

**EL CONCEPTO DE LO POLÍTICO ES UNA CONCEPCIÓN DE LA POLÍTICA
BELICISTA EN GRADO SUMO: UN RASTREO DE LA TRANSFORMACIÓN
GUERRERISTA DE LA ACCIÓN POLÍTICA EN CARL SCHMITT**

**THE CONCEPT OF THE POLITICAL IS A WARRING CONCEPTION OF
POLITICS TO THE HIGHEST DEGREE: A DEPICTION OF THE
TRANSFORMATION OF POLITICAL ACTION IN CARL SCHMITT**

Christian David Núñez Prado

Nota sobre el autor:

Estudiante del Doctorado en Ciencias Sociales y Jurídicas de la Universidad Rey Juan Carlos.

 <https://orcid.org/0000-0002-5896-7631>

Esta investigación fue financiada con recursos del autor. El autor no tiene ningún conflicto de interés al haber hecho esta investigación.

Remita cualquier duda sobre este artículo al siguiente correo electrónico: christian.nunez@correounivalle.edu.co

Recibido: 13/03/2023 Corregido: 29/05/2023 Aceptado: 01/06/2023



Copyright (c) 2023 Christian David Núñez Prado. Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0.](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

Xihmai 86

**EL CONCEPTO DE LO POLÍTICO ES UNA CONCEPCIÓN DE LA POLÍTICA
BELICISTA EN GRADO SUMO: UN RASTREO DE LA TRANSFORMACIÓN
GUERRERISTA DE LA ACCIÓN POLÍTICA EN CARL SCHMITT**

**THE CONCEPT OF THE POLITICAL IS A WARRING CONCEPTION OF
POLITICS TO THE HIGHEST DEGREE: A DEPICTION OF THE
TRANSFORMATION OF POLITICAL ACTION IN CARL SCHMITT**

Resumen

El propósito de esta investigación radica en determinar los efectos de la transformación de la noción de representación en la teoría de la acción política en Carl Schmitt entre los años 1923 hasta 1927. La noción de representación permitirá demostrar la transición de una forma racional a una forma irracional de acción política en el autor. Por un lado, la limitación racional de la acción política proviene de la representación de una verdad convertida en institución, en donde una idea, con un significado propio de carácter suprapersonal y objetivo, guía las acciones del soberano. Por otro lado, la irracionalidad nace del apego de la representación a un parámetro sentimental subjetivo, con lo cual la acción política del soberano proviene de la sensación producida por un momento concreto y queda demasiado cerca de la inmediatez de los deseos humanos privados del soberano. Las diferentes concepciones de la representación permiten ver dos formas de acción política en el autor: una no autoritaria y una totalitaria.

Palabras clave: *Carl Schmitt, Representación, Acción Política, Hobbes, Soberanía.*

Abstract

The purpose of this research is to determine the effects of the transformation of the notion of representation in the theoretical development of Schmitt's conception of political action between 1923 and 1927. The notion of representation would allow me to show the transition from a rational form to an irrational form of political action in the author. On the one hand, the rational limitation of political action comes from the representation of a truth turned into an institution, where an idea, with its own meaning of a suprapersonal and objective nature, guides the actions of the sovereign. On the other hand, irrationality is born from the attachment of the representation to a subjective

sentimental parameter, with which the sovereign's political action comes from the sensation produced by a specific moment and is too close to the immediacy of the sovereign's private human desires. The different conceptions of representation allow us to see two forms of political action in the author: a non-authoritarian and a totalitarian one.

Keywords: *Carl Schmitt, Representation, Political Action, Hobbes, Sovereignty.*

Introducción

La noción de representación expuesta por Carl Schmitt en la obra *Catolicismo Romano y Forma Política* de 1923 evidencia una transformación en el concepto de acción política del soberano presentado en *El concepto de lo Político* de 1927¹. Por una parte, la noción de representación presentada en *Catolicismo Romano y Forma Política* entiende que la política se vincula a postulados teológicos y morales, los cuales limitan racionalmente toda acción política y permiten ligar a una idea la cualidad decisoria del soberano. Por otra parte, en *El Concepto de lo Político* la noción de representación aparece secularizada.

En *El Concepto de lo Político*, Carl Schmitt aleja lo político de ciertos componentes de la teología católica, importantes en su teoría política anterior y, por razones personales y políticas de su tiempo, se acerca a una “política romántica”², en la cual se pueden rastrear elementos de una “estetización de la política” y vincular su teoría con parámetros propios de una política totalitaria.

El criterio de lo político, tal como es desarrollado en 1927, fundamenta la acción política del soberano sobre parámetros sentimentales e irracionales que refieren la política a una acción autoafirmativa en momentos concretos sin un postulado racional para guiar la sucesión de las circunstancias. Aquí la acción política es entendida en términos

¹ Cambio que posiblemente, según Lilla, permitió la conversión de Schmitt al nazismo, que bajo sus presupuestos teóricos anteriores no se hubiera dado.

² Empero, este concepto es diferente de ‘romanticismo político’, diferenciación explicada por el propio Schmitt en su libro *Romanticismo Político* (1919), y que singularizaré posteriormente como conclusión de este trabajo.

de la intensidad del sentimiento de enemistad o amistad frente a un “otro” externo.

Esta investigación demostrará que Schmitt, primero, entiende toda acción política y todo poder político, por absoluto que sea, como moralmente exigente (Strauss en Villacañas, 2008). Después, que la acción política deja de enfocarse en la responsabilidad de mantener y dirigir una idea de justicia, esto es, hacia el mantenimiento de la paz, con lo que se demostrará que las diferentes concepciones del poder político defendidas por Schmitt en dos momentos de su conceptualización permiten ver una ruptura en su concepción de acción política: una no autoritaria y una totalitaria, respectivamente.

Con ello, se busca establecer que el elemento clave para mostrar la discontinuidad en el pensamiento de Schmitt es la representación, la cual condiciona el carácter racional o irracional de la acción política. Por un lado, la limitación de la acción política proviene de la representación de una verdad convertida en institución, entendida no como un contenido de consciencia privado del soberano para justificar su proceder, sino como una idea “real”, esto es, con un significado propio de carácter suprapersonal y objetivo. Por otro lado, la ilimitación nace del desapego de un parámetro racional objetivo de la representación, con lo cual la acción política es el resultado de la facultad del soberano de crear arbitrariamente contenidos discursivos y aplicarlos en la toma de partido frente a un amigo o un enemigo político.

En *Catolicismo Romano*, Schmitt ofrece a la Iglesia Católica como modelo de la organización estatal y busca explicar el *telos* de paz de la política. Todo esto porque, para Schmitt, en esta época, la iglesia y su heredero el Estado poseían una estructura institucional de mediación capaz de resolver los conflictos inherentes a una antropología medianamente negativa. En *El concepto de lo Político*, acontece una radicalización negativa de la antropología católica, en donde las pasiones humanas son desatadas gracias a la fundamentación de la existencia política en la “posibilidad real de guerra”. Esto conlleva una visión total de la política, en donde la voluntad del soberano no se halla

limitada por una verdad institucional y muestra su carácter creador o destructivo de forma pura.

De acuerdo con lo anterior, se presenta la siguiente hipótesis: la noción de representación política de 1923 tiene, ante todo, un origen clerical que, de acuerdo a su carácter institucional, limita el carácter totalitario de la acción política de 1927. Por lo tanto, se defiende que no se puede entender la acción política como algo uniforme en el autor, sino que sus características dependen de la preponderancia otorgada a un postulado racional trascendente que condicione la representación política y anteceda la acción del soberano. La disolución del elemento racional de la representación vuelve inmanente la acción política y la incorpora en un dominio puramente “político” en *El concepto de lo Político*. Entonces, la presencia o la ausencia de la noción de representación política explica la transformación de la acción política en Schmitt de un momento de su pensamiento a otro y permite realizar una crítica de su obra de 1927 a partir de su producción intelectual anterior.

1. La Representación como concepto filosófico-político

Para explicar la noción de representación es necesario recalcar que, en el campo antropológico, psicológico y político, Schmitt no intenta volver a las teorizaciones medievales propias de los pensadores contrarrevolucionarios, sino que busca complementar y corregir los desarrollos teóricos modernos con ellos. Por eso, se afirma que Schmitt utiliza, además de elementos teóricos medievales, la estructura del sujeto trascendental kantiano, para soportar su teoría sobre la representación política en *Catolicismo Romano*.

Kant define la imaginación como “la facultad de tener intuiciones sin la presencia del objeto” (Kant, 1991, p. 71) y la concibe como una facultad a la vez evocadora e inventiva: reproductiva y productiva.

Por un lado, la función reproductiva tiene como tarea traer a la mente intuiciones empíricas previas. Su actividad consiste en una presentación ‘derivativa’ de lo recogido por la mente después de la percepción de un objeto (Kant, 1991). Esta función está atada a la aprehensión de lo que

Xihmai 90

recibimos a través de los sentidos. Las representaciones presentes de esa forma en la mente son condición del conocimiento, en tanto, el entendimiento ordena las impresiones de los objetos percibidos y les otorga un significado más allá del mero estímulo físico (Engell, 1981).

La imaginación “suministra al entendimiento su materia, para proporcionar a sus conceptos un contenido (...) y parece proporcionar realidad a estos conceptos por virtud de la analogía de sus intuiciones (ficticias) con percepciones reales” (Kant, 1991, p. 73). Al dotar los objetos percibidos en su particularidad de generalidad, el trabajo de la imaginación es una condición previa de la unificación de la multiplicidad en el concepto y permite al sujeto la experiencia de “la diversidad en el tiempo, la cual produce la conciencia de un Yo unificado” (Mora, 1990, p. 794). También hace posible, “por otro lado, una conciencia de un algo que constituye el objeto en tanto que objeto de conocimiento” (Mora, 1990, p. 794). La imaginación reproductiva es singular a cada sujeto, pues parte del carácter individual de los sentidos, formando ideas particulares para entender el mundo.

Por otro lado, la imaginación productiva es, para Kant, autora de sus representaciones, pero “no es capaz de producir una representación sensible que no haya sido nunca dada a nuestra facultad de sentir” (Kant, 1991, p. 71). Ella es autora de representaciones de dos formas: por un lado, Kant parece darle a la imaginación productiva una especie de autonomía que ofrece imágenes a la mente frente a las cuales somos pasivos. Esto ocurre, por ejemplo, cuando ‘soñamos despiertos’, o cuando involuntariamente recordamos cosas o inventamos cosas con base en experiencias pasadas. La imaginación productiva hace surgir formas u objetos espontáneamente que no hemos experimentado directamente mediante la percepción de la naturaleza, sino que obedecen a la espontaneidad imaginante. Esto ocurre, por ejemplo, cuando sintetizamos varias representaciones de objetos y logramos la invención consciente de objetos o de formas ingeniosas de actuar en un mundo cambiante.

Lo importante aquí es la posibilidad de modificar imaginariamente la naturaleza mediante la mezcla de la ficción con experiencia “inventando

representaciones con un fundamento subjetivo” (Kant, 1991, p. 84). Esta capacidad de la imaginación, asocia lo que “ya no es, con lo que todavía no es, por medio de lo que es presente, en una experiencia coherente” (Kant, 1991, p. 91). Ella hace posible la anticipación de ciertas experiencias a partir del establecimiento de un vínculo entre ciertas representaciones y otras que se puede derivar de ellas, tal como ocurre en el caso de la previsión. Para Kant, este despliegue interior de ideas produce un estado mental que es una especie de trato con nosotros mismos, en donde la imaginación puede añadir efectos a causas que no los tienen necesariamente.

Lo importante de esta facultad productiva de la imaginación, tomada ya globalmente, es que puede apartarse de lo dado en la sensibilidad y representar objetos que no han sido percibidos, es decir, permite al hombre pensar ficciones meramente subjetivas que lo lleven a una actuación libre en el mundo fenoménico.

Para Kant, todos los hombres comparten una suerte de estructura de pensamiento, en donde lo sentido particularmente por un individuo puede ser compartido a otros como un concepto dotado de generalidad, gracias a la función mediadora de la imaginación. Lo importante aquí es que la imaginación es la condición de la creación, utilización y recreación del lenguaje.

Para Kant, la imaginación utiliza representaciones para mediar entre todas las facultades de la mente (memoria, entendimiento, razón, juicio) y referirlas a la experiencia sensorial, constituyendo un sentido coherente, que no varía de individuo a individuo, de la realidad exterior. En este lugar intersubjetivo se fijan los significados, los valores y las creencias sociales. Las representaciones pueblan el terreno supraindividual y obedecen a la dinámica de las ideas cuya significación permanece igual de un individuo a otro. Así, la representación es el elemento aglutinador y estructurador de la vida en sociedad cuya fuerza radica en expresar ciertas realidades en un lenguaje simbólico, y, a la vez, despliega el carácter plural de las formas de la vida humana.

Utilizando la estructura del sujeto kantiano en *Catolicismo Romano*, para Schmitt, la representación política busca dar orden a las representaciones sociales. Por eso, es un poder mediador y sirve para ordenar la sociedad jerárquicamente a partir de las determinaciones de una idea en dialogo constante con las pasiones humanas. La representación política necesita de una “idea suprema” como principio trascendente para organizar la estructura de la sociedad, es decir, un principio trascendente que configure toda acción inmanente.

A Schmitt, entonces, le parece útil el uso de la imaginación, en tanto ella es superior a lo presente y provee rutas de acción que, mediante la decisión y la voluntad, pueden orientar hacia un fin decidido de antemano la realidad histórica (Weber, 2005). Según Schmitt, gracias al funcionamiento de la imaginación, el hombre no tiene límites epistemológicos naturales pues puede crear sus propias rutas de acción, por eso debe ser limitado institucionalmente con símbolos compartidos por muchos hombres para impedir el desmembramiento de la comunidad y la irrupción de la violencia desnuda. En este sentido, la Iglesia es importante como modelo de la acción política pues comparte, en tanto institución, esta característica epistemológica ilimitada, pues mantiene abierta la relación inmanencia-trascendencia en cada decisión que atañe a su funcionamiento.

El carácter indeterminado de la acción humana tiene su origen en la capacidad representativa, la acción depende de una facultad mediadora entre un caso general y un caso particular. En la publicación de 1923, la decisión existencial requiere a la vez, la capacidad de ajustarse a situaciones generales y la posibilidad de crear universales a partir de particulares, ambas de forma reglamentada. La decisión es necesaria gracias a la libertad, ella reconoce el carácter múltiple de las formas de vida y muestra el poder de creación simbólica de cada hombre particular.

Con la representación, Schmitt busca revitalizar el carisma de la institución y con ello el carisma del individuo de forma subordinada, pues la institución jerarquiza la cantidad de carisma individual de acuerdo a la posición dentro de ella y limita la capacidad de decisión

sobre su transformación. El carisma es limitado por la correlación con la dignidad personal, el prestigio social y la ostentación, dado por el puesto en la estructura al interior de la institución.

El racionalismo de la Iglesia romana concibe de una forma moral la naturaleza psicológica y sociológica del hombre [...] Tal racionalismo radica en el carácter institucional de la Iglesia y es, esencialmente, jurídico; su gran aportación consiste en haber hecho del sacerdocio un oficio, pero esto, a su vez, de un modo peculiar. El Papa no es el profeta, sino el representante de Cristo. Una configuración así mantiene alejado todo el salvaje fanatismo de un profetismo desenfrenado [...]. Por el hecho de que su cargo es considerado independiente del carisma, el sacerdote adquiere una dignidad que parece abstraer totalmente de lo que es la persona en concreto. No obstante, él no es el funcionario y comisario característico en el pensamiento republicano y tampoco su dignidad es impersonal, como la del funcionario moderno, sino que su cargo se remonta, en una cadena ininterrumpida, a la misión personal que encomendara el propio Cristo. (Schmitt, 2011, p. 17)

Cada hombre depende de un superior y un inferior, administra los bienes materiales correspondientes a su posición y adquiere una finalidad como hombre. El sujeto, antes de escoger, se hallaba en una situación de libertad negativa, pero, después de la decisión, el sujeto se convierte en la idea, y la adopta como parámetro para su existencia, y gracias a su carácter individual adquiere una significación independiente dentro de la institución.

Representar, en un sentido eminente, solo lo puede hacer una persona, y, por cierto, una persona con autoridad, (...) La representación confiere a la persona del representante su propia dignidad, ya que el representante de un alto valor no puede ser él mismo algo sin valor. Pero no únicamente el representante y el representado exigen un valor, sino incluso el tercero, el destinatario al que se dirigen (Schmitt, 2011, pp. 26 -27)

La representación política da forma a la comunidad institucionalmente, pero, más importante aún, es la idea de la forma, pues debe concentrar el modo de ser de un pueblo en un símbolo que, elevado a la vista de todos por el representante, une al pueblo como comunidad política.

Schmitt le da al representante en la comunidad la misma función que tiene la imaginación en el intelecto kantiano, la capacidad de sintetizar los opuestos para poder unificar lo radicalmente diferente, esto siempre, condicionado por los conceptos del entendimiento: la idea política que encarna. El representante traduce una idea abstracta a un discurso capaz de ser adoptado como identidad, tanto individual como comunitaria. Esta dimensión personalista agrega vida o concreción a las generalidades sociales.

Quien representa la unidad política es la unidad política, pues tiene la decisión sobre su modo de ser. La encarnación de la idea da autoridad a quien toma la decisión sobre la forma del orden social, y da presencia pública a lo oculto en el discurso comunitario. Por eso, la representación de un pueblo es un exceso de sí mismo (Herrero, 2017; Galli, 2011), pues gracias a la interpretación de la realidad fáctica merced de una realidad ideal, todas las acciones comunitarias adquieren *un* sentido.

De forma estructuralmente similar a Hobbes, como veremos más adelante, el representante convierte al pueblo disperso en comunidad política gracias a la unidad brindada por su discurso político, que a su vez ya se encontraba presente en el discurso comunitario. Mas, “[e]n la representación, tanto el representante como el representado, adquieren una dignidad superior que supone un salto cualitativo” (Herrero, 2017, p. 393): el paso de pueblo a comunidad. La dimensión personalista de la representación, no solo pertenece al representante sino también a los representados, los cuales adquieren forma con el discurso representativo, de manera que su propio discurso personal y su dignidad también provienen del grado de convicción en la representación de una idea política.

En este sentido, Schmitt utiliza la noción de representación para demostrar que toda acción política requiere un dogma. La ontología de Schmitt distingue entre esencia y existencia, y entiende lo ideal como trascendente a la realidad fáctica, a la cual organiza y da un sentido. Sin embargo, la realidad fáctica tiene un discurso propio, el cual es conmensurable al discurso humano, aunque siempre de forma

incompleta y arbitraria. Se puede interpretar la situación concreta idealmente, pero siempre existe un vacío epistemológico en cuanto a si se ha abarcado por completo. Por eso, el soberano es imprescindible y no se puede renunciar a una intervención humana con la dignidad de su figura. Él busca ajustar ambos lenguajes, reorientar el lenguaje de la situación concreta hacia el *telos*; a él le corresponde el acto complejo de tomar la decisión sobre el modo de ser de la comunidad.

Más allá de la creación de un orden político o de su mantenimiento, lo importante es que la idea política del soberano sea reconocida comunitariamente, no porque sea la más votada ni la más eficaz, sino porque representa al pueblo apropiadamente.

El público reunido es el campo específicamente político de la representación, donde toma su identidad de ella, se adhiere en su realización y logra unidad en su acción. La afirmación de la identidad individual a consecuencia de la elección de *una* idea, a la que la individualidad le debe por entero unificar el interior y el exterior de la acción.

Schmitt es enfático en esta consecuencia. El pueblo es igual de importante que el representante, ya que sin ellos no existiría ninguna “publicidad de la representación” (Habermas en McCormick, 1997, p. 165) y, por ende, esta carecería de intersubjetividad. “Esta representación es más elitista (...) toma lugar ante el pueblo no para el pueblo. Es una representación pública ante ellos”³ (McCormick, 1997, p. 165).

Lo importante, entonces, es la decisión basada en una representación con la cual se da forma a la propia personalidad o a una comunidad. En los dos casos, las ideas representadas son objetos comunes y públicos. La representación, entonces, juega en dos niveles de realidad, sociológica y política. En el nivel sociológico admite la diferencia en las formas de vida de los hombres y, en el nivel político, la existencia de distintas ideas dentro de una comunidad. Sin una intervención superior,

³ Representation is more elitist, (...) because it takes place “not *for* but *before* the people”.
Xihmai 96

el conflicto inherente a la naturaleza humana no tendría como solucionarse. Sin embargo, por esto mismo, la persuasión emanada de un orden superior se convierte en el elemento más importante de un ordenamiento político duradero (Schmitt, 2011, p. 21).

Según Schmitt, la Iglesia y su heredero el Estado, necesitan percibir la negatividad incidental de la naturaleza humana. Si ambos quieren dar una solución adecuada a los problemas humanos, deben basar sus acciones en la estructura de la subjetividad que toman como punto de partida.

Para lograr la durabilidad de la sociedad, el soberano debe crear un orden simbólico institucional, el cual se enfoca esencialmente en el *mantenimiento* del orden de la vida en sociedad, de lo contrario, la hermenéutica de la representación personalista sería altamente mutable e inestable. La esfera de la representación institucional hace visible, durable y funcional la representación política personalista, y es entendida como una estructura de representaciones que llenan el vacío entre la demanda de autoridad reclamada por un representante y el deseo de realización de cada persona. La idea política, al convertirse en fuerza comunitaria, toma forma de institución para permanecer en el ámbito de la existencia concreta, marcando un rumbo para la dirección de la vida irracional de un modo racional (Schmitt, 2011, p. 18).

La esfera institucional de la representación es una objetivación de la representación personal, “entendida en el sentido de una manifestación concreta en la historia, de externalización de la idea, de realización en la esfera pública” (Ulmen, 1996, p. 12). El carácter duradero y funcional de las instituciones está determinado por la racionalidad impuesta por la representación jurídica, de lo contrario la comunidad dejaría de ser, con cada cambio de situación, la misma. Como se dijo anteriormente, tiene la doble función de estandarizar las prácticas sociales y de respetar la distinción entre personas otorgando diferentes cantidades de carisma a diferentes cargos, a la vez que permite la expresión de la individualidad.

Para Schmitt, la institución solo puede ser transformada por los cargos más altos. Solo aquí hay una capacidad creativa inherente expresada en el reajuste constante de principios trascendentes con la lógica circunstancial de la realidad práctica, con lo cual, la institución mantiene abierta la posibilidad de su propia acción. Sin embargo, para Schmitt, la representación de un poder institucional alumbra la eterna oposición “común a todo lo humano” (Schmitt, 2011, p. 40): el propio poder personal y la visión de justicia.

Cada individuo, al igual que cada institución significa algo por sí mismo, y en todas las circunstancias tienen su propio interés de autoafirmarse, es decir, de decidir en virtud de su propio poder la forma de su acción. Así pues, para Schmitt, cada individuo vive en el campo de la representación, entre la idea pura y el mundo concreto, y de las diferentes adhesiones a ciertas representaciones y de sus diversas gradaciones en la práctica, toman forma las diferentes personalidades de la comunidad.

Según lo anterior, toda idea representada “está sujeta a la dialéctica propia de toda realización” (Schmitt, 2011, p. 44): la tentación de lo malo, característica humana por excelencia, siendo solo superada en Dios. Con esto Schmitt critica las posiciones religiosas que dejan el mundo a sus propias lógicas merced del deseo de no hacer el mal, y recalca la necesidad de la acción política, pues sería algo inhumano querer escapar a este antagonismo y rechazar la participación en todo poder terrenal (Schmitt, 2009).

Como conclusión, la idea de representación busca la unidad política de la comunidad a través de la representación de una cierta idea de justicia que, al ser exitosa en su lucha contra otras ideas, confieren el poder de decidir cuál es o será el orden social y “alcanza su finalidad de traer la paz al mundo” (Schmitt, 2011, p. 40). Por eso, la representación política otorga una capacidad creativa al nivel institucional y comunitario expresada en el cambio gradual y limita el poder creador de los individuos gracias a una concepción premoderna de las normas éticas, con las cuales las ideas son entendidas como realidades públicas.

La política, entonces, se configura esencialmente en el ámbito del derecho público, en donde se regulan las relaciones entre el poder social y los individuos, además de las relaciones de los pueblos entre sí. Pues “todo orden es un orden jurídico y todo Estado un Estado de Derecho” (Schmitt, 2011, p. 31). Por eso, la noción de representación personal cristalizada en una institución es lo que mantiene a raya “el salvaje fanatismo de un profetismo desenfrenado” (Schmitt, 2011, p. 17) de un individuo, en especial cuando este está al mando del Estado. Gracias a la diferenciación de realidades de la jerarquía institucional, la representación en *Catolicismo Romano* mantiene una realidad objetiva con su propia lógica creativa al margen de la capacidad creativa de los individuos.

2. La representación en Hobbes

Antes de continuar, es necesario retroceder a Hobbes porque la noción de representación de Schmitt, tanto en 1923 como en 1927 depende sustancialmente del tratamiento del tema en Hobbes. Empero, Schmitt incluye otras lecturas, como la de Bodin, Kant, Fichte, los contrarrevolucionarios conservadores: De Maistre, Donoso Cortés y Bonald, entre otros. Sin embargo, la estructura hobbesiana de la acción representativa del soberano en Hobbes permanece, según esta investigación, como un modelo general dentro del cual se insertan otros desarrollos.

La exposición de la representación en Schmitt procede del análisis de la concepción de persona en Hobbes, el cual la describe de la siguiente manera: “PERSONA es aquel *cuyas palabras o acciones son consideradas como suyas propias, o como representando las palabras o acciones de otro hombre, o de alguna otra cosa a las cuales son atribuidas, ya sea con verdad o por ficción*”⁴ (Hobbes, 2005, p. 132). Para Hobbes, persona es una categoría intersubjetiva, ya que los hombres entran al pacto no en tanto seres humanos sino transformados en personas, toda acción o palabra está referida hacia otros; solo una persona puede representar y ser representante, y el dominio de las personas solo tiene lugar después

⁴ En cursiva en el original.

del pacto, cuando se ha creado la institución política original con la cual se ordena lingüísticamente la realidad humana y las personas pueden, atribuir libremente predicados a cosas que no los tienen realmente, esto es, personificarlas.

Las personas se dividen en dos tipos generales: persona natural y artificial. La primera, tiene sus acciones y palabras *consideradas* por otros como suyas propias; la persona natural nace de la creencia de los demás en lo que dice y hace, por eso, ella es un fragmento abierto en vez de una unidad cerrada: mantiene la libertad de ser, y puede ser distinta de su apariencia, se representa a sí misma ante los demás, mientras su carácter privado puede permanecer oculto. Así, todas las personas naturales son condicionadas por el contenido lingüístico creado en el pacto, pero no abarca todo su ser.

Las palabras y acciones de las personas artificiales son consideradas como de alguien más, ya sea esta una persona natural o una cosa personificada. Toda persona artificial supone un contenido lingüístico dado por una persona natural cuando posee un cúmulo “sobresaliente” de libertad, propio de una posición eminente; no puede estar de manera inmediata en todos los lugares a donde llega su libertad y necesita comisionar a otro para que, de manera mediata, responda por su persona y lo personifique (Hobbes, 2005).

Respecto de las personas artificiales, Hobbes diferencia el rol de autor y actor. El actor es quien realiza la acción, es decir, la persona quien tiene la licencia o comisión de utilizar la libertad de otra. El autor es quien crea un enunciado capaz de ser realizado con acciones, y, por tanto, tiene la *autoría* de tal ruta de acción, por eso, retiene la *autoridad* de conferir la *autorización* de actuar su libertad a un cierto actor. Ahora bien, ambos, el actor y el autor se pueden representar *con verdad o por ficción*.

Representar las palabras y acciones de otro “*con verdad*” implica una relación autor/actor reglamentada, es decir, un actor dentro de los límites de la libertad del autor, sin añadir la suya propia. La “abundancia” de libertad del autor habilita la *autoría* de palabras y

acciones irrealizables inmediatamente, pero también lo responsabiliza de las consecuencias de sus acciones o palabras comisionadas. Libertad y responsabilidad son las dos caras de la acción representativa reglamentada en el proceso de *autorización* (Pitkin, 1985).

Hobbes es cuidadoso al diferenciar en dos órdenes de la realidad a las personas naturales y artificiales para evitar su equivalencia. El autor no envía una comisión para decir o actuar su misma presencia, mandar una carta sería igual de efectivo, sino, dona su libertad a la persona del actor. El autor, con la comisión tiene la intención de realizar un contenido lingüístico no estipulado estrictamente pero sí con referencia a él.

La representación *por verdad* o comisión debe ser entendida como el deseo creativo de, con palabras y acciones, ampliar o hacer más estable y duradera la libertad del autor a través de la sujeción con otras personas, en pactos.

La representación "*por ficción*" corresponde a la capacidad natural humana de inventar personas artificiales a voluntad e imponerla a las cosas, a sí mismo y a otras personas. Las personas naturales crean personas artificiales como instrumentos para instituir rutas de acción, por ejemplo: un edificio cualquiera al ser personificado *por ficción* se convierte en un hospital, una iglesia o una cárcel, y solo así, permiten la reproducción de la acción humana en el tiempo con una estructura de personas artificiales, cargos, las cuales desarrollan cierto tipo actividades en su interior. La cosa adquiere la forma de una persona al superponerle una mera ficción de la mente.

Hobbes advierte el peligro perenne de la capacidad creativa humana: una persona puede representarse *por ficción* a sí mismo, es decir, ser un actor que se erige a sí mismo en autor (Hobbes, 2005). Se trata de una persona artificial autorizada por sí misma, al *pretender* estar autorizada por otra. Aquí la relación autor/actor pierde su reglamentación y se aleja de los usos compartidos del lenguaje. Con ella, las palabras y las cosas dejan su significado ordinario, se ensanchan a todo lo que la inventiva del hombre pueda proveer y abre la puerta para acciones individuales arbitrarias, el caos y la violencia.

Sin embargo, Hobbes establece el “conocimiento de causa” como forma de evitar la institución de pactos fraudulentos sin fundamentos autorizados y de circunscribir la creación hacia el infinito de personas artificiales, las cuales minarían la confianza entre los hombres e irían en detrimento del pacto original. Quien hace un pacto con un actor debe tener certeza de la *autorización* y de su margen.

La obligación, entonces, nace del conocimiento de la autorización del actor y demuestra la correspondencia entre los contenidos lingüísticos realizados en el pacto, la relación actor/autor está en regla. La relación sigue estando en regla cuando se crea una persona artificial para instituir rutas de acción humanas sobre una cosa inanimada, la cual es dotada “*por ficción*” de un contenido lingüístico que determina su funcionamiento hacia el interior y hacia el exterior.

Por último, existe una relación autor/actor reglamentada, con todos los peligros mencionados anteriormente, cuando una persona representa a otra por *ficción* de forma política. Aquí “Hobbes toma ventaja de aquellos aspectos de la representación que su definición omite” (Pitkin, 1985, p. 29). Al parecer, la representación política complejiza la relación autor/actor expuesta anteriormente, pues deja de tener un efecto unívocamente práctico y pasa a tener un rol fundamental.

La institución política es la “persona artificial” esencial, ella abre el espacio lingüístico donde emanan todas las demás, por eso, solo ella conserva el poder creador esencial del cual toda otra persona artificial es solo una expresión. En la representación política se le otorga a una persona natural, una persona artificial cuando personifica una ficción de la mente, considerada verdadera por la totalidad de un grupo de hombres. “Se trata de una noción abstracta que requiere ser personificada, porque solo de este modo se puede conceptualizar” (Rodríguez, 2008, p. 203).

Por su carácter fundante y supremo, la representación política se compone de formas concretas y sutiles de la relación actor/autor expuesta anteriormente. El tema de la soberanía comienza con los parámetros racionales, que Hobbes llama Ley de naturaleza, que
Xihmai 102

servirán para la confección de la red de convenciones de “*cada uno con cada uno*” (Hobbes, 2005, p. 142) que será otorgada al soberano y llevará a la sujeción política con el pacto.

Hobbes sitúa al soberano en una posición suprema después del pacto, al margen de la comunidad. De esta forma, Hobbes justifica la separación de dos realidades en todo momento: El soberano no pertenece al pacto, su libertad de acción y palabra se sustenta en ser la categoría de posibilidad de la comunidad política.

En lo siguiente se explicará de forma analítica la complejidad de la relación autor/actor en el soberano, mientras se establece la representación y con ella la autonomía de la política, tema que será desarrollado con especial interés por Schmitt en *El Concepto de lo Político*.

Primero, solo en la antesala de la institución del pacto original, la convención, la voz de la multitud reunida, decide el contenido lingüístico del futuro pacto y constituye la única vez donde todos son autores y, por tanto, creadores de palabras que determinan rutas de acción. Cada hombre, estando la multitud reunida creando la convención, dona por voluntad propia todas sus libertades naturales positivas, y establece el consentimiento de la recreación de la libertad positiva de cada uno en libertades negativas en contenidos discursivos generales, que Hobbes llama Ley de naturaleza. Un lenguaje compartido que funciona como “cadenas artificiales” para la libertad de la acción, y delimitan todas las acciones posibles al interior de un grupo de hombres. Empero, la Ley de naturaleza no abarca la libertad interior del individuo, a pesar de que imponga necesidad a la persona.

El contenido convencional del pacto, el objeto del pacto, une a los hombres en comunidad, trata de establecer y mantener la paz y la seguridad para “vivir apaciblemente entre sí y ser protegidos contra otros hombres” (Hobbes, 2005, p. 142). Al no pertenecer al pacto, el soberano tiene libertad de acción y de creación discursiva, condicionada por el mantenimiento de la paz y la seguridad de la comunidad.

Se cumple así, una de las condiciones de la representación reglamentada, el conocimiento de causa, en tanto, las condiciones generales son creadas y consideradas verdaderas por los hombres, se trata de una verdad condicionante para la acción del soberano.

Segundo, el momento de la convención finaliza cuando la multitud se convierte en comunidad y concede al soberano, mediante el pacto, “el derecho de representar a la persona de todos (es decir, de ser su representante)” (Hobbes, 2005, p. 142). El soberano adquiere la suma de las libertades positivas y negativas de todos, contenidas en la convención, los cuales autorizan las acciones y palabras de este hombre, como si fueran las suyas propias.

El soberano es “alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero” (Hobbes, 2005, p. 3), de ese Leviatán o Estado, compuesto de súbditos con significados compartidos, de tal forma que son como “hileras de escudos cerrados y duros como la piedra. Tan apretados están unos contra otros que ni el aire puede pasar entre ellos. Tan unidos están que nadie puede separarlos” (Job, 41:15-17).

El soberano incorpora, después del pacto, la red de convenciones de “*cada uno con cada uno*” y da movimiento al Leviatán, que al cobrar vida se vuelve un ser autónomo, con vida propia, y adquiere la facultad de crear palabras y acciones para proteger y defender a sus súbditos, fin para el cual fue instituido.

La preponderancia de la autonomía del Leviatán reside en la conciencia de Hobbes en el vacío presente en su teoría de la representación y su concepción de la persona, en la incapacidad de las palabras para agotar la capacidad creativa y someter a los hombres empíricos y a las personas artificiales. Por eso, la fuerza física y la imposición violenta, orientadas hacia el fin de la paz y la seguridad, representan la autonomía de la política para mantener la unidad. Hobbes dota al soberano de la libertad de disponer sobre la vida de sus súbditos y de darles muerte violenta cuando atenten contra la paz instituida por todos. Solo el soberano es superior al discurso común, las leyes, y mantiene la positividad natural de su libertad de acción.

El contenido lingüístico del pacto puede cambiar o destruirse en el tiempo, el soberano, si no actúa con miras a la paz y la seguridad, falla en el propósito para el cual fue instituido, con lo cual la comunidad política puede desplomarse en algo similar al estado de naturaleza, pero no en ese estado primigenio. Esto porque la institución es una recreación de los hombres naturales en personas artificiales. La civilización es una característica de carácter ontológico que se suma al ser del hombre después de haber salido del estado de naturaleza.

La obligación ante los contenidos discursivos convenidos y los creados de ahí en adelante por el soberano como autor aparecen exclusivamente después del pacto. Cuando la multitud adquiere una personalidad capaz de ser representada, se implica su ausencia como "multitud reunida" y como autor, pero el soberano al no efectuar pacto alguno retiene la cualidad natural de autor en su persona artificial.

Hobbes parece incrementar ilimitadamente la autonomía de la política al colocar al soberano por fuera del pacto, mantenerlo en el estado de naturaleza y darle libertad positiva sobre el cuerpo de sus súbditos, y libertad negativa de crear contenidos lingüísticos que determinen las rutas de acción de la unidad política. Sin embargo, Hobbes condiciona esa autonomía. La multitud es autora de la convención, pero después del pacto, la autoría como una cualidad concreta de la multitud, se vuelve abstracta en la comunidad, y funciona como una referencia axiomática del consentimiento de todos de ser representados por el soberano que, la vez, legitima la relación mando/obediencia.

Esta separación de realidades demuestra la concepción hobbesiana de la unidad política como una realidad compuesta de fuerzas contrarias. El soberano detenta la capacidad de ser autor de lo necesario para afrontar cualquier tipo situación *particular*, de novedad o irregularidad que amenace la paz y la seguridad, así como de lo necesario para dirimir las disputas entre súbditos, al establecer lo bueno y malo, justo e injusto. Entonces, según lo dicho anteriormente, la convención creada por la multitud no determina la acción del soberano, y en este sentido es *libre* de crear sobre y al interior de esta creación, sin embargo, es una referencia moral para la capacidad de creación soberana.

La autonomía de la política para mandar es condicionada por un contenido lingüístico anterior, unidad política que proporciona legitimidad al gobernante para mantener la cohesión en la comunidad y reclamar obediencia. De otra forma, el soberano sería ilimitado y toda convención sería una creación disponible para ser destruida y recreada a capricho, y el pacto sería una transacción en donde se limita la voluntad positiva de creación de la humanidad sobre sí misma a la voluntad privada del soberano.

Esto contradice la separación entre personas naturales y artificiales de Hobbes y las fusionaría en una sola realidad creada por solo un agente, el soberano. Todos los demás son pacientes ante su magnífica fuerza en una concepción totalitaria de la autonomía de la política. Esto implicaría una disolución de las jerarquías sociales y políticas, en este caso gracias a un soberano que asume su voluntad como la única realidad.

En conclusión, la representación política hobbesiana es una mezcla de mando/obediencia, a veces sutil, a veces concreta que, en todos los casos, intensifica autoritariamente la autonomía de la política, sin llegar a ser totalitaria.

3. El Concepto de lo Político

Como se ha venido argumentando, en *El Concepto de lo Político* ocurre una transformación de la noción de representación respecto de *Catolicismo Romano*. Esta transformación se da en el contexto de la preponderancia o no del juicio moral kantiano sobre el estético en lo relacionado con la acción política soberana. Un juicio moral presupone la primacía de un principio racional condicionador de la acción, un juicio estético subordina los principios racionales a principios sensibles. En este caso, la autonomía del entendimiento o de la imaginación determinan las características de una relación particular de la subjetividad con la percepción y conceptualización del mundo compartido.

La diferencia entre estos dos juicios servirá de guía para develar la forma cómo toman lugar componentes estéticos en la teoría de la acción
Xihmai 106

política de Schmitt. En el *Concepto de lo Político*⁵ Schmitt subordina la supremacía de los conceptos del entendimiento a la creación espontánea, desinteresada y sin reglas de la imaginación. Este cambio puede ser demostrado como una radicalización estética de la doctrina de la representación hobbesiana.

Prescindiendo de la parte contractual de Hobbes, Schmitt, en el *CdP*, integra en la capacidad creativa del soberano los componentes sensitivos (placer-dolor) que guían la acción del hombre natural en Hobbes con la capacidad de creación lingüística propia (placer-dolor mediato) de las personas artificiales, después del pacto.

Con ello, la noción de representación pasa de tener un concepto mediador entre realidad ideal y empírica, la paz y la protección a ser un concepto inmediato en donde priman las sensaciones de placer/dolor producidas por un objeto exterior en la toma de decisiones sobre la realidad empírica. Sin embargo, Schmitt, en el *CdP*, para evitar la creación de rutas de acción políticas desde cualquier lugar de la sociedad y mantenerlas en su ámbito estricto, mantiene la superioridad de autor del soberano frente a la cualidad de actor de la comunidad, más diluye la condición de “autor abstracto”, expresada por Hobbes en la Ley de naturaleza, de la comunidad.

Con esta disolución, la autonomía para la creación lingüística soberana es liberada de su conexión con una generalidad abstracta. El soberano prescinde de cualquier componente racional *a priori* de la acción y se enfoca radicalmente en su propia subjetividad, en lo que puede sentir y conocer desde un caso particular para crear un contenido lingüístico y actuar de acuerdo a una circunstancia. De esta forma, la subjetividad política schmittiana se acerca a la subjetividad romántica criticada por él mismo en 1919, solo que de forma no-romántica (Löwith, 2006), en tanto, mantiene la superioridad del soberano frente a la comunidad, mantiene también la conexión de sus creaciones lingüísticas con la voluntad, mas esta se vuelve dependiente de las circunstancias. Aquí los contenidos lingüísticos creados no llevan a una pasividad frente al

⁵ En adelante *CdP*.

mundo fáctico como en el Romanticismo, sino a una hiperactividad sobre él.

Para explicar esta inversión, es necesario desarrollar la herencia de Max Weber que Schmitt utiliza en el *CdP*, particularmente en la *Sociología de la Religión* (1920) parte II. Tanto Weber como Schmitt entienden el paso de la Edad Media a la moderna como una disolución de la jerarquía espiritual de la antigua metafísica, del Dios trascendental. Cuando la religión es desplazada del lugar central de la sociedad y pierde su carácter de realidad suprema durante el proceso de secularización moderno, pasa a compartir la dirección de la vida con otras esferas y, la acción humana se organiza de manera escindida en múltiples dimensiones, a saber, económica, estética, política, de la vida sexual y del conocimiento científico. Cada esfera se organiza conceptualmente a partir de los diferentes valores a desarrollar en diferentes espacios de la experiencia humana.

A diferencia de Weber, Schmitt postula una pretensión de soberanía en cada una de estas esferas, pues, según él, cada una aspira a asumir la función asignada a la religión de dirigir la vida en comunidad.

Schmitt, entonces, concibe la realidad empírica como dividida en diferentes esferas con un principio soberano superior. Cada esfera tiene una legalidad categorial propia (Villacañas, 2008). Schmitt nos advierte su proceder metodológico al principio del apartado número dos de *CdP*. “Se puede llegar a una definición conceptual de lo político solo mediante el descubrimiento y la fijación de las categorías específicamente políticas” (Schmitt, 2004, p. 176): la distinción amigo-enemigo. Pareciera que Schmitt va a colocar a la política dentro de las esferas de acción para otorgarle un lugar dentro de las diversas posibilidades de realización de los individuos.

Sin embargo, inmediatamente después Schmitt advierte la diferencia entre la política y las demás esferas: ella no define un campo concreto de la realidad, sino que hace parte, en potencia, de todas las demás, las cuales pueden llegar a ser políticas solo con radicalizarse o intensificarse los sentimientos de amor u odio dentro de cada una. El *Xihmai* 108

lugar central y superior dado a la política en *CdP* no condiciona los conceptos de las otras esferas de forma lógica, sino que utiliza instrumentalmente la fuerza de los conceptos de cada esfera para determinar las agrupaciones de amigos y enemigos.

En otras palabras, la distinción propia de la política amigo-enemigo es la más intensa y aguda de las distinciones y es autónoma respecto a las demás en tanto que “no está fundada ni sobre una ni sobre algunas de las otras antítesis⁶, ni es reductible a ellas” (Schmitt, 2004, p. 177), no obstante, las demás antítesis pueden llegar a perder sus dinámicas autónomas y, llegado el momento excepcional del conflicto entre dos colectividades, manejarse de acuerdo a los parámetros de la antítesis política.

Con la distinción amigo-enemigo, Schmitt no propone nada diferente a lo propuesto por Aristóteles en el capítulo V de la *Ética a Nicómaco*. Según Barzotto (2011) para los dos “el objeto de la reflexión política es la oposición amistad/enemistad. La segunda convergencia se da en la tesis de que la amistad en política no es algo dado, sino construido: lo dado es la enemistad” (p. 214). A pesar de la similitud con Aristóteles, Schmitt invierte sus argumentos en el *CdP* y fundamenta la unión política no en la construcción de la amistad hacia el interior de la agrupación de hombres, como se puede inferir en *Catolicismo Romano*⁷, sino que condiciona ontológicamente la unidad política a la posibilidad real de consumir la enemistad en la lucha con otros hombres hacia el exterior.

De acuerdo con la presente investigación, esta inversión de la política hacia la enemistad conjuga especialmente con la desaparición de las fronteras conceptuales entre esferas de acción, en donde la política era una esfera ordenadora autónoma superior, con su propia legalidad conceptual y diferenciada. Para Schmitt, en 1919, “la política es la esfera de acción que se atiene a la norma de la justicia como su dios propio y

⁶ “Supongamos que en el dominio de lo moral la distinción última es la del bien y el mal; que en lo estético lo es la de lo bello y lo feo; en lo económico la de lo beneficioso o lo perjudicial, o tal vez la de lo rentable y lo no rentable” (Schmitt, 2004, p. 56).

⁷ En adelante *CR*.

superior” (Villacañas, 2008, p. 68) y, por ende, en este caso, la fuente más importante de vitalidad política es la capacidad de “diferenciar entre lo justo y lo injusto” (Schmitt, 2005, p. 182). Pero si en 1927, la política no tiene un dominio conceptual concreto, como si lo tiene la moral, la ética, la estética, etc., sino que estas al radicalizarse sentimentalmente se convierten en políticas; la política, dado el momento excepcional de conflicto, pasa a ser la esfera a partir de la cual se entienden todas las demás, trasgrediendo la separación de la realidad en distintas esferas y pasa a ser la esfera que domina, totalitariamente, toda experiencia humana con la sensación como norma y criterio. Por eso, la acción propiamente política defendida por Schmitt en 1923 pierde el elemento trascendente y responde únicamente a estímulos sensoriales inmanentes en 1927.

Al dominar toda experiencia humana, la “interioridad” de la “unidad política” se construye a partir de los componentes teóricos del conflicto. Lo anterior tiene sentido cuando se da el momento límite del conflicto, es decir, en el caso de una guerra, mas Schmitt da un giro en su argumentación y afirma que la “unidad política” tiene como fundamento no la excepción del conflicto, el cual pasa a tener sus dinámicas propias, sino la *posibilidad real* de conflicto con el enemigo político.

Aquí, Schmitt se está basando en la definición de la guerra en el estado de naturaleza hobbesiano, tal y como es expuesto en el capítulo XIII del *Leviatán*: “La GUERRA no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso de tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente” (Hobbes, 2005, p. 102).

Schmitt, a diferencia de Hobbes, transfiere este concepto de guerra propio del estado de naturaleza a la condición de posibilidad del ser político, y con ello diluye la diferencia de realidades entre ambos estados. La diferencia radica en que Hobbes, acepta la beligerancia natural con el objetivo de controlarla con parámetros conceptuales, en cambio Schmitt, la ve como natural y necesaria (Lilla, 2004). Además, con la utilización del concepto de *posibilidad real* de conflicto, Schmitt está admitiendo una antropología completamente negativa como lo

Xihmai 110

propio de la antropología humana. Es decir, Schmitt se identifica con la concepción protestante, antes criticada en *CR*. Es una perspectiva del Dios cristiano que condena el mundo al pecado, “que nada sabe de excepciones ni de arreglos” (Kierkegaard, 2000, p. 323) entre los hombres y Dios, quitándole toda gracia divina⁸.

Por un lado, esta radicalización negativa de la antropología abre el conflicto a un espectro espacio-temporal ilimitado, pues toma lugar como base ontológica de las relaciones humanas en comunidad, por todo el tiempo en que esta exista. Es decir, la autonomía de la política sobre las otras esferas deja de ser excepcional, como en *Teología Política* (1922) o institucional, como en *CR*, para convertirse en lo normal. Schmitt fundamentaliza, entonces, la *posibilidad real* de conflicto en una categoría ontológica de la unidad política que, aunque depende de una construcción discursiva del soberano, el cual dicta quienes son amigos y enemigos, pasa a ser una posibilidad omnipresente, lo que totaliza en *una sola distinción* la diversidad plural de todas las relaciones humanas. Toda existencia política depende de la *posibilidad real* de que un grupo de hombres sean amigos o enemigos.

Por otro lado, al contradecir su propia concepción antropológica católica anterior, postulando “una total corrupción del hombre natural” (Schmitt, 2011, p. 10), Schmitt radicaliza la decisión política bajo una lógica omnipresente del mal, asumiendo las cuestiones humanas en su estado de peor corrupción. Por eso, en *CdP*, “el ser político no es una índole del ser especifica entre otras, sino que es la protección del propio ser y la negación del ser extraño como tal y por completo” (Löwith, 2006, p. 59).

⁸ Weber en *La ética protestante y el espíritu del Capitalismo* (1904-1905), explica esta particularidad del protestantismo que separa naturaleza y gracia, y dota a Dios de una trascendencia absoluta respecto del mundo. Solo Dios puede salvar, otorgando su gracia, la naturaleza pecadora del individuo y del mundo. Aquí se rechaza toda conexión entre Dios y el mundo humano, pues solo Dios es libre, y sus decretos son imposibles de cambiar, su voluntad se encuentra en la más absoluta trascendencia, inaccesible a toda humana comprensión y acción.

La antropología completamente negativa determina la forma de tomar decisiones del soberano y lo libera de hacer el bien de la comunidad para realizar el mal en pos de la supervivencia. La relación bueno/malo es invertida, respecto de *CR*, el soberano decide en cada caso cuál es el mal exterior y con ello configura lo bueno al interior (Lilla, 2004).

No obstante, Schmitt intenta limitar la agresión de la esfera política con la diferenciación entre enemigo privado y enemigo político, el cual depende, en general, de la intensidad de los sentimientos públicos hacia otro público, percibido como posible recipiente o agente de conflicto. Esta limitación es de suma importancia para la acción política, pues mantiene el conflicto en el rango de lo público, como un “objeto” exterior que determina el contenido discursivo de la identidad a la comunidad y no permite que el conflicto y la muerte se disgreguen al interior de la comunidad de forma caótica.

A propósito del enemigo político Schmitt afirma:

El enemigo político no necesita ser moralmente malo, ni estéticamente feo; no hace falta que se erija en competidor económico, e incluso puede tener sus ventajas hacer negocios con él. Simplemente es el otro, el extraño, y para determinar su esencia basta con que sea existencialmente distinto y extraño en un sentido particularmente intensivo. (2002, p. 177)

El enemigo político en, *CdP*, aunque nace de la intensificación sentimental de los conceptos de cualquier esfera, no acaba con las esferas privadas de los individuos al interior de la comunidad, aunque dispone de estos conceptos de tal manera que cualquier esfera puede servir como criterio de diferenciación entre interno y externo. El enemigo político, entonces, concentra la intensidad de los sentimientos de odio de todo un pueblo contra otro en un momento particular y bajo una esfera particular, ya sea la diferencia en la concepción de los negocios, morales, teológicos, etc., que es percibida como extraña en un sentido políticamente intenso, sensación de la cual nace la decisión de agredirlo.

Esa decisión es creada sobre una base axiológica irracional, es decir, un concepto que nace condicionado por la intensidad de la impresión de

una cosa particular y en donde priman los componentes pasionales individuales, tales como: deseo, esperanza, miedo, etc., los cuales dejan de lado toda relación reglamentada con el futuro y la acción política se apertura a todas las posibilidades negativas que puede traer el futuro.

La subjetividad del soberano toma en cuenta preponderantemente la circunstancia presente, y la razón para atacar es construida a partir del sentimiento de odio inmediato. La irracionalidad de la agresión al enemigo político queda al descubierto cuando Schmitt dice que: “[e]n último extremo pueden producirse conflictos con él que no puedan resolverse ni desde alguna normativa general previa ni en virtud del juicio o sentencia de un tercero «no afectado» o «imparcial»” (Schmitt, 2002, p. 177).

La carga sentimental de los conceptos creados por el soberano remite a la acción de manera inmediata, de tal forma que el “conocimiento de causa” como forma de circunscribir la creación hacia el infinito de personas artificiales, es dejado de lado y la decisión soberana se convierte en una acción subjetiva liberada de toda objetividad. Por eso, la decisión sobre la acción corre el peligro de “equivocar” el “ser yacente” en cada gran movimiento político mediante una “puntualización del momento” (Löwith, 2006, p. 53)⁹.

Lo que Schmitt defiende es una política de la decisión soberana, para la cual el contenido es solo el producto de la *occasio* contingente de la situación política y no el producto “de la fuerza de un conocimiento integro” sobre lo originariamente correcto y justo, [...] en que dicho conocimiento es la fuente de un orden de las cuestiones humanas. (Löwith, 2006, p. 53)

Esto es muy importante, porque si anteriormente entendíamos la política con un principio racional que determinaba el ser de la unidad política y desde ahí los momentos de peligro, en la desconexión con un principio racional, la decisión muestra una acción política que nace de la predicación de los conceptos de cualquier esfera y logra, a partir de

⁹ Con el término “puntualización del momento”, Löwith se refiere a que la acción soberana se libera de relación con el pasado y el futuro merced de una creación discursiva que no se apoya más que en sí misma, y concibe una erupción extra normativa, como si fuera cada decisión política normal (Marder, 2010).

la negación sentimental de sus contenidos lógicos, llegar a vías de acción positivas sin integrar las antítesis propias de cada esfera gracias a un principio transcendental. La esfera política superior queda subordinada al momento concreto y la sensación producida por este, y la acción política debe consumarse en la inmediatez de los deseos humanos.

La desconexión conceptual de la política con un principio transcendental tiene como consecuencia, además de la violencia desnuda para combatir el mal exterior en pos de la supervivencia, la variabilidad en el tiempo de los amigos y los enemigos. Si la política no es un ámbito propio de la realidad y no tiene una legalidad conceptual propia, la decisión sobre lo justo y lo injusto pierde la estructura metafísica que regula y mantiene las relaciones de amistad y de enemistad en el tiempo.

Es decir, el ser del amigo o enemigo deja de importar, la decisión moralmente eficiente sobre él, se convierte en una “*decisión por la decisividad*” (Löwith, 2006, p. 57) que niega el carácter duradero de la decisión y, por ende, los conceptos con los cuales se rige la acción política son altamente mutables, siempre subordinados a la circunstancia.

Esta irracionalidad en la decisión de lo político da a la acción política una fuerza desmesurada. “Sobre el fundamento oscilante de esta ambigüedad, Schmitt erige su concepto del ser político, cuya característica esencial ya no es la vida en la *polis*, sino solamente el *ius belli*” (Löwith, 2006, p. 65).

Por ejemplo, [el hecho de que], en la última guerra, los turcos fueran los “amigos” de Alemania y los ingleses –más similares a los alemanes– sus enemigos, lo cual en otra guerra podría ser de otro modo. Pues estos “agrupamientos” [...] fácticos son, y precisamente en el caso de emergencia, determinados de modo predominante por los lazos ocasionales, tal como resulta de la situación histórica y de la constelación política cuando estalla una guerra, y no por una “índole del ser” perdurable. (Löwith, 2006, p. 59)

Aún peor, es a la luz de la *posibilidad real* de la lucha que el conflicto entre enemigos se da por la supervivencia desnuda, pues, sin una distinción *a priori*, esta está en juego en cada momento de la situación histórica. El soberano, entonces, se encarga de crear discursivamente esa tensión específicamente política. Tensión que es, en realidad, psicológica pues permanentemente presupone una antropología conflictiva inherente a las relaciones humanas sin que ella exista necesariamente. En el *CdP*, Schmitt afirma que su definición de lo político no es “ni belicista o militarista ni imperialista ni pacifista” (Schmitt en Löwith, 2006), mas no debemos dejarnos engañar de Schmitt, pues su concepción de la política sí es belicista en grado sumo.

En *CdP*, entonces, toma lugar la expansión a toda la realidad del concepto de “*conflicto real posible*” con el cual podemos rastrear elementos estéticos anteriormente secundarios o imperceptibles en la teoría schmittiana, que toman la forma de una totalización de la política sobre todas las demás esferas de la vida.

Con este giro, Schmitt sienta las bases de una visión secularizada de la política, esto es, descentrada pero no desconectada por entero de sus raíces teológicas católicas. Esta descentralización puede ser entendida, pasando por la ontologización del mal de raíces protestantes, como la unificación de las realidades de la representación: autor-actor, en donde la relación autor/actor pierde su reglamentación y se aleja de los usos compartidos del lenguaje. Con ella, las palabras y las cosas dejan su significado ordinario y se ensanchan a todo lo que la inventiva de la persona individual del soberano pueda proveer, y abre, con la creación de toda realidad desde sí mismo, la puerta para acciones arbitrarias, el caos y la violencia.

Esta forma de tomar la decisión contiene elementos impropios de la acción política, al menos como es defendida desde 1919 hasta 1923, pues lo propio de esta concepción de la decisión era “que uno se decida por algo determinado y quede ligado para siempre a aquello por lo que se ha decidido” (Löwith, 2006, p. 57). Gracias al contenido variable dado por la circunstancia, la forma de la representación se dinamiza, y puede adquirir diferentes significados en el tiempo y bajo el mismo soberano,

cuestión que permite una capacidad ilimitada de acción política en el mundo práctico y bajo la cual se da la diferenciación entre amigos y enemigos en cada momento de la constelación política.

En el *CdP*, gracias a lo que queda del concepto católico de representación, el soberano todavía es capaz de “percibir la diferencia entre lo justo y lo injusto, [...] y de decidirse por aquello que le parecía justo” (Schmitt, 2005, p. 223), pero la dinamización sentimental de los contenidos racionales de la representación se enfoca de tal manera hacia la acción política inmanente, que lo único importante es la realización de la representación de turno, no importa el cómo.

En la radicalización sentimental de la representación “la actividad creativa del gobernante vale por sí misma” (Paredes, 2009, p. 94), lo primordial es que cualquier idea suya pueda ser plasmada en la realidad fáctica. La justicia y la injusticia pasan de ser un contenido lingüístico que condiciona al soberano a convertirse en una interpretación personal del significado de las palabras tomadas de la realidad política, y la subsecuente acción política se corresponde con un significado subjetivo.

Así, los conceptos creados por el soberano tratan sobre el ser en comunidad, el Estado, el Derecho, la moral, pero no dejan de ser más que la expresión de una persona privada sobre un problema político. En este caso, el soberano “renuncia consciente a una relación adecuada con el mundo externo y visible” (Schmitt, 2005, p. 148).

Si las palabras cambian, las acciones también, y el soberano gana la libertad de actuar arbitrariamente sobre el orden común. Al estilo de Hobbes, el soberano vive inmerso en el estado de naturaleza donde la racionalidad calculadora orientada al fin de mantener la paz es subvertida por un cálculo privado para sobrevivir de la mejor manera un día más.

Con esta inversión de la primacía del contenido racional de la representación por un contenido sentimental queda demostrado el objetivo del artículo: el cambio del concepto de acción política soberana

a partir de la inclusión o no de criterios racionales en la noción de representación, los cuales determinan el carácter trascendente o immanente de la decisión, y la relación, esencial o instrumental, del soberano con el lenguaje.

El condicionamiento ideal de la representación que mantenía a raya la acción política del soberano desde esferas ideales superiores hacia el mundo fenoménico concreto, desaparece en una estructura de la política que tiene como elemento primordial de la creación por parte del soberano de conceptos políticos a partir de impresiones de placer/dolor exteriores.

Con todo, la representación política muestra sus remanentes, ya irracionales, en un soberano activo que busca, ante todo, conmovir la realidad efectiva a partir de una diferenciación entre lo justo y lo injusto pero que cambia de acuerdo con la ocasión gracias a la debilidad sentimental e inmediata de las representaciones, por eso la acción política deja de referirse a la construcción de un orden duradero y se enfoca en acciones autoafirmativas comunitarias que llevan irremediablemente al conflicto.

REFERENCIAS

- Aristóteles. (2000). *Ética Nicómaco*. Planeta DeAgostini.
- Barzotto, L. F. (2011). La amistad política en Aristóteles y Carl Schmitt. *Prudentia Iuris*. (70), pp. 213-225. <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/2969>
- Herrero, M. (2017). Teología Política y Representación en el Pensamiento de Carl Schmitt. *Revista de Filosofía Aurora*, 29(47), pp. 377-403. <http://dx.doi.org/10.7213/1980-5934.29.047.DS01>
- Hobbes, T. (2005). *Leviatán*. Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (1991). *Antropología en sentido pragmático*. Alianza editorial.
- Kierkegaard, S. (2000). *Sobre el concepto de ironía*. Editorial Trotta.

Christian David Núñez Prado
El Concepto de lo Político es una concepción de la política belicista en grado sumo: un rastreo de la transformación guerrerista de la acción política en Carl Schmitt
Revista *Xihmai* XVIII (35), 85-120, enero-junio 2023

- Lilla, M. (2004). *Pensadores temerarios: Los intelectuales en la política*. Debate.
- Löwith, K. (2006). *Heidegger, pensador en un tiempo indigente*. Fondo de Cultura Económica.
- Marder, M. (2010). *Groundless Existence: The Political Ontology of Carl Schmitt*. Bloomsbury Academic.
- McCormick, J. (1997). *Carl Schmitt's critique of liberalism: against politics as technology*. Cambridge University Press.
- Pitkin, H. (1985). *The Concept of Representation*. University of California Press.
- Rodríguez, C. (2008). *Epistemología y lenguaje en Thomas Hobbes. Construcción de conceptos y unidad epistémica*. Ediciones Unisalle.
- Schmitt, C. (2002). *El Nomos de la Tierra*. Comares.
- Schmitt, C. (2004). *El valor del Estado y la importancia del individuo*. Duncker Und Humblot.
- Schmitt, C. (2005). *Romanticismo Político*. Universidad de Quilmes.
- Schmitt, C. (2009). *El Concepto de lo Político*. Alianza Editorial.
- Schmitt, C. (2011). *Catolicismo Romano y Forma Política*. Editorial Tecnos.
- Villacañas, J. L. (2008). *Poder y conflicto: Ensayos sobre Carl Schmitt*. Editorial Biblioteca Nueva.
- Weber, M. (1997). *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*. Herder.
- Weber, M. (2012). *Sociología de la Religión*. Akal.
- Weber, S. (2005). El principio de representación en “Catolicismo Romano y Forma Política” de Carl Schmitt. *Deus Mortalis*, 4(4), pp. 381-399.

Christian David Núñez Prado
El Concepto de lo Político es una concepción de la política belicista en grado sumo: un rastreo de la transformación guerrerista de la acción política en Carl Schmitt
Revista *Xihmai* XVIII (35), 85-120, enero-junio 2023

Copyright (c) 2023 Christian David Núñez Prado.



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

Usted es libre de:

- 1) Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato. 2) Adaptar — remezclar, transformar y construir a partir del material para cualquier propósito, incluso comercialmente, siempre que cumpla la condición de: **Atribución** — Usted debe dar [crédito de manera adecuada](#), brindar un enlace a la licencia, e [indicar si se han realizado cambios](#). Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.

[ResumenDeLicencia](#)

[TextoCompletoDeLicencia](#)

Christian David Núñez Prado
El Concepto de lo Político es una concepción de la política belicista en grado sumo: un
rastreo de la transformación guerrerista de la acción política en Carl Schmitt
Revista *Xihmai* XVIII (35), 85-120, enero-junio 2023