



Universidad de San Andrés
Departamento de Ciencias Sociales
Licenciatura en Ciencia Política

**La figura de Mikhail Bakunin dentro del pensamiento
político de Carl Schmitt**

Autor: Rosario Carolina Purita

Legajo: 21178

Mentor: Robert Barros

Victoria, Mayo de 2013

Agradecimientos

A la Universidad. Gracias a su activa política de otorgamiento de becas y créditos educativos tuve la posibilidad de formarme en una institución que se encuentra en la continua búsqueda de la excelencia. Excelencia que no solo se circunscribe a lo académico, sino que también busca su consecución en el plano ético. Por supuesto, las gracias se extienden a todos los donantes que año a año hacen posible que un enorme porcentaje de alumnos hayamos podido ser parte de esta comunidad. Formarme estos años en un ámbito que ante todo defiende el ideal de que la educación del más alto nivel debe estar al alcance de todos me hace sentir orgullosa y agradecida.

A todos los que forman parte de Compromiso Joven. Ser miembro de este proyecto me hizo crecer y conocer gente hermosa, el mejor equipo con el que se podría trabajar.

A Robert Barros, mentor de esta tesis y un mentor como profesor y jefe. Las reflexiones compartidas en sus clases me acompañan hasta el día de hoy. Gracias por toda la ayuda con este trabajo y por mostrar siempre confianza en mí. Mi eterna admiración y respeto por este enorme académico y fan de Led Zeppelin.

A los *lemmings*, por ser “mi casa” cada día al llegar al campus. Gracias al bache interminable antes de Lógica que hizo que nos conociéramos entre mates y pan casero y a Ecología por presentarnos a los roedores fenotípicamente altruistas. El regalo más lindo de estos cuatro años fue compartir con ellos horas de cursada, de estudio, almuerzos, tardes en la biblioteca, partidos del Rustik, reuniones... Los sigo hasta el acantilado.

A mis papás, por apoyarme y acompañarme durante toda la carrera. Sin su “empujón” inicial nada hubiera sido igual. Gracias por hacer todo para que yo pudiera dedicar mi tiempo al estudio y por el amor de todos los días.

A mis abuelos, por mimarme, estar siempre y por cada llamado antes de cada parcial o final.

Índice

I. Introducción	4
II. Un acercamiento al pensamiento de Carl Schmitt y de Mikhail Bakunin	9
III. Carl Schmitt y el Anarquismo	15
IV. Visión Antropológica	28
V. Concepción del Estado	35
VI. Conclusiones	47
VII. Referencias Bibliográficas	52



Universidad de
San Andrés

I. Introducción

En la historia del pensamiento político alemán pocas figuras han sido objeto de tanta controversia como aquella que suscitó y suscita Carl Schmitt (1885-1985). El jurista alemán no sólo ha despertado evaluaciones divergentes en lo relativo a su corpus teórico, sino que también las mismas han sido ocasionadas por su ideología política. Teórico de la democracia y del constitucionalismo en la República de Weimar, de vital importancia para las discusiones sobre teoría democrática y sobre teoría de constitucionalismo democrático, la relevancia de su persona trasciende a sus escritos o labor como teórico.

La correcta aproximación al pensamiento de Carl Schmitt supone enfrentarse con una gran cantidad de textos que conforman tanto su obra como las distintas lecturas que de él han hecho sus comentaristas. Esto supone un doble efecto: por un parte, al existir tanto material bibliográfico es dificultosa la tarea de adentrarse en su prolífico corpus; por otra parte, tal situación puede ser capitalizada como un estímulo.

En palabras de Iván Garzón – Vallejo:

“Hay una aspiración de originalidad latente en quienes escriben, un anhelo aportar conocimientos aún no suficientemente explorados o sencillamente, una tentación por zambullirse en terrenos más o menos vírgenes. Esa tendencia fue la que terminó prevaleciendo en este texto” (2010, p. 113).

De este modo, el presente trabajo buscará hacer luz sobre uno de los aspectos menos estudiados sobre el autor germano y, así, cubrir uno de los espacios en blanco que ha dejado el carácter ensayístico y fragmentario del pensamiento de Schmitt (Maschke, 2008).

De manera particular, nos resulta interesante la búsqueda de aquel que podría ser su opositor teórico por excelencia dentro de la corriente anarquista, en tanto que ya existe una gran variedad de re lecturas acerca de sus críticas al liberalismo. Entendemos que existe una suerte de vacío teórico en lo relativo a la influencia que autores libertarios como Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) y, particularmente, Mikhail Bakunin (1814-1876) tuvieron en su obra.

La figura de Mikhail Bakunin se distingue rápidamente contra el fondo de los acontecimientos del siglo pasado. Se trató de un personaje excéntrico, que no solo dedicó su vida a la reflexión política, es considerado uno de los padres del anarquismo y el ideólogo del anarquismo colectivista, sino que también se brindó a la acción. Su historia es también la historia de “*las persecuciones, expulsiones y encarcelamientos sufridos por los fundadores de la I Internacional*” (Ferrer, 2004, p. 7).

En algunos de los textos principales de Schmitt como *Teología Política*, *La dictadura* y *El concepto de lo político*, el autor de Plettenberg menciona (aunque no siempre ha sido explícitamente citado) al pensador libertario ruso Mikhail Bakunin. Éste pareciera presentarse como una importante figura.

En consonancia con esta inquietud teórica, la pregunta que guiará nuestro estudio será *¿cuál es la influencia de Mikhail Bakunin en el pensamiento político de Carl Schmitt?* siendo la misma enmarcada en el seno de otras dos, a saber, *¿cuál es la lectura que realiza*

Carl Schmitt acerca del anarquismo? Y ¿qué nos dice dicha lectura acerca del propio anarquismo bakuniano?

Consideramos que la importancia del presente trabajo recae en que, si bien existe una gran cantidad de teóricos que han dedicado su obra al estudio de la obra schmittiana, la literatura parece haber omitido la influencia de Mikhail Bakunin en su pensamiento. Con el objetivo de dar respuesta a nuestra pregunta consideramos menester poner en diálogo a estos dos autores, en tanto que Schmitt parece haber sido un lector atento de la obra de Bakunin.

En tanto que las referencias explícitas a Bakunin son breves y aparecen en forma poco sistemática, es decir, en tanto al carácter relativamente breve del desarrollo del tema por parte del autor, el presente escrito tomará gran cantidad de referencias a la bibliografía secundaria sobre el jurista alemán¹.

Esperamos que un análisis exhaustivo del modo en el que el primero se aproximó teóricamente al segundo nos permita encontrar nuevas aristas del pensamiento político schmittiano. Nos proponemos, de manera más específica, superar la mera función de

¹ Dentro de las mismas se destacan los aportes de Peter C. Caldwell (2005), Richard J. Bernstein (2011), Jorge E. Dotti (2010), Julien Freund (1987) y el análisis realizado por Andreas Kalyvas en su libro “Democracy and the Politics of the Extraordinary” (en el cual no solo se ocupa de Schmitt, sino también de Max Weber y Hannah Arendt). Gopal Bala-krishnan y Heinrich Meier, son relevantes en tanto que muestran dos maneras distintas de aproximarse a la historia intelectual. Mientras que “The Enemy” de Balakrishnan expone sus explicaciones en referencia al contexto histórico, Meier busca la lección última que Schmitt desea brindar. Finalmente, aquellos autores que más se acercan al problema que aquí nos ocupa han sido Villegas (1989) y, especialmente, “Carl Schmitt, lector de Bakunin” de Jean-Christophe Angaut (2009) en lo relativo al vínculo teórico entre la obra del jurista alemán y del anarquista ruso.

detallar si la comprensión de la totalidad de su obra es buena o mala. Más bien, el fin que aquí nos ocupa es aquel de ahondar en “*el dispositivo teórico establecido por aquel que la propone*” (Angaut, 2009, p. 1). Es decir, si bien nos preguntaremos acerca de la fidelidad (o no) con la que Schmitt escribe acerca de Bakunin y si éste restituye de manera fiel las características de su pensamiento, el foco será puesto en los efectos que su modo de aproximarse a los escritos del anarquista tiene en su propia construcción teórica.

En pos de la consecución de tal fin, el presente trabajo se aproximará al diálogo entre Schmitt y Bakunin a partir de dos ejes: (a) su visión antropológica y (b) su concepción del estado.

La organización del trabajo responderá a la siguiente forma: la sección II conformará una presentación de Schmitt y Bakunin como pensadores paradigmáticos del realismo político y de la corriente anarquista, respectivamente. Al mismo tiempo, se mostrarán los principales aspectos que los convierten en personajes controversiales del siglo XIX y del siglo XX, a partir de la lectura que de ellos hicieron sus principales defensores y detractores. Por otra parte, el fin de la sección III será la exposición del diálogo que se produjo con la corriente anarquista dentro del pensamiento político schmittiano, es decir, analizará el vínculo que la teoría política del jurista alemán traza con el anarquismo. En la sección IV se analizará el primer eje, a saber, la visión antropológica detentada por ambos autores. La percepción acerca de la naturaleza humana significará una *distinción radical* entre Schmitt y Bakunin, ya que mientras que para el jurista alemán el hombre será “malo por naturaleza” para el libertario ruso el hombre será “bueno por naturaleza”. A continuación, la sección V tendrá como objeto el estudio de la concepción del Estado, es decir, el segundo eje articulador del trabajo. En tanto que nuestros autores

comparten la concepción acerca de la absolutez del aparato estatal, la concepción del Estado significará un *punto de contacto* insoslayable entre el pensamiento schmittiano y bakuniano. Finalmente, las conclusiones serán las encargadas de cerrar el trabajo en la sección VI. En la misma, se buscará retomar las principales ideas expuestas, dar respuesta a nuestras preguntas guía y abrir nuevos debates.



II. Un acercamiento al pensamiento de Carl Schmitt y de Mikhail Bakunin

El pensador político alemán Carl Schmitt ha suscitado grandes polémicas en los círculos académicos. Tanto su corpus teórico como su ideología política han generado que los autores que a lo largo de los años han analizado su obra lo hayan leído e interpretado de una gran variedad de formas:

“As a traditional nineteenth-century liberal, as a fascist in the Italian vein, as a conservative revolutionary, as an insightful critic of Marx, as an antisemite, and as a brilliant theorist of democracy” (Caldwell, 2005, p. 377).

Schmitt fue una figura clave de la historia de Alemania. Fue consejero de las altas cúpulas nazis, participó en una serie de juicios políticos al tiempo que presentó justificaciones públicas para acciones políticas del régimen. De manera análoga, su pluma produjo una serie de estudios influyentes que reflejaron los virajes importantes que acaecieron en Alemania en los años 1919, 1933, 1945 y 1949.

De modo particular, son sobresalientes su crítica al liberalismo político, sus estudios históricos, muchas veces no ausente de prejuicios ideológicos y juicios simplistas sobre su vinculación con el régimen del Tercer Reich (Díez, 2007, pp. 23-166), los contornos de su noción de lo político, las líneas de su teoría jurídica, así como los aspectos más sobresalientes de sus planteamientos ius-internacionalistas.

El punto de inflexión para la importante proliferación de trabajos abocados a la re-lectura de su obra fue a partir de su fallecimiento en 1985. En aquel año su legado comenzó a suscitar una mayor discusión dentro de los círculos académicos. Una de las características de, en aquel momento, incipiente debate eran las interpretaciones contradictorias² acerca de los principales aportes y conceptos estudiados por Schmitt. Más allá de esto, si hay algo que permanece ajeno al debate es su incuestionable lugar como uno de los intelectuales centrales del pensamiento alemán moderno.

Como hemos visto, acercarse al pensamiento de Carl Schmitt supone enfrentarse con una gran cantidad de textos que conforman tanto su obra como las distintas lecturas que de él han hecho sus comentadores. Esto supone un doble efecto: por un parte, al existir tanto material bibliográfico es dificultosa la tarea de adentrarse en su prolífico corpus; por otra parte, tal situación puede ser capitalizada como un estímulo. Schmitt es ya un clásico de la teoría política, sin que esta condición tiña a los debates que suscita de un aire de superación, más bien todo lo contrario, existe un creciente interés que es plasmado en el modo en que los estudios sobre su obra se multiplican casi exponencialmente. Schmitt es clásico y moderno a la vez.

Si bien se han escrito una gran cantidad de trabajos que dan cuenta de la influencia que este autor causó en pensadores políticos como Georg Lukacs, Leo Strauss y Hannah Arendt (todos ellos post 1945) y también acerca de la influencia que causaron sobre el jurista teóricos como Hobbes, Weber, etcétera; consideramos que existe una ausencia de teoría desarrollada sobre aquellos autores con los que dialogó. Particularmente, nos resulta

² Ver trabajo de Peter C. Caldwell 2009 para una aproximación a las principales áreas de desacuerdo.

interesante la búsqueda de aquel que podría ser su opositor teórico por excelencia dentro de la corriente anarquista, en tanto que ya existe una gran variedad de re lecturas acerca de sus críticas al liberalismo. Al mismo tiempo, también existen una multiplicidad de escritos que lo aproximan y acercan a la figura de, por ejemplo, Hans Kelsen, pero existe una suerte de vacío teórico en lo relativo a la influencia que autores libertarios como Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), Max Stirner (1806-1856) y Mikhail Bakunin (1814-1876) tuvieron en su obra.

Un primer acercamiento a la lista de escritos de Schmitt en los cuales la figura de Mikhail Bakunin juega un papel destacado muestra que éstos desbordan ampliamente a aquéllos donde su nombre es formalmente explicitado: *Teología política, Parlamentarismo y democracia* y *Teoría del partisano*³. De este modo, el estudio exhaustivo de la lectura schmittiana de este autor implica examinar el rol que cumple el anarquismo y el sindicalismo revolucionario en toda la obra de Schmitt, ampliando así el corpus bajo estudio.

Al igual que la figura de Carl Schmitt, Mikhail Bakunin (1814 – 1876) también fue un personaje controversial que ha sembrado amigos y enemigos por igual. Sus detractores han encontrado en Bakunin al rebelde que conforma las bases del “estereotipo anarquista”: “*the warthy, black-cloaked, bomb-wielding fanatic dedicated to the fiery destruction of all order*” (Perlin, s. a, p. 144).

³ Si bien el nombre de Mikhail Bakunin aparece citado en algunas ocasiones en este libro, este trabajo no lo analizará en tanto que las referencias que sobre el mismo se hacen no son pertinentes para la discusión que aquí se plantea.

Una de las particularidades más resonantes de la personalidad de Mikhail Bakunin es la de haberse tratado de un filósofo político que también se dedicó al campo de acción.

“A century ago anarchism was emerging as a major force within the revolutionary movement, and the name of Bakunin, its foremost champion and prophet, was as well known among the workers and radical intellectuals of Europe as that of Karl Marx, with whom he was competing for leadership of the First International. In contrast to Marx, however, Bakunin had won his reputation chiefly as an activist rather than a theorist of rebellion” (Avrich, 1970, p. 129)

Este rasgo tuvo como una de sus principales consecuencias el hecho de que el mundo de las ideas de Bakunin se manifestara en un gran número de manuscritos escritos de manera intermitente y desordenada. De acuerdo a Eugene Pyziur: *“His literary output, in Thomas Masaryk's description, was a ‘patchwork of fragments’”*(1955, p. 10).

Sus comentaristas han hecho especial énfasis en dicha característica, destacando la naturaleza desorganizada de su obra, destacando que, más allá de su talento con la pluma, no dejó ninguna obra enteramente finalizada. Este carácter llevó a muchos autores a criticar la ausencia de sistematicidad en su escritura y a señalar su exagerada espontaneidad como el rasgo que lo alejó de la consecución del éxito en una verdadera tarea revolucionaria. Incluso Piotr Kropotkin consideraba que la influencia de Bakunin recaía más bien como personalidad moral que como una autoridad intelectual ([1899] 1989, p. 288).

El filósofo anarquista formó parte de dos importantes revoluciones que hicieron su nombre conocido a lo largo de todo el mundo:

“Impatient for action, he threw himself into the uprisings of 1848 with irrepressible exuberance, a Promethean figure moving with the tide of revolt from Paris to the barricades of Austria and Germany” (Avrich, 1970, p. 129).

Por un lado, la revolución francesa de 1848, la cual el anarquista vaticinó⁴ en su discurso de 1947. Por otro lado, tuvo la jefatura militar en el alzamiento de Dresde⁵ en mayo de 1849, circunstancia que hizo de él uno de los revolucionarios europeos más celebrados. Un título que ni Marx ni Engels pudieron negarle. Sin embargo, estos hechos vinieron seguidos por años de confinamiento en prisiones alemanas, austríacas y rusas. Doce años de cárceles y exilio.

En la década de 1860 se inició un espíritu renovado que inspiró nuevas esperanzas de levantamientos en distintos puntos del continente. Esta época de grandes esperanzas sucumbió en la guerra de 1870-71, la derrota de la Comuna de París y el fracaso de la Revolución española de 1873. Acorde a lo antedicho, se comprenderá fácilmente, dado lo tempestuoso de su vida, la razón por la que han quedado en estado fragmentario la mayor parte de los escritos de Bakunin.

El volumen compilado por Sam Dolgoff (1972) *Bakunin on Anarchy: Selected Works by the Activist-Founder of World Anarchism* fue en una dirección contraria a la de sus principales detractores, buscando demostrar que Bakunin tiene un importante lugar como uno de los principales filósofos y pensadores del anarquismo:

⁴ Varios autores hablan, incluido G. P. Maxinoff, acerca de que pareciera ser que los diagnósticos y pronósticos que, en vida, realizó Bakunin fueron mucho más acertados que los de sus contemporáneos. Se equivocó en la duración de aquella reacción pero captó su naturaleza mejor que nadie.

⁵El Alzamiento de Mayo fue un evento revolucionario que tuvo lugar en la ciudad alemana de Dresde durante la llamada “Primavera de las Naciones”.

“For all his eccentricity and repetitiveness, Bakunin shows two outstanding qualities: first, his devotion to the definite ideal of freedom; second, his accuracy as a prophet far more incisive than Marx” (1972).

Al mismo tiempo, Avrich (1970) en su artículo “The Legacy of Bakunin” busca demostrar que las ideas de Bakunin, no en un menor grado que su personalidad, dejaron una influencia duradera, una influencia verdadera notable. Algunas de sus ideas han demostrado su relevancia a la luz de los hechos ocurridos en el siglo XX. El autor destaca de modo particular el modo en el que Bakunin predijo la verdadera naturaleza de la revolución moderna con mayor claridad que cualquiera de sus contemporáneos, afirmación la cual no excluye a Marx⁶.



⁶ Para Marx la revolución socialista requiere la aparición de un proletariado bien organizado y con conciencia de clase, algo que se espera en los países altamente industrializados, como Alemania o Inglaterra (...) Para Bakunin, por el contrario, el campesinado y el *lumpen proletariat*, después de haber estado menos expuestos a las influencias corrosivas de la civilización burguesa, conservan su vigor primitivo y el instinto para la revuelta el verdadero proletariado, es decir, características que no pueden ser halladas en los artesanos y obreros organizados que fueron contaminados por las pretensiones y aspiraciones de las clases medias, pero sí en la gran masa de millones de hombres “no civilizados, desheredados y analfabetos”, que lo único que tienen para perder son sus cadenas. Los acontecimientos posteriores, de manera muy notable, confirmaron la veracidad de la visión de Bakunin (Avrich, 1970).

III. Carl Schmitt y el Anarquismo

Como paso previo al análisis exhaustivo de la vinculación entre las figuras de Mikhail Bakunin y Carl Schmitt, consideramos menester ahondar primero en el diálogo que se produjo con la corriente anarquista dentro del pensamiento político schmittiano. En vistas a este fin, este apartado se propondrá analizar la vinculación de Carl Schmitt con el anarquismo a partir del estudio de las discusiones que sobre este tema el autor germano presenta en: *El Concepto de lo Político, Teología Política* y, en el ensayo sobre Donoso Cortés y Europa.

Si bien el amor que Schmitt profesó por la estructura eclesiástica tuvo sus altos y bajos, este autor estuvo fuertemente influenciado por tres de los pensadores católicos contrarrevolucionarios del siglo XIX, a saber: Joseph de Maistre, Louis de Bonald y el por mucho tiempo olvidado, Juan Donoso Cortés⁷. Nos centraremos en el lugar que este último adquiere, en tanto que a través del análisis que de Cortés hace Schmitt se pueden entrever la opinión que el anarquismo le merece. Más allá de que Schmitt poseía una deuda especial a de Maistre por su ecuación de soberanía y decisionismo, su influencia más profunda pareciera haber sido Donoso Cortés. Como punto de partida para el estudio de los aportes que a nuestro tema les brinda el ensayo sobre Donoso Cortés y Europa, tomaremos en cuenta los siguientes trabajos, a saber: el artículo escrito por Gary Ulmen “Carl Schmitt and Donoso Cortés” y los ensayos “Donoso Cortés in Berlín” y “Unknown Donoso Cortés”, ambos escritos por el jurista alemán.

⁷ Juan Donoso Cortés, Marqués de Valdegamas (1809 – 1853), un autor y diplomático español, fue un filósofo Católico.

Gary Ulmen, en su artículo “Carl Schmitt and Donoso Cortés” expone que tanto Hobbes como Donoso Cortés optan por la dictadura como la única solución. Llegan a esa solución a partir de su pensamiento decisionista, el mismo que profesa y defiende Carl Schmitt. En la época a la que Donoso Cortés era contemporáneo la lucha final era entre el catolicismo cristiano y el ateísmo socialista. En vistas a aquel “mal radical”, la dictadura aparecía en su teorización como la única respuesta. Para Schmitt, en su tiempo, la confrontación era entre anarquía y nihilismo. El nihilismo entendido como el rechazo de todos los valores, morales y religiosos, como una forma extrema de escepticismo. Mientras que la teología política brinda analogías para conceptos políticos, el nihilismo no provee bases para ninguna. En tanto que se opone a cualquier orden, obviamente no puede sostener ningún sistema social o ley internacional. En palabras de Schmitt:

“Es imperativo distinguir claramente entre la anarquía de la edad media y el nihilismo del siglo XX. El orden europeo medieval ciertamente era muy anárquico, en términos del funcionamiento fluido propio de una factoría moderna, pero no era nihilista, a pesar de todas las guerras y feudos, mientras retuviera la unidad fundamental entre orden y orientación”.

En el ensayo de Carl Schmitt “Donoso Cortés in Berlín”, el autor, explica que la antítesis última, para Donoso, era la noción de una inmanente y catastrófica batalla entre el Catolicismo y el ateísmo socialista. Schmitt le otorga una importancia suprema a la búsqueda de la antítesis última, la cual es la encargada de otorgar el lugar que el personaje en cuestión ocupará en la historia. Schmitt expone que para Donoso Cortés el oponente

esencial e hipotético era Proudhon⁸. En este texto se puede vislumbrar la admiración que Donoso Cortés despertaba en Schmitt:

“Donoso era cualquier cosa menos un Don Quijote de los principios abstractos, y sus principios cambiaban con el cambio natural de la política exterior. Su sentido por la política exterior es admirable y su adaptabilidad (más allá de sus tesis retóricas) es increíble” (1927, p. 13).

Por otra parte, Schmitt en su ensayo “Unknown Donoso Cortés” se refiere a Donoso Cortés como *“el teórico de la dictadura y el decisionismo, quien ha tomado su postura frente al último y más extremo enemigo – el ateísmo socialista”* (1950, p. 5). Con respecto a su batalla contra el socialismo ateo, Donoso, se opuso a Proudhon más que a ningún otro. Cortés consideraba a este anarco socialista como a un demonio y a un emisario del infierno.

Carl Schmitt en el séptimo capítulo de *El Concepto de lo Político* titulado “El aditamento antropológico de las teorías políticas” expone una de sus ideas fundantes, aquella que expresa que se podrían bien verificar todas las teorías del Estado y todas las ideas políticas en general con el objetivo de clasificarlas de acuerdo a si, consciente o inconscientemente, presuponen a un ser humano “malo por naturaleza” o bien a uno “bueno por naturaleza”⁹. Esta diferenciación que traza debe ser comprendida desde una visión integral y no circunscribirla a un sentido moral o ético:

“Lo decisivo es una concepción problemática (malignidad¹⁰) o a-problemática (bondad¹¹) del ser humano como supuesto previo a todo análisis político ulterior. Lo

⁸ Pierre Joseph Proudhon (1809-1865). Filósofo político y revolucionario francés. Considerado como uno de los padres del anarquismo, junto con Bakunin y Kropotkin.

⁹ Este punto será analizado en profundidad en el capítulo III: *Visión Antropológica*.

¹⁰ De acuerdo al autor, la misma puede ser presentada como corrupción, debilidad, cobardía, estupidez y también como "grosería", impulsividad, vitalidad, irracionalidad, etcétera.

decisivo es responder a la pregunta de si el Hombre es un ser "peligroso" o un ser inocuo; un ser riesgoso o un ser inofensivo y confiable" (Schmitt, 1996, p. 35)

Schmitt, por otra parte, expone la estrecha relación que existe entre la antropología política con aquello que los filósofos del Estado en el Siglo XVII (Hobbes, Spinoza, Pufendorff) llamaban el "estado natural", que es una condición de permanente peligro y amenaza en la cual viven los Estados y cuyos sujetos activos son, precisamente a causa de ello, "malos" como los animales movidos por sus impulsos (hambre, aidez, miedo, celo).

El jurista alemán, ha buscado demostrar en diversas oportunidades que la principal contraposición entre las teorías autoritarias y las anarquistas se encuentra en estas fórmulas. Al mismo tiempo, una parte de las construcciones intelectuales que presuponen a las personas como "buenas" se ven encarnadas en el liberalismo. Teoría que, sin ser anarquista, se encuentra polémicamente orientada contra la injerencia del Estado.

En el anarquismo explícito es harto claro la estrecha forma en la que se relaciona la fe en la "bondad natural" del ser humano con la negación radical de todo el aparato estatal en su conjunto. Análogamente también se vislumbra con claridad la manera en la que la una se desprende de la otra y cómo ambas cosas se apoyan entre sí. En cambio para los liberales la bondad humana no significa más que un argumento con cuyo auxilio el Estado es puesto al servicio de la "sociedad"; con lo cual se afirma tan sólo que la "sociedad" posee su orden en sí misma y que el Estado es únicamente su poco confiable sirviente al que hay que controlar y mantener dentro de límites precisos. El

¹¹ Entendida como razonabilidad, perfectibilidad, educabilidad, simpatía, naturaleza pacífica, etcétera.

autor retoma la fórmula clásica brindada por Thomas Paine: *“la sociedad es el resultado de nuestras necesidades racionalmente reguladas, el Estado es el resultado de nuestros vicios”*. En este sentido, lo que Schmitt entiende por radicalismo antiestatal aumenta en la misma medida en que lo hace la fe en la bondad intrínseca de la naturaleza humana. Este punto es relevante, en tanto muestra la diferenciación que traza entre las teorías anarquistas y las teorías liberales. La negación del Estado, de lo político y las declaraciones acerca del predominio de la libertad individual, propias de la teoría liberal, tienen un determinado sentido político y se orientan polémicamente contra un determinado Estado y contra su poder político. Sólo que en base a lo argumentado por Schmitt, en realidad, no constituyen ni una teoría del Estado, ni una idea política:

“El liberalismo, si bien no ha negado radicalmente al Estado, tampoco ha encontrado una teoría del Estado positiva ni una reforma estatal propia. Solamente ha tratado de limitar lo político desde lo ético y de someterlo a lo económico. Ha creado una doctrina de la división y el contrapeso de los poderes” (1996, p. 37).

Es decir, la concepción liberal ha generado un sistema de barreras y controles al aparato estatal, de pesos y contrapesos, que no puede ser considerado ni como una teoría del Estado, ni como un principio de construcción política.

Siguiendo esta línea argumentativa, Schmitt, reafirma su visión la cual concluye que todas las auténticas teorías políticas deben presuponer al hombre como “malo”. ¿A qué hace referencia el autor con esta afirmación? A un ser de ningún modo a-problemático sino "peligroso" y dinámico. Más allá de las diferencias que puedan existir entre los distintos pensadores (en términos de especie, rango e importancia histórica) todos coinciden en la concepción problemática de la naturaleza humana en tanto que demuestran ser pensadores

taxativamente políticos. Algunos de estos nombres serían Nicolás Maquiavelo, Thomas Hobbes, Bossuet, Fichte, de Maistre, Donoso Cortés, H. Taine; incluso Hegel.

Más allá de lo previamente expuesto, el autor realiza una salvaguarda: la cuestión no se encuentra agotada a través de observaciones psicológicas sobre "optimismo" o "pesimismo". Por otra parte, tampoco el punto de partida debería ser la inversión del tipo anarquista, la cual refiere a que únicamente son "malas personas" aquellas que profesan la filosofía acerca de la maldad natural del hombre, de lo cual se desprendería que quienes lo consideran intrínsecamente bueno - los anarquistas - poseerían algún tipo de autoridad para controlar a quienes disientan en su pensamiento; con lo cual el problema comenzaría de nuevo. Para Schmitt: *"lo que hay que hacer es ver cómo las 'precondiciones antropológicas' difieren en los distintos ámbitos del pensamiento humano"* (1996, p. 39).

Uno de los principales axiomas del pensamiento schmittiano es que la esfera de lo político está determinada en última instancia por la posibilidad real de la existencia de un enemigo. Es en este sentido que a las concepciones políticas y al desarrollo de las ideas políticas les resulta incómodo tomar al "optimismo" antropológico como punto de partida. Si se lo tomara como punto de partida se anularía automáticamente la posibilidad real del enemigo y, por lo tanto, toda consecuencia concretamente política.

Más adelante, el jurista se ocupa de la relación existente entre las teorías políticas y los dogmas teológicos sobre el pecado¹². De manera análoga a la diferenciación entre amigos y enemigos, el dogma teológico de la pecaminosidad del mundo y de los hombres

¹² Temática que se torna relevante particularmente en autores como Bossuet, de Maistre, Bonald, Donoso Cortés y F.J. Stahl.

conduce a una clasificación de los mismos y torna utópica la tarea de un concepto universal del Hombre basado en el optimismo indiscriminado.

“En un mundo bueno, entre Hombres buenos, naturalmente reinaría la paz, la seguridad y la armonía de todos con todos; en este caso, los sacerdotes serían exactamente tan superfluos como los políticos y los estadistas” (Schmitt, 1996, p. 40).

Es de esta forma que, la correspondencia en términos metodológicos entre postulados intelectuales, teológicos y políticos se encuentra ya expuesta. Por otra lado, teóricos del pensamiento político como Maquiavelo, Hobbes, en ocasiones también Fichte, buscan establecer con su “pesimismo” antropológico la posibilidad de una diferenciación amigo – enemigo.

Teórica y prácticamente el pensamiento político y el instinto político se comprueban, por lo tanto, en la capacidad para diferenciar al amigo del enemigo. Las cumbres de la alta política son, al mismo tiempo, momentos en los cuales el enemigo es percibido como tal con nitidez concreta.

El jurista alemán, en el cuarto capítulo de su libro *Political theology: four chapters on the concept of sovereignty* (Schmitt, 1985) titulado “On the Counterrevolutionary Philosophy of the State” introduce a sus lectores al pensamiento de los que han sido llamados “románticos en Alemania”, debido a que eran conservadores o reaccionarios e idealizaban las condiciones de la Edad Media, a saber: de Maistre, Bonald y Donoso Cortés. El punto fundamental del pensamiento político de los mismos era la decisión.

Algo propio de la filosofía católica del siglo XIX era la expresión de la idea de que, de una u otra manera, había llegado la hora de la existencia de una gran alternativa que no

permitiera más la síntesis. Esta idea es relevante para nuestro tema en cuestión, en tanto que la noción de la existencia de una gran alternativa y una decisión última por algunas de las dos grande alternativas es compartida tanto por los contrarrevolucionarios como por los anarquistas. Entre el orden y el caos no existe medio posible. En este sentido, tanto contrarrevolucionarios como anarquistas comparten la visión acerca de la imposibilidad de una síntesis en sentido dialéctico:

“Such moral disjunctions represent contrasts between good and evil, God and the devil; between them an either or exists in the sense of a life-and-death struggle that does not recognize a synthesis and a "higher third.” (Schmitt, 1985, p. 55)

De acuerdo a Schmitt, la frase de Maistre: *“Every sovereignty acted as if it was infalible, every government was absolute”* (Schmitt, 1985, p. 55) es una sentencia que un anarquista podría pronunciar palabra por palabra; más allá de que su intención fuera diametralmente opuesta. La razón de esto se halla en que ambos creen en la absolutez del Estado.

El autor germano expone que al igual que el radicalismo revolucionario era mucho más profundo y consecuente en la revolución proletaria de 1848 que en la revolución del tercer estado en 1789, la intensidad de la decisión también se vio enaltecida en la filosofía política de la contrarrevolución. Únicamente a partir del reconocimiento de tal tendencia, es que el desarrollo de Maistre a Cortés puede ser comprendido, es decir, desde la legitimidad a la dictadura. Ese enaltecimiento radical se manifestaba a sí mismo en la creciente significación de la tesis axiomática sobre la naturaleza del hombre.

El autor, hace referencia a que Donoso Cortés, en sus escritos, plantea la siguiente imagen: la de la sangrienta, y decisiva, batalla entre el catolicismo y el socialismo ateo. Una

de las principales razones por la cual el español respeta al anarquismo por sobre el liberalismo es su concepción de la burguesía como “*la clase discutidora*”. Este término hace referencia a la intención de esta clase por querer evadir la decisión. Una clase que torna toda la actividad política al plano de la conversación en la prensa y en el parlamento no se equilibra bien con los conflictos sociales. Schmitt valora esta apreciación acerca de la burguesía como la clase discutidora realizada por Donoso. El parlamento aparece como un foro de discusión eterna sin la capacidad de decisión y determinación necesaria para gobernar.

Acerca de este punto, en *Sobre el parlamentarismo*, Carl Schmitt argumenta que el arribo de la evolución de la moderna democracia de masas ha desencadenado una situación crítica para el parlamentarismo, en tanto que ha convertido la discusión pública en una mera formalidad vacía¹³. A su parecer, la deliberación parlamentaria ha sido corrompida de su ideal platónico. Para el autor, la creencia en la publicidad y la discusión como garantes del control del poder abusivo debe ser dejada atrás:

¹³ En la argumentación de este autor es menester vislumbrar la verdadera esencia de este tipo de discusión: la deliberación parlamentaria denota la lucha de intereses, bajo la apariencia de una lucha de opiniones, convirtiéndose la banalidad de los discursos parlamentarios en uno de los fallos más evidentes del funcionamiento parlamentario. Para el autor, la discusión significa: “*un intercambio de opiniones; (que) está determinada por el objetivo de convencer al adversario, con argumentos racionales, de lo verdadero y lo correcto, o bien dejarse convencer por lo verdadero y lo correcto*” (Schmitt, 1988, p. 7). Este principio de la discusión pública recubre al Parlamento de un manto de legitimidad, en tanto que plasma la vinculación efectiva entre ciudadano y representante. En Schmitt, la institución del parlamento moderno descansa sobre la especificidad de la deliberación; adquiriendo esta última un significado especial, el cual se aleja de la noción de negociación. La negociación no debe ser considerada como una discusión en el correcto sentido, ya que si bien va acompañada de discursos y discusiones, éstos no buscan descubrir lo racionalmente verdadero. Los partidos buscan lograr adhesión apelando a los intereses más cercanos y en su enfrentamiento, los mismos, dejan de presentarse como opiniones que discuten y aparecen como poderosos grupos que, albergando en su seno poder social o económico, buscan compromisos y coaliciones en base a su cálculo de mutuos intereses y probabilidades de acceso al poder. De esta manera, al verse la verdadera actividad desarrollada no en los debates públicos sino en comisiones, “*el sistema parlamentario resulta ser, al fin, sólo una mala fachada del dominio de los partidos y de los intereses económicos*” (Schmitt, 1988, p. 25).

“Si la publicidad y la discusión se han convertido, con la dinámica misma del funcionamiento parlamentario, en una vacía y fútil formalidad, el Parlamento, tal y como se ha desarrollado en el siglo XIX, ha perdido su anterior fundamento y sentido” (Schmitt, 1988, p. 64).

Respecto de la “clase discutidora”, Schmitt expone:

“Although the liberal bourgeoisie wanted a god, its god could not become active; it wanted a monarch, but he had to be powerless; it demanded freedom and equality but limited voting rights to the propertied classes in order to ensure the influence of education and property on legislation, as if education and property entitled that class to repress the poor and uneducated; it abolished the aristocracy of blood and family but permitted the impudent rule of the moneyed aristocracy, the most ignorant and the most ordinary form of an aristocracy; it wanted neither the sovereignty of the king nor that of the people. What did it actually want?” (1985, p. 60)

Donoso Cortés considera a la discusión continua como un método para eludir la responsabilidad y atribuir a la libertad de prensa y a la libertad de expresión una importancia excesiva que en el análisis final permite que el momento de la decisión sea evadido. La esencia del liberalismo es la negociación, con la esperanza de que la disputa definitiva, la “sangrienta batalla decisiva”, se puede transformar en un debate parlamentario y permitir que la decisión sea suspendida para siempre en una discusión eterna (Schmitt, 1985, p. 63).

En el pensamiento de Donoso Cortés, el verdadero foro para la decisión es la dictadura, es propio de su decisionismo el asumir el caso extremo. Aquella concepción de la lógica política lo llevó a su desprecio por los liberales y a su respeto por el socialismo ateo propio del anarquismo. Respeto simbolizado en el lugar que aquél ocupaba como su enemigo mortal, otorgándole un status cuasi diabólico. En Proudhon, Donoso, afirmaba ver a un demonio. En algún sentido, Donoso Cortés toma a Proudhon como a su principal

oponente dentro de la corriente anarquista. Carl Schmitt, por otra parte, pareciera tomar a Mikhail Bakunin como su principal opositor.

Al comparar al enemigo teórico de Donoso Cortés con anarquistas posteriores, particularmente con Bakunin, Schmitt, muestra a Proudhon como un *petit bourgeois*, moralista, que continuó suscribiendo a la autoridad del padre y al principio de la familia monógama. Bakunin, por otra parte, fue el primero en dar a la lucha contra la teología la consistencia completa de un naturalismo absoluto.

Más allá de ello, para el jurista, la importancia intelectual de Bakunin se basa en su concepción de la vida, que sobre la base de su rectitud natural produce las formas correctas por sí mismo de sí mismo. Para él, por lo tanto, no había nada negativo, excepto la doctrina teológica de Dios y el pecado, que estampa al hombre como un villano con el fin de proporcionar un pretexto para la dominación y el hambre de poder:

“All moral valuations lead to theology and to an authority that artificially imposes an alien or extrinsic "ought" on the natural and intrinsic truth and beauty of human life” (Schmitt, 1985, p. 64)

Si bien Schmitt adhiere en gran parte a la doctrina de Cortés, no considera a Proudhon como el máximo exponente del anarquismo. A sus ojos, la verdadera manifestación de conciencia se encuentra en la visión de la concepción de la familia patriarcal y en la monogamia como el estado real del pecado. El verdadero anarquismo es aquel que predica el retorno del matriarcado, el estado original que se supone paradisiáco.

Schmitt temía que el tipo de pensamiento económico – técnico no fuera capaz de percibir una idea política. Éste era uno de los temas que más le preocupaban a Schmitt

debido a que la decisión política podría verse eclipsada por la esfera económica y la discusión concentrada en temas técnicos. La política desaparecería en la tecnicidad economicista al tiempo que se disolvería en un debate eterno de tópicos culturales y filosóficos-históricos:

“Today nothing is more modern than the onslaught against the political. American financiers, industrial technicians, Marxist socialists, and anarchic-syndicalist revolutionaries unite in demanding that the biased rule of politics over unbiased economic management be done away with. There must no longer be political problems, only organizational-technical and economic- sociological tasks” (Schmitt, 1985, p. 65).

De Maistre afirmaba que la autoridad como tal es buena en cuanto existe: *“any government is good once it is established”* (Schmitt, 1985, p. 55). Encontrándose el fundamento de aquella afirmación en el hecho de que la decisión es inherente a la mera existencia de una autoridad gubernamental. En este sentido, la decisión como tal es valorable precisamente porque, en lo que a los problemas más esenciales concierne, tomar una decisión es más importante que cómo la decisión sea tomada.

Donoso Cortés, en contraste, se oponía a Proudhon cuyo anarquismo anti teológico debería ser derivado consistentemente del axioma del hombre bueno, mientras que el punto de partida para el católico español era el dogma del pecado original. Pero Donoso Cortés radicalizaba esta polémica en una doctrina de absoluta de pecaminosidad y depravación de la naturaleza humana (Schmitt, 1985).

Pero la concepción de la naturaleza humana de Maistre empalidece en comparación con los exabruptos de Donoso Cortés, cuyo desprecio por el hombre no conocía límites: la razón ciega del hombre, su débil voluntad, y la ridícula vitalidad de sus deseos carnales

alcanzaron a sus ojos tal punto que todas las palabras en todos los idiomas conocidos no son suficientes para expresar la bajeza completa de esta criatura.

“No Russian anarchist in asserting that "man is good" expressed a greater degree of elementary conviction than the Spanish Catholic who said: Since God has not said it to him, whence does he know that he is good?” (Schmitt, 1985, p. 88).

Autoridad y anarquía podrían así enfrentarse en la firmeza absoluta y formar una antítesis clara: de Maistre dice que todo gobierno es necesariamente absoluto, y un anarquista dice lo mismo, pero con la ayuda de su axioma del hombre bueno y el gobierno corrupto, éste llega a la conclusión práctica opuesta, a saber, que todos los gobiernos deben oponerse por el motivo que todo gobierno es una dictadura. Cada reclamo de una decisión debe ser malo para el anarquista, ya que el derecho surge por sí mismo si la inmanencia de la vida no se ve perturbada por dichos reclamos:

“This radical antithesis forces him of course to decide against the decision; and this results in the odd paradox whereby Bakunin, the greatest anarchist of the nineteenth century, had to become in theory the theologian of the antitheological and in practice the dictator of an antidictatorship” (Schmitt, 1985, p. 66).

IV. Visión Antropológica

“All genuine political theories presuppose man to be evil”

(Carl Schmitt)

En el capítulo cuarto de la “Teología política”, el cual se ocupa de la filosofía política de la contrarrevolución, se plasma que ésta comparte con la filosofía anarquista una propuesta fundamental sobre el carácter absoluto de todo gobierno y señala entre los teóricos de la contrarrevolución una potenciación de la noción de decisión (Angaut, 2009). La contrarrevolución tiene como punto de partida la premisa de que todo gobierno es absoluto: es el *soberano* quien toma la decisión última. Esta decisión no es debatible y la mera intención de ponerla en cuestión conlleva la búsqueda de detentar la soberanía. Schmitt subraya que esta premisa es compartida por el anarquismo. Dicha afirmación supone que *la principal diferencia entre anarquismo y contrarrevolución recaiga en su percepción acerca de la naturaleza humana.*

A lo largo de los siglos, los grandes pensadores políticos han tenido su propia visión acerca de la maldad o bondad natural de los hombres y sus meditaciones acerca del gobierno se han encontrado influenciadas por dicha concepción antropológica. Spranger en el capítulo “El Hombre Poderoso” de su libro *Formas de Vida* defiende que *“para el interés del político, la ciencia del Hombre está, naturalmente, en primer plano”*

(1996, p. 36). De manera muy acertada, se refiere a un fenómeno que reside en la esfera de lo político y que, en consecuencia, sólo puede ser entendido políticamente.

Tomando como punto de partida el planteamiento de Carl Schmitt, no se puede explicar la convivencia política sin explicar de antemano qué se piensa que es el hombre. Schmitt se refiere al filósofo moderno H. Plesner, quien fue el primero en trazar una antropología política de gran nivel¹⁴, cuando dice que no hay filosofía ni antropología que no sea políticamente relevante así como, a la inversa, no hay política que no sea filosóficamente relevante. Los términos que toma para pensar al mismo se ven plasmados en la díada hombre bueno – hombre malo. La posición que este autor toma respecto a la misma no es otra que inclinarse por la pecaminosidad radical del hombre, a sus ojos, la única forma de pensar lo político.

El eje principal para la comprensión del hombre que hace lo político es la finitud. Esta condición ontológica de carencia, de indigencia, significa que hay desequilibrios radicales que son fundantes. Pero ¿cómo se expresa esta radical limitación? Como desproporción y desbalance. Por una parte hay una desproporción substancial entre aquello que el hombre puede conocer y aquello que el hombre podrá llegar a manipular¹⁵. Por otra, es propio de la condición humana el desbalance entre el *querer* y el *poder*.

Iván Garzón - Vallejo, en su artículo, busca ahondar acerca de cuál es, en última instancia, la concepción del ser humano que subyace a los planteamientos políticos schmittianos y que, a su vez, hace de *basamento* para su teoría, ya que más allá de que se

¹⁴ En su libro "Poder y Naturaleza Humana" (Berlín 1931).

¹⁵ De acuerdo a Immanuel Kant existe una desproporción severa entre nuestra capacidad tecnológica y nuestra capacidad moral.

trate de un asunto del que se ocupó Schmitt tan solo en forma breve y poco sistemática, casi tangencial y subsidiariamente:

“(…) Para el jurista germano la antropología es el aspecto medular del pensamiento político, sea cual sea la época de la que se trate. De hecho, a su juicio, se podrían valorar todas las teorías del Estado y las ideas políticas con la piedra de toque de su antropología y, siguiendo este criterio, clasificarlas según descansen en el supuesto, consciente o inconsciente del hombre ‘malo por naturaleza’ o ‘bueno por naturaleza’ (2010, p. 114).

Siguiendo esta línea, el principal fin del autor es perfilar tal concepción haciendo luz sobre una de las aristas primordiales del pensamiento schmittiano.

Garzón – Vallejo destaca de forma particular un matiz acerca de la visión que profesa Carl Schmitt respecto de la naturaleza humana, la misma, al igual que su crítica a la mentalidad liberal *tout court*, se encuentra estrechamente vinculada con su entendimiento de la esfera de la política. La principal razón por la cual el jurista alemán sostiene fervientemente la inconveniencia de asumir una postura optimista de la naturaleza humana como presupuesto de la política es su consideración acerca de que la praxis política se encuentra determinada en último término por la posibilidad real de un enemigo. Sin la posibilidad de la existencia de un enemigo se elimina toda consecuencia propiamente política, motivando así la crítica realizada en base al carácter “anti-político” que origina el presupuesto antropológico optimista.

Este autor, concluye que, para Schmitt, la naturaleza del hombre es ante todo *problemática*: el pensador de Plettenberg se siente más cerca del pesimismo hobbesiano que del optimismo rousseauiano, liberal y romántico. ¿Cómo llega a dicha conclusión acerca de la perspectiva antropológica de Schmitt de cara a su elaboración filosófico-

política? A partir de dos vías, la primera, ya expuesta, consiste en la crítica al liberalismo¹⁶, mientras que la segunda consiste en tomar el hecho de que él mismo asevera que todas las teorías políticas, propiamente dichas, descansan en el supuesto de que el hombre es *malo*, esto es, un ser peligroso y dinámico. Acerca de esto último, Garzón – Vallejo toma un resguardo: *“Hay que tener en cuenta que para Schmitt los términos ‘bueno’ (Gut) y ‘malo’ (Böse) no deben ser tomados en sentido moral: ‘bueno’ significa ‘no peligroso’, ‘malo’ equivale a ‘peligroso’”* (2010, p. 127).

Ésta lectura parece ser la más coherente con la perspectiva política del jurista, la cual subraya la autonomía de la esfera de lo político con respecto a la de la moral. Por consiguiente, la tesis de la peligrosidad del hombre es, por tanto, el presupuesto del reconocimiento de la necesidad de lo político.

A este respecto, Jorge Eugenio Dotti (1996) en su artículo sobre la noción schmittiana de ‘excepción’ retoma la idea del jurista acerca de que la problemática de la excepción presupone una antropología de corte filosófico o metafísico¹⁷, es decir, *“una imagen de lo que el hombre ‘es’ en su naturaleza más profunda, imagen que es prioritaria respecto de cualquier observación empírica, pues determina la interpretación de los ‘hechos’”* (1996, p. 130).

Dentro del pensamiento schmittiano, la pecaminosidad que presenta la condición humana es radical, entendida como no superable. Esto se opone a otras corrientes del pensamiento, como por ejemplo el iluminismo. En el mismo se concibe que a través del conocimiento, de la educación, de las instituciones políticas justas y equitativas, el hombre

¹⁶ De la cual se deduce que su postura se sitúa en las antípodas de los tópicos de esta corriente.

¹⁷ En concordancia con esto, cabe mencionar que, al ser llevada la opción en el plano metafísico, el universo jurídico aparece como deudor de tal toma de posición.

pueda superar esa condición de pecaminosidad. Los errores morales se desterrarían mediante la educación, formando a los seres humanos en las distintas artes. Para el racionalismo de la Ilustración, el hombre era por naturaleza bruto e ignorante, pero educable. Era entonces en el terreno pedagógico que el ideal del “despotismo legal” estaba justificado: la humanidad no educada es ilustrada por un legislador “*who, according to Rousseau's Social Contract, was able "to change the nature of man"*” (Schmitt, 1985, p. 56).

Por otra parte, el marxismo socialista supone a la cuestión sobre la naturaleza del hombre como incidental y superflua en tanto que considera que los cambios en las condiciones sociales y económicas cambian al hombre. En un sentido similar, el liberalismo, corriente que se puede afirmar se encuentra en las antípodas, concibe que dicha falla ontológica debiera poder ser superada mediante un mejor acceso a los bienes de consumo. Marxistas y liberales coinciden en suponer que el bienestar económico universal es suficiente para la consecución del bienestar social y moral universal.

En lo relativo a las polémicas que, con la creencia liberal, con la marxista y con la anárquica, trae aparejada su concepción de la naturaleza humana, Dotti expone la imposibilidad absoluta que para Schmitt supone el mismo planteamiento de la posibilidad de la construcción terrenal de una sociabilidad armónica. El horizonte de erigir tal sociabilidad a partir de la eliminación de los mecanismos de intervención autoritario es, a sus ojos, impensable en tanto que el hombre ha nacido afectado por una falla ontológicamente constitutiva:

“Por una carencia metafísica que pone sus acciones a merced de un modelo de orden vertical, donde sus conductas son lo bajo condicionado por lo alto, por la autoridad soberana” (Dotti, 1996, p. 130).

En síntesis, es la no erradicable tendencia al mal del hombre el axioma fundacional de lo político.

Todas las teorías anarquistas (desde Babeuf a Bakunin, Kropotkin y Otto Gross) giran en torno a este único axioma: *“The people are good, but the magistrate is corruptible”* (Robespierre, artículo 19 de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*). De acuerdo a los anarquistas, conscientemente ateos:

“el hombre es decididamente bueno, y todo mal es consecuencia del pensamiento teológico y de sus derivaciones, entre las cuales se cuentan las nociones de autoridad, Estado y superioridad” (Angaut, 2009, p. 3).

Acerca de la concepción antropológica de uno de los principales fundadores del anarquismo, Mikhail Bakunin, Kline expresa: *“He shared Rousseau's faith in the "radical goodness" of human nature, uncorrupted by evil (e.g., political institutions)”* (Kline, 1954, p. 232).

Si bien Bakunin descrea de la maldad o bondad ‘congénita’, se posiciona en la orilla opuesta de aquella que afirma la maldad original del hombre. Rechaza fervientemente tal premisa, en tanto que la construcción de todo Estado, como toda teología, descansa sobre la misma. Aun aceptando los lineamientos básicos de la teoría del contrato social, para Bakunin, *“el Estado no es el producto de la libertad, sino el producto de la negación del sacrificio voluntario de la libertad”* (1978, p. 82). Si suponemos a los seres humanos libres desde el punto de vista del derecho, pero que, al encontrarse expuestos a los peligros que por doquier amenazan su integridad física¹⁸, optan por renunciar a una parte de su libertad

¹⁸ *Homo homini lupus*

para salvaguardar su seguridad y convertirse en ciudadanos, ese sacrificio los convierte también en esclavos del Estado. En consecuencia, de acuerdo a Bakunin, desde el punto de vista del Estado, el bien no surge de la libertad, sino de la negación de la libertad.

A este respecto, es necesario hacer una aclaración. Bakunin nunca sostiene, en efecto, que el hombre sea naturalmente bueno:

“El optimismo naturalista de Bakunin se apoya sobre la evolución de la humanidad. Dado que la humanidad es por naturaleza una especie que evoluciona y progresa, ésta no puede ser sujeta a una evaluación de la naturaleza buena o mala de los individuos que la componen” (Angaut, 2009, p. 16).

Para este autor, más bien, las características morales no se transmiten por herencia, sino por tradición social y educación. Pero, ya que es un devoto creyente de la capacidad de progreso de la moralidad del hombre a partir de la moralización del medio social, la literatura ha dado en tomar por cierto que parte de una visión positiva acerca de la naturaleza humana.

Bakunin fue el primero en dar a la lucha contra la teología la consistencia completa de un naturalismo absoluto. Para Schmitt, la importancia intelectual de Bakunin se basa, sin embargo, en su concepción de la vida, que sobre la base de su rectitud natural produce las formas correctas por sí mismo de sí mismo.

V. Concepción del Estado

*“El Estado es un lugar donde la minoría tiene el papel
de martillo y la mayoría forma de yunque”*

(Bakunin, Conferencias V, p. 312)

De manera análoga a lo previamente expuesto acerca de la polémica entre contrarrevolucionarios y anarquistas, en el diálogo entre Carl Schmitt y Mikhail Bakunin se destaca que la posición política pareciera ser determinada por el axioma respecto a la naturaleza humana o, lo que es lo mismo, su concepción antropológica. Respecto a la misma, ambos autores detentan una *distinción radical*. La misma es hallada en que mientras para el jurista alemán el hombre es “malo por naturaleza” para el libertario ruso el hombre es “bueno por naturaleza”. Es decir, disienten en su concepción antropológica como ha sido ampliamente argumentado en la sección anterior.

Al mismo tiempo, ambos autores tienen un *punto de contacto*, el cual se encuentra en su compartida concepción respecto a la absolutez del aparato estatal. Tanto para Carl Schmitt como para Mikhail Bakunin todo gobierno es necesariamente absoluto. Con el fin de profundizar sobre esta afirmación y de hacer luz acerca de la concepción que sobre el Estado presentan el jurista alemán y el anarquista ruso, este capítulo se propondrá exponer en primer lugar la visión de Schmitt, en segundo lugar la de Bakunin y en último lugar plasmar las posibles relaciones que se pueden establecer entre ambos.

En su texto de 1932, *El Concepto de lo Político*, Carl Schmitt entiende por Estado al “*status político de un pueblo organizado dentro de un espacio territorial delimitado*” ([1932] 1996, p. 10) . En tanto que para este autor el concepto de Estado presupone el concepto de lo político, es menester, en primer lugar, reproducir la búsqueda schmittiana por definir “lo político”.

En su búsqueda por definir “lo político”, el autor, advierte acerca de la dificultad existente para hallar una definición clara y satisfactoria. Por lo general, la palabra en cuestión es empleada sólo en un sentido negativo, es decir, a modo de contraste contra otros conceptos. “Lo político”, de esta forma, se presenta como antítesis: política vs economía; política vs moral, etcétera ([1932] 1996).

La estatalidad no se iguala con lo político en la medida en que el Estado y la sociedad se compenetran mutuamente. En el instante en que las cuestiones exclusivamente estatales se tornan sociales y viceversa, es decir, cuando Estado y sociedad se compenetran mutuamente¹⁹, la ecuación “Estado = lo político” (el Estado como sinónimo de lo político) pierde vigencia y sentido.

Dentro de la cosmología del pensamiento schmittiano es la diferenciación de amigos y enemigos aquello que aparece como criterio de lo político. Para este autor, una definición puramente conceptual de lo político sólo podrá ser hallada a través del descubrimiento de categorías específicamente políticas. En este sentido, lo político debe residir en sus propias diferenciaciones:

¹⁹ Schmitt entiende como “Estado total” a aquél que sustenta la identidad de la sociedad y del Estado. Un Estado que potencialmente buscar abarcar todos los rubros no se encuentra en condiciones de fundamentar un carácter diferenciador específico de lo “político”. El Estado, entendido de este modo, puede ser universal pero nunca total (Schmitt, [1932] 1996).

“Supongamos que, en el área de lo moral las diferenciaciones últimas están dadas por el bien y el mal; que en lo estético lo están por la belleza y la fealdad; que lo estén por lo útil y lo perjudicial en lo económico o bien, por ejemplo, por lo rentable y lo no-rentable. La cuestión que se plantea a partir de aquí es la de si hay — y si la hay, en qué consiste — una diferenciación especial, autónoma y por ello explícita sin más y por sí misma, que constituya un sencillo criterio de lo político y que no sea de la misma especie que las diferenciaciones anteriores ni análoga a ellas”(Schmitt, [1932] 1996, p. 14).

Schmitt considera que la diferenciación propiamente política es la diferenciación entre el amigo y el enemigo. En la medida en que no se deriva de otros criterios, representa para lo político el mismo criterio relativamente independiente de otras contraposiciones tales como el bien y el mal en lo moral; lo bello y lo feo en lo estético, etcétera.

En la diferenciación entre amigos y enemigos se vislumbra el máximo grado de intensidad de un vínculo o de una disociación. Schmitt aclara que el enemigo político no tiene por qué tratarse de un ser, por poner un ejemplo, moralmente malo o estéticamente feo:

“Es simplemente el otro, el extraño, y le basta a su esencia el constituir algo distinto y diferente en un sentido existencial especialmente intenso de modo tal que, en un caso extremo, los conflictos con él se tornan posibles, siendo que estos conflictos no pueden ser resueltos por una normativa general establecida de antemano, ni por el arbitraje de un tercero ‘no-involucrado’ y por lo tanto ‘imparcial’” (Schmitt, [1932] 1996, p. 15).

Al mismo tiempo, para el jurista, los conceptos de amigo y enemigo deben entenderse en su sentido concreto y existencial y nunca de manera metafórica o simbólica. Estos conceptos

no son una expresión de “*contraposiciones normativas ni puramente espirituales*” (Schmitt, [1932] 1996, p. 16). Es más, estos conceptos reciben su sentido de concreción por el hecho de que se encuentran intrínsecamente relacionados con la posibilidad real de la muerte física, es decir, con la guerra, la cual, en palabras de Schmitt: “*es solamente la enemistad hecha real del modo más manifiesto*” ([1932] 1996, p. 18).

La posibilidad real del combate subyace a toda concepción política al tiempo que revela la existencia de la diferenciación entre amigos y enemigos. Así, la guerra se eleva como el medio político más extremo. El autor hace hincapié en que la guerra cobra sentido sólo a partir de dicha diferenciación, una batalla librada por motivos "puramente" religiosos, "puramente" morales, "puramente" jurídicos o "puramente" económicos, carecería de sentido ([1932] 1996).

De acuerdo a esto, y respetando la lógica schmittiana, un mundo en el cual la posibilidad de una lucha estuviera completamente desterrada sería un mundo sin política. Si la tierra representara un universo completamente pacificado se eliminaría instantáneamente la diferenciación entre amigos y enemigos y, por lo tanto, se trataría de un mundo apolítico, significando esto el alcance del ideal anarquista. El fenómeno de lo político puede y debe comprenderse únicamente a partir de la posibilidad real de definir y agrupar colectividades a partir de la lógica amigo – enemigo.

La contrarrevolución ve al hombre como malo y afirma por esta razón que todo gobierno debe ser necesariamente absoluto. Schmitt coincide con los contrarrevolucionarios en que la pecaminosidad de la materia es la condición de necesidad del Estado. Si el hombre fuera naturalmente bueno no sería necesario el Estado, sería una

contradicción en los propios términos. Al mismo tiempo, para la corriente contrarrevolucionaria, el soberano es aquel que toma la decisión. Esto es análogo a la definición de soberano expuesta por el jurista alemán *“soberano es aquel que decide judicativamente sobre el caso de excepción”* (Dotti, 1996). En este sentido, existe un nexo vinculante entre los conceptos de soberanía y decisión, al tiempo que existe entre éstos y el carácter absoluto del poder. Esta premisa es compartida por el anarquismo:

“El anarquismo ve al hombre como naturalmente bueno y afirma por esta razón que toda autoridad política, en tanto que se opone al libre desempeño de la humanidad, es mala y debe necesariamente ser destruida” (Angaut, 2009, p. 4).

Esto cobra relevancia en tanto que se distancia del análisis habitual que del pensamiento anarquista se hace.

Para el filósofo libertario la corrupción de los hombres es una secuela natural, necesaria y exclusiva de la institución estatal. El Estado significa la negación de la humanidad; mientras intenta asumir el lugar de la humanidad exige que el todo se encuentre sometido y sea administrado por él. El Estado formado por el contrato social²⁰ es el Estado ateo moderno, el cual se erige como la negación más completa de la solidaridad universal de la humanidad, unificando a los hombres sólo para esclavizar al resto de sus pares:

“Mientras haya Estados, no habrá humanidad, y mientras haya Estados, la guerra y los horribles crímenes de la guerra, la ruina y la miseria general de los pueblos, que son las consecuencias inevitables, serán permanentes” (Bakunin, s. a, citado en Mintz 2006, p. 74).

²⁰ La distinción entre el bien y el mal, según este sistema, sólo comenzó con la conclusión del contrato social. Todo cuanto había sido reconocido de interés general se declaró bueno, y malo lo inverso. El Estado, fue desde entonces investido con poder para suprimir todas las rebeliones del egoísmo individual, aunque teniendo el deber de proteger a todos los miembros en el ejercicio de sus derechos mientras no se opusiesen a los derechos generales de la comunidad.

Puesto que todos los Estados se han visto condenados a una lucha perpetua contra sus propias poblaciones, a quienes oprimen y arruinan, se deduce que la ley suprema del Estado es el incremento de su poder en detrimento de la libertad interna y la justicia externa.

Otro de los puntos de vista bakunianos por excelencia es aquel que propone que la *guerra omnium contra omnia* no es más que el resultado inevitable de la moralidad metafísica. Para Bakunin, en la sociedad burguesa, todo ser humano es un explotador de otros debido a la lógica de su posición, ya que materialmente necesita de los demás más allá de que moralmente no necesite de nadie. Por consiguiente, al concebirse a la solidaridad social no como un fin en sí misma, sino más bien como un medio necesario para la supervivencia, la sociedad es considerada únicamente desde la perspectiva de la utilidad material y personal. De esta manera, todo ciudadano contempla a la sociedad desde la perspectiva de un explotador:

“Pero cuando todos son explotadores, deben necesariamente dividirse en explotadores afortunados y desdichados, porque toda explotación supone la existencia de personas explotadas. Hay explotadores efectivos y explotadores que sólo lo son en potencia”
(Bakunin, 1978, p. 67).

Bajo esta lógica, explotar y gobernar significan una sola y misma cosa. Las palabras “el bien de las masas”, según la teoría idealista teológica o metafísica, no se encuentran referidas a la felicidad terrenal, sino a la felicidad eterna. En consecuencia, las masas no deben ser gobernadas pensando en el bienestar temporal cortesía de las bendiciones materiales de la tierra, deben ser gobernadas pensando en su salvación eterna. Quejarse de

privaciones y sufrimientos materiales puede ser considerado incluso como una falta de entendimiento de la primacía de la vida eterna frente a la terrenal. Es así que la aparente contradicción desaparece: “*explotar y gobernar significan la misma cosa, y lo uno completa lo otro, sirviéndose a la larga como medio y fin*”(Bakunin, 1978, p. 73). La explotación y el gobierno son dos expresiones inseparables de lo que se denomina política; la primera suministra los medios para llevar adelante el proceso de gobernar y constituye también la base necesaria y la meta de todo gobierno, que a su vez garantiza y legaliza el poder de explotar.

Tanto para el anarquismo como para Bakunin, la premisa teórica en la que se basa la existencia del Estado es la maldad original del hombre. En palabras de Bakunin: “*Todo Estado, como toda teología, supone que el hombre es esencialmente perverso y malo*” (1978, p. 81). Como ya ha sido mencionado anteriormente, el Estado al que se refiere el autor, comienza con la conclusión del contrato social. No es el producto de la libertad, sino del contrato. De acuerdo a esta teorización, mientras los hombres permanecen aislados en su individualidad absoluta, disfrutando de su libertad natural y no reconociendo más límites a esta libertad que los impuestos *de facto* y no *de iure*, siguen únicamente una ley: la ley del egoísmo natural. En consecuencia, de acuerdo a la teoría del contrato social, la libertad humana no produce el bien, sino el mal, pues el hombre es *malo por naturaleza*. La explicación acerca del por qué se hizo malo incumbe a la teología.

Se podría argumentar que el Estado, al ser el producto de un contrato libremente pactado entre los hombres, es el producto de la libertad. Sin embargo, esta conclusión sería profundamente errónea. Incluso siguiendo a esta teoría, el Estado no es el producto de la libertad, sino el producto de la negación del sacrificio voluntario de la libertad:

“Los hombres naturales, absolutamente libres desde el punto de vista del derecho, pero expuestos de hecho a los peligros que en todo instante amenazan su seguridad, renuncian a una parte mayor o menor de su libertad para asegurar y salvaguardar su seguridad, y puesto que la sacrifican con ese fin al convertirse en ciudadanos, se convierten también en esclavos del Estado” (Bakunin, 1978, p. 81).

Tenemos, pues, derecho a afirmar que desde el punto de vista del Estado, el bien no surge de la libertad, sino de la negación de la libertad.

Tanto la ciencia de la iglesia (teología) como la teoría del Estado (política) convergen en la necesidad de sacrificar la libertad humana en pos de convertir a los hombres en seres morales y transformarlos en santos, según unos, y en ciudadanos virtuosos, según otros. De acuerdo a la pluma del anarquista ruso *“Todo Estado es una iglesia terrestre”* (1978, p. 82). Tanto el Estado como la Iglesia parten de la premisa fundamental acerca de la maldad natural de los hombres.

El anarquista ruso traza una distinción entre la moralidad divina y la moralidad humana, ya que para el mismo difieren entre sí. La moralidad divina se basa en dos principios: el respeto a la autoridad y el desprecio a la humanidad. Por el contrario, la moralidad humana sólo se basa en el desprecio por la autoridad y el respeto por la libertad y la humanidad (1978). En este sentido, la moralidad divina sería aquella que se encuentra representada en los escritos políticos de Carl Schmitt. Por otro lado, Bakunin se erige como un defensor acérrimo de la moralidad humana.

Como ha sido analizado en la cuarta sección, el cuarto capítulo de la Teología Política traza un paralelismo entre la filosofía de la contrarrevolución y la anarquista en lo relativo a la propuesta acerca del carácter absoluto de todo gobierno. Al mismo tiempo,

Schmitt destaca el lugar potenciado que ocupa la decisión al suponer la elección entre el catolicismo y el ateísmo, entre el poder absoluto y la anarquía. Para el autor, tanto los filósofos contrarrevolucionarios como los anarquistas manifiestan un marcado rechazo por la lógica dialéctica, en tanto que la misma *mediatiza los opuestos* y las teorías de dichos autores se cimentan sobre oposiciones binarias²¹.

Entre el *orden* y el *caos* no pueden ni deben existir términos medios. Schmitt y Bakunin coinciden en que la elección final debe ser entre poder absoluto y anarquía.

Para el socialista revolucionario, en la relación Estado – Anarquía, el primero deberá ceder siempre ante el segundo término. En tanto que la anarquía es la consecución y expresión del orden en libertad:

“El proletariado debe realizar una revolución para conquistar el Estado, medio heroico (...) una vez en posesión del Estado, deberá destruirlo inmediatamente, como prisión eterna de la masa laboriosa” (Bakunin, 1976, p. 269).

Dentro del pensamiento de Mikhail Bakunin, Dios implica la negación de la libertad. De acuerdo a esto, todo aquel que o bien opte o bien desee adorar a Dios debe renunciar a su libertad y a su dignidad humana. Las implicaciones lógicas de esta afirmación serían las siguientes: *“Dios existe; luego el hombre es un esclavo”* o *“El hombre es inteligente, justo, libre; luego Dios no existe”* (Bakunin, 1978, p. 60). Mientras se respete la primera premisa, el triunfo de la humanidad será incompatible, a ojos de Bakunin, con la supervivencia de la religión. Ya que mientras las masas del pueblo se encuentren sumergidas en la superstición religiosa continuarán siendo utensilios en manos

²¹ La más extrema de las cuales puede llevarse a términos como Dios versus el Diablo.

de “*todos los poderes despóticos aliados contra la emancipación de la humanidad*” (Bakunin, 1978, p. 64).

El anarquista ruso busca ligar la cuestión religiosa a la política. Los roles se encontrarían repartidos del siguiente modo:

“La teología explica por qué el hombre es malo, el Estado extrae de ella las consecuencias prácticas y oprime pretendiendo defender a los ciudadanos de una posible agresión entre sí” (Angaut, 2009, p. 8).

Bakunin exhorta a sus seguidores a decidir entre dos opciones: o bien por la creencia en la existencia de Dios y, por lo tanto, en la necesidad del avasallamiento de la humanidad o bien por la negación de la existencia de Dios, desembocando en la necesidad de emancipar a la humanidad del yugo de la religión. Bajo esta lectura, no hay solución intermedia sostenible.

El enemigo obvio, la fuerza ilícita que previene que la libertad humana florezca es el Estado: *“The State is the organize authority, domination and power of the possessing classes over the masses”* (1871). La condición de absolutez del aparato estatal, el cual ingresa en todas las esferas e irrumpe en la libertad natural del hombre, es innegable para el anarquista:

“Está en la naturaleza del Estado el presentarse, tanto con relación a sí mismo como frente a sus súbditos, como el objeto absoluto. Servir a su prosperidad, a su grandeza, a su poder, ésa es la virtud suprema del patriotismo. El Estado no reconoce otra lógica, todo lo que le sirve es bueno, todo lo que es contrario a sus intereses es declarado criminal; tal es la moral de los Estados. Es por eso que la moral política ha sido en todo tiempo, no sólo extraña, sino absolutamente contraria a la moral humana” (Bakunin, 2004, p. 119).

Para Bakunin solo a partir de la destrucción o eliminación total del Estado, las fuerzas naturales de la solidaridad humana, la cooperación, el crecimiento intelectual, la paz y la felicidad florecerán.

“Consideramos el Estado en la fase presente de su desarrollo como un producto petrificado, no orgánico del proceso de vida de los pueblos, como un departamento mecánico del organismo popular viviente. La fuerza del Estado es ahora una fuerza pura y exclusivamente mecánica, dirigida contra el pueblo, fundada solamente sobre la policía y el ejército, y nosotros dirigimos, pues, todos los esfuerzos de los grupos y personas revolucionarias sobre la destrucción del Estado por la organización de la fuerza elemental del pueblo” (Bakunin, 1976, p. 29).

La noción de *no mediación* en Bakunin se vislumbra también en su firme creencia en la revolución *inmediata*. El filósofo ruso rechazaba la idea de que las fuerzas revolucionarias surgirían de manera gradual, en el momento propicio de madurez histórica. El orden regente (contemporáneo al momento en el que escribía) se encontraba putrefacto y la liberación sólo podría producirse a partir de la destrucción de raíz. A su consideración, gradualismo y reformismo eran paliativos que de ninguna forma resultarían útiles:

“Bakunin's was a dream of immediate and universal destruction, the leveling of all existing values and institutions, and the creation of a new libertarian society on their ashes” (Avrich, 1970, p. 135).

En su opinión, la democracia parlamentaria era una ficción:

“Es sobre la ficción de esa pretendida representación del pueblo y sobre el hecho real de la administración de las masas populares por un puñado insignificante de privilegiados elegidos o no elegidos por las muchedumbres reunidas en las elecciones y que no saben nunca por qué y por quién votan; sobre esa pretendida expresión abstracta que se imagina ser el pensamiento y la voluntad de todo un pueblo y de la cual el pueblo real y viviente no tiene la menor idea”. (Bakunin, s. a, citado en Mintz 2006, p. 74.)

De manera paralela a los debates parlamentarios los hombres estaban siendo sometidos a la explotación económica. Este rechazo del filósofo ruso acerca del lugar que reclama la democracia parlamentaria como esfera de representación popular, en palabras de su biógrafo E. H Carr "*spoke a language which has become more familiar in the twentieth century than it was in the nineteenth*" (1961, p. 181). Acerca de este punto, y como hemos visto en la sección anterior, Schmitt, uno de los más grandes pensadores políticos del siglo XX, también consideraba a la democracia parlamentaria como una farsa.

En el análisis que hace Schmitt en "Teología Política" queda plasmado la necesidad de Bakunin de rechazar la posibilidad de una mediación entre opuestos como signo distintivo de su referencia a las relaciones políticas. Para Schmitt, Bakunin es el verdadero filósofo de la anti política. Es el anarquismo, no el liberalismo, el verdadero enemigo que lucha contra lo político.

VI. Conclusiones

A lo largo del presente trabajo hemos expuesto el lugar paradigmático que ocupan Carl Schmitt y Mikhail Bakunin en la historia del pensamiento político. Ambos figuras controversiales, tanto sus escritos como sus vidas personales y militancia ideológica generaron debates y repercusiones de distinta naturaleza. Al mismo tiempo, se ha hecho luz sobre la relación que el jurista alemán estableció con el pensamiento anarquista. Especialmente, a través de sus escritos vinculados a la polémica entre contrarrevolucionarios y anarquistas.

Los dos ejes que articularon nuestro análisis, a saber, la visión antropológica y la concepción del Estado nos permitieron acercarnos al diálogo entre nuestros autores y establecer un *punto de contacto* y una *distinción radical* entre ambos. El *punto de contacto* recaía en la concepción del Estado como un todo absoluto, la *distinción radical* era hallada en que mientras para Schmitt el hombre es un ser atravesado por la maldad natural, Bakunin defendía la bondad intrínseca a todo ser humano. La posición antropológica detenida por estos autores determina inequívocamente la visión que tendrán del Estado y el carácter general de sus ideas políticas. Como hemos destacado con anterioridad, esto se encuentra en sintonía con la creencia en la antropología como aspecto medular del pensamiento político y criterio fundamental para la clasificación de las teorías políticas, una de las principales columnas de la teoría schmittiana. Para el interés de la política la ciencia de la antropología se ubica en primer plano. El jurista de Plettenberg al poseer una

concepción pesimista acerca de la naturaleza humana considera al Estado como garante último de su seguridad. Es la maldad de los hombres la condición de necesidad del Estado, ya que si éstos fueran concebidos como seres “no peligrosos” el *leitmotiv* del mismo desaparecería al desdibujarse su funcionalidad y razón de ser. Su noción de lo político se encuentra anclada en la posibilidad real de determinación de un enemigo, por lo tanto, si el hombre no fuera considerado como un ser de naturaleza “problemática” su consideración de la praxis política perdería fundamento. Es en este sentido que se direcciona una de sus principales críticas a las teorías de presupuesto antropológico optimista, como el liberalismo, el marxismo y el anarquismo. Sin la posibilidad de la existencia de un enemigo se elimina toda consecuencia propiamente política, dejando, a su parecer, al descubierto, el carácter anti-político de estas corrientes.

El anarquista ruso parte del presupuesto optimista acerca de la antropología humana. La bondad es natural al hombre en estado de libertad. Es cuando el Estado interviene en su esfera privada cuando su naturaleza se ve mutada y su libertad convertida en esclavitud. Para Bakunin, como uno de los padres del anarquismo, dicha condición de absolutez del Estado es lo que sustenta su cruzada en pos de su destrucción. El hecho de que abogue por la eliminación total del mismo lo convierte a él, y al anarquismo, en el enemigo de lo político por excelencia (siguiendo la lógica schmittiana). De este modo, y a partir también del estudio acerca de la polémica entre contrarrevolucionarios y anarquistas, hemos dado respuesta a nuestra pregunta acerca del carácter de la lectura que realiza Schmitt sobre el anarquismo. Si bien el marxismo y el liberalismo concuerdan en el diagnóstico acerca de la naturaleza bondadosa del hombre, sus respuestas respecto al lugar que debe ocupar el Estado no llegan al extremo de la respuesta anarquista, es decir, su

completa supresión. Esto ubica al filósofo ruso en las antípodas del pensamiento de Schmitt al mismo tiempo que lo acerca. Tanto para Bakunin como para Schmitt, entre el *orden* y el *caos* se establece la necesidad de la toma de una decisión sin mediación posible. Para los dos autores es condición *sine qua non* que la decisión final sea entre poder absoluto y anarquismo. Por otra parte, cabe destacar la existencia de otro punto que los hace convergir teóricamente y que ha sido presentado en las secciones precedentes: el nexo vinculante que ambos establecen entre teología y política.

El análisis realizado en este trabajo ha mostrado que los temas que Schmitt identifica en Bakunin indican un conocimiento detallado de la obra del libertario ruso. Lo cual denota no sólo que el jurista se interesó por los escritos del anarquista ruso, sino que también restituyó de manera fidedigna sus aportes. Más allá de esto, es necesario realizar una salvaguarda y preguntarnos acerca del lugar que ocupa Bakunin en los escritos de Schmitt, es decir, reflexionar acerca de si el diálogo que establece con éste responde a una inquietud puramente teórica o no. En este sentido, es pertinente recordar nuestra pregunta guía, a saber, *¿cuál es la influencia de Mikhail Bakunin en el pensamiento político de Carl Schmitt?*

El paralelo entre contrarrevolución y anarquismo puede erigirse aquí como un recurso para descifrar dicho interrogante. Cuando Carl Schmitt se refería al debate entre dichas corrientes se posicionaba teóricamente en la orilla de los contrarrevolucionarios, particularmente, con Donoso Cortés. Al restituir la opinión que al mismo le merecía el anarquismo, nuestro autor, pareciera tomar las palabras del pensador español como propias. Salvo cuando éste optaba por Proudhon como su principal rival teórico. El pensador germano expone en repetidas ocasiones que para Donoso Cortés el oponente esencial e

hipotético en su batalla contra el socialismo ateo era Proudhon, al cual le otorgaba un status diabólico. Schmitt se distancia del entendimiento que Cortés hace del anarquista francés al considerarlo como un *petit bourgeois*, un moralista (denotación que refleja un marcado tono peyorativo) que continuó suscribiendo a la autoridad del padre y al principio de la familia monógama. A continuación lo contrapone a Mikhail Bakunin, quien lleva al anarquismo a su verdadero límite y lo enaltece a través del destaque de su condición de precursor como aquel que le dio a la lucha contra la teología la consistencia completa de un naturalismo absoluto. Así, podría concebirse una suerte de paralelismo entre Donoso Cortés y Carl Schmitt y, por otra parte, Pierre-Joseph Proudhon y Mikhail Bakunin. Dentro de la corriente decisionista, los dos primeros, y correspondientes a la anarquista, los segundos. Donoso Cortés ve en Proudhon a un ser corroído por el demonio. Al escribir lo elige como su opositor teórico por excelencia. De manera análoga, podríamos encontrar en Bakunin la figura del enemigo eterno del pensamiento schmittiano. En este sentido, en la obra del teórico alemán, Bakunin no aparece sólo como un pensador y filósofo político sino que pareciera erigirse como una figura: aquella del anarquista ruso, enemigo por excelencia que pretende acabar con lo político (Angaut 2009).

Para finalizar, unas últimas reflexiones. El estudio exhaustivo y sistemático del corpus teórico de Carl Schmitt y de Mikhail Bakunin permite la comprensión integral de sus teorías, principales aportes, ideas e influencias. Aproximarse a sus escritos de manera individual resulta enriquecedor desde múltiples puntos de vista. Más allá de esto, consideramos que el análisis que toma como punto de partida el diálogo que establecen con otros autores puede permitir vislumbrar aristas de sus contribuciones al pensamiento político que, de otra manera, pasarían desapercibidas. Al mismo tiempo, abre una puerta

para que se generen nuevas preguntas y debates, motor de la producción de conocimiento. Por otra parte, el presente trabajo ha mostrado de manera tangencial una multiplicidad de puntos de contacto entre los escritos de Bakunin y aquellos de Schmitt: el rechazo hacia el liberalismo, el escepticismo respecto al reformismo institucional, el rechazo a la dialéctica y la crítica a la democracia parlamentaria son solo algunos ejemplos de los temas que podrían abrir futuras agendas de investigación. Consideramos que el estudio de las obras de Carl Schmitt y Mikhail Bakunin y, por sobre todo, la comunicación entre las mismas, tiene aún muchas reflexiones aguardando a ser descubiertas.



Universidad de
San Andrés

VII. Referencias Bibliográficas

Angaut (2009). "Carl Schmitt, lector de Bakunin". Artículo tomado de la revista *Astérion*, número 6, marzo de 2009.

Avrich, P. (1970). The legacy of Bakunin. *Russian Review*, 29(2), 129-142.

Bakunin, M. (2004). *Dios y el Estado*. Terramar Ediciones.

Bakunin, M. A. (1978). *Escritos de filosofía política (Vol. 1)*. Alianza.

Bakunin, M. A., & Nettlau, M. (1976). *Estatismo y anarquía*. Júcar.

Caldwell, P. (2005). Controversies over Carl Schmitt: A Review of Recent Literature*. *The Journal of Modern History*. 77, 357-387.

Carr, E. H. (1961). *Michael Bakunin (Vol. 725)*. New York: Vintage books.

Dolhoff, S. (Ed.). (1972). *Bakunin on Anarchy: Selected Works by the Activist-founder of World Anarchism*. Vintage Books.

Dotti, J. E. (1996). Teología Política y Excepción. *Revista de filosofía*, número 13. 129 – 140.

Dotti, J. E. (2000). *Carl Schmitt en Argentina*. Rosario, Homo Sapiens Ediciones.

Freund, J. (1987). *Sociología del conflicto*. [Buenos Aires], Fundación Cerien.

Garzón-Vallejo, I. (2010). Carl Schmitt: ¿Estado de naturaleza o pesimismo antropológico? *Papel Politico*, 15(1), 111-134.

Kalyvas, A. (2008). *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Kline, George L. (Apr., 1954), *The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism* by G. P. Maximoff. Published by: *The University of Chicago Press* Vol. 64, No. 3 pp. 231-234.

Kropotkin, P. A., & Kropotkin, P. A. (1989). *Memoirs of a Revolutionist* (Vol. 125). Black Rose Books Ltd..

Maschke, G. (2008). "Tres motivos en el antiliberalismo de Schmitt". Carl Schmitt: Derecho, Política y Grandes Espacios. Ramírez, J., G. y Molina, J. (edit.) Me-dellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT y Sociedad de Estudios Políticos de la Región de Murcia.

Mintz, F. (2006). *Bakunin. Crítica y acción*. Libros de Anarres.

Perlin, T. M. (1972) Review: Bakunin on Anarchy: Selected Works by the Activist Founder of World Anarchism.

Pyziur, E. (1955). The Doctrine of Anarchism of Michael A. Bakunin, *Marquette University*, 81-2.

Schmitt, C. (1927). Donoso Cortes in Berlin (1849). *Wiederbegegnung Von Kirche Und Kultur in Deutschland*. 358-373.

Schmitt, C. (1963). The theory of the partisan. *trans. AC Goodson, CR: The New Centennial Review*, 4(3), 1-78.

Schmitt, C. (1985). *Political theology: four chapters on the concept of sovereignty*. Cambridge, Mass, MIT Press.

Schmitt, C. (1996). *Sobre El Parlamentarismo*. Madrid, Tecnos.

Schmitt, C. (1999). *La dictadura: Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*. Alianza Editorial.

Schmitt, C. (2002). The unknown Donoso Cortes. *telos*, 2002(125), 80-86.

Schmitt, C., & Kennedy, E. (1988). *The crisis of parliamentary democracy*. The MIT Press.

Ulmen, G. (2002). Carl Schmitt and Donoso Cortes. *Telos*. 69.

Villegas, F. G. (1989). Democracia y dictadura en la teoría del realismo político de Max Weber y Carl Schmitt. *Foro Internacional*. 30.



Universidad de
SanAndrés