políticas en la Pontificia Universidad Católica Argentina. Profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad de La Sabana.

Correo electrónico: ivan.garzon1@unisabana.edu.co

como categorías explicativas, la filosofía política schmittiana se caracteriza por el realismo, lo cual está en consonancia con los alcances que el mismo autor quiso darle a su construcción teórica.

**Palabras clave autor**

Carl Schmitt, realismo político, Thomas Hobbes, teología política, antropología.

**Palabras clave descriptor**

Schmitt-Dorotić, Carl, 1888-1985, Pensamiento Político, Hobbes, Thomas, 1588-1679, Pensamiento político, Realismo crítico.

schmittiana's political philosophy is characterized by realism, which is consistent with the scope that the author wanted to give his theoretical construct.

**Key words author**

Carl Schmitt, Political Realism, Thomas Hobbes, Political Theology, Anthropology.

**Key words plus**

Schmitt Dorotić, Carl, 1888-1985, Political thought, Hobbes, Thomas, 1588-16795 - Political thought, Critical realism.

## Introducción

Al aproximarse al pensamiento de Carl Schmitt, llama la atención la cantidad de estudios que se han ocupado de él. A ello se añade que el *corpus* schmittiano es bastante prolijo. Tal situación supone un estímulo, toda vez que estamos ante un autor que ha suscitado mucho interés en las últimas décadas y que en esa medida se han ido multiplicando los estudios sobre su obra. No obstante, no cabe duda que se trata de un autor cuyo pensamiento ha sido explorado abundantemente en sus distintas facetas. Sobresalen los desarrollos de su crítica al liberalismo político, así como el estudio histórico, no siempre ausente de prejuicios ideológicos y juicios simplistas sobre su vinculación con el régimen del Tercer Reich (Díez, 2007, pp. 23-166), los contornos de su noción de lo político, las líneas de su teoría jurídica, así como los aspectos más sobresalientes de sus planteamientos iusinternacionalistas. No obstante, hay una aspiración de originalidad latente en quienes escriben, un anhelo de aportar conocimientos aún no suficientemente explorados o sencillamente, una tentación por zambullirse en terrenos más o menos vírgenes. Esa tendencia fue la que terminó prevaleciendo en este texto. Por ello, tomo la figura que sugiere Gunter Maschke (2008, p. 28) quien al poner de manifiesto el carácter ensayístico y fragmentario del pensamiento de Schmitt, describe al autor germano como un pintor que deja en blanco grandes superficies de una tela. Este trabajo pretende colmar uno de esos blancos.

Si bien, son muchos los aspectos de la obra schmittiana que tienen amplia vigencia en nuestro tiempo, el aspecto antropológico no ha sido suficientemente explorado. Se trata de saber, en última instancia, cuál es la concepción del ser humano que subyace a sus planteamientos políticos y que a su vez le sirven de base. Perfilar tal concepción es el propósito de este trabajo. Por lo demás, dilucidar este asunto constituye una empresa de gran importancia en la teoría política, puesto que, como ya en 1908 hacía notar Graham Wallas (*Human Nature in Politics*), desde Platón hasta Bentham y Mill, “cada uno de los pensadores políticos del pasado tenía su propia visión de la naturaleza humana, de la que hacía el fundamento de sus especulaciones sobre el gobierno” (Namier, 2000, p. 143).

Se trata de un asunto del que se ocupó Schmitt tan solo en forma breve y poco sistemática, casi tangencial y subsidiariamente. Quizás a Schmitt puede aplicarse la queja del citado Wallas, de que la mayor parte de las opiniones políticas de la mayoría de los hombres no son el resultado de un razonamiento probado por la experiencia, sino de inferencias inconscientes o semiconscientes fijadas por el hábito (Namier, 2000, p. 143). Debido al carácter breve del estudio del tema por parte del autor, el lector encontrará abundantes referencias a la bibliografía secundaria sobre el jurista alemán, pues pretendo perfilar su concepción antropológica uniendo distintas piezas, entre ellas las interpretaciones que del asunto han hecho grandes conocedores de la obra schmittiana.

No obstante, para el jurista germano la antropología es el aspecto medular del pensamiento político, sea cual sea la época de la que se trate. De hecho, a su juicio, “se podrían valorar todas las teorías del Estado y las ideas políticas con la piedra de toque de su antropología y, siguiendo este criterio, clasificarlas según descansen en el supuesto, conciente o inconsciente del hombre ‘malo por naturaleza’ o ‘bueno por naturaleza’” (Schmitt, 2002, p. 78). Más aún, no solo una teoría política se puede medir bajo ese rasero, sino que para Schmitt toda una determinada época se sustenta en una concepción metafísica del hombre y la realidad, puesto que la existencia histórica y política de una determinada forma de gobierno responde al estado de conciencia de la humanidad de aquel momento y, a su vez, la configuración jurídica de la realidad histórico-política encuentra un conjunto de conceptos que armonizan con los conceptos metafísicos subyacentes (Schmitt, 1998, p. 65). En otros términos, “la imagen metafísica que de su mundo se forja una época determinada tiene la misma estructura que la forma de la organización política que esa época tiene por evidente” (Schmitt, 1998, p. 66).

Así las cosas, la pregunta que se plantea como objeto de estudio de este trabajo es: ¿Cuál es la concepción antropológica subyacente al pensamiento político schmittiano?, ¿el pensador germano asume que el hombre es bueno o malo por naturaleza, o reformula tales categorías? Ahora bien, considerando que toda construcción teórica de la acción humana es objetivamente expresión de una antropología que se tiene por evidente y a la cual se adhiere el autor (Rubio, 2007, p. 44), el propósito de este artículo es contribuir a una mejor comprensión de las consecuencias que trae la postura antropológica schmittiana dentro de su producción intelectual.

## **1. Carl Schmitt, ¿continuador del postulado del Estado de naturaleza de Hobbes?**

Desde la reforma luterana en el siglo xvi, el aspecto medular de toda concepción teórica del ser humano reside en la postura que se asume sobre la idea del pecado original. Quienes niegan abiertamente que el pecado es una realidad operante en el hombre tienden a una visión optimista del mismo, que generalmente se traslada al ámbito político en una fuerte desconfianza hacia el papel de las instituciones. El caso emblemático es el liberalismo decimonónico, para el cual, en el fondo, el hombre no requiere mayores limitaciones o cortapisas a su libertad —sólo las indispensables— dado que parece suponer que obrará correctamente. Otro ejemplo es el romanticismo del siglo xix, según el cual, el yo debía conservar intactas las posibilidades de expresión subjetiva y en esa medida, concebía que la idea del mal no provenía del propio individuo sino de las estructuras.

De otro lado, las posturas que asumen la maldad como un dato inherente al hombre se han catalogado como pesimistas. Muchas de ellas siguen el camino abierto por Lutero y sitúan al ser humano en una situación en la que este no interviene en su redención,

de allí que, en el plano terrenal, solo le queda confiarse a la acción de las instituciones políticas para obtener ciertas condiciones de vida pacífica y segura. La principal consecuencia política del pesimismo luterano aunado con el nominalismo de Ockham es la desconfianza en la existencia y cognoscibilidad de un orden natural que tanto en la praxis política como jurídica se debe asumir normativamente (Garzón, 2006, p. 24). En el caso de las doctrinas pesimistas, el caso paradigmático es la teoría política hobbesiana, la cual acentúa el dato de la conflictividad humana y la lucha de todos contra todos en ausencia de un ente poderoso capaz de poner orden y hacer posible la convivencia pacífica: el Leviatán.

En el campo de la antropología, la filosofía política de Thomas Hobbes supuso un punto de inflexión que marcó una ruptura radical con la tradición clásica, en la medida que redefinió el concepto de naturaleza. Como hace notar Lukac (1999, pp. 106-107), Hobbes niega que la naturaleza contenga una teleología, además, al romper el vínculo entre naturaleza y fin quiebra el sentido normativo de la naturaleza y con ello termina por considerar como natural lo que se da en el ser humano, por vil y pernicioso que sea, con lo cual, la naturaleza humana se identifica y se reduce a las pasiones humanas.

En efecto, Hobbes fue uno de los autores que definió como un estado de naturaleza la situación del hombre antes de la institución del órgano político. John Locke, Jean Jacques Rousseau e Immanuel Kant plantearon la misma idea aunque con matices y acentos diferentes. No obstante, desde la época moderna se ha denominado estado de naturaleza a aquella postura que concibe al hombre en un estado de conflicto y guerra permanente, hasta que, por cuenta de la institución de la sociedad política se puede controlar tal situación. Ahora bien, ¿pueden considerarse los planteamientos políticos de Carl Schmitt representativos de la hipótesis moderna del estado de naturaleza?

Algunos autores han visto en la célebre categorización de lo político, como la distinción amigo-enemigo, un punto de apoyo para aseverar que la concepción política schmittiana recoge la herencia filosófica moderna del estado de naturaleza. A partir de allí, parece evidente que Schmitt asume la visión hobbesiana del estado de naturaleza (Oro, 2005, p. 182). De hecho, hay coincidencias entre los dos autores que es preciso poner de relieve, como aquella traída por Strauss según la cual, Hobbes asevera que la naturaleza de la guerra consiste en la disposición a ella durante todo el tiempo, mientras que, para Schmitt lo político no consiste en la lucha misma, sino en el comportamiento determinado por esa posibilidad real. Por lo cual, para Schmitt “el *status naturalis* es el verdadero estado político del hombre” (Meier, 2008, pp. 53-54). Ahora bien, a pesar de que en la lectura schmittiana de Strauss la afirmación de lo político es la afirmación del estado de naturaleza, esto no tiene un sentido belicista y no implica la afirmación de la guerra (Meier, 2008, p. 63).

Muchos de los equívocos sobre la concepción antropológica de Schmitt surgen precisamente de una comprensión insuficiente de su categoría de lo político. La razón del equívoco está en considerar la distinción amigo–enemigo no como una cuestión posible sino necesaria (Herrero, 2007, p. 217). Propuesta así, la lectura schmittiana se hace equívoca. Por ejemplo, para Sartori (2005, p. 254), Schmitt le da la vuelta al pensamiento hobbesiano del estado de naturaleza puesto que restaura el *status naturalis* como el estado en el cual la política se manifiesta de modo genuino. Para el profesor italiano es claro que Schmitt no llega al extremo de Marx para quien el conflicto se traduce en la lucha de clases, sin embargo, “Schmitt está un poco entre Hobbes y Marx” (Sartori, 2005, p. 253). En la misma línea sitúa Mark Lilla (2004, p. 73) su interpretación del pensador alemán. Para el autor norteamericano, Hobbes aceptaba la natural beligerancia humana con el objetivo de controlarla, mientras que Schmitt ataca la tentativa del liberalismo de controlar la enemistad humana que ve como natural y necesaria, incluso puede decirse que no ocultaba su deseo de intensificarla.

Ahora bien, es un hecho incontrovertible la simpatía que Schmitt profesó con el pensamiento del filósofo de Malmesbury. Destacaba que para Hobbes los hombres no son lobos puros, puesto que están dotados de inteligencia. A juicio de Schmitt, ese aspecto de la teoría hobbesiana mantiene su vigencia, esto es, el hecho de que el carácter rebelde del individuo y su egoísmo han de ser vencidos por la ayuda de la razón y el cerebro (Schmitt, 2004, p. 31). Del mismo modo, Schmitt (2004, pp. 71-74) lamenta que el Leviatán se haya convertido en un mito monstruoso y que en el siglo xvii haya caído en la órbita del Estado absolutista, puesto que con ello se desprestigió y perdió su vigor originario. También Schmitt valora que Hobbes haya “reestablecido la vieja y eterna conexión que existe entre protección y obediencia, mandato y asunción del peligro, poder y responsabilidad, frente a las distinciones y los falsos conceptos de una ‘potestas indirecta’, que exige obediencia sin ser capaz de proteger, pretende mandar sin asumir el peligro de lo político y ejercer el poder por medio de otras instancias a las cuales deja toda responsabilidad” (Schmitt, 2004, pp. 75-76). Es precisamente esta búsqueda de la unidad originaria mediante la gran máquina artificial que concentra la decisión política, así como su lucha contra los poderes indirectos lo que llevan a Schmitt (2004, p. 78) a considerar a Hobbes como un maestro político y un miembro de la comunidad inmortal de los grandes sabios de todos los tiempos.

No obstante, Schmitt no comparte la tesis hobbesiana del *homo homini lupus*, aunque tal distancia no la sustenta propiamente en el principio cristiano del *homo homini Deus* –algo quizás previsible por cuenta de su catolicismo declarado– a partir del cual se ha articulado históricamente la tesis del origen divino del poder. Considera más bien que el hombre es para el hombre un hombre, esto es, *homo homini homo* (Schmitt, 1954, pp. 5, 6 y 20) y con ello sitúa el problema del poder estrictamente en la esfera de lo

antropológico, en la búsqueda de una postura que revalúa el legado cristiano del cual se siente deudor, pero matiza la tendencia moderna que en su versión más radical llegaría a la concepción spengleriana del hombre como un animal salvaje (Schmitt, 1954, p. 16) y que en Hobbes se grafica en su concepción de que la diferencia entre los hombres y los animales solo es una diferencia de grado según la cantidad de poder (Lukac, 1999, p. 105).

El uso de la analogía con los animales le permite a Schmitt situar su postura tomando distancia de la enemistad como una realidad natural e intrínseca. Del mismo modo, le permite destacar el carácter racional que tiene la oposición entre los hombres. Por eso señala que “quien vea la relación perro y gato como ejemplo de una enemistad natural ya ha declarado con sólo eso que la enemistad entre animales es diferente de la enemistad entre los hombres” (Schmitt, 1955, p. 12). La enemistad humana está transida de racionalidad y precisamente por ello se puede limitar. De hecho, 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” (Schmitt, 1955, p. 12). El ser humano sí puede hacerlo y precisamente por ello el enemigo puede ser limitado o absoluto, porque “entre los hombres siempre late lo trascendente, llámese trascendente o transcendental. Se puede llamar ‘espiritual’ a este suplemento o *plus* y, si se quiere, ilustrarlo con la frase de Rimbaud: ‘Le combat spirituel est aussi brutal que la bataille d’hommes’” (Schmitt, 1955, p. 14).

Precisamente por el carácter virtual del conflicto humano, por el hecho de que siempre será posible, está sujeto a causas imponderables y a su desenvolvimiento concreto (Caracciolo, 2008, p. 60), la enemistad humana no implica de suyo la imposibilidad de la convivencia y la coexistencia, así como tampoco obedece al imperativo de aniquilación del contrario, el cual sí sería signo de una irredimible antropología pesimista.

Un aspecto que permite deslindar las concepciones antropológicas hobbesiana y schmittiana, reside en la idea misma del conflicto y específicamente en la naturaleza, los participantes, así como en la forma de resolverlo o superarlo.

En cuanto a la naturaleza del conflicto, para Schmitt no se trata de una situación radical o de tipo metafísico,<sup>1</sup> sino un dato histórico y social. Sin embargo, para el pensador teutón, el conflicto no es inherente a la dinámica histórica, jalonada a su vez por las relaciones de producción, como planteó el marxismo, para el cual el conflicto es de naturaleza económica y supera la libertad de los individuos en la medida que es el motor de la dinámica social. Por el contrario, en Schmitt el conflicto político es una situación posible que tiene un carácter *existencial*, es decir, se presenta únicamente ante el evento

<sup>1</sup> Algunos intérpretes de Schmitt caracterizan su pensamiento como un *decisionismo metafísico*, en el que el conflicto y la guerra sí tienen un carácter metafísico (García, 2005, pp. 235-243).

de que los colectivos humanos se congreguen como amigos en defensa de su propia forma de vida y se sitúen frente a otro colectivo que amenaza tal forma de existencia, y que únicamente por ello adquiere el carácter de enemigo (Schmitt, 2002, pp. 35-48). Con ello, lo político se distingue de las categorías morales, económicas y estéticas. Del mismo modo, el conflicto tampoco se refiere a metáforas, símbolos o alegorías, sino a una intensidad real y concreta (Herrero, 2007, pp. 216-217). En suma, para Schmitt, el conflicto no es ni necesario ni irremediable.

Por el contrario, el contractualismo hobbesiano, al concebirse como una *creatio ex nihilo*, parece presuponer la corrupción radical de la naturaleza humana (Negro, 2004, p. 58). En el estado de naturaleza hobbesiano, los hombres que se reúnen en su enemistad llena de angustia por el temor a la muerte violenta, no son capaces de superar por sí mismos la enemistad, sin recurrir a otros supuestos distintos a los que determinaron su reunión. Así las cosas, la angustia acumulada de los individuos que tiemblan por su vida produce el Leviatán (Schmitt, 2004, p. 28) que, desde el momento mismo que es creado, garantizará la pacificación y seguridad de todo el cuerpo político. En este aspecto despunta una diferencia entre el pensamiento de Hobbes y Schmitt, toda vez que, como hace notar Hernando (2002, p. 210), la definición schmittiana establece lo político como un concepto comunitario, contradiciendo el esquema moderno de sesgo individualista, que es precisamente el que representa, entre otros, Thomas Hobbes, pues a pesar de que el Leviatán existe desde el momento en que las voluntades de los individuos coinciden en el contrato social, lo que se genera no es un ente comunitario, puesto que los vínculos de los individuos entre sí y de estos con el Estado son artificiales, sino uno que surge por mera concurrencia de individuos que, en su cálculo racional han visto como más conveniente y necesario para la conservación de su propia vida la existencia de dicho órgano artificial. A pesar de su crítica de varios aspectos del concepto político schmittiano, Strauss (en Herrero, 2007, p. 235) ha arribado a la misma conclusión de que la teoría de Schmitt no se trata de individuos sino de grupos de hombres, haciéndole notar en una misiva de 1932, que existe una tendencia primaria a formar grupos exclusivos, dado que toda asociación de hombres es necesariamente una exclusión de otros hombres (Meier, 2008, pp. 176-177).

En cuanto a la forma de superar o trascender el conflicto, Hobbes pretende suprimirlo o reducirlo a su mínima expresión por cuenta de la imposición soberana del Leviatán. Ya al inicio de su gran obra, Hobbes (2003, p. 3) es tajante al aseverar que la concordia es la salud del Estado, así como la sedición es la enfermedad y la guerra civil, esto es, la intensificación de los conflictos internos, la muerte. En suma, para Hobbes, una vez se ha instaurado en los individuos la condición política, la existencia del conflicto implica la contradicción de la misma política. Mientras tanto, para Schmitt el conflicto no puede abolirse, siempre estará presente, al menos como posibilidad. Más aún, como la

existencia de los enemigos asegura la existencia de este “nosotros”, la aniquilación del enemigo implicaría la propia desaparición política (Bandieri, 2002, p. 12).

Sin embargo, la existencia del enemigo no supone el deber de aniquilarlo. En este punto hay un deslinde con la doctrina filosófico-económica que acentuó el dato del conflicto en las relaciones sociales, concibiéndolo como intrínseco a la dinámica de la historia y con la perspectiva última de aniquilación del oponente. En la concepción marxista, el conflicto de las clases sociales se resuelve mediante la aniquilación de la burguesía y la imposición de la dictadura del proletariado en un proceso dialéctico que se traduce históricamente en la lucha de clases. Todo ello en vistas a la instauración de una sociedad sin clases en la que desaparecerían los antagonismos (Chevallier, 1997, p. 261). Por el contrario, para Schmitt (2002, p. 32), la solución es habérselas con el enemigo, la coexistencia y más aún la convivencia, pues se trata de un sujeto de carácter existencial y espiritual con el que únicamente en caso extremo pueden haber conflictos existenciales. La categoría schmittiana debe ser leída en la línea de una propuesta de convivencia de los actores antagónicos a partir del reconocimiento del conflicto, el cual no puede pretender abolirse o erradicarse, al paso que tal criterio advierte que la guerra es el punto máximo, tanto posible como real, de tal oposición.

En síntesis, en el aspecto antropológico, Schmitt toma distancia de Hobbes básicamente en la comprensión del conflicto. En Hobbes, la naturaleza del conflicto y la lucha es constitutiva de la condición humana, más aún, sigue siendo una posibilidad de los hombres a pesar de que ya vivan bajo la égida del Leviatán. De allí que el conflicto hobbesiano sea radical y constitutivo, es decir, está en la raíz misma de la condición humana toda vez que la característica más protuberante del hombre es el apetito natural hacia la vanidad o el deseo de que los demás reconozcan su poder, así como el postulado racional de auto-conservación de la propia vida (Strauss, 2006, pp. 30-38). Todo ello establece las bases de una antropología fundada en el pesimismo y el individualismo (Lukac, 1999, p. 118).

Por el contrario, en Schmitt (2002, p. 48) el conflicto origina la posibilidad de relaciones de tipo político, esto es, cuando el antagonismo pueda “agrupar efectivamente a los hombres en amigos y enemigos”. Con ello, el jurista germano sitúa lo político como un grado de particular intensidad del conflicto y aclara que este puede estar motivado por razones económicas, morales, religiosas o de cualquier tipo. Por lo tanto, el estudioso de los fenómenos políticos, o sencillamente quien quiera comprender tal dimensión de la vida humana, debe tomar en cuenta el *factum* de la existencia del conflicto entre los hombres a fin de no engañarse acerca de la condición humana. De allí que, otra diferencia con Hobbes es que en la teoría política de Schmitt, los protagonistas del conflicto no son los individuos sino grupos (Strauss, en Herrero, 2007, p. 235). Aunque Schmitt revaloriza algunos aspectos de la perspectiva política de los autores modernos —el más

sobresaliente, Hobbes—, no tiene la pretensión de situar su obra política como una sustitución de la tradición clásica, esto es, no pretende desconocer el legado fundante de la metafísica. Hobbes, por el contrario, al asumir una determinada actitud ante la teología, sustituyendo la Iglesia por el Estado y la religión por la política, tuvo un alcance más que político, que residió precisamente en el sustituto metafísico de su constructo artificial (Negro, 2005, p. 31).

En conclusión, en Schmitt no hay propiamente un concepto del estado de naturaleza a la manera hobbesiana, aunque pueda concluirse que como punto de partida de lo político se sentía más a gusto poniendo de relieve la conflictualidad y la problematicidad de la condición humana —punto en el que se apoya en Hobbes— más que en una concepción pacifista, racionalista y deliberante, que era precisamente la que veía en el liberalismo moderno. De hecho, Schmitt valora que en Hobbes el pesimismo antropológico tiene tanta fuerza que mantiene vivo el sentido de lo político —al no neutralizarse con la eterna deliberación liberal—, y a partir del acento en el antagonismo humano así como en la máxima de la guerra de todos contra todos acierta en plantear y ofrecer respuestas a cuestiones específicamente políticas (Schmitt, 2002, p. 85).

Una pintura de Strauss puede graficar la diferencia en el planteamiento político del filósofo inglés y el jurista germano: si Hobbes hace de su teoría una negación del estado de naturaleza, Schmitt por el contrario edifica su concepto de lo político a partir de la afirmación de algunos datos de esta sin asumir con ello el trasfondo filosófico ni sus consecuencias más extremas. Como apunta Lukac (1999, p. 27), para Schmitt el elemento básico de la hermenéutica de Hobbes es la de situarlo como un representante paradigmático del pensamiento decisionista, y son muchos los aspectos en los que reconoció la relevancia de las tesis del filósofo de Malmesbury, de hecho, coincidía con él en que en el derecho internacional, los Estados están unos frente a otros en estado de naturaleza (Schmitt, 2004, p. 44). Sin embargo, a mi modo de ver, tales acentos antropológicos son funcionales —como argumentaré más adelante— a su concepción de lo político, no definitorias de la condición humana como tal.

## 2. ¿Pecado original o *natura corrupta*?

Uno de los aspectos que marcan el realismo antropológico de Schmitt es asumir el dato del pecado original como una verdad objetiva, un dogma teológico fundamental que acompaña el devenir histórico de la naturaleza humana (Maschke, 2008, p. 16). Herrero (2007, p. 222) destaca que se trata de un presupuesto tomado de la teología católica, esto es, la consideración de que la naturaleza del hombre está caída pero no definitivamente corrupta como han postulado el luteranismo y las corrientes políticas que en él se inspiraron. En este aspecto, como en otros de la teoría política schmittiana, solo las analogías teológicas explicarían la cuestión, no solo a modo de ilustración, sino revelando su propia matriz *metafísica* (García, 2005, p. 237).

En este aspecto, Carl Schmitt comparte los presupuestos de la doctrina según la cual “la Revelación nos da la certeza de fe de que toda la historia humana está marcada por el pecado original libremente cometido por nuestros primeros padres” (Catecismo Iglesia Católica, 1992, No 390). En este sentido, como católico, Schmitt seguramente tenía conciencia de que “el Bautismo, dando la vida de la gracia de Cristo, borra el pecado original y devuelve el hombre a Dios, pero las consecuencias para la naturaleza, debilitada e inclinada al mal, persisten en el hombre” (Catecismo Iglesia Católica, 1992: No. 405). Aunque de acuerdo con la doctrina cristiana, el pecado no tiene la última palabra en la historia humana toda vez que con la encarnación, Cristo asume la condición humana y como nuevo Adán, “manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación” (Concilio Vaticano II: No. 22), se trata de una verdad que no puede explicar satisfactoriamente los fenómenos políticos, puesto que el mundo político es un *Pluriversum*, y no un *Universum* (Schmitt, 2002, p. 71) en el que abundan los conflictos y las oposiciones existenciales.

Este aspecto refleja que la crítica antiliberal de Schmitt está radicada en su catolicismo, el cual a su vez se alimenta de la filosofía contrarrevolucionaria de De Maistre, Bonald y Donoso Cortés, de la polémica antiliberal del Papa Pío IX y su *Syllabus* de 1864 y de la *Renouveau catholique* francesa y alemana de principios del siglo xx (Maschke, 2008, p. 16 y Verdú, 1989, p. 39). Pero más aún, la profesión de fe antropológica de Schmitt permite anclar lo político en lo teológico, como entrevistó Strauss y por consiguiente se hace evidente la correlación fundamental entre teología y política (Meier, 2008, p. 81).

La concepción schmittiana parece compatible con la constatación que en su tiempo hiciera San Agustín: “Si la casa, pues, que es en los males de esta vida el común y sagrado refugio de los hombres, no está segura, ¿qué será la ciudad, la cual cuanto es mayor tanto más llena está de pleitos y cuestiones cuando no de discordias, que suelen llegar a turbulencias muchas veces sangrientas, o a guerras civiles, de las cuales en ocasiones están libres las ciudades pero de sus peligros nunca?” (Echavarría, 2008, p. 126).

Para Carl Schmitt, la doctrina de la bondad natural, unida a la negación del pecado original como móvil último, ha probado ser la causa de numerosos movimientos como las diferentes tendencias “rousseauianas”, los anarquistas sentimentales y los beatos humanitarios (Schmitt, 2001, p. 43). La asunción del dato del pecado permite distanciar a Schmitt de las corrientes luteranas protestantes y reiterar que su concepción antropológica no asume la problematicidad o conflictualidad del ser humano como un dato radical o metafísico. Se trata más bien de un acento, de un presupuesto metodológico funcional a su ideario político, como trataré de demostrar. De allí que, partiendo de las categorías schmittianas no parezca acertado definir al hombre como intrínsecamente perverso ni su antropología como pesimista (Verdú, 1989, pp. 39-53), sino más bien, apuntar con Heinrich Meier (2008, p. 88) que el pecado original es el punto en el que se sustenta y en torno del cual gira su profesión de fe antropológica.

No obstante su carácter funcional, el punto de partida de la peligrosidad humana tiene abundantes consecuencias políticas. Quizás la principal sea la de hacer posible la propia categorización de lo político como una relación amigo-enemigo, dado que “comoquiera que a partir del pecado original no *podemos* ser ni buenos, ni justos, ni sinceros, ni santos sin la gracia de Dios, desde ese momento no podemos ser amigos de todas las criaturas. Quien quiera otra cosa oculta lo ‘humano’, se convierte en un hipócrita metafísico, de allí que la diferenciación entre amigo y enemigo se origina en el pecado original en el comienzo de la creación” (Maschke, 2008, p. 21).

Ante la realidad del pecado se impone la afirmación de lo político, y el núcleo de este es la distinción amigo-enemigo, una oposición que sólo podría dejar de existir si el Génesis 3, 15 no tuviese validez, si no hubiese un enemigo providencial, si los hombres viviesen en un paraíso terrenal y no tuviesen que enfrentarse a la decisión entre el bien y el mal (Meier, 2008, p. 74).

En suma, el pensamiento teórico político de Schmitt hay que situarlo en los márgenes del realismo político. El jurista alemán parece haber pensado que en política no se puede operar como si la realidad fuese distinta de lo que es y, por ello, en ningún otro campo la falta de respeto a lo real se paga tan pronto y de modo tan catastrófico (Fraga, 1962, p. 11). En este marco habría que entender su crítica del liberalismo, al cual antepone la realidad frente a sus categorías ideales. Por lo tanto, “cuando el liberalismo argumenta desde la idea, Schmitt replica con contrargumentos que extrae de la observación empírica” (Oro, 2005, p. 186).

Acostumbrados al influjo histórico de la cultura clásica grecolatina y cristiana que, pasando por Aristóteles, Platón, Santo Tomás de Aquino y los teólogos juristas españoles, acentuó la perspectiva antropológica “optimista” como trasfondo de los asuntos políticos, es evidente que el realismo schmittiano genera inconformidades y rechazos motivados por la asociación que se hace del mismo con una concepción pesimista del ser humano. En esa línea, las formulas políticas de Schmitt traen a colación los ataques que en su momento fueron dirigidos contra Maquiavelo y Hobbes, los cuales –gústenos o no– se pueden considerar como develadores del verdadero rostro de lo político (Bandieri, 2002, p. 13). Un rostro que no descarta la concepción clásica aristotélica, porque está en el trasfondo de la teoría política schmittiana en la medida en que, si en medio de los conflictos que se suscitan en la vida terrestre de los hombres se pueden agrupar entre amigos y enemigos dando con ello forma a lo político, es porque en último término el ser humano tiene una dimensión política inherente que se actualiza en el momento asociativo. Por todo ello, no debe verse en Schmitt un desdén por la tradición política clásica, al contrario. Con acierto, Jorge Dotti (2001, p. 38) hace notar que al reivindicar lo real y concreto frente a palabras insustanciales y los escapismos estetizantes –propios del

romanticismo—, Schmitt da la impresión de adoptar una ontología clásica para justificar su polémica antirromántica.

Así las cosas, al parentesco intelectual de Carl Schmitt con la teoría política de Hobbes y Maquiavelo pueden aplicarse las consideraciones que sobre el autor florentino hiciera el pensador francés Julien Freund, discípulo suyo. Freund (2003, p. 175), hacía notar que, a pesar de que se reconoce que Maquiavelo fue el primero en estudiar el fenómeno político de una manera positiva, siguiendo el método de la observación y la descripción, no dejan de reprocharle el no haber hecho una llamada a la conciencia del deber ser. Es como si se dijera: no hay duda de que la política utiliza a menudo métodos moralmente reprobables y degradantes; sin embargo, vale más ignorar todo esto y proponer a la humanidad fines nobles, de lo contrario, se comprometería a la ciencia, al aplicarla, a aspectos tan envilecedores o dudosos. En el fondo —apunta Freund—, se desea apartar a la ciencia de la realidad para hacer de ella un oficio de consolaciones. ¿No implica esto desnaturalizar la investigación y finalmente desacreditar la ciencia al llevarla por este camino? En el caso de Schmitt, si bien es evidente la valoración de la tradición moderna llevada a cabo por la vía de la filosofía política hobbesiana, no menos cierta es la distancia que toma sobre los presupuestos filosóficos de la misma, específicamente, en lo relativo al estado de naturaleza, como ya argumenté..

Siguiendo al jurista de Plettenberg, si se quiere obtener una visión auténtica de lo político, la alternativa no es la de optar por la tradición clásica o la tradición moderna. Las dos tradiciones se pueden integrar armónicamente reconociendo lo que de verdadero han puesto de relieve tanto una como otra. Ello no supone desconocer las premisas antropológicas, metafísicas y epistemológicas tan diferentes que están en la base de cada una de ellas.

Por ello, a la vuelta de más de veinte siglos de ser planteada, sigue siendo válido pensar que, como planteara Aristóteles, la politicidad es un dato inherente al ser humano y que la política supone la búsqueda de la vida buena para la *polis* o comunidad política. Pero también es innegable que, como entrevió Hobbes, la vida social aparece en muchas oportunidades como una lucha de todos contra todos y para muchos hombres el otro se presenta como un lobo y no siempre como un amigo, ni menos aún como manifestación de la presencia divina. De hecho, para Schmitt lo político no solo es real y necesario, sino que, a diferencia de Hobbes, encuentra su fundamento en la naturaleza humana (Meier, 2008, p. 151). En esa línea, la validez de la categoría política schmittiana de lo político como aquel ámbito de la vida humana en el cual acontece la agrupación de los hombres entre amigos y enemigos, es una premisa que se puede verificar cotidianamente en los distintos contextos políticos, tanto nacionales como internacionales. Pero además, para Schmitt en la oposición amigo-enemigo late una tensión teológica ineludible: la oposición

entre Dios y Satanás (Meier, 2008, p. 86), de allí que para algunos intérpretes el jurista alemán es ante todo un teólogo político (Meier, 2008; Aguilar, 2001; García, 2005), es decir, un intelectual que interpreta la realidad humana desde categorías sobrenaturales. Mientras encontramos unas categorías que representen mejor la cuestión antropológica de cara a la complejidad del ámbito político y que puedan sustituir las célebres voces “optimismo” o “pesimismo”, es preciso encuadrar el planteamiento político de Schmitt en el realismo político y antropológico. Se trata de un planteamiento realista porque asume que lo político, esto es, el reagruparse de los hombres en términos de “amigo” y “enemigo” determinado por la posibilidad real de la lucha y de la muerte es un hecho o *factum* frente al cual todos los ideales no son más que abstracciones o contradicciones. La consecuencia es que la caracterización de lo político no se considera de manera valorativa o normativa y por ello no puede ser aceptado o rechazado, pues al fin y al cabo no es un ideal ni un fin racional (Altini, 2005, p. 175).

A fin de cuentas, lo importante, parece decirnos Schmitt, es asumir que la naturaleza humana es problemática y conflictual, no en modo radical y metafísico sino fenoménico e histórico y que, la opción entre optimismo o pesimismo antropológico es una falsa alternativa originada en una visión esencialista (Serrano, 2002, p. 24). Quizás por ello Schmitt no habría terminado de decidirse sobre si el hombre es en primer lugar “malo” o solo “peligroso” (Maschke, 2008, p. 19).

De todos modos, tanto el político como el ciudadano se enfrentan día a día con la peligrosidad de la condición humana. Más aún, cada uno experimenta esa contradicción que San Pablo resumió en estos términos: “Mi proceder no lo comprendo, pues no hago lo que quiero, sino que hago lo que aborrezco... querer el bien lo tengo a mi alcance, mas no el realizarlo, puesto que no hago el bien que quiero, sino que obro el mal que no quiero. Y si hago lo que no quiero, no soy yo quien obra, sino el pecado que habita en mí” (Rom, 7, 15-20).

Las consecuencias de tal planteamiento son palmarias: no se puede pretender eliminar el conflicto (Garzón, 2008, pp. 75-76). Pero también, y más importante —y es allí donde se sitúa otra distancia de Schmitt con la filosofía política moderna— el hombre no se redime por cuenta de la política. Tan solo lo puede hacer un Dios que, encarnado en su Hijo es capaz de asumir y elevar la naturaleza humana y superar definitivamente la problematicidad humana únicamente en el fin de los tiempos. Y precisamente, este acontecimiento histórico —que no es una mera idea— de la encarnación del hijo de Dios constituye para Schmitt el centro inocupable, la fuente de la libertad frente a las ideas (Meier, 2008, p. 194). Por lo tanto, mientras transite por este mundo, la peligrosidad del ser humano hace patente la necesidad del gobierno (Meier, 2008, p. 155).

### 3. El trasfondo antropológico de la crítica al liberalismo y el romanticismo

Las ideas se perfilan no solo desde las afirmaciones, sino también desde las oposiciones, críticas y negaciones dialécticas. Este también es el caso de la antropología schmittiana, puesto que, no solo de su pensamiento político puede extraerse una antropología que le sirve de base sino que, además, la abundante crítica al liberalismo y al romanticismo permiten perfilar algunos aspectos de su propia concepción.

¿Por qué el liberalismo es el blanco de las críticas de Schmitt?, porque el liberalismo parte del supuesto de que el hombre es bueno, por tanto, no requiere de un Estado fuerte para que limite la expresión de sus tendencias e impulsos, su agresividad, sus pasiones (Oro, 2005, p. 185). La crítica schmittiana de los aspectos políticos del liberalismo es reiterativa y podría llevar a una suerte de deconstrucción del mismo, dado que, en último término, ataca sus fundamentos filosóficos y políticos, más allá de sus manifestaciones históricas.

En este aspecto, la crítica de Schmitt ha suscitado mucha polémica. Algunos como Mouffe (2002, p. 6) hacen una lectura de la crítica schmittiana del liberalismo como un incentivo que le permita a esta doctrina corregirse y consolidarse, es decir, “hacer jugar a Schmitt contra Schmitt” aunque reconoce que una suerte de reforma del liberalismo no fue el propósito del pensador alemán. Otros autores han recordado algunos planteamientos de autores liberales infiriendo de ello que se desvirtuaría tal crítica. Así lo hace Bernard Manin, para quien la impugnación del optimismo de la doctrina liberal es prejuiciada, simplificadora y errónea en cuanto que, por ejemplo, el pensamiento de Madison y Montesquieu evidencian la teoría del hombre que falla pero que a la vez es capaz de inventar remedios a sus defectos, como las instituciones políticas. Lo prueba la misma existencia del gobierno, el cual sería innecesario si los hombres fueran ángeles (Manin, 2003, pp. 401-406), es decir, si fuera tal el optimismo que Schmitt le imputa a la doctrina liberal. Semejante réplica hace Serrano (2002, pp. 34-40), quien hace notar que no solo gran parte de los teóricos del liberalismo comparten el pesimismo antropológico de Hobbes, sino que, de hecho, el liberalismo es más consecuente en su pesimismo que Schmitt, porque si los hombres constituyen el Estado para protegerse de sus semejantes y una parte de éstos controlan el poder estatal, la pregunta es: ¿Qué garantiza que los titulares del poder político respeten el orden social y cumplan con su función de ofrecer seguridad a los ciudadanos?

Ante las objeciones contra el antiliberalismo schmittiano, así como la utilización de las mismas en apoyo a corrientes que riñen *in nuce* con su pensamiento, se debe traer a colación lo que advierten algunos autores: que la crítica de Schmitt se dirige a la mentalidad liberal *tout court*, no a un liberalismo concreto (Maschke, 2008, p. 30),

ni a una determinada variante del mismo. A continuación destacaré únicamente los aspectos antropológicos de tal ofensiva argumentativa.

Schmitt se pregunta: “No sería más simple decir aproximadamente así: romanticismo es todo lo que puede derivarse psicológica o intelectualmente de la creencia en la *bonté naturelle*, es decir, el principio de que el hombre es bueno por naturaleza? La definición de tal corriente cultural era, a juicio del jurista de Plettenberg, más correcta que las caracterizaciones del romanticismo según criterios nacionales, como ha sido la equiparación de lo romántico con lo alemán o lo nórdico” (2001, p. 41)

Al romanticismo le resultan repulsivas las ideas del estado de naturaleza hobbesiano. A ellas opone el estado de naturaleza rousseauiano, entendido como un idilio concreto que se desarrolla en el bosque y el campo, convirtiéndose en imaginación novelesca (Schmitt, 2001, pp. 114-115). En el fondo, el romanticismo evita todo contacto con la realidad a la que considera una potencia irracional. Como correlato, tanto la sociedad como la historia, el universo y la humanidad se ponen al servicio de la productividad del yo romántico (Schmitt, 2001, pp. 138, 141) el cual, una vez sustituye a Dios y ocupa su lugar, hace del mundo y todo lo que en él ocurre mera ocasión de su productividad romántica (Schmitt, 2001, pp. 58-59).

Carl Schmitt sostiene abiertamente la inconveniencia de asumir una postura optimista de la naturaleza humana como presupuesto de la política. La razón es que la esfera de la política está determinada en último término por la posibilidad real de un enemigo. De lo contrario, con la posibilidad del enemigo se elimina también toda consecuencia específicamente política (Schmitt, 2002, p. 84). Como consecuencia de ello, se puede concluir que la crítica del liberalismo y del romanticismo está motivada por el carácter a-político y antipolítico que según Schmitt posibilitan sus presupuestos antropológicos optimistas. En ese sentido, uno de los aspectos donde se pone de manifiesto tal concepción antropológica es en el concepto de humanidad, el cual ocupa un lugar central en la crítica schmittiana. ¿Por qué?

Schmitt (2002, p. 73) cree, siguiendo a Proudhon, que “quien dice Humanidad quiere engañar”. Para el jurista alemán el mundo es un *pluriversum* y no un *universum*. Como consecuencia de la problematicidad de la condición humana como punto de partida, no se puede aceptar que el concepto de humanidad sea secuestrado por quienes en último término persiguen objetivos específicos y con ello pretenden aprovecharse de una idea universal y mostrar que la distinción amigo-enemigo ha desaparecido, ya sea por cuenta del predominio de la razón, de la neutralidad técnico-científica o porque la bondad se ha puesto de un mismo lado (el de quienes invocan dicho concepto). En efecto, una de las consecuencias que vislumbra Schmitt es que el concepto humanidad puede justificar la descalificación del carácter humano del enemigo al considerarlo como hostil a la humanidad —*hors-la-loi, hors l’humanité*. En esa línea, Schmitt (2002,

p. 86) hacía notar que no hay peor confusión que la que se produce cuando se abusa políticamente de palabras como “derecho” y “paz”, bien sea con el propósito de impedir una clara reflexión política, legitimar aspiraciones políticas propias o partidistas o para descalificar y desmoralizar al adversario.

En suma, Schmitt previó que el concepto moderno –no clásico, de raigambre metafísica– de humanidad introducía un elemento moral en la lucha de unos contra otros –amigos *vs* enemigos–, y con ello no solo se deslegitima y reduce al enemigo al peor escalón, sino que además se abanderaría la quimera de que los seres humanos, perdiendo sus diferencias, particularidades y problematicidad son uno solo y carecen de conflictos, con lo cual pueden ser manipulados, y se acota con ello la esfera propiamente política de la vida humana.

El contexto moderno predominante condicionó fuertemente la postura schmittiana de lo político, en el entendido que, el jurista de Plettenberg veía en la universalización del mundo burgués la posibilidad de que se desplace la decisión política y en el que los seres humanos se instalen en la seguridad perfecta del goce de los frutos de la paz y del beneficio. Tal confort constituye el *statu quo* del mundo moderno. Contra tal status es imprescindible defender lo político, lo que a su vez supone afirmar el estado de naturaleza, pero no como un fin en sí o para afirmar la guerra, sino, como sugiere Strauss, para poder renunciar a la seguridad del *statu quo* en la que se despliega la existencia del mundo burgués (Meier, 2008, pp. 73-163). De allí el desprecio que un mundo semejante le produce a Schmitt, pues en éste no habría lugar para una decisión moral exigente (Meier, 2008, p. 73).

#### 4. El realismo antropológico y político

Para Schmitt, la naturaleza del hombre es ante todo problemática (Herrero, 2007, p. 234). Como he señalado anteriormente, el jurista de Plettenberg se siente más cerca del pesimismo hobbesiano que del optimismo rousseauiano, liberal y romántico.

Hay dos vías que a mi modo de ver conducen a la perspectiva antropológica de Schmitt de cara a su elaboración filosófico-política. La primera ya ha quedado perfilada y consiste en la crítica al liberalismo, a la idea del humanismo ilustrado y al romanticismo. A partir de estas, se puede deducir que su postura se sitúa en las antípodas de los tópicos de estas corrientes.

Pero hay una segunda vía, esta vez explícita, que reside en considerar que él mismo asevera que todas las teorías políticas, propiamente dichas, descansan en el supuesto de que el hombre es malo, esto es, un ser peligroso y dinámico. En este punto, hay que tener en cuenta que para Schmitt los términos “bueno” (*Gut*) y “malo” (*Böse*) no deben ser tomados en sentido moral: “bueno” significa “no peligroso”, “malo” equivale a “peligroso”. Dicha lectura parece ser la más coherente con su perspectiva política, toda vez que

el pensador alemán apunta que la categoría de lo político es autónoma de la moral, no porque constituya un campo de naturaleza pareja a esta, sino porque no se funda en la contraposición bueno y malo que es propia de la moral (Schmitt, 2002, p. 31).

Así las cosas, “la tesis de la *peligrosidad* (*Gefährlichkeit*) del hombre es, por tanto, el presupuesto (*Voraussetzung*) del reconocimiento de la necesidad de lo político” (Altini, 2005, p. 175). Teniendo en cuenta que el autor germano asume la peligrosidad del hombre como un presupuesto de su teoría política, se podría inferir que se trata de una adhesión fiducial (Rubio, 2007, p. 45) es decir, una verdad que él tiene por evidente y que por esa razón no se ocupa de desarrollarla teóricamente. El propio Schmitt la denominará “profesión de fe antropológica”.

De allí que para el jurista alemán, todos los pensadores políticos propiamente dichos coinciden en concebir la naturaleza humana como problemática. Para ilustrarlo recoge los nombres de Maquiavelo,<sup>2</sup> Hobbes, Bossuet, de Maistre, Donoso Cortés, Hippolyte Taine, Hegel, entre otros. De tal perspectiva brota el realismo en sus construcciones teóricas, puesto que, como siempre tienen delante de sus ojos la existencialidad concreta de un enemigo posible, suelen mostrar con frecuencia un realismo capaz de asustar a los hombres necesitados de seguridad (Schmitt, 2002, p. 85).

¿Es el pesimismo la mejor forma de entender lo político? Schmitt desecha los términos “pesimismo” y “optimismo” para definir la concepción del ser humano puesto que no resuelven la cuestión política (2002, p. 83). Por lo tanto, situar sus planteamientos en este terreno, señalando que el soporte de la concepción schmittiana es una visión antropológica pesimista (Villar, 2006, p. 70) implica ir en contravía de lo que el mismo autor señaló. Históricamente, estos términos tienen muchas vertientes y expresiones. La “maldad” puede aparecer como corrupción, debilidad, vileza, estupidez, tosquedad, instintividad, irracionalidad. Mientras tanto, la “bondad” se presenta como racionalidad, perfectibilidad, docilidad, educabilidad, simpática placidez, entre otros (Schmitt, 2001, p. 204).

Para reforzar la idea de que, aplicadas a la concepción antropológica, los términos “optimismo” y “pesimismo” son inadecuados, se debe mencionar que tales términos son básicamente categorías psicológicas. De hecho, el Diccionario de la Lengua Española define el pesimismo como “una propensión a *ver* y *juzgar* las cosas en su aspecto más desfavorable”. Del mismo modo, el optimismo se define como “una propensión a *ver* y *juzgar* las cosas en su aspecto más favorable”. Nótese que los verbos que pongo de relieve en los dos

<sup>2</sup> Cuenta Heinrich Meier (2008, pp. 186-187) que Schmitt gustaba de llamar a la casa de Plettenberg donde había nacido en 1888 y donde murió en 1985 “San Casciano”. Dicho nombre evocaba la imagen de víctima indefensa de persecuciones y criminalizaciones que él proyectaba de sí mismo en la mitad de su vida adulta. Luego de que los Medici pusieran fin a la República en Florencia y lo destituyeran de su cargo público, lo persiguieran y torturaran, Nicolás Maquiavelo halló refugio en su finca en San Casciano.

casos son ver y juzgar, los cuales expresan actividades propias del intelecto del sujeto que conoce, no de la realidad misma. Habría que preguntarse si una antropología, más allá de si es considerada como optimista o como pesimista, coincide o no con la realidad del ser humano, pues en último término eso es lo que debería importar. La percepción del sujeto, influida a su vez por el contexto cultural de su tiempo podrá variar, mientras que el campo de lo político en su esencia última no, pues siempre será el mismo. Las manifestaciones variarán conforme a las distintas circunstancias.

Una razón adicional explica la confusión que se ha ocasionado por cuenta de los términos “optimismo” y “pesimismo” y es que, el subsuelo teológico de los conceptos políticos con frecuencia genera confusión, dado que se suele transportar la distinción al ámbito de la teología moral o se mezcla con elementos de ese campo. Con ello, las ficciones morales o el oportunismo práctico de los autores o pedagogos perturban el conocimiento de los antagonismos existenciales. Por ello, Schmitt aclara que la distinción del hombre bueno o malo por naturaleza no se debe tomar en sentido moral o ético (2002, p. 78) y con ello podemos extraer una conclusión: si la concepción política parte del dato de la maldad humana, en cuanto tal categoría no es de tipo moral, no se infiere de ello que el hombre no sea capaz del bien o que su comportamiento sea irremediabilmente maligno. Se trata más bien de destacar que la dinámica del campo político acaece precisamente ante la existencia de conflictos que a su vez ponen de manifiesto el carácter problemático del ser humano. Tan problemático que, ante un conflicto de cualquier naturaleza, es capaz de agruparse con amigos frente a los enemigos de forma que con ello busca asegurar su propia existencia política.

A mi juicio, la antropología política schmittiana es funcional a su teoría política, es decir, el acento en la dimensión conflictual de la vida humana es la que mejor se ajusta a la categoría de lo político como el ámbito de la distinción entre amigo-enemigo. Por consiguiente, la peligrosidad del ser humano no es un dato estructural o radical que se deba asumir como premisa en todos los campos de la vida humana. En su categorización antropológica-política se amalgaman los principios cristianos, modernos y contrarrevolucionarios, generando un cuadro difícil de delinear con certeza, amén por lo demás de su condición a-sistemática. Es un hecho que las creencias religiosas de Schmitt influyeron en su elaboración doctrinal. La mejor muestra de la influencia de la fe católica es su aspiración al Todo, a la unidad (Jiménez, 2002, p. 89). Sin embargo, no se puede sobredimensionar el influjo de la fe cristiana en sus planteamientos, pues hay influencias de otro orden.

La afirmación de la peligrosidad del hombre no se funda en una preferencia valorativa, dicho supuesto no debe ser medido respecto de un ideal aplicado a lo político ni evaluarse conforme a determinados valores abstractos o normativos. Se funda en el realismo, en la aprehensión de la realidad. Por consiguiente, Schmitt “pretende reconocer

*lo que es*” toda vez que dicho estado de naturaleza es intrínsecamente posible y, además, la historia de la humanidad demuestra que es real (Meier, 2008, pp. 147-149). Contra el normativismo formalista del positivismo, un ejemplo de este realismo es su definición de la Constitución como “una decisión consciente que la unidad política, a través del titular del poder constituyente, *adopta por sí misma y se da a sí misma*” (Schmitt, 2006, p. 46).

Por lo tanto, son desfasadas aquellas lecturas de la teoría schmittiana según las cuales, la doctrina del jurista germano solo puede llevar a una legitimación de la guerra como expresión normal de la política y al desprestigio de todo esfuerzo que se haga por contrarrestarla (Villar, 2006, p. 62). Por el contrario, en cuanto se trata de un dato de la misma realidad, la afirmación de lo político tendría como consecuencia la descripción no polémica de lo político (Meier, 2008, p. 148).

Esta apelación a lo fáctico, este apego a la realidad que invoca el jurista alemán, constituye uno de los aspectos medulares de la crítica schmittiana al liberalismo, puesto que Schmitt no quiere que su descripción de lo político se inscriba en la amplia gama de opciones individuales que conforman el concierto de la cultura liberal vigente, pues en dicho campo tal categorización sería fuertemente impugnada al ser reducida a una opción subjetiva más. Schmitt concibe el liberalismo como el principal artífice de la negación de lo político —algo que sugiere en su lectura del *Leviatán* de Thomas Hobbes. Al negar lo político, —comenta Strauss— el liberalismo asume un lenguaje antipolítico que no consigue eliminar lo político, sino ocultarlo y oscurecerlo. Por lo tanto, esa barrera que ha puesto el liberalismo solo puede franquearse poniendo de manifiesto lo político como tal, de forma que sea imposible de negar y que a la vez, permita sentar las bases de un sistema que le otorgue validez a lo político y que, en este sentido, se oponga a la sistemática del pensamiento liberal que aún no ha sido sustituida en Europa (Meier, 2008, pp. 135-136).

Esta repulsa a circunscribir lo político a una opción individual la explica Leo Strauss, quien señala que una toma de posición normativa sobre lo político es una decisión que sólo compete al sujeto privado que la formula, es decir, es un asunto privado. Pero Schmitt quiere destacar que lo político se sustrae a toda preferencia individual: tiene el carácter de una obligación que está más allá de lo privado. Ahora bien, —escribe Strauss—, “si se parte del presupuesto de que todos los ideales son privados y, por ende no obligatorios, no es posible comprender la obligación según su esencia, no se puede concebir como un deber, sino sólo como una necesidad ineluctable. De modo que, este presupuesto es lo que predispone a Schmitt a afirmar el carácter ineluctable de lo político y a ocultar su juicio moral tan pronto como, obligado por la naturaleza de la cuestión, ya no puede mantener esa afirmación; y este presupuesto es, tal como él mismo lo destaca, el presupuesto característico de la ‘sociedad individualista y liberal’” (Meier, 2008, pp. 102-103).

Schmitt precisa que los acentos en la comprensión antropológica están en función de la disciplina que pretenda ocuparse del ser humano y dar razón de él. Ello no implica que sean únicamente instrumentales o accesorios. Así por ejemplo, un pedagogo deberá, por exigencia metódica, considerar al hombre susceptible de educación y formación. Un jurista –que cultive el derecho penal– partirá de la necesidad de suponer que todos los hombres son buenos hasta que no se demuestre lo contrario. Asimismo, un teólogo dejará de serlo en cuanto no considera al hombre como pecaminoso y necesitado de redención, el moralista presupone el libre arbitrio de escoger el bien y el mal. Meier (2008, p. 13) discurre en este sentido y afirma que el punto de partida del derecho penal y de la pena es un crimen. ¿Acaso esto significa una valoración ‘positiva’ del crimen y una ‘primacía’ del delito?, se interroga. Evidentemente, no. .

Ahora bien, como quiera que la esfera de lo político está determinada por la posibilidad real del enemigo, el punto de partida no puede ser el “optimismo” antropológico puesto que con ello se elimina la posibilidad del enemigo y, asimismo, toda consecuencia específicamente política en la vida humana (Schmitt, 2002, pp. 83-84).

Entendiendo la premisa antropológica problemática como un dato funcional a su teoría política, lee Strauss a Schmitt, para quien la tesis de la natural peligrosidad humana –que no debe ser entendida en sentido moralmente valorativo– equivale a la necesidad de dominio. Así las cosas, la contraposición no es entre pacifismo y belicismo, o entre nacionalismo o internacionalismo, sino entre autoridad y anarquía (Altini, 2005, p. 176). Para Strauss, la posición de lo político debe ser algo más que el reconocimiento de lo político, debe ser una respuesta afirmativa a lo político y en consecuencia a la tesis de la peligrosidad humana de la que deriva la necesidad del gobierno sobre el mal (Altini, 2005, p. 176).

Si se consideran las condiciones históricas del tiempo en que le toca vivir a Carl Schmitt, se explica porqué juzga más acertado acentuar el elemento conflictivo y problemático de la condición humana y mantiene una encarnizada disputa con las corrientes que ponen como punto de partida el optimismo antropológico. En efecto, el tiempo en que Schmitt desarrolla la mayor parte de su producción intelectual es la primera parte del siglo xx, en el cual el romanticismo como forma de vida y de ver las cosas aparecía con mucha fuerza cultural. Esa época en la que, por cuenta del horror de la Gran Guerra, así como de la recientemente creada Sociedad de las Naciones, el pacifismo humanitario de raíz ilustrada iba conquistando mentes y corazones. Del mismo modo, no se puede soslayar el influjo del positivismo jurídico kelseniano, el cual pretendía garantizar la paz por medio del derecho, así como resolver todos los conflictos humanos mediante el establecimiento de un cerrado y omnicompreensivo sistema legal, que evidenciaba el sueño de una sociedad que, bajo el imperio del Estado de Derecho, debía lograr la plenitud de la seguridad y la tranquilidad. Asimismo, el desarrollo de la técnica moderna aunada a la

creencia ilustrada en el progreso histórico necesario de la humanidad, fueron relegando la esfera de la decisión propiamente política, concibiendo el ámbito político como un terreno neutro (Schmitt, 2002. 119).

Pero en último término, a Schmitt le preocupael triunfo del modelo de vida burgués, en el cual Dios se sustituye por factores mundanos, y el individualismo y la preocupación por las cuestiones estrictamente privadas marcan la pauta de vida, puesto que con ello triunfa el *ethos* de la secularización. Es precisamente a esta sociedad esencialmente despolitizada a la que Schmitt opone un certero realismo político y antropológico, propuesto como una suerte de antídoto y antagonista que basa sus premisas en la propia realidad. Es a esta misma realidad –tal y como la perciben– a la que apelan los autores modernos para deconstruir la tradición aristotélica y escolástica.

### Referencias bibliográficas

- Altini, C. (2005). *La fábrica de la soberanía. Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*. Traducción de Longhini, C. y Sánchez, S. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- Aguilar, H., O. (2001). *Carl Schmitt, Teólogo de la política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bandieri, L., M. (2002). Introducción. En *El concepto de lo político*. Carl Schmitt. Buenos Aires: Struhart & Cía.
- Caracciolo, A. (2008). “En la larga agonía de Europa: actualidad y sentido de *Positionen und Begriffe de Carl Schmitt*”. En *Carl Schmitt: Derecho, política y grandes espacios*. Ramírez, J., G. y Molina, J. (edit.). Medellín: Fondo Editorial Universidad Eafit y Sociedad de Estudios Políticos de la Región de Murcia.
- Díez, L. G. (2007). *Anatomía del intelectual reaccionario: Joseph de Maestre, Wilfredo Pareto y Carl Schmitt. La metamorfosis fascista del conservadurismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Dotti, J. (2001). “Definidme como queráis, pero no como romántico”. En Carl Schmitt, *Romanticismo político*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Echavarría, Y., S. (2008) “Momentos del enemigo. Algunos antecedentes clásicos de la distinción política de Schmitt”. En *Carl Schmitt: Derecho, Política y Grandes Espacios*. Ramírez, J., G. y Molina, J. (edit.). Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT y Sociedad de Estudios Políticos de la Región de Murcia.
- Fraga, I., M. (1962). “Carl Schmitt: el hombre y la obra”. En *Revista de Estudios Políticos*, 122: 5-18.

- Freund, J. (2003). *¿Qué es la Política?* Buenos Aires: Struhart & Cía.
- García, A., M. (2005). “Carl Schmitt o la imposibilidad de una política secularizada”. En *Isegoría*, 32: 235-244.
- Garzón, V., I. (2006). *Bosquejo del laicismo político*. Arequipa: Universidad Católica San Pablo.
- Garzón, V., I. (2008). “¿Kant o Schmitt? Perspectivas filosófico-políticas del conflicto armado”, en *Co-herencia*, No. 8, pp. 65-82.
- Giraldo, R., J. y Molina, J. (edit.) (2008). *Carl Schmitt: Derecho, Política y Grandes Espacios*. Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT y Sociedad de Estudios Políticos de la Región de Murcia.
- Hernando, N., E. (2002). *Pensando peligrosamente: El pensamiento reaccionario y los dilemas de la democracia deliberativa*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Herrero, L., M. (2007). *El nomos y lo político: La filosofía política de Carl Schmitt*. 2ª ed., Pamplona: Eunsa.
- Hobbes, T. (2003). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Jiménez, S., C. (2002) “Sobre la presunta teoría jurídico-política católica de Carl Schmitt”. En *Empresas Políticas*, 1: 85-89.
- Lilla, M. (2004) *Pensadores temerarios. Los intelectuales en la política*. Barcelona: Debate.
- Manin, B. (2003) “Carl Schmitt, ¿el mejor enemigo del liberalismo?”. En *Política y Gobierno*, 2: 401-412.
- Maschke, G. (2008). “Tres motivos en el antiliberalismo de Schmitt”. *Carl Schmitt: Derecho, Política y Grandes Espacios*. Ramírez, J., G. y Molina, J. (edit.) Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT y Sociedad de Estudios Políticos de la Región de Murcia.
- Meier, H. (2008). *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes*. Buenos Aires: Katz.
- Mouffe, Ch. (2002). “Carl Schmitt y la paradoja de la democracia liberal”. En *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, 10: 5-25. Trad. Fragmento de *The Challenge of Carl Schmitt* (1999).

- Namier, L. (2000). "La naturaleza humana en la política". En *Prismas. Revista de historia intelectual*, 4: 143-147.
- Negro, D. (2004). *Lo que Europa debe al Cristianismo*. Madrid: Unión Editorial.
- Oro, T., L. (2005). "Crítica de Carl Schmitt al liberalismo". En *Estudios Públicos*, 98: 171-187.
- De Urquía, R., R. (2007). "Entrevista". En *Debate Actual*, 5: 43-51.
- Sartori, G. (2005). *Elementos de teoría política*. Madrid: Alianza.
- Schmitt, C. (1954). "Coloquio sobre el poder y sobre el acceso al poderoso". En *Revista de Estudios Políticos*, 78: 3-20.
- Schmitt, C. (1955). "La tensión planetaria entre Oriente y Occidente y la oposición entre tierra y mar". En *Revista de Estudios Políticos*, 81: 3-28.
- Schmitt, C. (1988). *Teología Política. Cuatro ensayos sobre la soberanía*. Buenos Aires: Struhart & Cía.
- Schmitt, C. (2001). *Romanticismo político*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Schmitt, C. (2002). *El concepto de lo político*. Buenos Aires: Struhart & Cía.
- Schmitt, C. (2002). *La época de la neutralidad y la despolitización*, en *El concepto de lo político*. Buenos Aires: Struhart & Cía.
- Schmitt, C. (2004). *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomas Hobbes*. Granada: Comares.
- Schmitt, C. (2006 [1982]). *Teoría de la Constitución*. Madrid: Alianza.
- Serrano, G., E (2002). *Consenso y conflicto. Schmitt y Arendt: la definición de lo político*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Verdú, P., L. (2005). "Carl Schmitt, intérprete singular y maximo debedador de la cultura político-constitucional demoliberal". En *Revista de Estudios Políticos*, 64: 25-92.
- Villar, B., L. (2006). *Donoso Cortés y Carl Schmitt*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.