

# EL CONCEPTO DE LO POLÍTICO DE CARL SCHMITT EN SU RELACIÓN CON LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE RAIGAMBRE ARISTOTÉLICA

HUGO EDUARDO HERRERA  
Universidad de los Andes, Chile

I. DIFICULTADES DE INTERPRETACIÓN DE LA OBRA SCHMITTIANA.—II. ¿ES CARL SCHMITT UN FILÓSOFO POLÍTICO?—III. CRÍTICAS QUE APARTAN A *EL CONCEPTO DE LO POLÍTICO* DE LA TRADICIÓN DE LA FILOSOFÍA PRÁCTICA.—IV. RESPUESTAS A LAS CRÍTICAS: 1. *Autonomía y existencialidad de lo político*. 2. *Actitud de estudio incorrecta*.—V. CONCLUSIÓN.—VI. BIBLIOGRAFÍA.

## RESUMEN

En este trabajo se intenta determinar la posición del pensamiento de Schmitt respecto de la tradición de la «filosofía práctica», esto es, aquélla que se desarrolla a partir de la distinción aristotélica entre dos tipos de saber: uno puramente teórico y otro que busca estudiar y dar orientación a la acción humana. La tesis que se pretende probar es que el pensamiento de Schmitt, tal como se expresa en *El concepto de lo político*, tiene cercanía con aquella tradición, no obstante las importantes diferencias que cabe hacer notar. Para probar esta tesis, se toman en cuenta una serie de críticas que se le formulan a ese texto de Schmitt, y que separarían a su autor de aquella tradición.

*Palabras clave:* filosofía política; aristotelismo; concepto de lo político; criterios políticos; existencialismo político.

## ABSTRACT

The aim of this paper is to attempt to determine Carl Schmitt's position regarding the tradition of «practical philosophy», which is that which develops from the Aristotelian differentiation between two types of knowledge: one that is purely theoretical and another which aims to study and orient human action, politics included. The thesis I wish to prove is that Schmitt, in his *The Concept of the Political*, has a position that is quite close to that tradition, notwithstanding the important differences that arise. In order to prove this thesis, I will refer to a series of criticisms to this Schmitt text, which would appear to separate the author from that tradition.

*Key words:* political philosophy; aristotelianism; concept of the political; political criteria; political existentialism.

## I. DIFICULTADES DE INTERPRETACIÓN DE LA OBRA SCHMITTIANA

Todo intento de determinar el pensamiento de Carl Schmitt debe enfrentarse no sólo a una literatura abultada, sino que a otros dos factores que lo dificultan seriamente, a saber, su actitud metódica y su participación en el régimen nazi. Sobre lo segundo no me detendré aquí, no porque estime irrelevante tan arduo tema, sino simplemente por un asunto de economía expositiva, y porque lo trato en otra parte (1). Sobre lo primero, es necesario decir algo, para entender mejor la tesis que quiero defender.

Quien lea a Schmitt notará que sus obras no consisten en consideraciones generales que se dejen incorporar en un sistema desde un comienzo, sino que a menudo consisten en análisis de problemas que Schmitt quiere llevar adelante en cercanía con los fenómenos, es decir, que quieren ser concretos. Schmitt escribe sobre su actitud: «Yo tengo un método que es propio mío: dejar que los fenómenos vengan a mí, esperarlos y por así decirlo pensar desde la materia misma y no a partir de categorías preconcebidas» (2).

Esta actitud fenomenológica y concretamente operante exige primero atender a las cosas mismas, para recién después alcanzar principios y condiciones generales. Schmitt prefiere, por lo mismo, entenderse a sí mismo como «jurista» antes que como «filósofo» (3), pues quiere comprenderse más a partir de la cuestión estudiada que por referencia a un sistema de conceptos generales (4).

(1) Cf. HERRERA (2010): 17 ss.

(2) SCHMITT (1970): 11.

(3) SCHMITT (2003): 427.

(4) SCHMITT (2003): 427.

La actitud de cercanía fenomenológica fue asumida seriamente por Schmitt. Un autor con reconocida capacidad para describir, Ernst Jünger, sostiene sobre aquél:

«lo más adorable en Carl Schmitt es que, a pesar de que ya pasa la cincuenta, aún se puede asombrar. La mayoría de las personas muy pronto en la vida aceptan un nuevo hecho sólo en la medida que es compatible con su sistema o con sus intereses. Falta el gusto por el fenómeno y su multiplicidad en sí» (5).

No obstante lo viva que pueda ser esta actitud en Schmitt, o lo adorable que su autor se pueda volver para alguien, no obstante incluso los méritos teóricos que ella pueda poseer, es también fundamento de serios problemas para la interpretación de la obra schmittiana.

Al comienzo de su libro sobre Schmitt, Hasso Hofmann escribe: «Ningún otro pensador jurídico alemán ha experimentado hasta ahora calificaciones tan contradictorias como Carl Schmitt» (6). Hofmann hace referencia a muchas opiniones contradictorias sobre Schmitt (y más tarde contribuye él mismo con algunas calificaciones contradictorias). La imagen más extendida que existe de Schmitt es la de un decisionista (7), aunque en el último tiempo ha ganado terreno la interpretación de Heinrich Meier, que entiende a Schmitt como teólogo político, en el sentido de que su pensamiento estaría fundado, en último término, en dogmas, a su vez no justificables racionalmente (8).

## II. ¿ES CARL SCHMITT UN FILÓSOFO POLÍTICO?

En este trabajo intentaré determinar la cercanía o distancia del pensamiento de Schmitt con la tradición a la que podemos denominar «filosofía práctica». Entiendo por tal a aquélla que se remonta a la distinción aristotélica entre saber teórico y saber práctico (9), que continúa entre otros con Tomás de Aquino, que es detectable en el pensamiento de Giambattista Vico, en la *Rechtsphilosophie* de Hegel, en la filosofía del *Lebenswelt* de Husserl, en el pensamiento del último Heidegger o en la hermenéutica de Gadamer. No se trata de una escuela, sino, mucho más que eso, de una manera general

(5) JÜNGER (1998): 61.

(6) HOFMANN (2002): 1.

(7) Cf. KUHN (1967): 456 ss.; LÖWITH (1984): 44, 45, 46, 47 etc.; LAUFER (1961): 45, 50, 156 ss., 162, 165; HOFMANN (2002): 49 ss.; STRAUSS (1994): 106 ss., 110, 114, 123; SCHLINK (1990): 160 ss.; FERRATER MORA (1999): 3197.

(8) MEIER (1998): 66, 77 s., 85, 90, 92.

(9) Cf. ARISTÓTELES (1954): 1139a 6-9, 1139b 18-25, 1140a 26-28, 1140a 31-1140b 3.

de enfrentar la tarea filosófica, que admite diversos acentos, pero que reconoce ciertos elementos comunes, tales como un sentido práctico en la existencia, la remisión de la inmanencia a una cierta trascendencia o la fuerza de la razón para orientar la acción de modo no simplemente calculador sino razonable.

La caracterización es bastante amplia, soy también consciente de que tendré que pasar necesariamente por alto una compleja problemática técnico-filosófica sobre la determinación exacta de las posiciones de cada uno de estos autores en cada uno de los temas más relevantes. Sin embargo, todo esto no impide distinguir la tradición señalada de otras corrientes como el empirismo y la filosofía trascendental. Así, se separa del primero en la medida que se remite a una trascendencia. De la filosofía trascendental se distinguiría también en su orientación a la vida concreta antes que a los conceptos generales constituyentes, así como en su afirmación de una trascendencia (10).

La tesis que quiero probar es la siguiente: el pensamiento de Schmitt tiene una manifiesta cercanía con aquella tradición, a pesar de que es posible también comprobar diferencias entre ambos. Schmitt no es, por ejemplo, un autor interesado en desarrollar de punta a cabo una teoría de la acción humana, y esto importa ya una diferencia relevante entre él y el mismo fundador de la tradición filosófico-práctica, Aristóteles, quien, no obstante no ser un pensador extremadamente amigo de los sistemas de principios abstractos en el ámbito práctico, logra plantear los fundamentos y desarrollar diversos aspectos de una teoría general de la acción humana. Sin embargo, pienso que existen elementos concordantes que permiten hablar de una cercanía fundamental entre Schmitt y aquella tradición.

La opinión dominante sobre Schmitt se rebelaría empero contra esta interpretación. Las coincidencias del pensamiento de Schmitt con el de Thomas Hobbes, autor del *Leviatán* y fundador del decisionismo político moderno (11), la importancia que para Schmitt tienen el estado de excepción, la excepción misma (12), así como la decisión (13); un modo de argumentar teológico que parece dogmático (14); su criterio político, autónomo respecto

---

(10) Sobre la negación de la trascendencia en la filosofía trascendental hay testimonios ya en la *Crítica de la razón pura*; cf. KANT (1900 ss.): III (B) y IV (A), A 70/B 95-A 83/B 109.

(11) Cf., por ejemplo, SCHMITT (1964): 9, 22 s., 30 s., 118 s.; (1996b): 39; (1996a): 121-123; (1982).

(12) Cf., por ejemplo, SCHMITT (1964): 11, 15-19, 106, 149, 193 s., 200 etc.; (1996b): *passim*.

(13) Cf. SCHMITT (1996b): *passim*.

(14) Cf. MEIER (2002): 26, 29, 30, 39 ss., 85, 95 ss., 100, 102, 111 ss., 127 s., 189, 257; (1998): 66, 77 s., 85, 89-92.

a la moral (15); su distancia manifiesta frente a conceptos centrales de tal tradición filosófico-práctica como los de derecho natural (16) o bien común (17); la importancia que especialmente en la última etapa de su pensamiento adquiere la historia (18), o, en fin, aunque de gran importancia también, su cercanía con el nacionalsocialismo; todo esto inclina a muchos a separar su pensamiento de aquella tradición de la filosofía práctica (19).

La vinculación que sostengo debe ser, por tanto, probada. Para tal efecto, me concentraré aquí en el texto político quizás más relevante de Schmitt, a saber, *El concepto de lo político*, no obstante las necesarias remisiones que tendré que hacer a otras obras. Comenzaré formulando algunas críticas paradigmáticas que se le han hecho a aquel texto, en las cuales implícita o explícitamente se separa al autor de la tradición filosófico-práctica. Luego intentaré determinar el distanciamiento que a partir de dichas críticas se produciría entre Schmitt y aquella tradición, ejemplificándolo en el caso de Aristóteles. Más tarde intentaré responder las críticas, de tal suerte que se pueda mostrar la cercanía de Schmitt con la filosofía práctica. En fin, dedicaré algunas líneas a formular una conclusión.

### III. CRÍTICAS QUE APARTAN A *EL CONCEPTO DE LO POLÍTICO* DE LA TRADICIÓN DE LA FILOSOFÍA PRÁCTICA

Desde su aparición, *El concepto de lo político* ha estado sometido a diversas críticas. De entre ellas, he escogido tres que me parecen especialmente relevantes, pues separarían con claridad a esta obra y su autor de la tradición filosófico-práctica.

La primera crítica se refiere al uso que hace Schmitt de la palabra «existencial» (*existenziell* o *seinsmäßig*). Schmitt dice buscar liberar lo político de «normatividades», «ficciones» e «ideales» (20), pues intenta comprenderlo en su realidad «existencial» (*seinsmäßige*) (21). Escribe además: «La guerra, la disposición a morir de seres humanos en lucha, el causar la muerte

(15) Cf. SCHMITT (1996a): *passim*.

(16) Cf. SCHMITT (1991a): 195.

(17) SCHMITT, citado en: PIEPER (1976): 197.

(18) Cf., por ejemplo, SCHMITT (1950b): 927-931; (1950a): *passim*.

(19) Cf., por ejemplo, KUHN (1967): 447-460; HOFMANN (2002): *passim*; LÖWITH (1984): 32-71; D'ORS (1996): 25-44; LAUFER (1961): *passim*; HENNIS (1977): 2, 68; HELLER (1971): III 314 y II 479.

(20) SCHMITT (1996a): 28 s., 49 s.

(21) SCHMITT (1996a): 28 s.

física a otros hombres que se encuentran del lado del enemigo, todo esto no tiene un sentido normativo, sino sólo un sentido existencial» (*existenzialen*) (22). De la oposición que se hace en estos textos entre, por un lado, normatividades, ficciones e ideales y, por otro, la realidad o el sentido existencial de lo político, se podría inferir que para Schmitt lo político sería un ámbito donde lo determinante es la pura facticidad de la unión y el conflicto. Los criterios políticos de amigo y enemigo se referirían simplemente al grado en que de hecho se encuentran unidos o separados los grupos humanos, pero no aludirían, como tradicionalmente se pensaba, a contenidos de justicia o de razonabilidad práctica. Esta es la inferencia que realizan diversos intérpretes destacados de la obra schmittiana (23).

Más aún, y sacando consecuencias del carácter puramente fáctico de lo político, Strauss primero, luego Kuhn y Löwith, plantean que el individuo existencial de Schmitt no estaría atado por contenidos y normatividades, sino que volcado directamente a la decisión como tal, decidido simplemente a decidirse, a la seriedad de lo político, a la posibilidad de matar y morir. Esta actitud le impediría alcanzar la esfera y los contenidos propiamente políticos, y le convertiría en una especie de complemento del individuo liberal, que describe Schmitt en el mismo libro, que está, por su parte, decidido a no decidirse. Así como el liberal niega la esfera política y persiste en el mundo del espíritu y la economía, el individuo existencial estaría decidido al sacrificio y la guerra, sin preguntar por los contenidos justificatorios de una decisión correcta (24).

El criterio existencial de Schmitt no sería adecuado para esclarecer cómo los Estados se comportan entre sí. Los Estados luchan porque hay algo por lo que creen que vale la pena hacerlo, no simplemente con motivo de una mera oposición existencial o fáctica (25). El criterio tampoco explicaría cómo operan los actores de la política interna. Schmitt fundamentaría la unidad política de manera puramente negativa, como superación de las tensiones entre enemigos, como superación de la lucha de todos contra todos. Esta justificación no es empero suficiente para explicar la conservación de la unidad. Aquí debe ser citado el pensamiento de Aristóteles: «Nos parece que la amistad es el bien superior para los Estados, pues donde domina, es donde menos alzamientos hay» (26).

(22) SCHMITT (1996a): 49.

(23) Cf. GERHARDT (2003): 217; LAUFER (1961): 45, 50, 156 ss., 162, 165; KUHN (1967): 447 s., 458 s.; LÖWITH (1984): 44 ss.; HOFMANN (2002): 101-124; HELLER (1971): III 314.

(24) Cf. STRAUSS (1998): 123; KUHN (1967): 458 s.; LÖWITH (1984): 103.

(25) Cf. KUHN (1967): 448.

(26) ARISTÓTELES (1989): 1262b 5 ss.

Una segunda crítica que se formula contra *El concepto de lo político* y que separaría a Schmitt de la tradición de la filosofía práctica, es la que pone en cuestión la afirmación de este sobre la *autonomía de los criterios* políticos. Schmitt plantea que amigo y enemigo serían criterios independientes respecto de los criterios determinantes de otros ámbitos, como los morales, los económicos o religiosos: «El enemigo político no necesita ser moralmente malo, no necesita ser estéticamente feo; no tiene que aparecer como competidor económico e incluso podría resultar ventajoso hacer negocios con él» (27). Estas afirmaciones de Schmitt parecen terminar radicalmente con la vinculación tradicionalmente sostenida entre política y ética (28). La praxis política ya no buscaría lo justo o lo bueno, como en Aristóteles (29), sino que simplemente favorecer a los amigos políticos y perjudicar a los enemigos políticos. Polemarco volvería en gloria y majestad (30). Pero cabría preguntarse si tiene sentido separar la política de la ética al punto que sea admisible o legítima una política injusta. Más allá de la discusión sobre el fondo de este problema, la crítica dejaría clara una separación entre Schmitt y la tradición filosófico-práctica, la cual nunca estuvo dispuesta a separar ética y política a tal extremo.

Una tercera crítica, también formulada por diversos autores, llama la atención sobre una contradicción fundamental que se presentaría en *El concepto de lo político*. Por una parte, Schmitt declara buscar un conocimiento y una descripción claros de lo político (31), mientras, por otra, afirma que todos los conceptos políticos tienen un sentido «polémico», puesto que éstos se encuentran atados a una situación concreta y a una oposición en ella existente, de tal suerte que cuando la situación cambia, los conceptos se vuelven «abstracciones vacías y fantasmales» (32). O bien los conceptos políticos son polémicos y concretos, o bien es posible un conocimiento y una descripción claros de lo político. Ambas cosas no serían posibles a la vez (33).

Ninguna de estas dos perspectivas, a saber, ni la condicionada por la situación, ni la puramente teórica, serían adecuadas para comprender lo político. La contradicción schmittiana daría cuenta de una insuficiencia en el

(27) SCHMITT (1996a): 27.

(28) Cf. KUHN (1967) 447 s., 458 s.; THIELICKE (1987): vol. II, 2.ª parte, 160.

(29) Cf. ARISTÓTELES (1989): 1253a 15 s.

(30) Cf. PLATÓN (1997): 332 d.

(31) Cf. SCHMITT (1996a): 65.

(32) SCHMITT (1996a): 31, 65 cf. KUHN (1967): 450 ss., 454, 456, 457 s.; STRAUSS (1998): 124 s.

(33) Cf. STRAUSS (1998): 99 s., 124; KUHN (1967): 450, 452, 455; HOFMANN (2002): 108 s.; DERRIDA (1998): 138 s.

modo de acercarse a su objeto, que le distanciaría nuevamente de la tradición filosófico-práctica. Lo político sería, por un lado, una mera polémica completamente condicionada por la situación, por otro, un conjunto de hechos que cabría contemplar al modo de una ciencia puramente descriptiva (34). La política como forma de praxis que requiere no sólo contemplación, sino también justificación razonable, quedaría postergada en el método schmittiano (35).

Estas tres críticas separarían definitivamente a Schmitt de la tradición filosófico-práctica fundada por Aristóteles. Para el Estagirita la política es racionalmente justificable, y si bien los elementos fácticos, tales como condiciones económicas y físicas son relevantes, lo determinante es siempre la justificación racional de la praxis según principios que apunten al despliegue de ciertas capacidades humanas, como el lenguaje (36). El pueblo aristotélico en la democracia, es un pueblo que se constituye en el diálogo, el cual, por su parte es una articulación de argumentos y contraargumentos racionalmente justificados (37). Si para Schmitt la política es existencial en el sentido de puramente fáctica, luego entre él y el Estagirita no se ve punto de contacto.

De modo similar se distancia en el caso de la segunda crítica. Es cierto que se discute la manera en que la política se relaciona con la ética en Aristóteles (38). Sin embargo, lo que parece estar fuera de duda es la estrecha relación que para el Estagirita existe entre ambas. Aristóteles entiende que el buen ciudadano y el buen político deben coincidir en la mejor de las *póleis* (39). También vincula estrechamente la felicidad humana con la forma de vida política (40). Afirmar la autonomía radical de lo político y lo ético, como sostienen los intérpretes citados que haría Schmitt, nuevamente importa una diferencia significativa con la tradición filosófico-práctica.

En fin, las vacilaciones de Schmitt entre los polos de la descripción teórica pura y la toma de posición polémica y concreta, revelarían que, a diferen-

(34) Cf. KUHN (1967): 456 ss.

(35) Cf. KUHN (1967): 452 s., 458.

(36) ARISTÓTELES (1989): 1253a 7 ss.

(37) ARISTÓTELES (1989): 1281b 1 ss.

(38) Al comienzo de la *Ética Nicomaquea* indica Aristóteles que ese texto es una parte de la teoría política; cf. ARISTÓTELES (1954): 1094b 11. Sin embargo al final de la misma *Ética* dice que la investigación que se ha llevado a cabo en ese libro, o sea, la investigación ética, debe continuar con la teoría política, a fin de conducir la filosofía de los asuntos humanos, o sea, la filosofía práctica, hasta el final; cf. ARISTÓTELES (1954): 1181b 14 s.

(39) ARISTÓTELES (1989): 1288a 39.

(40) ARISTÓTELES (1954): 1178a s.; (1989): 1252b 26 ss.



cia de Aristóteles, aquel no habría entendido el carácter eminentemente práctico de la ética y la política (41). Ahí no se trata de, por un lado, estudiar asépticamente al modo de la ciencia natural y, por otro, tomar posición de manera injustificada. Se trata, en cambio, de comprender las situaciones a la luz de principios prácticos orientadores, que emanan de la estructura humana y sus potencialidades susceptibles de desarrollo, como la capacidad de lenguaje.

#### IV. RESPUESTAS A LAS CRÍTICAS

En los textos de Schmitt existe base suficiente para relativizar las tres críticas planteadas. La lectura que propongo no es obvia y exige interpretar los diversos pasajes de modo conjunto. Más aún, algunas veces será necesario mostrar concordancias entre *El concepto de lo político* y otras obras de Schmitt, así como acudir a interpretaciones que otros autores hacen de su pensamiento. En la medida que las críticas alejan a Schmitt de la tradición de la filosofía práctica, su relativización permitiría acercar a *El concepto de lo político* a esa misma tradición.

Comenzaré refiriéndome conjuntamente a las dos primeras críticas, pues si bien son distinguibles, la base textual a la que me remitiré sirve para relativizar a las dos. En seguida destinaré un análisis separado a la tercera crítica.

##### 1. *Autonomía y existencialidad de lo político*

Existen diversos pasajes de *El concepto de lo político* cuya interpretación conjunta permite hacer frente a la lectura que da base a las dos primeras críticas planteadas. Es cierto que Schmitt afirma que los criterios políticos son autónomos de los criterios morales, estéticos, etc. Pero la cita textual acota la independencia, pues dice «relativamente independientes» (42). O sea, los criterios políticos son en parte independientes y en parte no. Queda por determinar todavía, antes de inferir a partir de la cita una separación radical entre lo político y los demás criterios, en qué parte no son independientes. Es cierto también que Schmitt escribe sobre el carácter existencial o conforme al ser de la decisión política. Sin embargo, no resulta tan claro que

(41) ARISTÓTELES (1954): 1094b 27-1095 a 11; 1103b 26-30; 1179a 33-b 4.

(42) SCHMITT (1996a): 27.

existencial o conforme al ser signifiquen pura facticidad. Así, por ejemplo, cuando Schmitt habla de la guerra, a la que entiende de manera no normativa, sino existencial, señala que la guerra para defenderse de un ataque sería una acción políticamente «razonable» (*sinnvoll*) (43). Estos textos plantean antes dudas que soluciones, y exigen, en consecuencia, una mayor investigación del asunto. Lo que habrá que determinar es, en definitiva, si lo político es un ámbito puramente existencial, en el sentido de meramente fáctico, y en el cual se opera según unos criterios ajenos a todo contenido, o en cambio los contenidos morales, estéticos, etc., juegan en él un papel y, de ser así, cuál es ese papel; o más precisamente: si ese papel tiene alguna semejanza con el que esos contenidos poseen en la tradición de la filosofía práctica.

Schmitt reconoce un cierto orden de los diversos ámbitos humanos. O sea, no obstante su autonomía parcial (44), ellos se encuentran relacionados. Es posible pesquisar en diversas obras de Schmitt y también en *El concepto de lo político*, el reconocimiento de este orden de las así llamadas «esferas espirituales». En la parte que le agrega al prólogo a la segunda edición de *Politische Romantik*, afirma Schmitt una «jerarquía de las esferas espirituales», la que «se destruye» cuando una o más de las esferas inferiores es «absolutizada» (45). En ella Dios y la dimensión metafísica ocupan el lugar supremo, bajo el cual se encuentran el Estado, la nación, el individuo (46). En «La Visibilidad de la Iglesia» (47) y en *Catolicismo romano y forma política* (48), la jerarquía es también reconocida y el reconocimiento se mantiene en *El concepto de lo político*: a pesar de que las acciones, decisiones y conflictos tienen su origen de hecho en los más diversos ámbitos, Schmitt critica al liberalismo porque éste «exagera» la relativa autonomía de los ámbitos humanos «hacia la especialización y el completo aislamiento» (49). Con ello la jerarquía de las esferas humanas es destruida, escribe, y la metafísica es así desconocida por la moral, la economía no se ordena más según la política, etc. (50). Vale decir, se trata de un orden bastante tradicional, que podríamos esquematizar del modo siguiente: metafísica, religión, teología-moral-política, ciencia-economía, arte (51). En la segunda parte de *El concepto*

(43) Cf. SCHMITT (1996a): 50.

(44) Cf. SCHMITT (1996a): 26.

(45) SCHMITT (1998): 17; cf. 16 ss.

(46) SCHMITT (1998): 16 ss.

(47) Cf. SCHMITT (1917): 71 ss.

(48) Cf. SCHMITT (1984): 36.

(49) SCHMITT (1996a): 71.

(50) Cf. SCHMITT (1996a): 71.

(51) Cf. SCHMITT (1996a): 71 s.

de lo político reaparece esta jerarquía, aunque con algunas omisiones. Schmitt describe en esa parte un proceso dinámico, que comenzaría con las luchas de religión que tienen lugar en los inicios de la modernidad, y en el cual el ámbito espiritual que ocupa el lugar central iría sucesivamente variando. Schmitt indica que no pretende responder la pregunta por el carácter ascendente o descendente del proceso (52). Sin embargo, resulta claro a partir de esta y otras obras de Schmitt, que la secuencia teología-metafísica-moral y humanitarismo-economía-técnica (53), no puede ser para su autor sino un proceso decadente (54). En él los ámbitos que Schmitt tiene por superiores van siendo reemplazados por ámbitos a los que les otorga un lugar inferior en la jerarquía. Sólo si se trata de una decadencia puede acabar el proceso «en una nada espiritual», en el «abismo de una nada social y cultural» (55). Además de los ámbitos señalados, Schmitt menciona también al «Estado», vale decir, la expresión institucional de lo político, y a lo «cultural», y ambos ámbitos se encuentran ubicados jerárquicamente sobre la técnica (56). Vale decir, en el esquema dinámico de «La época de las neutralizaciones y despolitizaciones» se encuentran todos los ámbitos señalados en la primera parte de *El concepto de lo político*. Se agrega la técnica y faltaría una mención expresa al arte. Hacia el final de esa segunda parte, Schmitt ubica al espíritu orientado a la mera técnica a un nivel más bajo, y más alto a aquél que es consciente de su estatus originalmente espiritual (57). La «generación previa» quedó atrapada en la realidad empírica, entiende Schmitt, y por eso no pudo comprender al espíritu que mueve a la técnica, y se concentró en un proceso marginal: la «técnica sin espíritu» (58).

Además de la jerarquía de las esferas espirituales, Schmitt reconoce expresamente ciertos principios prácticos, algunos de ellos invariables. Este reconocimiento se mantiene durante toda su vida intelectual. A modo de mero ejemplo, se puede citar *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, de 1914, donde Schmitt reconoce valores y normas suprapositivos, menciona contenidos prácticos como «respeta a tu prójimo» (59), incluso

---

(52) Cf. SCHMITT (1996a): 81.

(53) Cf. SCHMITT (1996a): 82 ss.; OTTMANN (2003): 159 ss.

(54) Cf., por ejemplo, SCHMITT (1991b): 59-65; (2008): 96 ss.; (1984): 21-27, 36 s., 46-48.

(55) SCHMITT (1996a): 92.

(56) SCHMITT (1996a): 92.

(57) Cf. SCHMITT (1996a): 91 ss. («Die Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen»).

(58) SCHMITT (1996a): 91 s.

(59) SCHMITT (2004): 81.

habla de «derecho natural» (60). En *Teología Política* escribe «el núcleo de la idea política es la exigente decisión moral» (61). La política se encuentra vinculada a la moral. Leo Strauss entiende este texto precisamente como punto de conexión entre Schmitt y la tradición de la filosofía práctica (62). En la misma *Teología Política* sostiene Schmitt «El poder no prueba nada para el derecho» (63), o sea, los meros actos de la autoridad, sus decisiones, sus normas, requieren todavía de una exigible justificación. En *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica* sostiene la existencia de un principio suprapositivo de orden, lo mismo que aboga por los órdenes concretos de carácter institucional, como la familia, en los que el ser humano vive y despliega sus capacidades, ámbitos que el Estado y el derecho positivo han de proteger (64). Más tarde, en «Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft» nombra como deberes inmutables el «reconocimiento de la persona», la «reciprocidad» y «el mínimo para un proceso ordenado, un *due process of law*, sin el cual no hay ya derecho» (65). Todavía después, en «La unidad del mundo», sostiene Schmitt sobre el progreso técnico, que «nada destruye tanto al ser humano como un incremento en su poder que no va acompañado del incremento de su bondad» (66). Bien y mal, justo e injusto son criterios con los que se puede y debe para Schmitt juzgar la política y la historia.

Dentro de ese orden de las esferas espirituales del que nos habla Schmitt existe espacio para una autonomía limitada de cada una de ellas. En el caso de la política y la ética hay un grado importante de independencia y Schmitt está lejos de querer desconocerlo. Lo moral y lo político son autónomos. La acción política se orienta preponderantemente a grupos y emplea la fuerza como medio. La acción moral, en cambio, se dirige principalmente a individuos particulares y en ella la violencia está excluida. Las situaciones puramente morales se distinguen de las propiamente políticas porque en éstas existe una tensión particular que se debe a la amenaza del conflicto armado (67). Tampoco resulta correcta la moralización de lo político. Ella genera riesgos graves. Por un lado, el de terminar de tratar al enemigo no sólo como alguien que ha de ser rechazado, no obstante que pueda estar dotado de caracteres valiosos, sino como alguien malo o inmoral que debe, por tanto, ser

---

(60) SCHMITT (2004): 77.

(61) SCHMITT (1996b): 69.

(62) Cf. STRAUSS (1998): 117; SCHMITT (1998): 21 ss., 161, 177, 207.

(63) SCHMITT (1996b): 26.

(64) Cf. SCHMITT (1993): 14-20, 31.

(65) SCHMITT (2003): 423.

(66) SCHMITT (1952): 9; cf. 10.

(67) Cf. SCHMITT (1996a): 26 ss.

castigado y en lo posible eliminado (68). Por otro, el de ceguera frente al hecho político en su gravedad y crudeza. Un moralismo pacifista puede volverse ciego ante amenazas reales de otras potencias o frente al riesgo de guerra civil. Es en este sentido que Schmitt busca liberar lo político de «normatividades», «ficciones» e «ideales» (69), para poder comprenderlo como «realidad existencial» (70). Sin embargo, la autonomía de lo político respecto de la ética no es, como hemos visto, total.

A tal punto esto es así, que es posible decir que los criterios políticos y la unidad política misma suponen, en concreto, contenidos morales.

La amistad y la enemistad políticas no tienen para Schmitt un carácter primariamente personal, sino que se orientan preponderantemente hacia la forma de vida de la que se participa (la amistad) o hacia aquella que es percibida como amenazante (la enemistad) (71). La amistad no se dirige, así, principalmente hacia individuos particulares, a los que se ama personalmente. La amistad personal no alcanza para fundar la unidad política, pues uno no puede ser amigo de todos, de la mayoría o de una parte considerable del pueblo en este sentido personal. Es la conciencia emocional por la forma de existencia de un pueblo lo que permite la auténtica amistad política entre sus miembros. Esta amistad facilita la aparición de relaciones afectivas personales, sin embargo, no debe ser confundida con ellas. La clara conciencia de la diferencia entre amistad personal y política es la que conjura el peligro del totalitarismo (72). Esta conciencia emocional referida a la forma de existencia del pueblo no tiene que ser impuesta, pues es más bien espontánea. La manera de existir hacia la que esta conciencia se orienta puede realizarse de

(68) Cf. SCHMITT (1996a): 37.

(69) SCHMITT (1996a): 28 s., 49 s.

(70) SCHMITT (1996a): 28 s.

(71) Contra las interpretaciones de la expresión «forma de existencia» que la entienden de modo racista o xenófobo, se debe decir que para Schmitt el amigo y el enemigo se encuentran ubicados en un mismo plano óptico. Ambos son seres humanos valiosos. «El enemigo no es algo que deba ser derrotado por cualquier motivo y en razón de su carencia de valor eliminado. El enemigo está en mi mismo nivel»; SCHMITT (2002): 87. En *El concepto de lo político* escribe Schmitt: «Tampoco el enemigo» deja «de ser humano»; SCHMITT (1996a): 55. Respecto de su manera de existir es empero distinto. Su presencia puede poner en riesgo la manera de existir propia de un pueblo; cf. SCHMITT (1996a): 27. El origen del conflicto radica en la pluralidad de las maneras concretas de existir. Esta pluralidad es una pluralidad de las maneras de realizar contenidos espirituales, depende del despliegue de la concreta vida espiritual de cada pueblo. No se trata de una diferencia esencial, sino determinada por factores concretos, por eso puede aparecer o desaparecer y quien es enemigo puede volverse amigo o viceversa; cf. SCHMITT (1996a): 35.

(72) Cf. HERRERA (2009): 2 ss.; NANCY (2007): 23, 46, 50; DERRIDA (1998): 306.

diversas maneras y encarnar distintos contenidos. Puede ser más o menos abierta. La enemistad política por su parte no es tampoco personal. El enemigo político es, en tanto que público, relevante para «un pueblo», no en cambio sólo para un individuo o algunos (73). Es enemigo en tanto que participa de una unidad política que ataca o amenaza a la propia forma de existencia.

Ahora bien, son los contenidos espirituales (religiosos, económicos, morales, etc.), los que precisamente permiten explicar la amistad y la enemistad propiamente políticas. Estos contenidos hacen distinguibles al amigo y al enemigo público del amigo y el enemigo privado. Enemigo político es el que toma parte en una conformación pública de tales contenidos, que amenaza o ataca a la conformación pública de contenidos propia, esto es, la propia forma de existencia. Enemigo privado, en cambio, es sólo aquél a quien uno odia a partir de «sentimientos de antipatía» (74).

Puesto que lo que se rechaza es la participación del enemigo en una conformación política que es percibida como amenazante de la propia, y no el enemigo como individuo, no es necesario entonces odiar personalmente al enemigo. Basta el rechazo a la agresión o a la amenaza de la conformación de contenidos en la que participa (75). El surgimiento de una defensa pública contra un ataque no es explicable completamente a partir de sentimientos de odio orientados a individuos identificados. Esto no significa que no haya sentimientos en juego. La defensa frente al agresor público debe estar acompañada del afecto al propio modo de existir, así como por un rechazo hacia la potencia agresora, pues sólo de ese modo se puede conformar la defensa. En cambio, no hay necesidad de odiar personalmente a los miembros ya identificados de la potencia atacante. Aquí se debe hablar entonces de una forma de rechazo específica del enemigo político, que es distinta del odio personalmente motivado. Son los contenidos espirituales los que posibilitan esta distinción. Vale decir, sin los contenidos espirituales (morales, estéticos, religiosos, económicos, etc.), no sería posible distinguir la amistad y la enemistad propiamente políticas de las personales, tampoco, en consecuencia, explicar su presencia ni los modos de acción que se articulan a partir de ellas.

Pero esta vinculación no es sólo con los contenidos espirituales en general, sino que más específicamente todavía, ella es fundamentalmente una vinculación con el ámbito moral. Dicho de otro modo: la identificación a la

---

(73) SCHMITT (1996a): 29.

(74) SCHMITT (1996a): 29.

(75) Cf. SCHMITT (1996a): 29 s.; HERRERO (1997): 265; HERRERA (2005): 151 s.

que llamamos amistad política y el rechazo al que llamamos enemistad política, no se explican sino como una identificación y un rechazo preponderantemente morales. Puede ocurrir que el detonante concreto de un conflicto sea un contenido de otro tipo, por ejemplo, económico. Pero la economía sólo podrá ser móvil concreto del conflicto si a su base existe una identificación moral del sujeto con su Estado. Reinhard Mehring escribe al respecto lo siguiente:

«La identificación existencial con la unidad política, que en el caso extremo moviliza la disposición a morir y a matar, implica una identificación moral del sujeto con la unidad política. Sólo porque los seres humanos deben su identidad a la existencia de la unidad política, están dispuestos a ir al extremo, su disposición al sacrificio no surge meramente del cálculo racional de probabilidades de supervivencia individual o de la conservación de los servicios que presta el Estado, sino que también de la existencia de una “eticidad” supraindividual» (76).

Es el afecto hacia la propia forma de existencia política, la identificación moral con ella, en tanto que capaz de conformar nuestra identidad de un modo que estimamos despegante, lo que explica la disposición a su defensa.

De acuerdo con lo anterior, en tres sentidos puede decirse que lo político es para Schmitt moral. En primer lugar, lo político es moral en tanto que es uno de los ámbitos humanos o esferas espirituales. Está inserto así dentro del campo total de la acción humana, el que se encuentra, para Schmitt, jerárquicamente estructurado y en esa jerarquía la política, no obstante su relativa autonomía y la existencia consecuente de asuntos propiamente políticos distintos de los morales, está sujeta en sus aspectos fundamentales a la moral.

Dentro de este aspecto moral de lo político en Schmitt cabe hablar de un principio moral específicamente político, que se encuentra implícito en los textos schmittianos. La acción política queda originariamente justificada de modo moral, al orientarse a la protección del inocente: al aseguramiento de condiciones de paz interna y de seguridad frente a agresiones externas. La

---

(76) MEHRING (2001): 132. Según Mehring «sólo a partir del supuesto filosófico de la libertad individual» sería «justificable la identificación moral con la unidad política, de la cual Schmitt habla. [...] Contemplado normativamente, el gobierno político debe ser interpretable de alguna manera desde la perspectiva de los actores como organización de la libertad. Esta perspectiva de libertad no es capaz de fundarla empero *El concepto de lo político*»; MEHRING (2001): 133. Esta perspectiva de libertad es necesaria pero insuficiente para la conservación del Estado. Más que ella es la aptitud de la propia manera de existir para posibilitar la participación de sus miembros en formas de praxis dotadas de sentido lo que produce la identificación moral de los miembros de una forma de existencia política con ella. Y aquí, si bien uno le puede echar en cara a Schmitt falta de detalle, *El concepto de lo político* parece ser capaz de explicar aquella identificación.

renuncia a la defensa y la paz políticas implican dejar de lado al inocente y tolerar al culpable agresor. Esta justificación es la que le permite a Schmitt decir que la defensa armada frente a agresiones es razonable (77).

En tercer lugar, lo político es también moral porque tanto la identificación con la propia manera política de existir, que está a la base de la amistad específicamente política y permite distinguirla de la amistad personal, como también el rechazo al agresor, que determina el surgimiento de la enemistad propiamente política, tienen carácter moral, se trata de lo que se considera debido hacer, en tanto que a la unidad política atacada se le reconoce capacidad despegante.

Queda todavía empero un problema importante por resolver, que surge precisamente de la constatación del carácter fundamentalmente moral que para Schmitt tiene la identificación del sujeto con su *pólis*. Schmitt opone, según se ha dicho, la realidad existencial de lo político a las normatividades e ideales. Precisamente en esa oposición se basaban algunos autores para sostener que Schmitt entendería lo político como mera facticidad. Hemos visto empero que no es así, pues la distinción amigo-enemigo se constituye precisamente a partir de los contenidos espirituales y morales que conforman las formas de vida políticas. Pero aquí surge entonces una contradicción. Pues al hablar de lo político Schmitt quiere prescindir de normas e ideales. Estas normas e ideales, sin embargo, parecen identificarse con lo que Schmitt ha llamado contenidos espirituales o morales. O sea, son justamente esas normas y esos ideales los mismos contenidos espirituales y morales que conforman el modo de existencia político respectivo. Schmitt quiere así, por un lado prescindir de esos contenidos, por otro, debe emplearlos para explicar el surgimiento de la unidad y la división, de la amistad y la enemistad políticas.

Leo Strauss (también Heiner Bielefeldt) nota una anomalía en *El concepto de lo político*. Se da cuenta de que cuando Schmitt emplea la palabra «moral», la usa no para referirse a lo que podemos entender como moral concreta, vivida y creída realmente por un pueblo, sino, en cambio, para aludir a lo que éste llama «normatividades», «ficciones» e «ideales» (78), o sea, lo que podemos entender como una moral abstracta, obtenida por libre especulación y no a partir de un análisis de la situación originaria y sus posibilidades de despliegue. «Moral», escribe Strauss, significa para Schmitt en este texto «siempre humanitario moral» (79). En cambio, existen otros con-

(77) Cf. SCHMITT (1996a): 50.

(78) SCHMITT (1996a): 28 s., cf. 49 s.

(79) STRAUSS (1998): 122; cf. BIELEFELDT (1994): 38 ss.; SCHMITT (1996a): 80 ss.



tenidos, también espirituales y morales, que no serían de moral humanitaria, es decir, abstractos, sino concretamente vividos y operarían efectivamente como base de la identificación y la diferenciación políticas (80). Vale decir, a las normas e ideales separados de la realidad y autónomamente concebidos, Schmitt opondría contenidos espirituales encarnados por los pueblos y sus miembros. El rechazo de la moral humanitaria, de las normatividades, las ficciones y los ideales, no significa entonces en Schmitt una negación de los contenidos espirituales sino que sólo de la actitud moralizante respecto de lo político y de las normatividades e ideales que aparecen junto a esa actitud. La afirmación de que la guerra «sólo es justificable como afirmación existencial de la propia forma de existencia frente a la igualmente existencial negación de esa forma», y no en cambio mediante normas e ideales jurídicos y éticos (81), hay que entenderla en el mismo sentido. Se debe entonces atender a la distinción entre normatividades abstractas y aquello que encarna en la existencia concreta de un pueblo como moral. Es legítimo y políticamente razonable o justificado, defenderse contra los ataques. Pero dado que el ámbito político se constituye concretamente a partir de contenidos espirituales y morales (y puesto además que la guerra misma se funda en esos contenidos) la legitimidad de la defensa ha de ser entendida en un sentido determinada y no absolutamente existencial: ella es existencial en oposición con las normatividades abstractas, separadas de la existencia. No es empero puramente existencial, meramente situativa, pues se funda en contenidos espirituales y morales. Schmitt enfrenta a los motivos que entiende como inauténticos, motivos encarnados en la existencia y que constituyen lo que podríamos llamar el ser de una comunidad (82).

## 2. *Actitud de estudio incorrecta*

En fin, la crítica según la cual habría una contradicción entre la afirmación del carácter concreto y polémico de todos los conceptos políticos y la pretensión schmittiana de un claro conocimiento y una clara descripción de lo político, puede ser superada mediante una cierta manera de leer los textos de Schmitt, que no es contradictoria con ellos ni los fuerza, como se podría sospechar.

---

(80) Cf. SCHMITT (1996a): 29.

(81) SCHMITT (1996a): 50; cf. 49.

(82) Cf. SCHMITT (1996a): 35.

Recordemos la crítica. Por una parte, Schmitt sostiene buscar un conocimiento y una descripción claros de lo político (83). Por otra, afirma que, dado que todos los conceptos políticos están atados a una situación concreta y a una oposición existente en ella, todos los conceptos políticos tienen consecuentemente un «sentido polémico». Por eso «cuando la situación cae», los conceptos «se vuelven abstracciones vacías y fantasmales» (84). Los críticos entienden que la consecuencia es que, o bien los conceptos políticos son concretos y polémicos, o bien es posible un conocimiento y una descripción claros de los fenómenos políticos (85). Ambas cosas a la vez parecen en cambio imposibles. Polémica y carácter concreto no serían compatibles con un conocimiento y una descripción claros.

La afirmación de la incompatibilidad entre teoría y polémica, así como la de la absoluta autonomía del ámbito teórico respecto del práctico no expresan, sin embargo, algo obvio, sino que suponen sostener la ausencia o falta de un sentido en la existencia, dicho de otro modo: su neutralidad, o cuanto menos la incapacidad del ser humano para comprender ese sentido. Si en cambio se entiende que la existencia humana es originariamente dotada de sentido, entonces es luego posible que enunciados descriptivos sobre esa existencia dotada de sentido se vuelvan también prescriptivos, o sea, que se vuelvan afirmaciones o negaciones prácticas, es decir, tomas de posición. Toda teoría de lo político que quiera abarcar lo político de modo concreto, es decir, en su carácter originario, puede y debe ser práctica o polémica. La afirmación del carácter originariamente práctico de la existencia, presente a lo largo de toda la obra de Schmitt (86), puede acudir a justificaciones significativas y no es en modo alguno una curiosidad histórica de la que se pueda prescindir simplemente (87).

Schmitt aclara que «también aquí son posibles diversos tipos y grados del carácter polémico» (88). La toma de posición práctica admite intensidades y estas intensidades pueden variar a tal punto que el carácter de esa toma de posición se vea alterado. En los extremos de la escala se encontrarían la toma de posición ilustrada del filósofo jurídico o jurista schmittiano, por un lado, y la del activista no ilustrado, por otro. El primero emplearía los con-

(83) Cf. SCHMITT (1996a): 65.

(84) SCHMITT (1996a): 31, cf. 65, 95; cf. KUHN (1967): 450 s., 454, 456, 457 s.; STRAUSS (1998): 124 s.

(85) Cf. STRAUSS (1998): 99 s., 124; KUHN (1967): 450, 452, 455; HOFMANN (2002): 108 s.; DERRIDA (1998): 138 s.

(86) Cf., por ejemplo, SCHMITT (1993): 19 s.; (2004): 36.

(87) Cf. HUSSERL (1950 ss.): vol. VI, § 2 y § 9; HEIDEGGER (1976): vol. XXI, 144.

(88) SCHMITT (1996a): 31 (nota 8).

ceptos polémica o prácticamente, pero fundado en una preocupación por esclarecer la situación y orientarla hacia su auténtico y justo despliegue. El segundo, emplearía los conceptos como meras armas de lucha, sin preocuparse de esclarecer la situación. Es cierto que los conceptos que emplea el activista revelan la tensión de la lucha en que se halla involucrado, y que si se quiere, por tanto, conocer esa tensión misma, es menester estudiar esos conceptos en el contexto de lucha. Pero su aprovechamiento para la comprensión de la realidad es limitado, pues se encuentran en uso sin preocupación ni control epistemológico, de manera que resultan incapaces de permitir un esclarecimiento fundado de aquélla. En cambio, los conceptos del jurista schmittiano, no obstante que son prácticos o polémicos, pues se fundan en la constatación de un sentido en la existencia, no son meros medios de lucha de validez epistemológica nula o dudosa. Es la constatación del sentido originario de la existencia, así como de su irreductibilidad a una ausencia radical de sentido, la que justifica la validez de los conceptos que emplea. Se puede discutir si este sentido de la existencia es originario o no, tal como sobre los caminos del ser humano para participar en él. Aquí sólo intento mostrar cómo a partir de los supuestos aceptados y justificados por Schmitt (89), es decir, a partir de una existencia con sentido, es posible comprender sus afirmaciones sobre el modo de interpretar lo político de manera no contradictoria.

Sobre la compatibilidad del carácter concreto de los conceptos políticos con un conocimiento y una descripción claros de la realidad, debe decirse lo siguiente: para Schmitt «concreto» no significa necesariamente lo particular, sino que puede mentar lo general (90). En los textos schmittianos «concreto» parece referirse más bien a la cercanía fenomenológica con lo originaria-

---

(89) En *Der Wert des Staates* Schmitt rechaza la posibilidad de hacer surgir el sentido práctico de la existencia desde una absoluta neutralidad. «Lo que carece de sentido no puede volverse jamás sentido»; SCHMITT (2004): 36. El análisis de la existencia arroja como resultado la presencia de sentido. La explicación no falaz debe hacerse cargo de la imposibilidad de explicar el sentido en un ser completamente neutral. En *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, Schmitt acredita la existencia de un orden de carácter óntico, práctico y político. En un caos óntico no sería posible la comprensión del mundo, por tanto también la existencia de normas jurídicas. En un caos práctico, en un mundo completamente carente de sentido, sería imposible normar, así como explicar la misma actividad de elaboración de normas. En fin, en la guerra de todos contra todos es imposible también que las normas puedan tener alguna existencia como más que meras fórmulas. El orden sería así condición de las normas jurídico-positivas; cf. SCHMITT (1993): 19 s. Ambos argumentos gozan de peso filosófico y permiten así poner en duda la lectura que hace Meier de Schmitt como teólogo político dogmático. Sobre este tema, cf. (BORRADO PARA GUARDAR ANONIMATO).

(90) «Lo “concreto” obtiene su carácter en oposición a lo abstracto del individualismo»; SCHNEIDER (1957): 269.

mente vivenciado. Con ello se entiende, antes que lo estrictamente particular, la cercanía con el sentido primordial de lo experimentado. «Abstracto», por su parte, significa más la distancia con lo originariamente vivenciado que lo general. O sea, parece posible hablar correctamente de conceptos «concreto-generales» (91).

Es cierto que toda representación cognoscitiva nos distancia de la realidad originariamente vivenciada, en tanto que nos pone delante de lo representado, es decir de algo que es nuevamente hecho presente. Con este volver a hacer presente la experiencia originaria, el mundo vital primordial en cierto modo se acaba. Cuando, por ejemplo, el artesano dirige su atención a la herramienta que se acaba de romper y la pone frente a su mirada inquisitiva, la experiencia del esculpir, así como el conocimiento del ser a una con la herramienta en esa acción, se acaba. O cuando miro alrededor mío en la fiesta y contemplo lo que ahí está ocurriendo, en ese momento como que me salgo de la fiesta y la fiesta en cierto sentido se acaba para mí. Por eso puede decirse que en la actitud representativa las cosas, ubicadas en su mundo originario, son de algún modo sacadas de él, o sea, «desmundanizadas» (92).

Esta separación puede ser, sin embargo, mayor o menor, según si la representación se haga cargo o no del sentido práctico originariamente experimentado. Así, una teoría objetivante, que prescinda completamente del sentido práctico de la vivencia originaria será menos concreta que una que comprenda ese sentido práctico en las formulaciones representativas en las cuales se articule la exposición y la comprensión del fenómeno. Ambas pueden ser empero generales o particulares. Esto depende de que abarquen solamente un caso, muchos o todos. Lo concreto y particular político se refiere así a la situación en su total complejidad originaria, que afecta a estados o situaciones individuales. En este sentido se puede hablar por ejemplo de la situación política contemporánea en Alemania. Lo general y concreto político, en cambio, se refiere a aspectos universales. O sea, a los elementos que de-

---

(91) En tanto el concepto concreto-general en el sentido de Karl Larenz, no obstante su carácter general, es apto para comprender lo concreto de la situación jurídica originaria, la posición de Schmitt es cercana a la doctrina de Larenz; cf. LARENZ (1938): 45 ss. Esta doctrina se basa en la estricta distinción que hace Hegel entre generalidad y abstracción. Ambas coinciden solamente en las representaciones que prescinden de uno o varios aspectos de la cosa mentada y por tanto son abstractas, es decir, separadas de la cosa misma. Así surgen representaciones abstractas y generales. Abstracción y generalidad se distinguen en cambio en el concepto, que comprende con generalidad, es decir liberado de la particularidad casual, todos los aspectos de la cosa. Este concepto es así general y concreto; cf. HEGEL (1968 ss.): vol. XX 180 s., 443 s., 459; vol. V 381 ss.

(92) HEIDEGGER (1976): 156-158; (2001): §§ 32 s.

terminan lo político como ámbito en general. Las afirmaciones sobre la precariedad existencial del ser humano, corresponden a esto político general y concreto. No se trata de una idea abstracta y objetivamente concebida de la precariedad, que no nos concierna en lo más íntimo, sino que se trata de una precariedad que nos afecta concretamente, es decir, en tanto que nosotros, cada uno de nosotros, somos los que pueden, por ejemplo, morir. Una ciencia política en el estilo de la moderna ciencia natural, que prescindiera metódicamente de todas las implicancias prácticas de la existencia, para quedarse sólo con hechos neutralizados, obtendrá como resultado enunciados que podrán ser generales o particulares. En tanto que se distancian empero del sentido práctico de la situación originaria, serán necesariamente abstractos.

## V. CONCLUSIÓN

Es cierto que ni en *El concepto de lo político* ni en otras obras de Schmitt existe una teoría de la acción humana o una doctrina ética desarrollada, a la manera que nos acostumbraron, por ejemplo, autores como Aristóteles, en cuyas obras se encuentran amplias exposiciones sobre el conocimiento ético, las actitudes éticas fundamentales o el fin de la acción humana y su contenido. Tampoco debe desconocerse que *El concepto de lo político* marca una novedad respecto de la tradición de la filosofía práctica, en tanto hace algo que aquélla nunca hizo, a saber, explicitar criterios específicamente políticos, diversos de los criterios morales. También debe llamarnos la atención el tono provocativo que Schmitt emplea. Las alusiones al carácter existencial de lo político, el rechazo a los ideales y normatividades, parecen dejarlo alejado de intentos de justificación racionales de la praxis y de la praxis política, como el de Aristóteles. Incluso el énfasis polémico y situativo del que están impregnadas sus obras, también *El concepto de lo político*, lo llevaría a contradecir sus pretensiones de un conocimiento claro y puro. No obstante estas novedades y características, Schmitt en general y *El concepto de lo político* en particular pueden insertarse en la tradición fundada por Aristóteles.

A pesar de la ausencia de una teoría de la acción o una doctrina ética desarrollada, Schmitt opera dentro de los mismos caminos que recorriera Aristóteles y desde entonces la filosofía práctica. O sea, no obstante sus diversos grados de desarrollo, mantienen una similar matriz conceptual, una semejante actitud práctica y de cercanía a la situación originaria. La política schmittiana está vinculada a la moral hasta tal punto que no se deja explicar sin remisión a ella, pues se ha mostrado que los mismos criterios políticos no se realizan sino como tomas de posición en definitiva morales. La moral

ocupa así un lugar sistemático fundamental de su teoría política. Schmitt reconoce además un orden jerarquizado de las esferas espirituales. Este reconocimiento explica sus críticas al liberalismo, por hacer saltar la jerarquía de las esferas. En fin, el método schmittiano no parece ser ni inadecuado ni contradictorio, sino al contrario, apto precisamente para abordar lo político en su carácter originariamente práctico o polémico, de tal manera que no se soslaye precisamente la tensión concreta que es propia de él.

## VI. BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES (1954): *Ética Nicomaquea*, ed. bilingüe, México, UNAM.
- ARISTÓTELES (1989): *Política*, ed. bilingüe, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- BIELEFELDT, Heiner (1994): *Kampf und Entscheidung. Politischer Existentialismus bei Carl Schmitt, Helmuth Plessner und Karl Jaspers*, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- D'ORS, Álvaro (1996): «El Glossarium de Carl Schmitt», *Estudios sobre Carl Schmitt*, Madrid, Veintiuno, págs. 25-44.
- DERRIDA, Jacques (1998): *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta.
- FERRATER MORA, José (1999): «Carl Schmitt», *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Ariel, págs. 3196-3197.
- GERHARDT, Volker (2003): «Politik als Ausnahme», en MEHRING, Reinhardt (Hg.), *Carl Schmitt. Der Begriff des Politischen. Ein kooperativer Kommentar*, Berlin 2003, Akademie Verlag, págs. 205-218.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1968 ss.): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Friedrich Hegel. Gesammelte Werke*, Hamburgo, Meiner, vol. XX.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1968 ss.): «Wer denkt abstrakt?», *Friedrich Hegel. Gesammelte Werke*, Hamburgo, Meiner, vol. 5 (Schriften und Entwürfe, 1799-1808).
- HEIDEGGER, Martin (1976): *Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M., Klostermann, vol. XXI.
- HEIDEGGER, Martin (2001): *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer.
- HELLER, Hermann (1971a): *Staatslehre, Gesammelte Schriften*, Leiden, Sijthoff, vol. III.
- HELLER, Hermann (1971b): *Europa und der Faschismus*, en: *Ges. Schriften*, Leiden, Sijthoff, vol. II.
- HENNIS, Wilhelm (1977): *Politik und praktische Philosophie. Schriften zur politischen Theorie*, Stuttgart, Klett-Cotta.
- HERRERA, Hugo (2005): *Sein und Staat. Die ontologische Begründung der politischen Praxis bei Helmut Kuhn*, Würzburg, Königshausen & Neumann.

- HERRERA, Hugo (2009): *¿De qué hablamos cuando hablamos de Estado? Ensayo filosófico de justificación de la praxis política*, Santiago de Chile, IES.
- HERRERA, Hugo (2010): *Carl Schmitt als politischer Philosoph. Versuch einer Bestimmung seiner Position bezüglich der Tradition der praktischen Philosophie*, Berlín, Duncker & Humblot.
- HERRERO, Montserrat (1997): *El nomos y lo político: La filosofía política de Carl Schmitt*, Pamplona, EUNSA.
- HOFMANN, Hasso (2002): *Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*, Berlín, Duncker & Humblot.
- HUSSERL, Edmund (1950 ss.): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Gesammelte Werke*, La Haya y otros, Martinus Nijhoff, vol. VI.
- JÜNGER, Ernst (1998): *Strahlungen I, Sämtliche Werke*, Stuttgart, Klett-Cotta, vol. II.
- KANT, Immanuel (1900 ss.): *Akademieausgabe*, Berlín y otros, Walter de Gruyter, vols. III y IV.
- KUHN, Helmut (1967): *Der Staat. Eine philosophische Darstellung*, Munich, Kösel Verlag.
- LARENZ, Karl (1938): *Über Gegenstand und Methode des völkischen Rechtsdenkens*, Berlín, Junker & Dünnhaupt.
- LAUFER, Heinz (1961): *Das Kriterium politischen Handelns. Versuch einer Analyse und konstruktiven Kritik der Freund-Feind-Unterscheidung auf der Grundlage der Aristotelischen Theorie der Politik; zugleich ein Beitrag zur Methodologie der politischen Wissenschaften*, Würzburg (tesis doctoral).
- LÖWITH, Karl (1984): «Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt», en: *Sämtliche Schriften*, Stuttgart, Metzler, vol. VIII, págs. 32-71.
- MEHRING, Reinhard (2001): *Carl Schmitt*, Hamburgo, Junius.
- MEIER, Heinrich (1994): *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Capitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, Stuttgart/Weimar, Metzler.
- MEIER, Heinrich (1998): *Carl Schmitt, Leo Strauss und Der Begriff des Politischen. Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Stuttgart/Weimar, Metzler.
- NANCY, Jean-Luc (2007): *La comunidad enfrentada*. Buenos Aires, La Cebra.
- OTTMANN, Henning (2003): «“Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitizierungen”». Carl Schmitts Theorie der Neuzeit», en MEHRING, Reinhard (2003): *Carl Schmitt. Der Begriff des Politischen. Ein kooperativer Kommentar*, Berlín, Akademie Verlag, págs. 156-169.
- PLATÓN (1997): *República*, ed. bilingüe, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- SCHLINK, Bernhard (1990): «Why Carl Schmitt?», *Rechtshistorisches Journal*, n.º 10, págs. 160-176.
- SCHMITT, Carl (1950a): *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Colonia, Greven Verlag.
- SCHMITT, Carl (1950b): «Drei Stufen historischer Sinngebung», *Universitas*, n.º 5, págs. 927-931.
- SCHMITT, Carl (1952): «Die Einheit der Welt», *Merkur*, n.º 47, págs. 1-11.

- SCHMITT, Carl (1964): *Die Diktatur. Von der Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Berlin, Duncker & Humblot.
- SCHMITT, Carl (1970): «Gespräch über den Partisanen», en: SCHICKEL, Joachim (ed.), *Guerilleros, Partisanen. Theorie und Praxis*, Munich 1970.
- SCHMITT (1976), citado en: PIEPER, Joseph (1976): *Noch wußte es niemand. Autobiographische Aufzeichnungen 1904-1945*, Munich, Kösel Verlag.
- SCHMITT, Carl (1982): *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Colonia, Klett-Cotta.
- SCHMITT, Carl (1984): *Römischer Katholizismus und politische Form*, Stuttgart, Klett-Cotta.
- SCHMITT, Carl (1991a): *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Berlin, Duncker & Humblot.
- SCHMITT, Carl (1991b): *Theodor Däublers «Nordlicht»*, Berlin, Duncker & Humblot.
- SCHMITT, Carl (1996a): *Der Begriff des Politischen*, Berlin, Duncker & Humblot.
- SCHMITT, Carl (1996b): *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin, Duncker & Humblot.
- SCHMITT, Carl (1998): *Politische Romantik*, Berlin, Duncker & Humblot.
- SCHMITT, Carl (2002): *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, Berlin, Duncker & Humblot.
- SCHMITT, Carl (2003): «Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft», en: *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Berlin, Duncker & Humblot.
- SCHMITT, Carl (2004): *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Berlin, Duncker & Humblot.
- SCHMITT, Carl (2008): *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin, Duncker & Humblot.
- SCHNEIDER, Peter (1957): *Ausnahmezustand und Norm. Eine Studie zur Rechtslehre von Carl Schmitt*, Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt.
- STRAUSS, Leo (1998): «Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen», en MEIER, Heinrich (1998): *Carl Schmitt, Leo Strauss und «Der Begriff des Politischen»*. *Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Stuttgart/Weimar, Metzler.
- THIELICKE, Helmut (1987): *Theologische Ethik*, Tübingen, Mohr, vol. II, 2.<sup>a</sup> parte.