

Lecturas críticas de Karl Löwith y Leo Strauss al concepto de lo político de Carl Schmitt

Fecha de recepción: 15 de octubre de 2018

Fecha de aceptación: 20 de enero de 2019

Facundo Bey

CIF; EH-UNSAM; IIGG-UBA/CONICET; USAL

Resumen

El presente artículo busca presentar sumariamente las principales críticas elaboradas por Karl Löwith y Leo Strauss en su recepción del clásico trabajo de Carl Schmitt *Der Begriff des Politischen* [El concepto de lo político]. Se intentará explorar, en un primer apartado, la acusación löwithiana de “ocasionalismo ateológico”, formulada, aunque bajo pseudónimo, en un texto crítico de 1935 cuyo título original fue luego reemplazado por aquel con el que se lo conoce actualmente: *Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt* [El decisionismo ocasional de Carl Schmitt]. En la segunda sección, siguiendo principalmente la lectura propuesta de Heinrich Meier, se buscará dar cuenta de la interpretación que aparece en los *Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen* [Comentarios sobre El concepto de lo político de Carl Schmitt], las notas de Leo Strauss, publicadas en 1932, que sugieren entender la afirmación de lo político en la obra de Schmitt como constitutiva de la posterior crítica schmittiana de la filosofía política de Thomas Hobbes.

Palabras clave: político, occasionalismo, decisión, teología política, liberalismo.

Abstract

This article seeks to briefly present the main criticisms elaborated by Karl Löwith and Leo Strauss in their reception of the classic work of Carl Schmitt *Der Begriff des Politischen* [The Concept of the Political]. It will be explored, in a first section, the Löwithian accusation of “atheological occasionalism”, offered, although under a pseudonym, in a text of 1935 whose original title was later replaced by that with which it is currently known: *Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt* [The Occasional Decisionism of Carl Schmitt]. In the second section, following mainly the reading of Heinrich Meier, I will seek to give an account of the interpretation present in the *Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen* [Comments on Carl Schmitt’s Concept of the Political], the critical notes by Leo Strauss, published in 1932, which suggest understanding the assertion of politics in Schmitt’s work as constitutive for the later Schmittian critique of Thomas Hobbes’ political philosophy.

Keywords: political, occasionalism, decision, political theology, liberalism.

1. La decisión por la decisividad como “ocasionalismo ateológico” en el concepto de lo político de Carl Schmitt

Para comenzar, buscaré reponer aquí algunos aspectos fundamentales para comprender la crítica elaborada por Karl Löwith al concepto de lo político schmittiano en su artículo *El decisionismo ocasional de Carl Schmitt*. Este artículo de Löwith apareció por vez primera en 1935 bajo el pseudónimo de Hugo Fiala (Universidad de Madrid), en la *Revue Internationale de la théorie du droit — Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts*. El texto se detenía no sólo en la obra de Schmitt, sino que también —aunque no principalmente— daba atención a la cuestión de lo político en la filosofía heideggeriana.

En ese escrito, Löwith partía de la distinción entre amigo y enemigo, sustancia de lo “político” schmittiano y su identificación con el caso límite de la guerra, “estado de excepción” por antonomasia. Este ejercicio teórico desataba una nueva cadena identificatoria de pares conceptuales: orden jurídico-soberanía absoluta, existencia-disposición para la muerte. Sin embargo, la tesis principal del texto de Löwith era que el decisionismo antirromántico de Schmitt, no sólo expuesto y desplegado en *El concepto de lo político* [1927, 1932 y 1933], sino también fundamentado en obras más tempranas como *Politische Romantik* [Romanticismo político] [1919], *Politische Theologie* [Teología política] [1922] y *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitizierungen* [La era de las neutralizaciones y las despolitizaciones] [1929], resultaba paradójicamente en lo que denominará un “ocasionalismo ateológico” (Löwith: 2006, 44).

En su *Romanticismo Político* Carl Schmitt define al romanticismo como “ocasionalismo subjetivizado”, un movimiento (sostenido socialmente por la nueva burguesía del siglo XIX) en el que la disposición intelectual del sujeto está signada por una comprensión del mundo en la que la divinidad ha sido desplazada de su centralidad para devenir “ocasión y oportunidad para su producción romántica” (2000, 58-59). Schmitt polémicamente contrapondrá este “ocasionalismo subjetivizado” al “decisionismo soberano” de la teología política, sin intentar, por su lado, reivindicar por sí misma la tradición teológico-política, sino en cambio, desandar genealógicamente la secularización emprendida

por el liberalismo sobre aquellos ámbitos centrales [*Zentralgebieten*] de la existencia humana.

Este proceso de secularización que, según Schmitt, se inicia en la teoría del Estado moderno con el liberalismo y el positivismo jurídico o, lo que es lo mismo, con la filosofía política hobbesiana, en su intento de neutralización activa de las guerras de religión europeas implicadas en la crisis del cristianismo, da lugar a la primera formulación intelectual precisa del Estado moderno, por un lado, como coacción progresiva unilateral al orden, a la mera forma y, por otro lado, como olvido de su complejo origen “no racional”. Esta es la historia de cuatro siglos de desplazamientos “metafísicos”: la despolitización por medio de la economía y la neutralización por medio de la tecnología, a caballo de la estetización romántica del siglo XIX y, finalmente, su revés: la politización total de todos los ámbitos vitales en el siglo XX, obsesión de una generación que se encontraba hundida en la “nada espiritual” (Löwith: 2006, 45).

Es en el contexto de esta última generación que aquello que se percibe como un desplazamiento “hacia la nada” política bajo el manto de la técnica deviene una preocupación intelectual relevante. Una época que desespera en la incertidumbre de qué política y con qué medios se apoderará de la técnica. La sucesión histórica de los llamados “ámbitos centrales de la realidad” y sus desplazamientos demostrarán la permanencia de sus efectos sobre todos los otros ámbitos, incluso sobre la organización de la vida en común. Efectivamente, el Estado parece tomar su fuerza de ellos para elaborar las pautas mediante las cuales la decisión del soberano distinguirá entre agrupamientos de *amigos* y *enemigos*, materializando el fundamento inestable de lo político.

Löwith lleva al lector hacia la penumbra del callejón schmittiano: ante la pregunta “¿cuál es el ámbito determinante de nuestro tiempo?” sólo obtenemos de Schmitt un inquietante silencio. Pero el “ocasionalismo ateológico” de Schmitt no estaría hecho ni de indiferencia ni de subversión radical con respecto al liberalismo: en su crítica a la pretensión de neutralidad de la técnica, a la negación de la peligrosidad del hombre y de las mediaciones racionalistas de la representación, se extendería la larga sombra del nihilismo. Según Löwith, Schmitt, en su intento de establecer una genealogía de la “nada espiritual” de la época, nos arroja al problema de un vacío

en el que “el mito” parece ser “la forma histórica de la excepción”, por retomar aquí palabras de Carlo Galli (2011, 37). La estocada política más cáustica y polémica de Löwith será preguntarse si ese mito quizás fuera *Der mythus des 20* ¿Es legítimo, a partir de esto, preguntarse con Löwith si Schmitt es el decisor que no decide quedando a disposición de decisiones extrañas?

Así como la era contemporánea carece de un ámbito central, carece también de centro la existencia del romántico, a no ser por su subjetividad ocasional que jamás renunciará “al vértigo de las posibilidades intactas” (Schmitt: 2000, 128-129) Para el romántico todo puede convertirse en centro espiritual de su vida siendo lo único central su “yo ingenioso e irónico, pero en el fondo inconsistente” (Löwith: 2006, 47). El movimiento provocativo de Löwith será justamente preguntarse si no es el propio Carl Schmitt un romántico en este sentido, pues, así como la *occasio* negaría cualquier vínculo con una norma, del mismo modo la decisión schmittiana (48).

Si el concepto schmittiano de decisión no se sostiene sobre la fe en la teología del siglo XVI, ni en la metafísica del siglo XVIII o en la moral humanitaria del siglo XIX ¿en qué se funda la “gran decisión moral” que decidiría el caso de emergencia? (Schmitt: 1990, 87). El “decisionismo profano” *ex nihilo* que propone Schmitt, no exige un fundamento —ni una apelación en última instancia a Dios, como lo había hecho el de Donoso Cortés—, situándolo en un nihilismo activo que, para Löwith, echa una nueva luz sobre su concepto de lo político, e introduce una dificultad adicional sobre la que trabajará Leo Strauss: el fundamento de la indeterminación ateológica y antiromántica parece hacer de lo político un ámbito específico de la realidad. Este dominio, abstraído a su vez de todo ámbito central, es para Löwith la guerra, “la disposición a la nada que es la muerte entendida como sacrificio de la vida por un Estado, cuya propia «presuposición» ya es lo decisivo político” (Löwith: 2006, 57).

Como se afirmó anteriormente, en el silencio schmittiano no parece haber indiferencia posible. Del mismo modo, tampoco la nada, en tanto terreno de la decisión, puede callar elegantemente el vínculo entre la decisión misma y su contenido. La interpretación de Löwith sugiere que lo político afinca en la decisión que distingue al amigo del enemigo y que el fundamento de lo

político es, a la vez, una decisión por parte de Schmitt por la decisividad, una decisión a favor de la esencia de lo político, silente en torno a lo que ocasionalmente esto signifique. ¿Es entonces la decisión por la decisividad una decisión por lo ilocalizable, lo inhabitable e inhallable, por una región mitológica, o por una instancia capaz de totalizar el “*status* político de un pueblo” (Schmitt: 2002a, 49), en apertura a la nada del desorden, amparándose en la disposición a matar y morir?

Este último interrogante abre el camino a otras cuestiones: ¿existe un conflicto entre posibilidad y realidad del concepto de lo político? ¿la posibilidad real de la guerra, del caso extremo, no liquida la realidad de lo político en cada ocasión en la que Schmitt afirma lo político mediante la distinción que hace a su especificidad? Löwith se propone elucidar una oscilación recurrente en el concepto schmittiano de lo político: siendo la hostilidad un presupuesto básico de la decisión soberana sobre la distinción amigo-enemigo, esta última no debería tener un carácter ontológico en la medida en que refiere a agrupamientos ocasionales de pueblos que luchan por su existencia. Pero en tal caso ¿qué sentido adquiere que el enemigo sea un *Andersgeartner*, uno “de otra índole”? ¿Qué puesto ocupan, entonces, las “índoles del ser” [*Art des Seins*] (Schmitt: 2002a, 63)?¹

1 El término alemán en la jerga nacionalsocialista tenía la connotación de modo, “disfraz, corte, especie, forma”, como destaca Di Cesare (2014, 135). Estas referencias aparecen, como lo destaca Heinrich Meier, en la edición de 1933 y se encuentran ausentes en la de 1932 y en la de 1963 (que es un reimposición ligeramente revisada de la edición de la de 1932) (Meier: 2009, 16-17). Según afirma Meier “Karl Löwith deja de lado lo más *importante para la naturaleza del asunto* cuando declara: «El principio que guía *todas* [las cursivas son de Löwith] las modificaciones a lo largo de las distintas ediciones es [...] siempre el mismo ocasionalismo que caracteriza las decisiones de Schmitt, siempre sujetas a una situación y, por ello, siempre polémicas» [...] Löwith señala un total de tres modificaciones, referidas a la segunda y a la tercera versión. En el texto (119), documenta cómo Schmitt, «en una suerte de compensación», suprime un pasaje sobre Marx, Lenin y Lukács (62-63) y lo sustituye por un ataque violentamente antisemita contra F. J. Stahl (III, 44). En una nota al pie, Löwith remite con igual pertinencia a otra corrección similar, no menos «adecuada a los tiempos» en el contexto de la crítica de Schmitt a la concepción del Estado de Oppenheimer (76-111,59). La tercera modificación que menciona Löwith (p. 113 n.) [...] lo llena sin embargo de desconcierto y le causa asombro, ya que no puede ser explicada desde el «ocasionalismo político» de Schmitt. Es uno de los ataques con tendencia *inversa* que Löwith no advierte o no quiere advertir, y que sólo puede comprenderse de manera ade

Si optamos por comprender que el caso de emergencia [*Ernstfall*] hace del conflicto una cuestión de vida o muerte de la que es imposible escapar, la diversidad de las índoles del ser, en tanto “condición ontológica originaria” respecto de lo político, harían del combate un destino ineluctable: el rechazo físico de “los enemigos verdaderos” tendría un carácter secundario a la distinción entre “índoles del ser” irreductibles e inevitables, propias y extrañas. Por el contrario, si la guerra es una posibilidad real esencial, *potentia* de la existencia política, no podría considerarse ésta más que como ordenador contingente que ocasionalmente devolvería a la esencia indeterminada de lo político y a la búsqueda de la conservación de la existencia por medio de pactos y agresiones (Schmitt: 2002a, 57, 78).

Ambas interpretaciones no podrían fácilmente convivir con consistencia. La afirmación “ontológica” en este empobrecido esquema se parece más a la idea de legitimidad con la que polemiza el carácter polémico de lo político que a las pretensiones existenciales de *El concepto de lo político*. O bien la posibilidad real de la guerra es un fundamento ausente que abre la posibilidad de lo político y su conocimiento, o bien se sirve de acontecimientos y decisiones ocasionales para determinar el momento de emergencia. Si bastara la facticidad de la tensión política máxima entre pueblos, o entre propios y extraños dentro de un mismo Estado (porque el enemigo interno debe ser aquí situado también, sobre todo si tomamos como referencia el pasaje sobre la importancia del *ius belli* y su capacidad para el *ius vitae ac necis*, presente en la edición de 1932, donde Schmitt cita varios ejemplos) ¿para qué sería necesaria una “analítica ontológica” (2002a, 77)? La lectura de Löwith sugiere que esto no demostraría otra cosa sino el ocasionalismo del mismo Carl Schmitt ¿De qué otro modo entender que la indiferencia ante el contenido político de la decisión formal en la que se monta la distinción amigo-enemigo asume un carácter relativo que no se distancia significativamente de los presupuestos liberales sobre la diversidad de “agrupamientos” en contienda en un sistema de competencia pluralista? (Löwith: 2006, 64).

2. La lectura de Leo Strauss: la afirmación de lo político como preparación hacia la crítica de la filosofía política de Thomas Hobbes

En 1932 se publican los *Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen* de Leo Strauss. Un modo de ingresar en el texto podría ser enfrentar la siguiente pregunta: ¿es el conocimiento en torno al concepto de lo político un “saber íntegro” apoyado en preguntas radicales que conduce a alternativas fundamentales o es una forma de polémica ocasional? Si se pretende seguir la lectura de Heinrich Meier sobre la crítica straussiana —a la que entiende como parte de un diálogo no del todo reconocido, pero absolutamente presente en la obra (y biografía) de ambos autores—, deberá considerarse la seriedad de la apelación schmittiana implicada en la primera de estas posibilidades.

Como se afirmó en el apartado anterior, el fundamento de la indeterminación ateológica y antiromántica podría conducir a pensar que lo político en la propuesta schmittiana ocupa el lugar de un ámbito específico más entre otros dominios, contradiciendo lo que Strauss entiende como una crítica de fondo, por parte del mismo Schmitt, de la cultura en su significación liberal. En este mismo sentido, podríamos también recalar en la indicación straussiana de que la crítica de Schmitt aspira sin éxito a superar un horizonte que goza de excelente salud y del que él mismo forma parte. En palabras de Schmitt, este horizonte es: “la sistemática del pensamiento liberal, que a despecho de tantos retrocesos sigue sin ser reemplazado en Europa por ningún sistema alternativo” (2002a, 99)². Sin embargo, el concepto

2 Aunque desde una perspectiva absolutamente diferente, a esta crítica también puede agregarse un nombre para nada menor: el de Martin Heidegger. En este sentido, debe citarse la temprana crítica presente en la séptima sesión del seminario invernal de 1933/34 *Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat* (2009) [Naturaleza, Historia, Estado]. Heidegger distingue allí sumariamente su “concepto de lo político” del de Schmitt, “[...] empezamos aclarando el sentido de lo político como modo de ser del ser humano y como lo que hace posible el Estado. Hay otros conceptos de lo político opuestos a esta concepción, tal como el concepto de la relación amigo-enemigo que se remonta a Carl Schmitt. Este concepto de la política como relación amigo-enemigo se funda en la idea de que la lucha —esto es, la posibilidad real de la guerra— es la presuposición del comportamiento político; que la posibilidad de la lucha por la decisión —que también puede ser combatida sin recursos militares— intensifica la presencia de oposiciones (sean estas morales, confesionales, o económicas) hasta

cuada si se reconoce el diálogo dentro del cual brinda su respuesta” (2009, 18, n. 6; énfasis original).

schmittiano de lo político, ambigüedades aparte, colisiona de frente con esta concepción de la cultura en la medida en que su carácter fundamental estaría definido por una comprensión en la que se pone en juego la posibilidad de la existencia humana y, por lo tanto, de la vida de las unidades políticas (57-58). Asimismo, suponer todo esto como una limitación teórica del autor, obturaría el camino hacia el conocimiento de la originalidad del planteo schmittiano, de sus aspiraciones teóricas y, por esta razón, del fenómeno de lo político. Así es que Strauss considerará lo más atinado comenzar por entender a *El concepto de lo político* como un punto de partida, una aproximación de naturaleza provisoria (Strauss: 2009, 136).

Heinrich Meier, en el trabajo preliminar de su *Carl Schmitt, Leo Strauss y “El concepto de lo político”* (2009), insiste en explorar el carácter de la especificidad que asume el dominio de lo político. Su lectura no dejará de lado las idas y vueltas que sufre la “autonomía” relativa de este dominio y de la oposición amigo-enemigo entre las versiones de *El concepto de lo político* de 1927, 1932 y 1933 (Meier: 2009, 26).

la radical unidad como amigo y enemigo. Toda existencia política descansa en la unidad y la totalidad de esta oposición de amigo y enemigo. Un aspecto decisivo de la idea de Schmitt es que la unidad política no tiene que ser idéntica con la del Estado y el pueblo” (2018, 72-73). Un año después, tal como bien resalta Donatella Di Cesare, Heidegger volverá con una acusación aún más directa sobre el concepto schmittiano de lo político en el seminario del semestre de invierno 1934/1935 *Grundsätzliches zur Staatslehre* (GA 86, 161-184) [Fundamentos de la doctrina del Estado], en el marco más general de sus líneas fundamentales sobre la *Hegels Rechtsphilosophie* [Filosofía del derecho de Hegel]. Heidegger cuestiona allí la dicotomía metafísica que supone la relación amigo-enemigo en cuanto esencia de lo político, dándole, en cambio, el lugar de consecuencia esencial [Wesensfolge] (GA 86, 173). Tal como destaca Di Cesare, “[...] toda la posición de Schmitt permanece, según Heidegger, dentro del horizonte metafísico, tanto por la forma en que se dirige al comienzo y al orden del comienzo, así como porque su perspectiva, incluso sobre la política, es la del sujeto de la modernidad. La crítica lapidaria culmina en el juicio más duro y determinante: «Carl Schmitt piensa como liberal»” (Di Cesare: 2014, 178; GA 86, 174). La traducción me pertenece. Heidegger continúa explicándose sobre la anterior sentencia: “1. porque la política es «también» una esfera; 2. por el individuo y su actitud. [...] Él [Schmitt] pasa por encima el hecho de que precisamente el conflicto [Widerstreit] tiene en su trascendencia interna – el Estado – su significado básico – con relación al Estado – *en tanto Ser del pueblo* – sin embargo, el «Estado» no puede «ser» del mismo modo” (GA 86, 174; énfasis original). La traducción me pertenece.

Agudamente, Meier rastrea las modificaciones que introduce Schmitt, a partir de las críticas straussianas, en lo que refiere a lo político como un dominio “autónomo”. Al parecer, en última instancia sólo la correcta distinción del amigo y del enemigo parece ser la fuente de donde lo político puede obtener su fuerza concreta y existencial, su autonomía sin comillas. A este ejercicio Meier lo llamará “retórica de la ‘política pura’”, una retórica que se alza contra las intromisiones normativas o moralistas y que entre 1927 y 1932 colapsará cuando el Estado total desafíe el andamiaje conceptual schmittiano y recurra entonces el jurista de Plettenberg a la polémica idea de “intensidad” de la hostilidad, implicada en la negación óptica del extraño o del hereje con respecto al propio modo de existencia, y que Löwith cuestionará más tarde³:

El sentido de la distinción amigo-enemigo es marcar el grado máximo de intensidad de una unión o separación, de una asociación o disociación. Y este criterio puede sostenerse tanto en la teoría como en la práctica sin necesidad de aplicar simultáneamente todas aquellas otras distinciones morales, estéticas, económicas y demás (Schmitt: 2002a, 57).

Según Strauss, en la distinción política esencial el concepto de enemigo goza de primacía sobre el de amigo en tanto que el primero refiere a “la eventualidad en términos reales de lucha” (Schmitt: 2002b, 140), es decir, al caso extremo, a la posibilidad en la que el enemigo se hace reconocer como tal: “La guerra procede de la enemistad, ya que ésta es una negación óptica de un ser distinto. La guerra no es sino la realización extrema de la enemistad” (2002a, 63). Pero, llegado aquí, es donde Strauss da un giro y vuelve su atención al pensamiento de Thomas Hobbes para emprender su comprensión de la intención crítica de Schmitt respecto de la idea liberal de cultura y su relación con la naturaleza. Strauss afirmará que el estado de naturaleza en el pensamiento hobbesiano es fundamento de toda cultura y el estado civil su negación. El cultivo (que supone una cultura) de las ciencias y las ar-

3 “Pero entonces, la distinción fundamental entre amigo y enemigo no tiene nada específico en sí, sino que atraviesa –y va más allá de– todas las diferencias y afinidades específicas en el ser del hombre; se la utiliza de un modo «puramente» existencial, ya que «sólo» es el “grado de intensidad” máximo de un vínculo y separación posibles, aunque no pueda especificarse *intensidad de qué es dicha intensidad*” (Löwith: 2006, 62-63; énfasis original).

tes debe entenderse entonces como un disciplinamiento del *status belli* natural. Lo que Schmitt identificaría con lo político es lo que para Hobbes le precede y es necesario que sea superado por medio del Estado. El juego de citas que compara Strauss en sus comentarios demuestra que tanto Schmitt como Hobbes comparten una misma idea respecto de lo que la guerra es, aunque debe quedar claro que para el alemán lo político es lo propio del hombre, su *status* “fundamental y extremo” (Strauss: 2009, 143), aquello que debe ser, en todo caso, afirmado:

[...] hay que tener en cuenta que “the nature of war, consisteth *not in actual fighting*; but in the known *disposition* thereto” (*Leviatán*, XIII). Esto significa, en términos de Schmitt, que el *status naturalis* es el verdadero estado político del hombre; porque también para Schmitt “lo político no consiste en la lucha misma [...], sino [...] en un comportamiento determinado por esta *posibilidad real*” (Strauss: 2009, 143).

¿Cómo es que se implican mutuamente, entonces, naturaleza y cultura en el pensamiento político hobbesiano y en qué sentido esto sería relevante para la comprensión del concepto de lo político de Schmitt y, por consiguiente, de la distinción amigo-enemigo? Si la naturaleza es un estado de desorden que debe ser abandonado y superado, si efectivamente hay una posición polémica de Hobbes contra lo que hay de fundamental en la naturaleza humana, lo que hace a lo político schmittiano quedaría sepultado en el olvido en manos de la citada cultura-cultivo de la naturaleza humana, actividad únicamente posible mediante la institución de un Estado cuyo objetivo es salvaguardar la vida individual, esta última con rango de derecho inalienable.

Inversamente, Schmitt evitará polemizar con el *status naturalis* y se propondrá afirmarlo como fundamento y presupuesto del Estado (Strauss: 2009, 143-146): “El concepto del Estado supone el de lo político” (Schmitt: 2002a, 49). La cultura, orientada a la defensa del derecho humano a la vida y de los principios de la *salus populi*⁴, debería encaminarse, en tal caso, por medio de estos últimos hacia un ideal de civilización que conciba a la humanidad “como una

sola «sociedad cooperativa de consumo y producción»” (145; énfasis original). De este modo Strauss señala finalmente que la cultura liberal, fundada por el pensamiento de Thomas Hobbes, se habría constituido como negación de lo político en sentido schmittiano.

Otro elemento presente en la recepción schmittiana de Hobbes —y su inversión crítica por parte de Schmitt— es el problema de la peligrosidad del hombre y su vínculo con la ineluctabilidad de lo político. Schmitt parte de un supuesto que será fundamental para su argumentación: “...todas las teorías políticas propiamente dichas presuponen que el hombre es «malo», y lo consideran como un ser no sólo problemático sino «peligroso» y dinámico” (2002a, 90). Strauss insistirá, antes de analizar este supuesto, en formular la inevitable pregunta: ¿cuál es el origen propio de la idea schmittiana sobre la naturaleza del hombre? La lectura de Strauss se ocupará de remarcar la decisión de Schmitt de asumir la dependencia de lo político respecto de lo teológico, principalmente resaltando el pasaje en el que Schmitt afirma que el supuesto de la peligrosidad del hombre es una “confesión de fe antropológica” (87).

Tal como lo revela Meier en su lectura del diálogo schmittiano-straussiano, establecer una relación entre lo teológico y lo político permite, a la vez, aclarar el vínculo entre la fe en el dogma del pecado original y la justificación del carácter destinal de lo político, principalmente si tenemos en cuenta que el carácter intelectual-existencial de las inevitables oposiciones metafísicas (entre los hombres por variadas que sean las formas que las contienen y ocultan) termina haciendo de toda política algo del orden de lo ineluctable, absolutamente incomparable con las “rivalidades de todo tipo” (Meier: 2009, 91) de los animales hobbesianos. Desde ahora, el enemigo ya no posee tan sólo preeminencia ontológica: tiene *status* providencial, es garante del orden y de la historia. El combate de Schmitt contra el liberalismo puede considerarse un punto de partida, una manobra preparativa. Pero ¿preparativa de qué? La hipótesis de Strauss es que servirá como antesala de la batalla decisiva y final entre dos alternativas fundamentales: la oposición entre aquellas teorías que afirman la necesidad de que el hom-

4 “1) la defensa frente al enemigo exterior; 2) la preservación de la paz en el interior; 3) el enriquecimiento justo y medido de los individuos, que se alcanza mucho más con trabajo y ahorro que con guerras victoriosas, y se promueve

sobre todo a través del cultivo de la mecánica y la matemática; 4) el goce de la libertad inocente (*De cive*, XIII 6 y 14)” (Strauss: 2009, 145).

bre sea gobernado y aquellas que consideran que puede vivir sin gobierno, que, en sentido amplio, podrían ser llamadas teorías autoritarias y anarquistas. Si se asumiera la propuesta straussiana parecería ser menos sencillo caer en la trampa que se prepara el propio Schmitt, que podría llevar rápida y descuidadamente a considerar *El concepto de lo político* como una apuesta por una *decisividad neutralizadora*. Esta última, más allá de todo contenido, legitimaría cualquier decisión en tanto que afirmar lo político equivaldría a tolerar, en sentido liberal, toda convicción que esté seriamente orientada a la posibilidad real de la guerra (Strauss: 2009, 165).

Como se sugirió anteriormente, la afirmación de lo político es también una afirmación del *status naturalis* y, por ende, del *status belli* (aunque no exactamente con las mismas características que asume el *status belli* hobbesiano: para Schmitt no son los individuos los que se encuentran en estado de guerra sino los grupos-naciones y no es únicamente la enemistad la que define la acción política, más allá de la primacía que eventualmente pudiera tener sobre la amistad): “lo político no consiste en la lucha misma [...], sino [...] en un comportamiento determinado por esta posibilidad real” (Strauss: 2009, 143). Esto último habilita la interpretación de que la afirmación de lo político es, más que afirmación de la guerra, prescindencia de la “seguridad del *status quo*”, rechazo a la neutralización de todas las áreas de la vida por parte de la moderna tecnología y retorno a “la nada cultural o social” desde la que es posible preguntarse por los hombres en tanto seres capaces de vivir en común (Schmitt: 2002b, 120): “De la fuerza de un saber íntegro (...) nace el orden de las cosas humanas” (Meier: 2009, 15). A su vez, este “retorno al principio” (Schmitt: 2002b, 120) se parece más a una apuesta por una cierta *moralidad* (que no coincide con la “moral humanitaria”, pero polemiza con ella) que a una pura afirmación de la lucha, abstraída de cualquier juicio de valor.

3. Conclusiones

Así como no era el objetivo de Löwith quedar atrapado en “contradicciones” teóricas con el objetivo de remarcar la falta de coherencia de una obra, algo que por sí mismo sería tan banal como jactancioso, del mismo modo, la estrategia de lectura de Meier permite interrogar las para-

dojas, oscilaciones y ambivalencias de las que participa el concepto schmittiano de lo político, enraizado doblemente, en la tierra y en el cielo. En este sentido, el análisis propuesto por Löwith colabora en la tarea del pensar: nada obliga a detenerse a enfrentar el problema de hallar en Carl Schmitt desplazamientos entre una sustancialidad de la negatividad y una filosofía ocasionalista y formal de la existencia política que parece inaugurar un derrotero que va desde el triunfo retórico de lo polémico sobre lo legítimo hacia el colapso de lo ocasional dentro de lo mitológico, transitando entretanto los pliegues y repliegues de lo concreto-existencial.

En la lectura de Meier, por su parte, se hace evidente la necesidad de considerar las bases distintivas explícitas e implícitas en la textualidad schmittiana: por un lado, la apelación a la existencia política concreta, la polémica radical con el liberalismo, la enunciación de una “retórica de la política pura” —abstraída de cualquier sustrato moral— y, por otro lado,

[...] los supuestos teológicos que lo llevan [a Schmitt] *tanto* a creer en el carácter ineluctable de lo político *como* a determinar su juicio moral contra cualquier intento de hacer realidad el mundo sin seriedad, el Estado de seguridad terrenal perfecta, el negocio universal (Meier: 2009, 103),

Una de las riquezas de esta propuesta es justamente su capacidad para abrirse paso en medio de las paradojas, para enfrentar la oposición fundamental entre “el espíritu de la tecnicidad que ha conducido al credo masivo de un activismo antirreligioso en el más acá” y “el espíritu y la fe antagónica que, al parecer, todavía no tienen nombre” (Strauss: 2009, 166), es decir, entre lo que aún no adviene, y bien podría jamás advenir, y aquello otro que hoy ya

[...] es la convicción de una metafísica activista, es fe en un poder y dominio sin límites del hombre sobre la naturaleza, incluso sobre la *physis* humana, en un ilimitado “retroceso de las barreras naturales”, en posibilidades ilimitadas de modificación y felicidad de la existencia humana natural en el más acá (Schmitt: 2002b, 120).

Esta sería, en síntesis, según Strauss, ya no la última palabra de Schmitt sino la primerísima de ellas en torno a la elaboración de una crítica de la “sistemática del pensamiento liberal” y de la filosofía política de Thomas Hobbes.

Bibliografía

- Di Cesare, D. (2014). *Heidegger e gli ebrei. I «Quaderni neri»*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Galli, C. (2011). *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2009). “Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat”. Übung aus dem Wintersemester 1933/34, en Alfred Denker, Zaborowski, H., *Heidegger und der Nationalsozialismus. Dokumente*. Freiburg: Karl Alber [*Naturaleza, Historia, Estado*, trad. Jesús Escudero, Madrid: Editorial Trotta, 2018].
- Heidegger, M. (GA 86). *Seminare: Hegel-Schelling*. Peter Trawny (ed.), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2011.
- Löwith, K. (2006). “El decisionismo ocasional de Carl Schmitt”. En *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Meier, H. (2009). *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Un diálogo entre ausentes*. Madrid: Katz Editores.
- Schmitt, C. (1990). *Sobre el parlamentarismo*. Madrid: Tecnos.
- Schmitt, C. (2000). *Romanticismo político*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Schmitt, C. (2002a). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- Schmitt, C. (2002b). “La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones”. En Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Madrid: Alianza, pp. 107-122, 2002.
- Strauss, L. (2009). “Comentario sobre *El concepto de lo político* de Carl Schmitt”. En Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Un diálogo entre ausentes*, Madrid: Katz Editores, 2009 [“Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen”. En *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, agosto-septiembre de 1932, vol. 67, fascículo 6, 732-749, Tübingen].