

# ¿Quién mató al Leviatán?

Jorge E. Dotti

## Schmitt intérprete de Hobbes en el contexto del nacionalsocialismo

*«Leviathan, como digimos arriba, llaman los Hebreos à los dragones marinos, y señaladamente à las ballenas, que entre todos son de señalada grandeza, quales son las que crían los mares que están mas sujetos al norte, de que los Autores escriben cosas muy prodigiosas. Pues de estos animales hábla ahora aqui Dios, como de obras suyas maravillosas; porque ansi la desmedida grandeza de sus cuerpos, como las figuras de sus miembros extraordinarias, son cosas de espanto, y que hacen por mil razones argumento claro y certisimo, no solo de que Dios sabe y puede mucho, sino tambien de lo poco que el hombre vale, pues no allega à poder mirar sin temor, lo que Dios hace como por juego» (Fray Luis de León).*

1. Una de las notas comunes a los distintos estadios de la interpretación schmittiana de Hobbes es que nos ponen ante un tipo de recepción que no es una mera tarea académica, sino que –aun cuando Schmitt respete rigurosamente las exigencias correspondientes– constituye una intervención *filosófico-política* de un intelectual que supo como pocos –para bien o para mal– asumir los compromisos con su época. Los tres conceptos clave para caracterizar el desarrollo de esta hermenéutica son los de *dictadura*, *lucha contra los poderes indirectos* y *trascendencia*. Ellos articulan la magistral teorización de la soberanía moderna, propuesta por Hobbes. Asimismo, la ilación entre los mismos está marcada por los principios *«Sed autoritas, non veritas, facit lege»*, y –tal como lo formula Schmitt– *protego, ergo obligo*<sup>1</sup>. Entendemos, entonces, que el ajeteo intelectual

---

1. El párrafo completo de la versión latina de *Leviathan* expresa así el nervio de la operación pacificadora a cargo del Estado de derecho, a partir de su renuncia a dictaminar qué es lo verdadero y de su monopolio para la imposición de lo legal: «In civitate constituta, legum naturae interpretatio non a doctoribus et scriptoribus moralis philosophiae dependet [sic], sed ab autoritate civitatis. Doctrinae quidem verae esse possunt; sed autoritas, non veritas, facit legem», cf. Thomas Hobbes, *Opera Philosophica Omnia* (edited by W. Molesworth), III, p. 202. En la versión inglesa leemos: «the Authority of the Law [...] consisteth in the Command of the Sovereign only», y poco después: «For though it be naturally reasonable; yet it is by the Sovereign Power that it is Law»: cf. la edición de C. B. Macpherson (Pelican Classics, Penguin, Harmondsworth, 1974), pp. 320 y 323. Asimismo,

de Schmitt con el gran pensador de Malmesbury se articula en tres momentos, cada uno con su marca específica, sobre la base de la continuidad de ciertas líneas interpretativas (lo cual no excluye matices y acentos diferenciados) y, principalmente, del impulso político que anima a la hermenéutica schmittiana. En el primer momento, durante la década del veinte, Schmitt asume a Hobbes como paradigma del decisionismo: el soberano leviatánico como poder absoluto, creador del orden jurídico a partir de la *nada* (el caos de la guerra civil). El estadio siguiente, durante el segundo lustro de los treinta, conoce un trabajo fundamental sobre el Leviatán como símbolo político. Finalmente, la última fase de la *Hobbes-Deutung* schmittiana, constituida por dos textos de los sesenta, gira en torno a la importancia que tiene la *apertura a la trascendencia* en el modelo hobbesiano<sup>2</sup>.

En estas páginas, nos concentraremos en el famoso libro de 1938, y además atenderemos exclusivamente a la antítesis entre la interpretación schmittiana de Hobbes y la que hacen distintos doctrinarios nacionalsocialistas. Analizaremos esta contraposición hermenéutica y política desde *nuestra clave de lectura*, a saber: destacar la crítica que, de modo más o menos velado, Schmitt hace al régimen imperante en la Alemania de entonces<sup>3</sup>. Es decir, el texto schmittiano será

---

Hobbes indica unívocamente: «And it is a Dictate of Naturall Reason, and consequently an evident Law of Nature, that no man ought to weaken that power, the protection whereof he hath himself demanded, or wittingly received against others» (p. 320); y que su propósito ha sido «to set before mens eyes the mutual Relation between Protection and Obedience; of which the condition of Humane Nature, and the Laws Divine (both Naturall and Positive) require an inviolable observation» (p. 728).  
 2. El primer momento, donde no encontramos textos específicamente dedicados a Hobbes, sino consideraciones insertas en trabajos diversos, cubre desde *La dictadura* de 1921 hasta *Sobre los tres modos de pensar científicamente el derecho*, de 1934, pasando por textos como *Teología política* (1922) y *El concepto de lo político* (de 1927 a 1933, según sus ediciones). El segundo, vertebral, está constituido por «Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes», *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, xxx, 1937, H. 4, pp. 622-632; y sobre todo por el libro, de un año después, que profundiza ideas de este artículo anticipatorio: cf. nuestra nota 3. Los textos del tercer momento, articulado en torno al tema clave de la *apertura a la trascendencia*, además de «Dreihundert Jahre Leviathan» (anónimo en *Die Tat*, Zürich, 5. iv. 1951, y luego en *Universitas*, 7, 1952, N. 12, pp. 179-181) son: una «Indicación [Hinweis]» dedicada al *Hobbes-Kristall* o estructura de prisma abierto en su base y en su techo, que tiene el sistema hobbesiano, agregada en la reedición de 1963 de *Der Begriff des Politischen*, Duncker u. Humblot, Berlin, 1963, pp. 121-123; y «Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen», en *Der Staat*, 4, 1965, pp. 51-61. Por cierto, los textos schmittianos sobre Hobbes no se agotan aquí, pues incluyen las observaciones de su epistolario, las anotaciones del *Glossarium* y todo lo que pueda figurar en las miles de páginas manuscritas, aún inéditas.

3. Nos ocupamos, entonces, de Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg-Wandsbek, 1938. Existe una reedición (Hohenheim V., Köln, 1982), con otro texto de Schmitt en Apéndice («Die vollendete Reformation», de 1965) y un importantísimo epílogo del editor Günter Maschke: «Zum "Leviathan" von Carl Schmitt», en pp. 179-244. Las ediciones en español son: a) *El Leviathan*

considerado como expresión de una actitud no sólo de distanciamiento, sino también de oposición al régimen y a su ideología, en la forma de una paradójica y desesperanzada reivindicación de la estatalidad moderna. Ciertamente, la peculiar oposición de Schmitt al nacionalsocialismo no significa un abandono de su anti-judaísmo teológico-metafísico, pero, sí, la denuncia del *imperio de los poderes indirectos*, que es lo que –a su juicio– ocurre en el totalitarismo nazi, caracterizado por la consecuente ausencia de auténtica soberanía y la indefensión ciudadana frente a las pretensiones y el accionar de las nuevas facciones<sup>4</sup>. A nuestro entender, Schmitt produce un texto paradójico: cuanto más claramente expone la muerte del Leviatán, ultimado por la propia lógica que le dio origen, al mismo tiempo más angustiosamente reclama Schmitt por el mantenimiento del principio sustancial de la estatalidad moderna: el nexo entre protección y obediencia operado por la decisión soberana que tiene a raya a los poderes sociales y –en el caso alemán– *movimientistas*, cuya expansión pone en peligro todo orden jurídico y, con éste, la vida misma de los ciudadanos.

---

en la teoría del Estado de Tomás Hobbes, Madrid, Haz, 1941, traducción de Francisco Javier Conde; b) con el mismo título y la misma traducción, editorial Struhart, Buenos Aires, 1990; c) *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1997, traducción y estudio introductorio de Antonella Atili; revisión: E. Serrano.

4. Schmitt se refiere a su libro sobre Hobbes en *Ex captivitate salus* (Greven, Köln, 1950, pp. 21-22), recordando estas frases del mismo: «Si en un país sólo rige la dimensión pública organizada por el poder estatal, entonces el alma de un pueblo emprende el camino secreto que conduce a la interioridad; es entonces que crece la contrafuerza del callar y del silencio»; y pone su trabajo del 38 en relación con el casi contemporáneo *Auf den Marmorlippen* (1939) de Ernst Jünger, «un libro que pinta con gran audacia los abismos ocultos detrás de las máscaras de orden del nihilismo»; o sea que ambos intelectuales critican al nazismo, tal como se lo podía hacer bajo «directivas discriminatorias» y «controles fanáticos» (p. 22). De aquí que en 1950, tras las frases citadas, Schmitt se compare e identifique con Don Benito Cereno –el capitán del cuento homónimo de Melville–, obligado a *actuar* y a fingir por los esclavos negros insurrectos, en el navío español del que se han apoderado, cuando lo visita el capitán norteamericano; con la obvia identificación que Schmitt consecuentemente establece entre la chusma y su caudillejo Babo, y Hitler con su séquito, las SS, etc. La transcripción que hace Schmitt en el 50 de una frase de doce años atrás presenta algunos cambios terminológicos (literalmente, en el libro de 1938 leemos: «Pero si realmente el poder público pretende seguir siendo solamente público, si Estado y confesión confinan a la fe interior en el ámbito privado, entonces el alma de un pueblo se encamina por el “camino secreto”, que conduce hacia la interioridad. Crece entonces la contrafuerza del callar y del silencio», cf. *Der Leviathan...*, *op. cit.*, p. 94). No creemos que esta variación altere el sentido *objetivamente* polémico y crítico que el libro tuvo en el contexto de su publicación. Véanse también las afirmaciones en la entrevista (no autorizada): F. Lanchester, «Un giurista davanti a se stesso. Intervista a Carl Schmitt», *Quaderni costituzionali*, III, 1, 1983, pp. 3-34 (aquí pp. 13-15); y asimismo C. Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, hg. von E. Freiherr von Medem, Duncker u. Humblot, Berlin, 1991, pp. 136 y 167. No caben aquí indicaciones bibliográficas en torno al motivo Benito Cereno/Schmitt.

Nos movemos, pues, en una línea interpretativa y con un espíritu de lectura abiertos por el mismo pensador que motiva nuestras observaciones<sup>5</sup>.

2. El subtítulo de la obra que nos ocupa es ilustrativo del propósito schmittiano: analizar el «sentido y [el] fracaso de un símbolo político». Se trata de una propuesta interpretativa del surgimiento, apogeo y muerte del Estado de derecho moderno, desde su aparición como elemento resolutivo de las guerras civil-religiosas hasta la disolución de su función soberana en la era de masas, por obra del administrativismo economicista, el pluralismo de partidos y el prevalecer de las corporaciones societales en las democracias *liberales*, o por la arbitrariedad y la poliarquía de los regímenes *totalitarios*. Estos fenómenos configuran, para Schmitt, dos caras de una misma moneda: la del proceso que anula la distinción entre sociedad y Estado (o, más precisamente, entre lo público-estatal, lo públi-

---

5. Este artículo forma parte de un estudio *in fieri*, en el cual aspiramos a continuar y profundizar las pautas hermenéuticas de un ya lejano trabajo (que las páginas presentes presuponen): cf. Jorge E. Dotti, «El Hobbes de Schmitt», *Cuadernos de Filosofía*, xx, 32, 1989, pp. 57-69. Si bien el tema del hobbesianismo de Schmitt está presente en todos los comentaristas e intérpretes, nuestra lectura se alinea en la tendencia seguida, entre otros –los indicamos sin pretensiones de exhaustividad, como tampoco mencionamos trabajos que proponen otra lectura–, por G. Maschke («Zum Leviathan...», *op. cit.*); B. Willms, *Die Antwort des Leviathan. Thomas Hobbes' politische Theorie*, Luchterhand, Neuwied, 1970; G. Schwab, *The Challenge of Exception. An Introduction to the Political Ideas of Carl Schmitt between 1923 and 1936*, 2nd. ed. with a new Introduction, Greenwood P., New York, 1989, pp. 145-146, e *idem*, «Introduction» a C. Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes. Meaning and Failure of a Political Symbol*, Greenwood P., Wesport (Conn.)-London, 1996, pp. IX-XXXI; J. W. Bendersky, *Carl Schmitt Theorist for the Reich*, Princeton U. P., Princeton, 1983, pp. 244-246; las opiniones de R. Altmann, K. Gründer, D. Krienen en «Ausprache zu dem Referat von Günter Maschke», en H. Quaritsch (Hg.), *Complexio Oppositorum über Carl Schmitt*, Duncker u. Humblot, Berlin, 1988, pp. 228-229 y 230-232; A. Koenen, *Der Fall Carl Schmitt. Sein Aufstieg zum «Kronjuristen» des Dritten Reiches*, WBG, Darmstadt, 1995, p. 813; H. Münkler, «Carl Schmitt und Thomas Hobbes», *Neue Politische Literatur*, 29, 1984, pp. 352-356 (aquí pp. 355-356). Con matices y sin énfasis, admiten o destacan la incompatibilidad entre el hobbesianismo schmittiano y el nazismo: M. Jänicke, «Die «abgründige Wissenschaft» vom Leviathan. Zur Hobbes-Deutung Carl Schmitts im Dritten Reich», *Zs. f. Politik*, 1969, pp. 401-415; H. Rumpf, *Carl Schmitt und Thomas Hobbes. Ideelle Beziehungen und aktuelle Bedeutung mit einer Abhandlung über die Frühschriften Carl Schmitts*, Duncker u. Humblot, Berlin, 1972, p. 68; H. Rottleuthner, «Leviathan oder Behemoth? Zur Hobbes-Rezeption im Nationalsozialismus- und ihrer Neuaufgabe», *Archiv f. Rechts- u. Sozialphilosophie*, 59, 1983, pp. 247-265; H. G. Meuter, *Der Katechon. Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit*, Duncker u. Humblot, Berlin, 1994, pp. 175-188, e *idem*, «Die zwei Gesichter des Leviathan. Zu Carl Schmitts abgründiger Wissenschaft vom Leviathan», en A. Göbel, D. Van Laak, I. Villinger (Hg.), *Metamorphosen des Politischen. Grundfragen politischer Einheitsbildung seit den 20er Jahren*, Akademie V., Berlin, 1995, pp. 95-116; M. Schmoeckel, «Ortung und Ordnung. Carl Schmitt und der Nationalsozialismus», *Politik u. Zeitgeschichte*, 51, 1996, pp. 34-47; R. Righi, «Carl Schmitt interprete di Hobbes», *Studi di filosofia politica e diritto*, 3, 1980, pp. 51-69; C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna, 1996, p. 789. No indicamos –insistimos– la bibliografía de quienes se han ocupado del tema desde otras perspectivas.

co-societal y lo privado *intimo*), y que Schmitt epitoma con la fórmula de la *totalización*.

La dilucidación del significado tradicional de la imagen bíblica, que sirve de in-  
troito a la explicación de la especificidad del esquema hobbesiano, desarrolla  
principalmente una argumentación pesimista: el artificio estatal, destinado a  
combatir las pretensiones anarquizantes de los «poderes indirectos» (o sea, de las  
fuerzas societales que pretenden imponer su voluntad particularista sin asumir  
el riesgo de lo político), termina siendo víctima del mecanicismo que él mismo  
–*qua* máquina productora de normas– ha hecho posible. La idea que guía nues-  
tra lectura de la lectura que Schmitt hace de Hobbes hacia fines de los treinta es,  
ante todo, que el jurista alemán comprende y dilucida la condena que la historia  
impone al estado leviatánico, pero al mismo tiempo reivindica la verdad ínsita en  
la lógica de la soberanía y de la estatalidad modernas, tal como aparece expues-  
ta en su pureza en *Leviathan*. Asimismo, entendemos que este segundo momen-  
to hermenéutico desarrolla una crítica –por velada o semicríptica que fuere– a  
ese anti-Estado, que es el régimen nazi. Con lo cual, y no obstante la prudencia  
y las frases ambiguas (¿herméticas?) a las que Schmitt recurre, el nervio de su li-  
bro es ofrecer un diagnóstico altamente negativo del acontecer histórico que es-  
tá experimentando. Este diagnóstico adquiere una significación especial en el  
contexto de la situación alemana de la época, que para entonces –insistamos–  
Schmitt ve caracterizada como la anulación de las pautas esenciales de la estali-  
dad por causa del cariz asumido por el movimientismo nacionalsocialista. La in-  
terpretación schmittiana de Hobbes es así una visión hobbesiana del momento  
totalitario que se ha delineado en Alemania bajo el imperio de un régimen que,  
hasta poco antes, Schmitt había apoyado y al cual había intentado dar una for-  
ma constitucional, pero frente al que se siente –a partir de 1936– no sólo defini-  
tivamente distanciado, sino también directamente amenazado.

Para la comprensión del Estado moderno, cuya lógica interna encuentra en el  
*Leviathan* hobbesiano su expresión paradigmática, Schmitt cree necesario aten-  
der a la fuerza mítica de la figura elegida, conformada por un conjunto de signi-  
ficaciones provenientes de distintas tradiciones teológicas y políticas desde el  
Medioevo hasta la modernidad, las cuales, al incorporarse a la imagen bíblica,  
han reforzado su capacidad combativa, su condición de «*säkulare[s] Kampfbild*»  
(p. 10)<sup>6</sup>. Sólo que Hobbes no opera con la nitidez suficiente la distinción entre

---

6. En lo que hace a la iconografía política que Hobbes toma del *Libro de Job*, Schmitt destaca la condi-  
ción del Leviatán como bestia acuática, dotada de fuerza mayúscula y connotaciones diabólicas,  
enfrentada a un monstruo terrestre de rasgos equivalentes, el Behemoth. A partir del conflicto entre  
estas dos entidades míticas, Schmitt observa que el cristianismo medieval simbolizó a Satanás como

un peso negativo de la imagen en las versiones tanto judías como cristianas de la misma y la dimensión positiva que el filósofo inglés quiere encontrar en ella (herencia de la valoración germana del dragón o bestias similares), precisamente como símbolo de la *unidad del Estado*.

El anhelo de Hobbes de restablecer la unidad de poderes (espiritual y temporal) en la república lo habría llevado a despreocuparse de la carga diabólica de la imagen, utilizándola incluso con ligereza y hasta con un humor muy inglés, aunque siempre con plena conciencia de la politicidad de los conceptos y símbolos en juego. En este sentido, la archifamosa portada de la primera edición inglesa (1651) vuelve patente el mensaje sobre las ventajas del poder único centralizado: todos los factores de presión, todas las pretendidas potestades no estatales, deben someterse a un orden constitucional soberano, garante de las condiciones de posibilidad de toda vida colectiva en paz bajo el derecho<sup>7</sup>.

3. Para acceder al sentido que la teoría hobbesiana tiene como momento constitutivo de la autoconciencia práctica moderna, resulta imprescindible dilucidar

---

un pez gigante que, al querer devorar a Dios-hijo, es atrapado por Dios-padre, quien utiliza para ello la cruz de Cristo como anzuelo. En la Cábala, en cambio, Behemoth y Leviatán se traban en una lucha que representa la de los pueblos paganos entre sí y que culminará con la muerte de ambos monstruos, los cuales serán entonces comidos por los judíos. Schmitt recuerda también que otra imagen judía es la del Leviatán como objeto de juego en las manos de Dios, quien se entretiene diariamente con él, para finalmente matarlo, prepararlo en salmuera y ofrecerlo de alimento a los bienaventurados. Una alegoría, ésta, que se continuará en la Reforma, por ejemplo en Lutero (cf. *Der Leviathan...*, *op. cit.*, pp. 9-45).

7. Cf. *Der Leviathan...*, *op. cit.*, pp. 25 ss. Prescindimos aquí de considerar la explicación schmittiana de esa simbolización fundamental de la doctrina hobbesiana, la ilustración barroca de la portada, cuyo diseño preparatorio fue considerado obra de Wenceslaus Hollar, presumiblemente siguiendo las indicaciones de Hobbes mismo, colega de aquél como tutor del futuro Carlos II en París. Indiquemos, de todos modos, algunos escritos de sumo interés para este capítulo de iconografía política: Margery Corbett a. R. Lightbown, «Thomas Hobbes *Leviathan* 1651», en *The Comely Frontispiz. The Emblematic Title-Page in England 1550-1650*, London, 1979, pp. 219-230; Keith Brown, «The Artist of the *Leviathan* Title-page», *British Library Journal*, iv, 1978, pp. 24-36; Reinhard Brandt, «Das Titelblatt des *Leviathan* und Goyas *El Gigante*», en U. Bermbach u. K.-M. Kodalle (Hrsg.), *Furcht und Freiheit. Leviathan. Diskussion 300 Jahre nach Thomas Hobbes*, Westdeutscher Verlag, 1982, pp. 201-231; cf. p. 203 y nota 2 en p. 220; A. P. Martinich, *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge U. P. [Estados Unidos], 1992, pp. 362-367; y M. Bertozzi, *Thomas Hobbes. L'enigma del Leviatano*, I. Bovolenta ed., s.l., 1983, pp. 3-24. Atribuye, sin embargo, la autoría no a Hollar, sino a Abraham Bosse, eximio artista posiblemente conocido por Hobbes en la década de 1640, Horst Bredekamp en un trabajo imprescindible: *Thomas Hobbes visuelle Strategien. Der Leviathan: Urbild des modernen Staates. Werkillustrationen und Portraits*, Akademie V., Berlin, 1999 (cf. pp. 39-52). Sobre la anamorfosis como técnica iconográfica y conceptual en Hobbes, cf. el importante y sugestivo artículo de M. Windisch, «“when there is no Visible Power to keep them in awe”: Staatstheorie und Bildform bei Thomas Hobbes», *Zeitsprünge*, 1. 1, 1997, pp. 117-165 (véase también la bibliografía aquí indicada).

el sentido del calificativo de *divino*, que le corresponde al soberano como creador de la paz a partir de la nada, es decir, al superar el caos del *bellum intestineum*. Schmitt sabe que en la concepción del «representante» se resuelve conceptualmente la primacía de la decisión política frente a la norma, esto es, la prioridad político-existencial de la acción fundacional (a partir de la diferenciación entre el amigo y el enemigo) por sobre el funcionamiento normal, regular y previsible del sistema normativo. En el *Deus mortalis* Schmitt encuentra una formulación reveladora del apriori de todo orden jurídico: la decisión existencial constituyente de la república<sup>8</sup>.

El soberano hobbesiano no aparece determinado por ninguna condición previa más que su decisión pacificadora misma: es *causa sui* o subjetividad autodeterminante de sí como libre y absoluta (*e legibus soluta*) voluntad ordenadora, racionalmente justificada como fuente de la regularidad jurídica, es decir, creadora de las condiciones para el normal desenvolvimiento de la normatividad. Si *antes* hubiera algo distinto que la *nada*, si su legitimidad no residiera en su decisión política misma, su poder (simbiosis de *auctoritas* y *potestas*) no sería absoluto; y al no serlo, sería ineficaz; esto es, tanto inútil como ilegítimo a la luz de una racionalidad que ya no es la tradicional (esa inmediatez del derecho divino de los reyes), sino la democrática moderna (asentada en la mediación entre iguales). La decisión del dios mortal no es despótica: responde a la lógica del orden estatal y cuenta con el consenso de quienes deben obedecerla. Consecuentemente, la única legitimación racional del soberano es que, al proteger a sus súbditos, tiene derecho a exigirles e imponerles obediencia, porque éstos han consentido a vivir bajo esta relación jurídica de dominio personal que debe garantizarles su seguridad.

Observemos, ante todo, que la lectura que ensaya Schmitt conlleva la desvalorización del momento pactista, pues el jurista alemán sabe, en primer lugar, que este motivo está afectado por la impronta privatista que altera el espíritu decisionista del planteo (la idea misma de contrato presupone ya establecidas las condiciones en función de las cuales el pacto tiene sentido y es contradictorio transformarlo en antecedente de su antecedente, es decir, hacer de lo privado la condición de lo público); por otro, que el elemento contractualista tiende a responsabilizar al representante ante sus representados, quienes pueden invocar un derecho a impugnarlo, si es que entienden que no ha respetado el pacto originario.

---

8. En las dos versiones del capítulo XVII, con relación a la conformación de la voluntad colectiva única que pacifica y protege, leemos: «Atque haec est generatio *magni illius Leviathan*, vel, ut dignius loquar, *mortalis Dei*; cui pacem et protectionem sub Deo inmortalis debemus omnem» (*Opera...*, III, p. 131); «This is the Generation of that great LEVIATHAN, or rather (to speak more reverently) of that *Mortall God*, to which wee owe under the *Inmortall God*, our peace and defence» (p. 227).

Pero, en segundo lugar, la mayor dificultad para interpretar este Hobbes decisionista nace menos de la eventual imprecisión hobbesiana sobre el pacto (y de la consecuente actitud de Schmitt, quien se limita a señalar tales imprecisiones), que de *haber limitado el nexo de trascendencia al hiato y la distancia que separan al soberano de sus súbditos*, es decir, de haberlo planteado paradójicamente en términos de inmanencia, como mera distinción entre el Estado y la sociedad. Schmitt, entonces, circunscribe el problema de la *trascendencia del dios mortal* a la superioridad del soberano respecto de sus súbditos, esto es, a la diferencia entre quien manda y quien obedece. Retomaremos luego esta cuestión, pero destacamos ya que, hacia fines de los años treinta, Schmitt entiende la trascendencia teológico-política en función de la polémica en que se halla inmerso, es decir, meramente como superioridad y distanciamiento arbitral del Estado frente a las facciones societales, cualesquiera éstas fueren.

Compartimos la conciencia que el jurista alemán tiene de que contractualismo y soberanía absoluta no son fácilmente armonizables, sino más bien directamente incompatibles. Pero, a nuestro juicio, Schmitt no se expresa con la claridad deseable en la cuestión del pacto hobbesiano y no logra formular adecuadamente el problema que encuentra en el esquema pactista. A saber: si bien Hobbes respeta la exigencia moderna de consenso como fundamento de la legitimidad, sin embargo, al adoptar una retórica contractualista y formular tal consenso o consentimiento mediante la figura del *pacto*, el filósofo inglés genera fricciones conceptuales, incluso directamente incompatibilidades, con el espíritu *político* de su propio planteo. Schmitt no expone nítidamente esta cuestión y –como acabamos de observar– se limita a indicar dificultades argumentativas<sup>9</sup>.

---

9. La intensificación del miedo crea la situación en la cual «relampaguea una chispa de *ratio* y de repente surge ante nosotros el nuevo dios» (*Der Leviathan...*, *op. cit.*, p. 48). «Individuos atomizados se encuentran reunidos por obra del miedo, hasta que se enciende la luz del intelecto y se produce un consenso incondicionado, dirigido al sometimiento universal bajo el poder del más vigoroso» (p. 51). «Si se observa esta construcción desde la perspectiva de su resultado, el Estado, se hace evidente que este resultado es algo más que, y en verdad bien diverso de, aquello que puede generarse por obra de un contrato entre meros individuos. Los hombres que se reúnen en el marco de una enemistad atemorizante no pueden superar esta enemistad simplemente reuniéndose.» No es una suma de átomos cuyo resultado es un mero *compositum* cualitativamente homogéneo a sus condicionantes. «Lo que surge más allá de este contrato social, el garante único y exclusivo de la paz, la persona soberano-representativa no surge por medio, sino en ocasión del consenso. La persona soberano-representativa es algo incomparablemente mayor a lo que la fuerza resultante de la suma de todas las voluntades individuales puede generar» (p. 52). Por cierto, la metáfora del chispazo repentino habla de la inferibilidad del consenso a partir de las premisas (los rasgos del ser humano en estado de naturaleza), pero también de que el acto en cuestión no es una volición obscuramente irracional y, sobre todo, de que no es explicable como conclusión inferible analíticamente de condiciones previas según una lógica meramente instrumental.



De todos modos, es evidente la intención schmittiana de que *su Hobbes* escape a la neutralización de la decisión personal del soberano por parte del juicio crítico de sus súbditos, pues este relativismo ínsito en la lógica contractualista destruye la unidad estatal en lo que tiene de identidad superior a todo particularismo e interés privatista. La dignidad del Estado, entonces, no reposa en el pacto, sino en la potencia de quien ejerce la función política y realiza el derecho. En la producción (decisión-creación y no mera defensa) de la paz radica la *divinidad* del nuevo sujeto político-jurídico, quien les ha arrebatado el manejo de esta cualidad a todas las iglesias y a las monarquías que se pretenden ungidas directa e inmediatamente por Dios mismo.

El abandono consensuado de la libertad natural (el derecho de todos a todo) en aras de la soberanía marca el nuevo tipo de trascendencia que –insistimos– Schmitt visualiza en el esquema hobbesiano: la del soberano respecto de los súbditos, la del Estado frente a la sociedad. En 1938, la interpretación schmittiana de la trascendencia en Hobbes en clave de inmanentismo iuspositivista es el punto donde esta sugestiva hermenéusis muestra sus –a nuestro juicio– limitaciones. Tanto el insuficiente tratamiento del *contrato social*, como el planteo paradójicamente inmanentista de la relación entre lo trascendente y lo inmanente en Hobbes le impiden a Schmitt –en este segundo estadio de su lectura– no sólo plantear una alternativa más orgánica a las interpretaciones en boga por entonces, sino también –y fundamentalmente– trazar más nítidamente la divisoria de aguas entre su posición y la ideología del régimen<sup>10</sup>.

Pese a ello, de su libro no deja de traslucirse el propósito crítico. Por secularizada que resulte la trascendencia sobre la que se sostiene el soberano hobbesiano, Schmitt plantea en este registro estatalista los ejes de su polémica con la lectura de Hobbes prevaleciente en la Alemania nacionalsocialista y, de este modo, denuncia indirectamente la feudalización totalitaria del país.

Es así que interpretamos la dilucidación schmittiana de la doble lógica que anima al Leviatán hobbesiano: la decisionista, operante cuando el problema en cuestión es la legitimación del soberano como poder decisorio fundador de orden

---

10. Insistamos sobre este aspecto central de la hermenéusis schmittiana: el Leviatán como símbolo de la estatalidad moderna está caracterizado, en su génesis y sobre todo en su funcionamiento institucional, por una *trascendencia* extremadamente secularizada, de impronta liberal clásica y iuspositivista, a saber: como diferencia y superioridad de lo estatal (lugar de la soberanía) respecto de lo societal (conjunto de ciudadanos-súbditos). De este modo, Schmitt tematiza la teología política hobbesiana como ya inane, plenamente secularizada, y no lleva suficientemente a la luz los elementos conceptuales teológico-políticos aún activos, en función de los cuales –el mismo Schmitt enseña– debe plantearse el problema de la legitimidad en la génesis del Estado moderno. Recién lo hará –recordemos lo ya indicado– en el tercer estadio de su *Hobbes-Deutung*, al presentar el modelo hobbesiano como una construcción con su *techo* abierto a lo trascendente.

pacífico; y la iuspositivista y normativista, que neutraliza la otra lógica y anuncia el destino final de la estatalidad moderna, tal como se cumple en la era de las masas y la totalización. No obstante la tensión entre ambas almas del Leviatán, hay un punto donde ellas se unen: precisamente, *en el rechazo de los poderes indirectos*. Tanto frente a la crisis excepcional, como durante el normal funcionamiento del Estado de derecho, la idea moderna de soberanía rechaza terminantemente la aspiración de facciones e instituciones corporativas internas, que –impulsadas por sus intereses particularistas (económicos, mesiánicos, hiperautonomistas, populistas, etc.)– corroen el orden jurídico y anulan la protección estatal de los ciudadanos. Éste es el aspecto –creemos– que Schmitt quiere destacar en 1938, y su pesimismo respecto del destino final del Estado no diluye su apología de los principios de la estatalidad ni enerva su reconocimiento de ese momento (conceptual e histórico) en que los leviatanes del *Jus Publicum Europaeum* supieron mantener un orden interno equilibrado entre la violencia del origen y la desestatalización o neutralización despolitizante liberal, primero, y totalitaria, luego.

4. Ya hemos visto que en lo relativo al momento decisionista de la fundación del Estado, Schmitt simplemente ha expuesto en 1938 las dificultades que presenta el esquema contractualista al que acude Hobbes. Antes de entrar en el análisis de las interpretaciones de Hobbes prevalecientes en la Alemania de los treinta, sigamos (en este párrafo y en el siguiente) analizando cómo el jurista alemán acentúa el desemboque positivista del pensamiento hobbesiano.

El Leviatán es un dispositivo mecánico para la producción de obediencia, tan eficaz (al menos en su articulación teórica) y tan superior –por racional y *científico*– frente a las soberanías de corte tradicionalista, como lo son las máquinas novedosas frente a los medios de producción artesanales y previos a la expansión incontenible de la técnica. Es la superioridad del Estado como fábrica de normas frente a las instituciones comunitarias y societales, talleres anticuados, ruidosos y carentes de todo derecho a participar en el proceso nomopoiético.

Ya en el artículo del 37, Schmitt había insistido en que los cuatro componentes semánticos de esta figura mítica eran: animal, dios, hombre y máquina. Precisamente esta maquinabilidad del complejo estatal abre el discurso de Schmitt a una concepción pesimista del destino del Leviatán en las condiciones modernas.

El equilibrio entre decisionismo y mecanicismo iuspositivista no puede sostenerse y prevalece, en la historia del Estado y del derecho, la visión positivista del momento estatal como máquina administrativa que resuelve con regularidad burocrática e impersonal los problemas de la convivencia pacífica, los cuales no son otros que los que surgen de una insuficiente racionalidad, o persistente irracionalidad, de los súbditos díscolos y aún no suficientemente educados por la norma

jurídica. Hobbes es el pionero de este estadio de la cultura jurídica y política occidental, a saber: el de la estatalidad no sólo ni principalmente como premisa o condición de posibilidad del desarrollo de la técnica, sino también como producto de la misma<sup>11</sup>. Mientras que en otros textos Schmitt presta especial atención al elemento personalista en la teoría hobbesiana, en el libro del 38 prevalece la necesidad de acentuar el corolario mecanicista y iuspositivista, a tal punto que define la «vida» a proteger en términos materiales, físico-biológicos: el Estado no es más que un «mecanismo al servicio de la seguridad de la existencia física terrenal de los hombres, sobre los que ejerce su dominio y protección» (*Der Leviathan...*, *op. cit.*, p. 54).

Diríamos que Schmitt, al destacar que Hobbes es un pionero del positivismo, está indicando que el filósofo inglés sienta las bases para la reducción del tradicional *bien común* a normativismo formalista, esto es, a procedimiento legislativo consensuado, en un contexto secularizado donde lo único *común* es el código de procedimientos para producir normas. Por eso entiende Schmitt que Hobbes *cartesianiza* el Estado al teorizarlo como mecanismo productor de mandatos con vistas a obtener la máxima eficacia en materia de seguridad y protección de los ciudadanos<sup>12</sup>.

Tal vez el punto de mayor contacto con los otros momentos de su interpretación más ligados a la *Politische Theologie* sea el reconocimiento schmittiano de que en Hobbes no existe el optimismo antropológico que trasuda de la ideología iluminista, primero, y de la positivista, después, o sea ese credo de la burguesía triunfante en los siglos XVIII y XIX. La réplica hobbesiano-schmittiana a la creencia en la *bonté naturelle* y a las visiones utópicas y mesiánicas sobre el ser humano y su futuro es que toda convivencia tiene como condición de posibilidad –conceptual y existencial– al Estado. La fe en que la educación y la coacción legal eliminarán el mal paulatinamente, que lo mejor para el mayor número se

---

11. El Estado es el «mecanismo de obediencia que funciona efectivamente. La lógica interna del producto artificial “Estado”, creado por los hombres, no conduce hacia la persona sino hacia la máquina. *No se trata de la representación por medio de una persona*, sino de la prestación efectiva de protección» (p. 53; hemos subrayado el motivo mecanicista, que entra en tensión con el famoso capítulo XVI). Se trata de un «*Menschenwerk*» específicamente diverso de las formas políticas precedentes: es el «primer producto de la era de la técnica [...], el primer mecanismo moderno de gran estilo»; en términos de Hugo Fischer –recordado por Schmitt– es la *machina machinarum*; o, para seguir con los latinajos: «*tutela praesens*» (p. 53), donde el acento –acotemos– debe caer sobre la acción de tutelaje y protección efectiva. Véanse notas 40 y 42 *infra*.

12. Mientras que Descartes mantenía un dualismo entre lo material y lo espiritual, Hobbes lleva la maquinización a sus extremas consecuencias, porque transforma al *alma estatal*, es decir, al *soberano*, en una *res extensa*, en una función mecánica operada por un dispositivo técnico, lo cual –agrega Schmitt– permite la mecanización de la imagen del hombre en su totalidad (cf. p. 60).

producirá de manera espontánea, y que los mecanismos coactivos irán desapareciendo a medida que los hombres sean más libres, se alimenta de la elisión imaginaria de una realidad insuprimible: la del imperio del derecho a partir de la fundación decisionista de la estatalidad.

Pero –prosigue Schmitt– no obstante este *realismo* pesimista, prevalece en la obra hobbesiana el clima (proto-)iluminista que confía en la norma penal como motor del progreso material y moral a la vez, esto es, en la virtud pedagógica y preventiva del castigo legal para superar los obstáculos al orden provenientes de los impulsos naturales (ante todo los sexuales). El hecho de recurrir al «pacto» muestra que Hobbes participa activamente en el paradigma racionalista propio de la filosofía política moderna, en plena armonía con la lógica relativista de la ciencia. El Estado resulta –éste es el «paso decisivo» de la construcción hobbesiana– de un *cálculo* apropiado (es el «producto artificial del cálculo humano»), como corresponde a una teoría fenomenalista y convencionalista (pp. 58 y 59).

La paz y el orden jurídico, al igual que la verdad (o sea, aquello que la opinión pública considera verdadero) son el resultado de un gesto utilitario que confirma a los individuos en su individualidad, y no ya de la captación teórica del *verum* objetivo y de la interpretación del mismo por parte de un hermeneuta autorizado por derecho divino. De este modo, el dispositivo hobbesiano mismo es el factor que tiende a hacer olvidar la primacía de lo político sobre lo económico-societal y sobre el administrativismo impersonal. Por cierto, su doctrina enseña que el establecimiento de la paz gracias a la decisión soberana es conceptualmente prioritario frente a las relaciones comerciales. Ésta es una prioridad de tipo schmittianamente *existencial* y no ontológica, como en los clásicos, para quienes lo espiritual-público es *metafísicamente* superior a lo material-privado. Sin embargo, los corolarios coherentes que se siguen de la misma, los resultados ya desarrollados en la legitimación teórica del Leviatán, son el primado del positivismo jurídico y el imperio de la técnica como claves para la conformación de un orden jurídico en una sociedad pacificada (tecnología y normativismo enseñan la conveniencia de *olvidar el origen*, desactivando así ese tema teológico-político que es el punto de partida de Hobbes).

Se comprende, entonces, que al ser uno de los padres fundadores del positivismo jurídico, Hobbes no pueda dejar de ser también un fautor de la neutralización misma. Su Estado –«instrumento técnico neutral», «mecanismo de obediencia» (p. 62)– forma parte del proceso histórico a lo largo del cual la técnica, impulsada por el pragmatismo de la lógica *medio/fin*, neutraliza el problema de la verdad y expande el relativismo ético-político. Lo que el principio de la *tolerancia* no había logrado hacer plenamente, lo logra el principio de la técnica, que relativiza al extremo toda posición en torno a lo verdadero, deslegitimando las pre-

tensiones de difusión pública que pudiera tener cualquier tipo de invocación sustancialista o –con un anacronismo– *fundamentalista* de una verdad absoluta. Es un paso decisivo respecto del de la mera tolerancia.

El lugar que ocupa Hobbes en el contexto del racionalismo occidental es, entonces, el del escepticismo agnóstico y del relativismo en su fase inicial, pero decisiva. En términos de la ciencia jurídica, su concepción de la *ley* es tal que lleva a prescindir de los contenidos y a reposar exclusivamente en la legalidad o reducción de la justicia a conformidad de la norma a los criterios procedimentales para la producción mecánica de legislación. La autoridad queda identificada con la potestad de una manera que alcanzará cumplimiento en el siglo XIX, pero que ya está claramente anticipada y esbozada en la obra hobbesiana<sup>13</sup>.

En la concepción del derecho en Hobbes conviven, entonces, un elemento decisionista y otro técnico-instrumental, de corte iuspositivista. No sin cierto desequilibrio respecto de textos anteriores sobre la misma temática, Schmitt parece privilegiar ahora el segundo de estos dos componentes. Este privilegio hermenéutico dado por Schmitt al componente positivista de la técnica jurídica en Hobbes es perceptible en el entrecruzamiento de las dos dimensiones inseparables, la conceptual y la histórica, en atención a las cuales desarrolla siempre sus análisis, al evaluar las consecuencias o resultados de la estatalidad moderna.

Teórica e históricamente, el final del Leviatán está anunciado en su finalidad misma: proteger lo privado mediante un adecuado cálculo racional y en virtud de una previsibilidad consecuente con la garantía de eficacia exigida. La racionalización administrativa y el ejercicio de la soberanía como mera técnica impersonal de gobierno, la prescindencia de toda perspectiva religiosa por parte de un

---

13. La definición schmittiana del Estado-Leviatán es muy clara: «Tiene su valor, su verdad y su justicia en su perfeccionamiento técnico. [...] La máquina estatal funciona o no funciona», y cuando lo hace, tiene derecho a exigir obediencia. La verdad no interesa, sino que, al igual que toda máquina, la estatal se autolegitima en virtud de su eficacia, de su funcionamiento eficaz para producir paz. «Lo que no pone fin a la guerra civil no es un Estado» (p. 72). Frente a esta visión pragmática e instrumental del derecho, las discusiones sobre el contenido verdadero y justo de una norma quedan fuera del perímetro jurídico-estatal, pertenecen al ámbito del hobbesiano *status naturae*, o al de la más calma *Öffentlichkeit* moderna. Kelsen dirá que pertenecen a lo prejurídico. «Pero no es la afirmación de que se tiene derecho lo que conduce a la paz, sino que lo único que pone fin al conflicto es la irresistible decisión de un sistema legal coactivo en funcionamiento» (p. 69). *Una máquina en funcionamiento tiene derecho siempre, pues derecho es precisamente el conjunto de reglas que guían su funcionamiento, y aquí radica su misma eticidad*: «El Estado tiene su honor y dignidad en el carácter cerrado y claculable con que funciona racionalmente cual mecanismo de mando» (p. 73). Va de suyo que un mecanismo no sea concesivo con lo que traba su operar, y de aquí la negación hobbesiana de todo derecho positivo de resistencia (la reducción del *ius resistendi* a comportamiento natural prepolítico). Pero la esencia del iuspositivismo es la de la mecánica: no hay máquinas justas o injustas, sino tan sólo eficientes o ineficientes (p. 78).

Estado que será cada vez más «neutral y agnóstico», son los rasgos que están contenidos (a la espera de su completa actualización) junto al decisionismo barroco (a la espera de su –¿definitiva?– disolución) en el Leviatán de Hobbes.

Como Schmitt no ha teorizado aún otro modo de entender la trascendencia más que el que conduce a reducir el funcionamiento estatal a *Befehlmechanismus* o máquina productora de mandatos, el sistema hobbesiano se le cierra sobre sí mismo, en una completitud positivista que expulsa de la filosofía jurídico-política todo lo relativo a principios y creencias religiosas y morales en general, a la par que eleva a valor determinante el pragmático: eficacia en el mantenimiento del orden. En esta conclusión reside el «fracaso» de un símbolo, al que alude el subtítulo de la obra.

Ahora bien, una vez que Schmitt ha confirmado con su análisis la visión pesimista respecto de la validez del modelo moderno de Estado en la era de masas, la enseñanza –en parte expresa, en parte tácita– que Schmitt hace valer frente a las interpretaciones en boga en el contexto alemán de entonces, es la analogía entre la situación que Hobbes combatió –infructuosamente– más de tres siglos antes, y la realidad contemporánea, que también Schmitt denuncia, a su manera. En la tercera década del siglo XX, la destrucción totalitaria del Estado (ese totalitarismo heredero de la neutralización tecnicista y economicista liberal, a la vez que profundizador de la misma en la era de masas, cuando se produce el avance incontenible de lo social sobre lo político) ha dejado el campo libre a las nuevas corporaciones, que no sólo imponen mandatos sin proteger, sino que lo hacen por los peores medios extrajurídicos, como el terror. Insistamos en este punto: *la enseñanza que deja su ensayo es que el momento mecanicista de la estatalidad cumplía adecuadamente la finalidad pacificadora y protectora que lo había motivado; pero que esta misma lógica del Estado-máquina, al neutralizar la capacidad soberana para dar una respuesta excepcional a la crisis excepcional ha provocado una situación de indefensión, cuya debilidad se agudiza en la época de las masas y de la totalización, cuando el orden jurídico es desbordado por conflictos causados por los viejos y los nuevos poderes indirectos.*

El Estado ha quedado inerme frente al asalto de las fuerzas societales: iglesias, grupos de presión económicos, asociaciones culturales, partidos, y sobre todo por los poderes indirectos más recientes: las diversas estructuras autónomas dentro del *movimientismo* totalitario. Ésta es la cuestión fundamental que concierne a la muerte misma del Estado, la *tercera* –y aparentemente definitiva– muerte de la estatalidad, ahora (en 1937-38) por obra de las *potestates indirectae* propias de los totalitarismos, como el que Schmitt experimenta personalmente.

De todo lo cual inferimos que, si bien la acentuación schmittiana del positivismo de Hobbes acontece en desmedro del momento teológico-político y como

inevitable reconocimiento del destino de fracaso del Leviatán, sin embargo el núcleo de este aspecto de su lectura es valorizar al máximo la función de seguridad y protección que la máquina estatal cumplía. Esto significa que visualizar el fracaso histórico del Estado moderno no desdibuja, sino que más bien refuerza la importancia del diseño que supo darle Hobbes al *Body Politick*, pues permite prevenir y denunciar las amenazas ínsitas en situaciones como la del régimen nazi, donde el marco de una administración presuntamente ordenada bajo la *Führung*, en realidad cobija fuentes de mandatos yuxtapuestas y divergentes y favorece el imperio descontrolado de organizaciones y grupos facciosos constitutivos del «movimiento».

5. Tenemos, entonces, que en el texto hobbesiano, tal como lo lee Schmitt en las páginas que estamos comentando, conviven positivismo jurídico y decisionismo auténtico; uno es destacado por nuestro intérprete, el otro permanece en el trasfondo de su interpretación

En lo que hace al primer aspecto, el iuspositivismo reduce la legitimidad a legalidad, a reglas de conducta de la burocracia como personal administrativo de la máquina estatal, y la constitución se diluye en un sistema de leyes constitucionales, configurado sobre el modelo de la ley penal: la positivización hobbesiana del concepto de «ley» transforma a ésta en «motivación coactiva psicológicamente calculable» (pp. 101 y 102)<sup>14</sup>. Coherentemente, el destino histórico del Estado es su perecimiento. Pero, simultáneamente, el motivo decisionista que sigue operando hermenéuticamente en Schmitt es el elemento que permite reivindicar la *exclusividad* de la formación *Estado* como creador de paz y protección por encima de todo particularismo económico y en contra de toda facciosidad corporativa. Los aspectos no inmanentistas de su paradójica apología del Leviatán ante las tendencias que lo reducen a coherente *guardián nocturno*, sin más, o que lo asimilan a los totalitarismos en acto, le posibilitan a Schmitt expresar (no con la nitidez deseable) su denuncia de los viejos y nuevos actores de este golpe mortal a la estatalidad en el siglo XX.

La intersección de estas dos perspectivas hermenéutico-políticas que movilizan la lectura de Schmitt se ubica en la reafirmación hobbesiana de la unidad absoluta de los poderes espiritual y temporal, en contra de toda pretensión de las corpo-

---

14. Históricamente, Francia y Prusia dieron realidad al Leviatán, pero por poco tiempo. Inglaterra, por su parte, siguió una evolución antitética a la inferible de la república hobbesiana. Paradójicamente, una figura marítima se corporizó en potencias continentales, y la potencia marítima por excelencia, que alcanzó la dimensión imperial gracias al dominio de los mares, rechazó los componentes hobbesianos: absolutismo, ejército permanente, burocracia, absorción casi plena de la legitimidad por la legalidad (*Der Leviathan...*, *op. cit.*, p. 119 ss.).

raciones (sobre todo las eclesiásticas, en época de Hobbes) que pretenden imponer obediencia sin asumir la responsabilidad ni correr el peligro de *lo político*. Este aspecto crucial de la interpretación schmittiana de Hobbes gira en torno a la cuestión del *milagro*, porque ésta lleva a la luz este momento de intensificación del decisionismo como legitimación de la lucha del soberano contra los faccionalismos antiestatales y generadores de caos: sólo a la *authoritas* (el «giro decisionista», leemos en p. 82) le corresponde establecer cuáles son los fenómenos a los que cabe reconocer como propios de la *confesión* pública. El soberano decide no sólo sobre aspectos litúrgicos, cuya dimensión política puede ser más o menos evidente; no sólo pone fin a disputas dogmáticas cuando éstas se han proyectado fuera de los ámbitos específicamente eclesiásticos, sino que además –e indispensablemente– decide sobre la cuestión más refractaria a toda dilucidación racional en caso de controversias: qué es un *milagro*<sup>15</sup>.

Schmitt le estaría atribuyendo a Hobbes el razonamiento antidialoguista por excelencia: la máquina estatal funciona sobre la base de la previsibilidad, pero frente a lo excepcional, tal como lo es la aparición de un *milagro*, discutir y criticar racionalmente no conduce a solucionar la crisis que las interpretaciones enfrentadas pueden abrir. Esto significa que, independientemente de la evaluación gnoseológica que puede suscitar un fenómeno calificado o calificable como milagroso por parte de aquellos cuya opinión tiene un peso considerable en el mantenimiento del orden, el motivo que lleva a que sólo el soberano determine qué es y qué no es milagroso no es otro que la proyección pública que alcanza (o puede alcanzar) el problema del milagro. Su decisión no resuelve un problema de *fe*, sino de *confesión*.

Sin embargo, y no obstante este reconocimiento, Schmitt no altera el otro eje de su lectura. De aquí que insista en que, a pesar de este posicionamiento decisionista expreso en Hobbes, sin embargo la lógica neutralizadora propia de la perspectiva racional-mecanicista hobbesiana prevalece precisamente en este punto de convergencia absoluta de las dos potestades, la del cayado y la de la espada. El decisionismo no afecta la primacía de la libertad individual, tal como la manifiesta la distinción misma entre *fides* y *confessio*, entre fe privada y religión o culto público.

---

15. Schmitt se expresa en términos nítidos: «mas si el poder estatal ordena creer en ello, entonces es un milagro» (*Der Leviathan...*, *op. cit.*, p. 84), atribuyéndole así a Hobbes un posicionamiento decisionista drástico. A su favor tiene, por cierto, reconocimientos como el de que hay que seguir la opinión del «Gods Lieutenant» para determinar públicamente si un acontecimiento pudo haber sido producido solamente por Dios fuera de la regularidad de la naturaleza. Es al jefe de la iglesia y cabeza del Estado a quien debemos obedecer en esta cuestión: él es el soberano espiritual y temporal a la vez, «to whom in all doubtfull cases, we have submitted our private judgements»; o sea que «we are to consult the Lawful Church, that is to say, the lawful Head thereof» (*Leviathan*, *op. cit.*, p. 477).



La decisión soberana protege la conciencia del ciudadano reconociendo su inviolabilidad e intangibilidad. Cada miembro de la república es libre de creer en lo que quiera, con tal de que la expresión de su fe obedezca a las pautas más universales impuestas por el detentor del poder civil-eclesiástico, el único centro de poder al que le cabe –una vez más– el calificativo de *divino*. El soberano, que actúa de un modo decisionista en el momento fundacional del orden jurídico, también lo hace así en lo concerniente a la confesión religiosa, la dimensión eclesiástica, cuando ésta amenaza la paz; sin embargo es prescindente y neutral en lo relativo al foro interno, a la *fe* de cada individuo; para, por último, ser simplemente iuspositivista en la dimensión normativa propia del funcionamiento normal del Estado.

Pero entonces, este planteo individualista preanuncia coherentemente el ocaso del Leviatán, ya que la distinción entre público y privado en materia religiosa (y moral en general), que garantiza la libertad de conciencia, lleva necesariamente a poner en discusión la unidad misma entre lo temporal y lo espiritual, sobre la que se basan el momento decisionista ante el estado de excepción y el obrar neutral en condiciones de normalidad<sup>16</sup>.

El punto débil donde los intereses particularistas golpean la universalidad imparcial del Estado es este respeto del foro interno por parte de un soberano *absoluto*. Se trata de lo que Schmitt llama la «reserva [*Vorbehalt*]» individualista propia del pensamiento de la burguesía en incontenible ascenso. La lógica de la privacidad desembocará en el cuestionamiento revolucionario del monopolio hermenéutico estatal, tan trabajosamente legitimado por Hobbes. Mientras que en éste el reconocimiento de la libertad del foro interno no llega a poner expresamente en discusión la potestad soberana externa, el posterior desarrollo histórico invertirá definitivamente la relación y someterá la acción del Estado a una legitimidad provisoria y deudora de la aprobación que le den las conciencias in-

---

16. «Sólo él [*scil.* el representante-soberano] pena y recompensa. Sólo él, en virtud de un poder soberano, determina por medio de leyes lo que es derecho y propiedad en cuestiones de la justicia y lo que es verdad y confesión en cuestiones de fe religiosa» (p. 80). Lo cual no sólo indica que la verdad dependiente de la decisión soberana es fundamentalmente la religiosa, o sea la de un tipo de discurso cuyo criterio de legitimación es la interpretación y no los criterios de la ciencia, como la verificabilidad o la falsabilidad, etc.; sino también que Schmitt interpreta a Hobbes en conformidad a la misma lógica que ha leído en el *Du Pape* demaistreano, no obstante la intención antitética del inglés y del saboyano, respecto del papado precisamente. Asimismo, observa Schmitt, Hobbes tiene una posición agnóstica, ya que juzga imposible conocer si un fenómeno es o no un milagro. Prosigamos: «Pero Hobbes, el gran decisionista, lleva a cabo aquí su típico viraje decisionista. *Autoritas, non veritas*. Nada hay aquí de verdadero; todo es aquí mandato. Milagro es aquello en lo que el poder soberano estatal manda obedecer como milagro; pero también –y aquí estamos al borde de la burla-viceversa: los milagros cesan cuando el Estado así lo ordena». La conclusión agnóstica de Hobbes, según el Schmitt del 38, es descontada: «Cada soberano decide finalmente para su Estado qué es milagro» (pp. 82-83). Cf. la nota siguiente.

dividuales, o, para ser más concretos, los grupos societales encargados de operar como voceros no-soberanos (políticamente irresponsables) de la opinión pública.

Vástago del Leviatán es el Estado liberal, que se limita a proteger externamente al individuo libre de creer en lo que quiera. Es inevitable que la conciencia erigida en un tribunal más absoluto aún que el soberano hobbesiano, pretenda constantemente erigirse en juez de las acciones públicas del Estado. Como titular indiscutido de su fe y de sus convicciones morales (como miembro de la «iglesia invisible» de los iluministas), erige su juicio personal a juez de *toda* acción estatal<sup>17</sup>. Este dualismo entre lo interno y lo externo, esta intangible libertad de conciencia protegida por el soberano representante, crecerá como un «germen mortal» en el seno del Leviatán y provocará su muerte<sup>18</sup>. El poder estatal resultante de esta inversión de la estructura decisionista del modelo hobbesiano (inversión que de todos modos no deja de ser coherente con los fuertes elementos protopositivistas del mismo), se identificará en última instancia con un *poder de policía*. El desarrollo del Estado moderno corre paralelo al de la policía, propone Schmitt, o sea, a la reducción de la soberanía a tarea de un guardián nocturno, como se dirá luego<sup>19</sup>.

Schmitt no dejará de insistir en que la intangibilidad del invisible foro interno es el punto desde donde la unidad del Estado comienza a resquebrajarse y el dispositivo de protección pasa a adoptar la fisonomía típica de la estatalidad liberal, hasta devenir no sólo un mecanismo muerto, sino incluso sinónimo de inhumanidad y/o infrahumanidad<sup>20</sup>. El dios mortal está sentenciado. «Nada divino puede ser impuesto de manera externa» (p. 94).

---

17. «In which question [la del milagro] we are not everyone, to make our own private Reason, or Conscience, but the Publique Reason, that is, the reason of Gods Supreme Lieutenant, Judge; and indeed we have made him Judge already, if we have given him a sovereign power, to do all that is necessary for our peace and defense. A private man has always the liberty (because thought is free,) to believe, or not believe in his heart, those acts that have been given out for Miracles, according as he shall see, what benefit can accrue by mens belief, to those that pretend, or countenance them, and thereby conjecture, whether they be Miracles, or Lies. But when it comes to confession of that faith, the Private Reason must submit to the Publique; that is to say, to Gods Lieutenant» (pp. 477-478).

18. Spinoza, como exponente privilegiado de lo que Schmitt llama la actitud judía ante este problema (la exacerbación del dualismo y la inversión de la jerarquía hobbesiana entre lo público y lo privado, pues ninguna exterioridad puede ser portadora de verdad, ya que lo divino es irrepresentable) llevará al extremo la prioridad de la conciencia frente al Estado y marcará rigurosamente los límites de la soberanía frente a la libertad de creencia y de expresión. No podemos entrar ahora en el tema, pero para la cuestión del nexo entre el Hobbes de Schmitt y la lectura schmittiana de Spinoza en el contexto nacionalsocialista, cf. Th. Heerich u. M. Laueremann, «Der Gegensatz Hobbes-Spinoza bei Carl Schmitt», *Studia spinoziana*, 7, 1991, pp. 97-160.

19. *Der Leviathan...*, *op. cit.*, p. 47.

20. Cf. *Der Leviathan...*, *op. cit.*, pp. 85, 88, 90-91, 94. Asimismo, Schmitt entiende que esta elevación de la interioridad y de lo invisible (la libertad de conciencia) a clave de bóveda de la convivencia

La imagen de la bestia bíblica no podía simbolizar adecuadamente la precaria unidad de una república tensionada entre el decisionismo nominalista y el administrativismo burocrático y *desencantado* de la máquina estatal. El pivote entre estos dos aspectos del modelo hobbesiano es la fórmula *authoritas, non veritas*, pero fue interpretada en el espacio público moderno como símbolo de poder despótico, desvirtuando las reales intenciones de Hobbes y condenando su nombre y el de su creatura escritural a un descrédito que, en función del momento histórico, se agudiza y motiva la interpretación schmittiana.

6. Las pautas hermenéuticas que Schmitt maneja no dejan de presentar una dificultad, si las pensamos en el contexto de una crítica –por indirecta que fuere– a la situación alemana de entonces. Aun cuando reconozca con pesimismo que la era de la estatalidad ha llegado a su fin, Schmitt no deja de ensayar una suerte de (moderada, quizás) apología del modelo hobbesiano *en clave antitotalitaria*, un paradójico reconocimiento de la muerte del Estado clásico y de la eterna vitalidad de sus principios: mandar para proteger con el derecho. Esto exige que se articulen las dos lógicas que animan el Leviatán: la del sistema normativo y la de la decisión fundacional *qua* instancia primera y última de legitimación de la supremacía del soberano *estatal* frente a todas las pretensiones corporativas y facciosas que ponen en crisis el orden jurídico. Si en la época de Hobbes quienes planteaban estas aspiraciones caotizantes eran principalmente las instituciones eclesiásticas, en la de Schmitt, bajo el totalitarismo, quienes tienen pretensiones análogas son las diversas *organizaciones del Partido y el Movimiento* que, cobijadas bajo la fachada de una unidad orgánica y una vertical obediencia, en realidad han desquiciado al Estado y vuelto precaria, si no imposible, una convivencia segura y protegida por el poder público.

Éste es –creemos– el problema central del libro schmittiano, el cual, como dijimos, es menos un ejercicio de filología y hermenéutica académica (si bien satisface los requisitos de este tipo de escritura), que una intervención política y cultural en la situación de la época, como corresponde a quien ha enseñado que

---

bajo un Estado de derecho tiene su correlato en la lucha de los individuos privados desde la privacidad más secreta contra el Estado absolutista: «Los sujetos del desarrollo de esta reserva última» –*scil.* el foro interno– «se diferenciaban entre sí e incluso se oponían recíprocamente: sociedades secretas y órdenes secretas, rosacruces, masones, iluminados, místicos y pietistas, todo tipo de sectarios, los numerosos “silentes en la tierra” y sobre todo aquí el infatigable espíritu judío, que supo aprovechar al máximo la situación, hasta que la relación entre público y privado, conducta externa y convicción íntima [*Haltung und Gesinnung*], fue puesta cabeza abajo» (p. 92). «Pero por diversos que sean las logias masónicas, conventículos, sinagogas y círculos literarios entre sí, es con vistas a obtener resultados políticos que, a lo largo del siglo XVIII, todos se unen en la enemistad contra el Leviatán, elevado a símbolo del Estado» (pp. 95-96).

los conceptos y nociones políticos en general se revisten de significados precisos sólo en función de las polémicas y los combates espirituales en que se los enuncia y utiliza argumentativamente, y que dan sentido a la conflictividad política concreta. *El modo como Schmitt busca resolver este problema teórico y práctico será llevar a primer plano la lucha hobbesiana contra las potestates indirectae, para que opere como analogía ilustrativa de la situación contemporánea.* Más allá de evaluar si lo ha logrado o no, en estas páginas intentamos mostrar el significado que le atribuimos a un ensayo fascinante, cuyas disquisiciones dejan traslucir lo que definiríamos como un posicionamiento combativo, en función del momento histórico preciso en que se hacen públicas. Los elementos que responden al registro académico están por cierto presentes en estas consideraciones sobre Hobbes (al igual que en todas sus obras en general). Pero el interés que presenta el planteo schmittiano para una lectura contemporánea de las ideas puestas en juego en este texto, debe afrontar la pregunta sobre *qué significado político tiene la lectura que Schmitt hace de Hobbes en 1937-38*, en función de la situación alemana en particular e, inevitablemente, de la internacional en general.

No puede dejar de llamar la atención el hecho de que aparezcan en este libro una serie de advertencias que exceden las habituales (de corte más bien metodológico o similar) en trabajos de este tipo. Estas prevenciones y recaudos apuntan a una dimensión más inquietante, sobre todo si se tiene en cuenta la situación personal de Schmitt, quien por entonces ha sido fuertemente criticado por juristas nacionalsocialistas, denunciado (como oportunista, católico y estatalista hegeliano) por el órgano de las SS (*Das Schwarze Korps*) y sometido a pesquisa ideológica y personal por parte tanto del Servicio Secreto como del organismo a cargo del Comisionado Alfred Rosenberg. Situación en absoluto tranquilizadora, en una Alemania que dos años después entrará en una guerra que será escenario de atrocidades inauditas<sup>21</sup>.

---

21. Para las críticas de la *orden negra*, cf. «Eine peinliche Ehrenrettung», *Das Schwarze Korps*, F. 49, del 3. XII. 1936, p. 14 (en realidad, se denuncia al discípulo y amigo de Schmitt, G. Krauss, que había elogiado a su maestro, quien resulta, entonces, criticado indirectamente), y «Es wird immer noch peinlicher», *idem*, F. 50, 10, del 10. XII. 1936, p. 2, donde las acusaciones son ahora directas. Schmitt fue salvado (cualquiera fuere el significado que se le atribuya a este término, el peligro corrido por el jurista no era de poca monta) por la intervención de Goering y de H. Frank (cf. nota 32). Para esta cuestión, son fundamentales los trabajos de G. Maschke; cf. su «Zum Leviathan von Carl Schmitt», *op. cit.*, y «Das "Amt Rosenberg" gegen Carl Schmitt. Ein Dokument aus dem Jahre 1937», *Zweite Etappe*, 1988, 96-111, donde también se reproduce (pp. 100-111) el Informe de la Oficina del Comisionado Rosenberg: «Der Staatsrechtslehrer Prof. Dr. Carl Schmitt», *Mitteilungen zur weltanschaulichen Lage*, 3. J., 1 (8. I. 1937), pp. 1-14; aunque sobre este particular cf. también R. Gross, «Politische Polykratie 1936. Die legende umwobene SD-Akte Carl Schmitt», *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte*, XXIII, 1994, pp. 115-143, en especial p. 125 ss. Asimismo, G. Schwab, *The*

Concretamente, Schmitt previene del peligro que corre quien «conjura» al Leviatán, un nombre que «no se lo cita impunemente» (p. 79). Con la figura y el mito de la bestia bíblica no caben florilegios retóricos ni ocurrencias para ser ofrecidas a un tranquilo mercado de ideas: «En esta esfera no “valen” meros “valores”; aquí entran en juego y mandan fuerzas y poderes, tronos y poderíos» (p. 123). Sería ingenuo considerar los trabajos schmittianos como ejercicio filológico y hermenéutico distanciado de los avatares políticos en curso. Ciertamente es que simultáneamente, e incluso con aparente distanciamiento académico, Schmitt propone que el fracaso de Hobbes y el rechazo que generó su creatura escritural obedecen a que, ingenuamente, el filósofo inglés creyó que estaba invocando un

---

*Challenge of Exception...*, op. cit., p. 101 ss.; *idem*, «Introduction» a Carl Schmitt, *The Leviathan...*, op. cit.; J. Bendersky, *Carl Schmitt Theorist...*, op. cit., en especial p. 195 ss., 222 ss. La revista *Schmittiana. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, editada por el Prof. Piet Tommissen, es una fuente indispensable. Con relación a estas cuestiones, remitimos a los recuerdos de G. Krauss, en los números I, 1988, pp. 55-69; II, 1990, pp. 72-89 y 90-111, y III, 1991, pp. 45-51. Sobre el expediente «Schmitt» en el Servicio Secreto, al igual que sobre todo lo relativo a las críticas y denuncias de Schmitt por parte de juristas e instituciones nazis nos informa, con apabullante riqueza de material, Andreas Koenen, *Der Fall Carl Schmitt...*, op. cit., pp. 651-764. Para las críticas de los juristas nazis a Schmitt, además de los textos anteriores, cf. Bernd Rüthers, *Carl Schmitt im Dritten Reich. Wissenschaft als Zeitgeist-Verstärkung*, 2. A., Beck, München, 1990, pp. 81-91 (sobre Koellreutter, Eckhardt y Höhn). Véase, asimismo, P. Noack, *Carl Schmitt. Eine Biographie*, Propyläen, Frankfurt, 1993, pp. 164-213; H. Quaritsch, *Positionen und Begriff*, dritte, überarb. u. erg. A., Duncker u. Humblot, Berlin, 1995, pp. 83-120; C. Galli, *Genealogia della politica...*, op. cit., pp. 839-877 (para la interpretación schmittiana de Hobbes, cf. las detalladísimas pp. 780-806), como también su «Introduzione» a Carl Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di C. Galli, Giuffrè, Milano, 1986, pp. 1-44). Pero véase asimismo A. Caracciolo, «Carl Schmitt e il nazismo», *De Cive*, 5, 1998, pp. 39-40, una certera introducción a su traducción y comentarios de los documentos esenciales para evaluar estas cuestiones, presentados en pp. 41-58. De todos modos, en la literatura correspondiente, abundan los enjuiciamientos al Schmitt ideólogo nacionalsocialista (valga como epítome K. Anderbrügge, *Völkisches Rechtsdenken. Zur Rechtslehre in der Zeit des Nationalsozialismus*, Duncker u. Humblot, Berlin, 1978, pp. 51-52, 66-68, 89, 98, 131). Sin embargo, no faltan los matices e incluso los señalamientos de la poca importancia de la figura de Schmitt en la política efectiva del régimen. No podemos entrar en el detalle y nos limitamos a señalar algunos trabajos recientes, que ocupan distintos lugares en este arco interpretativo, en general negativo para con Schmitt: cf. B. Rüthers, *Entartetes Recht. Rechtslehren und Kronjuristen im Dritten Reich*, Beck, München, 1989, pp. 99-180; los ensayos de M. Stolleis reunidos en su *Recht im Unrecht. Studien zur Rechtsgeschichte des Nationalsozialismus*, Suhrkamp, Frankfurt, 1994; pero también notemos que Schmitt no recibe casi ninguna atención especial en: W. Benz, H. Graml, H. Weiss, *Enzyklopedie des Nationalsozialismus*, dtv, München, 1998 (2.); F. Bedürftig, *Lexikon Drittes Reich*, Piper, München-Zürich, 1997; H. Weiss, *Biographisches Lexikon zum Drittes Reich*, Fischer, Frankfurt, 1998; Eva Douma, *Deutsche Anwälte zwischen Demokratie und Diktatur 1930-1955*, Fischer, Frankfurt, 1998. En C.-E. Bärsch, *Die politische Religion des Nationalsozialismus. Die religiöse Dimension der NS-Ideologie in den Schriften von Dietrich Eckart, Joseph Goebbels, Alfred Rosenberg und Adolf Hitler*, Fink, München, 1998, Schmitt no es considerado como pensador del nazismo, sino del precedente cruce entre teología y política en Alemania, tan propio de filósofos clásicos, como Hegel, o de contemporáneos antinazis, como Voegelin y Taubes, pero no exclusivo de los revolucionarios-conservadores.

mito domeñable, sin ver que éste superaría sus intenciones y le impondría al texto hobbesiano (esto es, al juicio público sobre la doctrina hobbesiana) significados diversos y antitéticos a los que su autor intentaba enseñar. A la luz de estas consideraciones se hace inevitable, entonces, hacerle a Schmitt el siguiente planteo: por qué invoca a Hobbes y su mitologema precisamente en ese momento, previniendo a la vez que no se apela al Leviatán en vano. *¿Por qué trae al campo de batalla doxológico de entonces una clara –no obstante su complejidad argumentativa– reivindicación de Hobbes?*

La cuestión no es sencilla porque la apología schmittiana del Leviatán se desarrolla a lo largo de un argumento que tiene como uno de sus ejes el señalamiento crítico de la función que el pensamiento del de Malmesbury tuvo en la génesis y posterior consolidación del positivismo jurídico, y en la consecuente neutralización del momento decisionista. En virtud de su comprensión de una peculiar dialéctica histórica, Schmitt defiende el Estado teorizado por Hobbes describiéndolo como modelo fundacional y fase inicial de un proceso que conducirá a la destrucción de la estatalidad clásica, es decir al fenecimiento del Estado moderno como institución cuyo ciclo desarrollóse entre el fin de las guerras civil-religiosas y la Segunda Guerra mundial. Quienes ultiman al Leviatán, los adversarios que promueven el debilitamiento de su capacidad decisoria política, son los “poderes indirectos”, las corporaciones y facciones societales que instrumentalizan la máquina estatal con vistas a sus propios beneficios particularistas, con lo cual –insistimos porque insiste Schmitt– imponen indirectamente su voluntad facciosa y sus intereses privados sin asumir los riesgos y responsabilidades de lo político.

El problema se complica porque Schmitt, para justificar lo que juzga como el fracaso real del modelo leviatánico en lo que éste tiene de poder imparcial capaz de mantener a raya los intereses privados lesivos de la unidad republicana, acentúa la dimensión mítica de la figura hobbesiana, como la única donde podría percibirse el sentido político de una construcción propia de la época cuando el peculiar racionalismo de la modernidad comienza a imperar inconteniblemente. Es decir que el contenido doctrinario es el propio del Estado moderno clásico, barroco, donde la soberanía absoluta opera como punto de unificación de los poderes seculares y espirituales, pero la *Form* que debe actuarlo es –en el Schmitt del 38– de tipo mítico. Dicho de otro modo, de la dimensión mítica depende la fortuna o el destino específicamente político de la estatalidad teorizada por Hobbes y puesta en práctica en el continente durante los siglos XVII y XVIII.

Pero aunque *das Politische* en Hobbes resida en la dimensión mítica del Leviatán, lo mítico mismo contribuye a que la intención política hobbesiana fracase, y el *constructum politicum* quede neutralizado en clave normativista y economi-

cista, primero, y totalitaria después. A su entender, la peligrosidad del mito leviatánico, en su más íntima estructura de significado, radica en que reformula y relativiza, sin llegar a anular pero resemantizando, el dualismo constitutivo de la modernidad entre foro interno y foro externo, entre conciencia y conducta pública, entre moral y derecho. Hobbes buscó recomponer la unidad entre poder político y poder espiritual sobre la base de una concepción absoluta de la soberanía estatal, y he aquí la conexión entre mito unificante y decisión suprema. Sólo que, al mismo tiempo, lo hizo desde un individualismo relativizante (agnóstico, fenomenista, relativista), que no podía no desembocar en la anulación de la potestad directa de ese soberano que debe empuñar la espada y el báculo. He aquí el porqué de su fracaso. La imagen de la portada muestra que el dios mortal es como una fuerza sobrehumana enviada por Dios para que los hombres vivan en paz, mas la *umbra nominis* oscurece y distorsiona el mensaje diáfano de este dibujo. Afectado por esta debilidad constitutiva, el Leviatán no puede sobrevivir: la lógica utilitaria prevalecerá sobre un mito en la época de la secularización racionalista. Un mito fallido y su función histórica de crisol del iuspositivismo identifican al dios mortal y, a la vez, aniquilan su virtud política.

*A diferencia de como lo hace Schmitt, plantearíamos el problema de esta otra manera.* Entendemos que se trata menos de los vaivenes semánticos de un mitologema, que de una hermeneusis que Schmitt debe radicalizar para mantener la coherencia con su pensamiento decisionista y su teología política, y a la vez recuperar la politicidad del Leviatán en una clave antitética a la lectura nacionalsocialista del inglés y a la concepción nazi de la política en general. Una antítesis que Schmitt busca acentuar destacando la personalidad iuspositivista del Estado como máquina pacificadora y protectora. En nuestra opinión, este planteo se agudizaría, acentuando así la incompatibilidad entre el Estado leviatánico y el régimen nacionalsocialista, si Schmitt mostrara la apertura a la trascendencia en la estructura misma del modelo hobbesiano, tal como lo hará tres lustros más tarde; porque es esta articulación de lo trascendente y lo inmanente el elemento de mayor disonancia e incompatibilidad con el inmanentismo totalitario, con ese destructivo Behemoth que no levanta sus ojos del suelo.

Pero para ello Schmitt debería haber reivindicado –creemos– un elemento teológico *intransigente*, es decir, que escape a la neutralización operada por el ideologema de la *tolerancia*, primero, y por la técnica, después<sup>22</sup>; un elemento,

---

22. Insistamos: la tolerancia neutraliza pero condiciona las conductas, sin poner en discusión la verdad de la propia posición, sino respetando en el espacio público a los sostenedores de las opiniones antitéticas; mientras que el relativismo agnóstico inherente al imperio de la técnica somete toda posición de principios a variante de un universo de contenidos equivalentes, sostenido cada uno de ellos

entonces, que no sea neutralizable e indique la persistencia del momento decisionista de Hobbes, que es donde reside la legitimidad de la unidad estatal frente a toda pretensión de las *potestates indirectae*. En esta unidad –asentada en el *pro-tego, ergo oblige*– radica la fuerza para hacer frente a la indebida inversión de jerarquías entre lo privado y lo público; una inversión resultante de la lucha de tales poderes indirectos contra el soberano absoluto.

Dicho de otro modo: *este* Schmitt del 38 no sería plenamente consciente de que necesita mostrar cómo opera en Hobbes un principio fundacional, intransigente y absoluto, no axiologizable; un principio que permita legitimar la representación en clave decisionista; esto es, que justifique al *representante* que distingue amigo-enemigo tanto en el origen de la república, como también toda vez que ésta resulta amenazada por una situación excepcional. Este motivo *intolerante* y no relativizable es vertebrador de toda apertura política a la trascendencia para enfrentar el estado de excepción y/o la colonización del Estado por la sociedad (individualista o comunitario-movimientista que fuere). Un principio semejante, si por un lado legitima la absolutez del *Deus mortalis* como figura capaz de imponer a las facciones societales y a las corporaciones económicas ese atemorizador respeto por lo público republicano (el hobbesiano «to keep them in awe»), por otro es irreductible a la *conducción* totalitaria, incapaz de garantizar la protección mínima a la *comunidad* con la que dice identificarse. Entendemos, entonces, que Schmitt no asume aquí la necesidad de teorizar el esquema capaz de relevar con nitidez ese momento teológico-político que sostiene a la estatalidad frente a la lógica relativista y conmutativa del contractualismo, o a la poliarquía del *Führerstaat*. La relación entre lo político y lo económico se juega en este punto, así como también la del Estado de derecho y los regímenes totalitarios: de la apertura a la trascendencia depende la superioridad de la estatalidad frente a todo particularismo utilitarista o faccioso de los sujetos societales (átomos o corporaciones), o sea frente a las formas y configuraciones de las que se valen los poderes indirectos en la sociedad de masas (*en un arco antiestatalista comprendido entre el liberalismo y el totalitarismo*) para imponer sus pretensiones de mandar sin asumir los riesgos y la responsabilidad de la política.

En nuestra interpretación, no es la dimensión mítica de la bestia bíblica lo que permite al modelo hobbesiano mantener viva la politicidad necesaria para justificar la unidad soberana, sino el momento religioso cristiano en su función teo-

---

por la pluralidad de conciencias privadas, las cuales obedecen –so pena de soportar coacción física y espiritual– a reglas de comportamiento público aceptadas por todos. La radical neutralización técnica conlleva que lo verdadero es formal (el procedimiento de enunciación y difusión de opiniones compartido por todos los participantes de la comunidad doxológica), mientras que la verdad de los contenidos no va más allá de lo que las justificaciones individuales puedan legitimarlas.



lógico-política. Queremos significar lo siguiente: el movimiento del discurso legitimador de una soberanía absoluta parte del animal monstruoso enviado por el Dios inmortal para castigar el orgullo humano, encuentra su instancia de mediación en el principio definitorio de la religiosidad cristiana (la *fides* básica que es simultáneamente *confessio* porque condiciona toda exteriorización de la fe) y concluye en la justificación del dios mortal. Esto significa lo siguiente. Ese elemento de *intolerancia* es imprescindible en toda fundación de un orden, porque define el espíritu ético que caracteriza a la forma y modo de convivencia unánimemente consensuado. Para Hobbes, el principio *Jesus is the Christ*, reconocido y proclamado en el *Leviathan*, alcanza la significación necesaria desde la perspectiva decisionista, pues permite marcar una diferencia intransigente entre amigos y enemigos. Precisamente el soberano traza esta distinción, al interpretar ese principio y conferirle realidad normativa, tal como lo reclama la defensa a ultranza de la unidad superior de las dimensiones espiritual y secular en el ámbito del Estado.

Schmitt llega a llamarla «unidad natural» y «eterna», pero sin embargo no profundiza en este libro la importancia que, para su misma polémica con el nacionalsocialismo, tiene la apertura a la trascendencia anunciada en el *Jesús es Cristo* hobbesiano. A nuestro juicio, entonces, Schmitt no ahonda la idea de que es sobre apotegmas no relativizables (no reducibles a *valores*) que el Estado –como artificio destinado a proteger– ve vigorizada la legitimación de su función protectora en oposición creciente con la estrategia de los poderes y facciones sociales; una estrategia coherente con el inmanentismo economicista y tecnocrático, el cual, en su caso personal, no es liberal sino que presenta las peculiaridades del totalitarismo nazi. En el polémico texto del 38, este motivo de la *apertura a lo trascendente en la génesis de la república* no encuentra desarrollo y la cuestión de la trascendencia queda paradójicamente acotada a la inmanencia. Schmitt la explica –lo dijimos– simplemente como distancia y superioridad del Estado-máquina frente a la dimensión privada, donde anidan fuerzas deseosas de instrumentalizar el mecanismo productor de leyes y protección en función de sus propios intereses particularistas.

Más aún, para cuando publica su libro, Schmitt ha abandonado toda pretensión de juridicizar el movimientismo nazi y no concede espacio, en el universo del derecho, a una figura que, como la del *Führer*, sustituye la mediación intrínseca a lo político por una suerte de presencialismo directo, cerrado sobre sí mismo, en identidad inmediata (no política) con el *pueblo*. El Conductor no representa, sino que *es el pueblo*, al que unifica e identifica por fuera de las mediaciones políticas, asentando su dominio en vivencias de la conciencia y en la inmediatez de la acción ininterrumpida: la fidelidad y confianza que en él depo-

sita una comunidad homogénea, y la responsabilidad que él asume para cumplir con la misión que le marca el destino a su pueblo. El Conductor ocupa ese *lugar originario del poder que no debe ser ocupado*, lo plenifica sin residuos, mientras que el soberano hobbesiano-schmittiano lo representa (no *está presente*, sino que *es re-presentante*), dejándolo vacío y simultáneamente haciendo emanar de él las normas rectoras de la convivencia en términos de una lógica de la protección-obediencia, y no de la inmediatez de la voluntad conductora, *superior* a toda regularidad estatal y siempre digna de ser seguida lealmente. Finalmente: el soberano es *excepcional* en el estado de excepción, no necesita ni debe serlo en la normalidad; el Conductor lo es siempre, destruyendo así el orden estatal. Schmitt, entonces, ha dejado la vía ensayada en *Estado, movimiento, pueblo* (donde contraponía la “presencia inmediata y real” del *Führer* a modelos de soberano estatal asentados en las “alegorías y representaciones barrocas”), pero todavía no desarrolla una legitimación de la soberanía que rompa más nítidamente con las lógicas inmanentistas propias del normativismo positivista, del economicismo (liberal o marxista) o del *inmediatismo* nazi. Debe aún recuperar la inspiración o función paradigmática que la idea de mediación o representación (de ascendencia católica y semántica hobbesiana) puede llegar a ejercer en lo que hace al nexo entre trascendencia e inmanencia, *crux* –valga el término– de lo político<sup>23</sup>.

Esta –a nuestro juicio– insuficiencia del decisionismo profundo que sigue alentando el pensamiento schmittiano se repite desde el otro polo del nexo en cuestión. Coherentemente con su comprensión del desarrollo histórico del Occidente moderno, Schmitt insiste en que la privacidad individualista, distintiva de la modernidad, aun cuando desde la perspectiva de lo político esté jerárquicamente subordinada a la función soberana, pues depende *existencialmente* de ella, sin embargo goza de una legitimación incluso más absoluta que la del Estado, pues se asienta en la intangibilidad de la conciencia y en la inviolable libertad del foro interno. Lo cual significa que en este espacio de la interioridad tampoco opera una auténtica remisión teológico-política a lo trascendente, sino que lo privado se constituye en el lugar donde el sujeto-átomo se cierra sobre sí mismo, en el espacio de la completitud de un yo autosuficiente<sup>24</sup>. La libertad de esta con-

23. Cf. Carl Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk*, Hanseatische V., Hamburg, 1933, p. 42. Volvamos al libro sobre Hobbes, de cinco años después: el mismo antisemitismo de esta obra se mueve en la dimensión metafísica (hegeliana y juvenil marxista) ajena al racismo nazi: el pensamiento judío vive del dualismo entre un *Dios irrepresentable* en el más allá, y, complementariamente, el prevalecer de un *yo privado absolutamente libre* en el más acá, y cuya verdad es el crudo empirismo de los intereses egoístas.

24. «Quien acepta [*sich einlassen auf*] la oposición de lo interno y lo externo en general, ha reconocido de este modo la superioridad última de lo interno frente a lo externo, de lo invisible frente a lo

ciencia es simplemente el correlato interior e invisible, a su manera desintegrado de toda verdadera eticidad, de aquello que, en la exterioridad, es la coacción estatal reglamentada normativamente por la máquina legislativa.

7. En este estadio de su lectura de Hobbes, y como si estuviera desplazando a un segundo plano o poniendo sordina a su propia posición decisionista, Schmitt privilegia, entonces, un esquema interpretativo donde las figuras clave de la relación jurídico-política fundacional de la estatalidad moderna son la conciencia privada y el mecanismo coactivo público. Queda trunco el motivo de la *apertura a la trascendencia*, ya que Schmitt se limita a constatar las aporías a las que condujo el elemento mítico de la bestia bíblica a causa de sus connotaciones monstruosas, que doblegaron semánticamente a las intenciones del pensador inglés. Éste había privilegiado el sometimiento de la conciencia a las decisiones soberanas en el foro externo (en analogía con lo que acontece con Job cuando el Dios inmortal lo increpa y lo atemoriza con Leviatán); de lo cual se sigue que la conciencia privada –no importa cuán libre sea en su foro interno– debe subordinarse a la ley, enunciada por el dios mortal. La historia muestra, en cambio, que los sucesores de Hobbes invierten la jerarquía de estos opuestos polares y hacen del sujeto en su privacidad (tanto como conciencia individual, cuanto como opinión en la *Öffentlichkeit*, además de productor-consumidor en el mercado) la instancia privilegiada y prioritaria, a cuyas finalidades debe subordinarse todo movimiento de la máquina estatal. La conclusión de este proceso es el pluralismo imperante en la era de masas, que ha sometido el Estado –nato como imparcial Leviatán que arbitra por encima de las partes<sup>25</sup>– a los designios particularistas, facciosos y corporativos. La época de la estatalidad está terminada, y su fin se hallaba inscripto en esta misma lógica de la protección, de la cual Hobbes ha sido

---

visible, de lo silencioso frente a lo audible, *del más acá frente al más allá*» (p. 95, el subrayado es nuestro). El problema del libro del 38 es que, si bien una frase como la que hemos subrayado indica el camino a seguir para reivindicar la eticidad de lo estatal público republicano frente al inmanentismo economicista y a los intereses facciosos y corporativos, sin embargo Schmitt no lo recorre. Se limita a presentar esta interioridad como el germen que corroe la soberanía desde adentro, algo bien distinto de una posición no relativista y que por ende tampoco puede ser base válida para una idea auténtica de *representación*.

25. Cf. Leiser Madanes, *El árbitro arbitrario. Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*, Eudeba, Buenos Aires, 2001, en especial pp. 31-64. A fines de los treinta, tal como unos veinte años antes, Schmitt sigue pensando que sin la unidad entre lo espiritual y lo temporal, no puede constituirse un Estado protector. Coherente con el protestante Hobbes es *juntar las dos cabezas del águila*, como dirá Rousseau; coherente con el católico Schmitt –por distanciado que estuviera de la Iglesia romana en aquellos años– es algún tipo de *complexio oppositorum*, unidad respetuosa y a la vez guardiana de la no ingerencia del poder eclesiástico en las cuestiones estatales.

su teórico más claro en el momento inaugural de la hegemonía planetaria de la técnica (*sub specie* del liberalismo o del totalitarismo). Proteger legítima toda exigencia de obediencia civil, pero conlleva la necesidad de actuar con eficacia, lo cual a su vez promueve la mecanización del aparato burocrático, siendo precisamente esta reducción de la soberanía a dispositivo mecánico (a máquina productora de normas en clave meramente administrativista) el modo como se socava la unidad vital para el Estado, hasta disolverla<sup>26</sup>.

Esta dialéctica ínsita en el Leviatán como mito abierto a los desarrollos más variados enseña, así, que Hobbes fue superado por el dispositivo que él mismo había puesto en marcha. *El Estado absoluto cobijaba el germen de su destrucción, que será llevada a cabo, primero, por el componente racionalista liberal (que Schmitt identifica sin más –y discutiblemente– con el individualismo hobbesiano), y luego por la expansión incontenible de las fuerzas sociales en la era de masas, como pluripartidismo liberal y colonización del Estado por parte de las facciones particularistas, o bien como movimientismo totalitario, que anula las demarcaciones entre lo público y lo privado.* El fracaso de Hobbes corrió así paralelo al fracaso del modelo de estatalidad absoluta por él teorizado en un esquema que albergaba en sí mismo las potencialidades contrarias a su mismo propósito<sup>27</sup>.

Hacia el final de la década, Schmitt vivencia la *nueva muerte* del Leviatán, por obra de la *totalización*. La primera se la ocasionaron los librepensadores iluministas, haciendo de él la imagen de lo monstruoso sin más, en la época del liberalismo clásico<sup>28</sup>. Pero ahora, los últimos restos de soberanía hobbesiana sobrevivientes al embate del iluminismo son liquidados por una doble configuración epocal. La neutralización terminal del Estado clásico es el resultado, por un lado, de la lógica del pluripartidismo liberal, imperante a partir de la disolución de la distinción entre sociedad civil y Estado; un fenómeno, éste, del cual Weimar es ejemplo paradigmático (p. 116 ss.). Pero, por otro lado, la estatalidad

---

26. Unos veinte años antes, Schmitt había teorizado una –digamos– visión cristológica de la representación auténticamente política, de fuerte impronta católica; a fines de los treinta, sigue pensando que sin la unidad entre lo espiritual y lo temporal articulada estatalmente no hay convivencia civil. Muerto el Estado, entiende que desaparece el espacio para la articulación protección-obediencia sobre la base legitimante de un cruce entre lo trascendente y lo immanente, que garantizaría el predominio de la instancia política sobre los pluralismos que, sin embargo, la han cuestionado y aniquilado.

27. No supo ver que el peso negativo de los significados tradicionales de la figura bíblica habrían de revertirse en contra de la misma, al igual que en contra del poder leviatánico habría de decidirse el pueblo inglés. Lo que fue un intento por reivindicar la unidad entre lo espiritual y lo secular generó una apreciación peyorativa en la opinión pública: Hobbes terminó acusado de ser un apologeta del irracionalismo despótico, y algunos de sus críticos tres siglos después lo acusarán de ser un fautor del totalitarismo.

28. *Der Leviathan...*, op. cit., pp. 86, 99-100.

hobbesiana es víctima también de la otra figura, o sea de la –se nos permita la fórmula– *totalización totalitaria*, no sólo bolchevique, sino también nacionalsocialista. Schmitt engloba ambas variantes *economicistas*, la liberal y la totalitaria, en un único movimiento histórico-espiritual, en tanto que ambas conforman las dos caras del «*totaler Staat*» *cuantitativo*. Sólo que, para entender el libro del 38 cabe –proponemos– distinguir las dos figuras de la totalización y visualizar su denominador común en el antiestatalismo asentado en distintas concepciones imanentistas, liberales unas, totalitarias otras. Es a estas últimas que hace velada referencia ahora Schmitt.

Así, leemos que el Leviatán vuelve a perecer en manos del «*Parteienpluralismus*», que transforma a las instituciones del Estado legal del positivismo jurídico en armas para destruir al Estado mismo y permite que «fuerzas anti-individualistas [*antiindividualistische Mächte*]» –¡noción clave!– destruyan el aparato estatal. «De este modo, el dios mortal muere por segunda vez» (p. 118).

Este referente nos resulta ambiguo: ¿quién vuelve a asesinar al Leviatán? Schmitt lo describe tanto como pluripartidismo liberal, cuanto como *poderes contrarios al individualismo*, por ende parecerían fuerzas no liberales en sentido estricto, pero simultáneamente destructoras del Estado, que se conjugan en llevar a cumplimiento el proceso iniciado por el liberalismo clásico. En todo caso, nos permitimos proponer que Schmitt está aludiendo aquí a una *tercera* configuración (esa variante que hemos llamado *totalización totalitaria* y que denota tanto al bolcheviquismo como al nacionalsocialismo), que ultima al Leviatán por tercera vez, con rasgos y comportamientos específicos, *pero cuyos actores concretos Schmitt no puede enunciar con más precisión y abiertamente en el Reich nazi*.

El mensaje tácito de este libro sería, entonces, que la expresamente enunciada como “segunda muerte” del Leviatán en realidad está denotando también una *tercera*, específica: la muerte que le inflige el Behemoth nazi, en su conjunción de *movimientismo* (como lógica del dominio ejercido por los poderes indirectos hipermodernos), de *policratismo* o –directamente– caos administrativo, y de *violación de la legalidad*, por detrás de la fachada unitaria de un régimen que invoca el “principio del conductor” como legitimación *revolucionaria*; ese *Führerprinzip* del cual Schmitt mismo pretendió dar una teorización jurídica novedosa, tarea en la que –afortunadamente– fracasó, tomando así conciencia de su inviabilidad.

Si –como creemos– la significación política de la interpretación schmittiana de Hobbes en el contexto nacionalsocialista de poco antes de la guerra lo da su reivindicación de un modelo de estatalidad antitético al régimen nazi, el camino de su argumentación debió ir más allá de la enunciación de la muerte del Estado, más allá de la melancolía por ese perdido equilibrio entre decisionismo y normativismo en el Estado del *derecho público europeo*, y articular la reivindicación de

un motivo central del estalinismo hobbesiano: el nexo entre protección y obediencia, con la concepción de la decisión como cruce entre lo trascendente y lo immanente, lo alto y lo bajo, para de este modo marcar más evidentemente una alternativa radical al régimen totalitario vigente en Alemania por entonces (además —obvia y descontadamente— que a la Unión Soviética)<sup>29</sup>. Ello lo habría llevado a destacar no sólo que la prioridad del soberano hobbesiano respecto del esquema normativista es *análoga* a la del maquinista frente a la máquina en el momento de ponerla en funcionamiento, sino fundamentalmente (retomando consideraciones de décadas anteriores y llevando a la luz lo que expondrá a comienzos de los sesenta) que en toda decisión fundacional acontece una imprescindible apertura a lo trascendente.

Por cierto, este camino le habría generado dificultades teóricas con su lúcido reconocimiento de que la dinámica abierta por Hobbes también desemboca en el positivismo jurídico que devendrá hegemónico a partir de la segunda mitad del siglo XIX y que neutralizará la creatividad del soberano decisorista. Pero tal vez consideraciones personales ligadas al contexto alemán de entonces pueden haberlo llevado —seguimos hipotetizando— a no tematizar, prudentemente, la figura en la que concluyen las líneas seguidas por la evolución de la estatalidad moderna, a saber: los regímenes totalitarios, un fenómeno del que Schmitt ha comprendido su lógica interna y la imposibilidad de encuadrarlo en un régimen constitucional. De este modo, su tan lúcida exposición del Leviatán en cuanto *Estado-máquina* moderno, ajeno a todo totalitarismo, de algún modo se limita a la apología del nexo insuprimible entre *protección* y obediencia. Aunque también es justo reconocer que la enseñanza schmittiana es que un verdadero poder estatal actúa como única *potestas directa* responsable de la imparcialidad que debe reinar en un orden jurídico, en lucha contra los poderes sociales facciosos y corporativistas. *Que es precisamente lo que no sucede en Alemania.*

Expresémoslo de este modo: Schmitt debía relativizar un aspecto central de su propia hermenéutica (el triple fracaso: del recurso hobbesiano a un mito, de la soberanía estatal neutralizada por el economicismo y el normativismo, del intelectual Hobbes en la apreciación de sus contemporáneos y desde entonces), y argumentar a favor del Estado en su combate leviatánico contra las nuevas *potestates indirectae*, porque esta lucha —creemos— conforma el marco contextualizador del texto schmittiano. Quizás debía —si se nos permite la expresión— neutralizar su

---

29. Schmitt critica expresamente la absurdidad de interpretar a Hobbes como un totalitario, una hermenéusis que hereda y potencia las más antiguas denuncias del despotismo leviatánico. «Los elementos específicamente legales [*gesetzesstaatlich*] de la doctrina hobbesiana del Estado y del derecho fueron casi siempre incomprensidos» (*Der Leviathan...*, *op. cit.*, pp. 111-112). *Infra* aludimos a estas interpretaciones.

pesimismo y *galvanizar el Estado*, destacando la mirada al cielo, propia del momento decisionista hobbesiano, esa apertura a la trascendencia que legitima la estatalidad en términos menos pragmáticos y *percederos* que los propios de un mero mecanismo nomopoiético en condiciones de normalidad. De este modo habría resaltado la función de juez supremo, protector de los ciudadanos y garante primero de la imparcialidad frente a todo faccionalismo economicista y/o a todo movimientismo populista<sup>30</sup>. Este esquema le habría permitido, así, reforzar su rechazo de las anacrónicas acusaciones a Hobbes de *totalitario*, mantener firme su lectura pesimista de la inadecuación del mito antiguo para la época de la técnica desencadenada (pp. 124-125), y quizás denunciar más nítidamente al régimen nacionalsocialista, vástago a su manera de la secularización que Schmitt ha explicado y criticado. Es obvio que a las consideraciones conceptuales se suman justificadamente cuestiones de sensata prudencia<sup>31</sup>.

Sobre esta base, cabe volver a proponer el interrogante inicial. Cuando la escritura en cuestión está guiada por la incertidumbre sobre los efectos históricos del objeto analizado (¿adónde condujo el Leviatán, «al bien o al mal, a lo correcto o a lo falso»?; cf. p. 124); cuando un pensador escribe que quien trata un tema como el que lo motiva, se está aventurando en un camino ignorado y exponiendo a algún tipo de castigo, la pregunta obvia es: ¿quién puede castigar al hobbesiano

---

30. La profundización de su planteo debía llevarlo a entrar en fricciones con su propia conciencia del fenecimiento del Estado, y a legitimar la estatalidad recurriendo al módulo cristológico; pero semejante razonamiento analógico tomando a la Iglesia católica como estructura de orden era intolerable para los ideólogos del nacionalsocialismo (antiestatalistas y anticatólicos), que habrían encontrado en consideraciones schmittianas más explícitas una suerte de desafío inaceptable. De todos modos, al desatender Schmitt el problema de la *trascendencia*, debilita la justificación de la lucha en la cual estaba empeñado otrora Hobbes y lo está ahora él también, en cuanto epígono alemán del gran pensador inglés.

31. Entendemos que es prioritariamente Schmitt quien proporciona los elementos conceptuales para categorizar el régimen nacionalsocialista como «Behemoth», aunque se suele vincular esta categorización con el libro de Franz Neumann de 1942 (cf. *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacional-socialismo*, FCE, México, 1943). Llama la atención que Neumann no aluda al texto schmittiano de 1938, pese a que cita la producción schmittiana de aquellos años. No podemos adentrarnos en estas cuestiones, pero recordemos que Neumann aclara que las ideas principales de su libro estaban desarrolladas en un manuscrito de 1936, escrito durante su exilio en Londres (cf. p. 576), aunque en el capítulo correspondiente (el último del libro, titulado precisamente «Behemoth», p. 507 ss.) son numerosas las citas de obras posteriores a esa fecha, entre ellas una de Schmitt, lo que hace más llamativa la ausencia de indicaciones a *Der Leviathan...* Incluso en la «Nota sobre el nombre Behemoth» (p. 11), Neumann parece dialogar tácitamente con el jurista, cuyas lecciones había seguido en Berlín. En los aspectos conceptuales, la lectura neumanniana es heredera de sus posiciones socialdemócratas de izquierda, pero éstas se forjaron también en el estudio de las obras schmittianas. Neumann fue alumno de Schmitt en la Escuela Superior de Comercio berlinesa y participó del seminario en 1930-31, siendo profundamente influido por el decisionismo y la idea de soberanía de aquel a quien criticaría y/o desconocería luego.

Schmitt en 1938? Asimismo: ¿se trata de una exageración melodramática o de una angustiada conciencia de lo que está pasando?<sup>32</sup>.

8. Las consideraciones precedentes arrojan una idea sobre la relación que mantiene Schmitt con el nacionalsocialismo cuando publica su libro sobre Hobbes, sólo atendiendo a la cual cabe evaluar el significado político preciso de este escrito. Si los antiestatalistas en general –tanto liberales como nacionalsocialistas– critican al Leviatán identificándolo, aquéllos con el absolutismo y hasta con el totalitarismo, y éstos con el Estado burgués sin más, la reivindicación schmittiana de Hobbes no puede no tener el sentido de un rechazo de estas interpretaciones y –de una manera más elusiva pero igualmente inferible de estas premisas– de una crítica también al *Behemoth nazi* (y cabe insistir en que la caracterización del régimen nazi con la otra bestia bíblica reposa en la lectura que el mismo Schmitt hace de las condiciones creadas por el nacionalsocialismo en el segundo lustro de los treinta)<sup>33</sup>.

El rechazo schmittiano de las acusaciones a Hobbes de totalitario responde, entonces, a una peligrosa estrategia conceptual y publicística del pensador alemán, dado que la situación no es precisamente tranquilizante para quienes se distanciaban públicamente del régimen, sin haber abandonado el país. De esta manera, haciéndose eco de una polémica que se origina en el campo cultural francés, Schmitt interviene en una temática particular y le confiere una significación polémica di-

---

32. Traducimos párrafos de dos cartas del archivo personal de Schmitt, tal como los reproduce Maschke («Zum “Leviathan”...», *op. cit.*, pp. 192-193), porque conciernen directamente a esta cuestión. La primera es de Himmler al *Reichsrechtsführer* Hans Frank, del 5. 1. 1937: «Lamentablemente debo comunicarle que comparto la opinión del *Schwarze Korps*, y me alegro de que usted, a partir de consideraciones semejantes, haya privado a Schmitt de sus funciones oficiales». La segunda es de Göring a G. D’Alquen, redactor en jefe de *Das Schwarze Korps*, y allí leemos: «Sin pretender tomar posición frente a las objeciones concretas, presentadas contra Schmitt, que en sí mismas podrían no ser injustas, deseo indicar expresamente que con respecto a aquellas personalidades que notoriamente han sido convocadas a altos cargos oficiales en virtud de mi confianza, no corresponde que su diario las denigre de este modo. Si es que hay que presentar objeciones contra un Consejero de Estado prusiano, nadie carece de la libertad para hacerlo directamente ante mí. Mas no puedo tolerar que se proceda del modo que a usted le place contra miembros del Consejo de Estado prusiano. Bajo estas circunstancias, le solicito ante todo que acabe inmediatamente la campaña de prensa contra el Consejero de Estado, Prof. Dr. Carl Schmitt» (las cursivas son nuestras).

33. Podemos acotar que, además de Hobbes, Hegel es la única posibilidad filosófica que tiene Schmitt para reivindicar una legitimidad del Estado que no cede ante el positivismo (como acontece en el de Malmesbury, o con sus herederos iusfilosóficos) y mantiene vivos –aunque esto lo decimos con sumo cuidado– elementos de decisionismo leviatánico, en un esquema ni mecanicista liberal ni orgánico-biologicista totalitario. Un Estado hegeliano no anula el individualismo, pero tiene a raya su influjo en la esfera de las decisiones estatales, las cuales también –en última instancia– predominan sobre el sistema de instituciones intermedias.



rectamente ligada al contexto más inmediato, tal como veremos al ocuparnos de las opiniones alemanas al respecto, en este párrafo y el siguiente<sup>34</sup>.

Este régimen (que lejos está de configurar un Estado total *cualitativo*, como el teorizado incompletamente por Schmitt a comienzos de la década), no protege y representa el triunfo de poderes indirectos que van destruyendo lo poco de estatalidad que queda por entonces en Alemania. Ejemplo paradigmático de estas organizaciones que desde el magma movimientista son una amenaza efectiva a la juridicidad aún subsistente son las *Schutzstaffeln* (las «SS»), devenidas una mezcla de nueva iglesia nazi y de organización parapolicial tecnocratizada con creciente poder, reacio a toda limitación. En este sentido, el libro de Schmitt vale también como una respuesta (o hasta quizás como un contra-ataque cauteloso<sup>35</sup>) a las acusaciones de la *orden negra* y a las objeciones y denuncias por parte de los juristas oficiales, quienes rechazan no sólo la fórmula de «Estado total» como válida para el régimen iniciado en 1933, sino también que la idea misma de *estatalidad* pudiera servir para caracterizar la nueva realidad; lo cual refuerza –creemos– la interpretación del libro de Schmitt como texto semi- o indirectamente polémico, ante todo con la definición hitleriana del Estado como simple «medio para el fin» consistente en «la conservación y el favorecimiento de la comunidad propia de una entidad vital racialmente homogénea en sus rasgos físicos y anímicos», lo cual significa no tener metas distintas que las del pueblo («*Volkstum*»), ya que el Estado no es ninguna realidad autosuficiente, *en sí*, sino una mera «forma» cuyo contenido lo provee el pueblo mismo<sup>36</sup>; y por ende, polémico también con los teóricos nacionalsocialistas, que, con mayor o menor estro argumentativo, repiten y/o encuadran sus ideas en semejante esquema populista y racista<sup>37</sup>.

Es a la luz de estas consideraciones, entonces, que aludiremos –aunque de un modo somero– a algunas peculiaridades del contexto cultural y político más inmediato, en el que Schmitt da publicidad a su interpretación de Hobbes, señalando su inconciliabilidad con la lectura del filósofo inglés que hacen los intelectuales del régimen. Asimismo, antes de entrar en las interpretaciones antischmittianas de los doctrinarios nacionalsocialistas, analizaremos los comentarios y recensiones al libro schmittiano.

34. Sobre las discusiones en el contexto alemán de entonces, motivadas por el presunto totalitarismo hobbesiano, y su relación con la fórmula schmittiana del *Estado total*, cf. *Apéndice*, punto (a), *infra*.

35. Sobre la posición de Schmitt, cf. el *Apéndice*, punto (b), *infra*.

36. Cf. Adolf Hitler, *Mein Kampf. Zweiter Band: Die nationalsozialistische Bewegung*, V. F. Eher Nachf., G.m.b.h., München, 1933 (orig. 1927), pp. 433-436.

37. Al respecto, cf. el *Apéndice*, punto (c), *infra*; no faltó tampoco alguna consideración distanciada: cf. *ibidem*, punto (d).

Ante todo, cabe ocuparse de los ámbitos académicos donde el jurista pronuncia las conferencias mencionadas en el «Prefacio» de *Der Leviathan...* (p. 5), en las que expone la versión final de las ideas adelantadas en el artículo de 1937, y anticipa el escrito del 38. El primero de estos espacios intelectuales es la sede Leipzig de la Sociedad Filosófica Alemana<sup>38</sup>.

El tenor ideológico prevaleciente entre los miembros de esta institución, sobre todo cuando Schmitt lee su trabajo en Leipzig, no puede ser calificado como favorable al nacionalsocialismo, sin ulteriores especificaciones. Pensamos en nombres como Felix Krueger, Theodor Litt, Arnold Gehlen, Hugo Fischer, Hans Freyer mismo<sup>39</sup>. Basta observar que en junio de 1937, el Servicio Secreto pide a la

---

38. Nos ha resultado muy valioso el importantísimo trabajo de Christian Tilitzki: «Zwei Miszellen. 1. Der Mythos der Leviathan. Presseberichte und Anmerkungen zu Vorträgen Carl Schmitts in Leipzig und Kiel (1938)», en P. Tommissen (Hg.), *Schmittiana VI*, 1998, Duncker u. Humblot, Berlin, 1998, pp. 167-181 (la segunda miscelánea es: «2. Ein Gutachten Carl Schmitts über Ilrich von Hassell», en pp. 181-189). También hemos tenido en cuenta otros trabajos, pese a que –con relación a nuestro interés específico– atienden más bien a las líneas generales de la producción filosófica en los primeros años del nazismo, es decir, en ese período en el que numerosos intelectuales del campo filosófico (cuyo denominador común, antes de 1933, es la crítica al pensamiento liberal moderno) se sienten atraídos por el nuevo régimen, aunque la mayoría de ellos adoptarán después de pocos años una actitud entre crítica y prescindente, sin que falte la de oposición. Asimismo, estos trabajos comparten la calificación de Schmitt como nazi sin más. Se trata de: Monika Leske, *Philosophen im Dritten Reich. Studie zu Hochschul- und Philosophiebetrieb im faschistischen Deutschland*, Dietz V., Berlin, 1990; Gerwin Klinger, «Freiheit als "freiwillige Aufgabe der Freiheit"». Arnold Gehlen Umbau des deutschen Idealismus», en Wolfgang F. Haug (Hg.), *Deutsche Philosophen 1933*, Argument, Hamburg, 1989, pp. 188-218; Thomas Friederich, «Theodor Litts Warnung vor "allzu direkten Methoden"», en W. F. Haug (Hg.), *Deutsche Philosophen...*, op. cit., pp. 99-124; Thomas Laugstien, *Philosophieverhältnisse im deutschen Faschismus*, Argument, Hamburg, 1990; George Leaman, «Deutsche Philosophen und das "Amt Rosenberg"», en Ilse Korotin (Hg.), *Die besten Geister der Nation». Philosophie und Nationalsozialismus*, Picus, Wien, 1994, pp. 41-65; Michael Ley, «Prolegomena zu einer nationalsozialistischen Rechtsphilosophie» en I. Korotin, *Die besten...*, op. cit., pp. 115-140 (Schmitt es un nazi *tout court*: cf. pp. 129-135); George Leaman, *Heidegger im Kontext. Gesamtüberblick zum NS-Engagement der Universitätsphilosophen*, Argument, Hamburg, 1993. En el grupo de Leipzig, es particularmente significativa la figura de Theodor Litt, quien adhiere inicialmente al nazismo pero para 1936 es un opositor, corriendo peligro su vida sobre el final de la guerra, por su vinculación con los participantes en el complot del 20 de julio. Litt fue reconocido por Ernst Cassirer como el pensador confiable en 1945 para reorganizar la filosofía alemana: cf. Wolfgang M. Schwiedrzik, «"Lieber will ich Steine klopfen...". Theodor Litt - Forschung und Lehre in zwei Diktaturen», *Zwölfte Etappe*, 1996, pp. 57-81. Crítica, en cambio, es la evaluación que hace T. Friederich, aunque no deja de reconocer que desde mediados de la década del treinta Litt es ajeno al régimen. Véase también T. Laugstien, *Philosophieverhältnisse...*, op. cit., p. 55. Este autor destaca un carácter nacionalista y antisemita de la Sociedad Filosófica, nacida para contraponerse a la universalista Kant-Gesellschaft: cf. *idem*, pp. 126-127 y 195).

39. En el segundo lustro de la década, miembros conspicuos de la Sociedad se han distanciado del régimen, a la vez que un organismo como la oficina de control ideológico a cargo del Comisionado Alfred Rosenberg encuentra en la Sociedad un adversario intelectual del régimen, pues sus miembros

policia de dicha ciudad informes sobre el *Ortsgruppe* y la respuesta es que «muchos miembros de esta organización no son nacionalsocialistas» (Tilitski, p. 171). No se trata ahora de someter esta evaluación policial a una compulsiva rigurosa, sino de destacar lo siguiente. Los intelectuales por entonces aún favorables al nazismo no podían aceptar una interpretación como la schmittiana, ya que el eje de la lectura nacionalsocialista de Hobbes es la crítica al individualismo utilitarista del filósofo inglés, incapaz de comprender la verdad comunitarista y popular, y por ende, un pensador inútil y nocivo en la *nueva Alemania*<sup>40</sup>. Pero tampoco podían compartir plenamente la reivindicación schmittiana de Hobbes –más allá de ciertos aspectos– aquellos que por entonces ya habían comprendido la naturaleza siniestra del régimen y abandonaban sus –digamos– ilusiones iniciales.

Si tomamos a Litt, su reivindicación del comunitarismo anti-individualista (v.g. en un texto clásico como su *Individuum und Gemeinschaft* de 1929) debe llevarlo necesariamente a criticar a Hobbes, en quien ve una irresuelta incompatibilidad entre el mecanicismo y la capacidad productiva atribuida a la inteligencia que construye el Estado como «aparato evaluable y regulable de manera puramente técnica». Un rechazo de Hobbes doctrinariamente análogo al de Litt es el de un miembro de la Sociedad, aunque profesor en Viena: Othmar Spann, quien ve en el filósofo inglés a un mero representante del sensualismo subjetivista, del relativismo y utilitarismo, de un ateísmo oculto bajo el deísmo, etc.<sup>41</sup>. Pero la ob-

---

son idealistas hegelianizantes y estatalistas conservadores. Especial aversión a algunas figuras como Litt o Gehlen siente un colaborador de Rosenberg, el *Kant- y Nietzscheforscher* y pedagogo Alfred Bauemler.

40. Ciertamente es que estos intelectuales han apoyado al nazismo entre el 33 y el 35/36 *circa* (cf. Leaman, *Heidegger...*, pp. 6, 7, 40-41, 62-63, 100). Pero ya para 1938 prevalece una actitud bien diversa (el mismo Leaman recuerda que Gehlen, Schlesky e incluso Krueger colaboraron con el *Amt Rosenberg*, pero que ninguno de ellos participó en las jornadas filosóficas organizadas por el partido, en mayo de 1939: cf. «Deutsche Philosophen...», *op. cit.* pp. 51-52, 56, 64). *Infra* nos ocupamos brevemente de Helmut Schelsky, discípulo de Freyer y miembro del partido. Sobre un intelectual que se aleja claramente del nazismo, Hugo Fischer, interlocutor y amigo de Schmitt, cercano inicialmente al proteico Niekisch y «legendario maestro» de Jünger (así lo llama Armin Mohler en su nota biográfica de 1975: cf. su *Tendenzwende für Fortgeschrittene*, Criticon, München, pp. 115-116), y editor de la revista de la Sociedad entre 1927 y 1934 (los *Blätter für Deutsche Philosophie*), para finalmente exiliarse en Gran Bretaña en 1938, cf. Tilitski, *op. cit.*, p. 171, y la bibliografía en nuestra nota 42 *in fine*. Seguramente han estado presentes en el auditorio, cuando habló Schmitt, otros miembros del partido, como W. Schingnitz, A. Weser (autor de la reseña del evento, aparecida en las *Leipziger Neueste Nachrichten* del 23 de enero de 1938: cf. Tilitski, pp. 167-168 y 174 ss.), y –agreguemos– tal vez Ernst Bergmann (quien resumió así su credo: “no soy cristiano, sino alemán [...]. El cristianismo es una creación judía”: cf. Leaman, *Heidegger...*, p. 32).

41. De Th. Litt, cf. *Ethik der Neuzeit*, Oldenbourg, München u. Berlin, 1926 (*Sonderausgabe aus dem Handbuch der Philosophie, Abt. 3*), pp. 25-33, cf. pp. 26-27, 29, 31 y 32. En la edición 1931 del *Handbuch...*, se mantiene la misma paginación. De O. Spann véase su *Philosophenspiegel. Die Hauptlehren der Philosophie begrifflich und lehrsgeschichtlich dargestellt*, Quelle u. Meyer, Leipzig, 1933, pp. 17,

jeción más fuerte es que Hobbes presenta como dato ontológico lo que es una toma de posición axiológica –el egoísmo y la búsqueda de paz– que parte de una valoración previa e independiente al desarrollo de la ciencia social objetiva; con lo cual Hobbes vuelve incompatible el *corpus politicum* y el *corpus christianum* (pp. 29-30). Más interesante es el caso de Hugo Fischer, sobre todo porque ha sido influido por Schmitt, quien lo menciona en sus escritos de entonces, con relación a la fórmula «*machina machinarum*» para definir la estatalidad leviatánica<sup>42</sup>.

En todo caso, el clima espiritual imperante en este grupo filosófico forma parte de ese polifacético conjunto de tendencias de la *Konservative Revolution*, donde se combinan motivos hipermodernos y tecnocráticos con ideales de renovación antiliberales y anticapitalistas, pero también con elementos de estatalización y configuración novedosa del orden jurídico, en algunos casos valorando positivamente la filosofía del idealismo alemán, en otros radicalizando la ruptura con la cultura burguesa, sin que falte la reivindicación de motivos tradicionalistas y organicistas; una constelación ideológica heterogénea en su misma identidad, que

---

27-28, 38, 42, 49 (opiniones más bien banales, lejanas de la riqueza hermenéutica de Schmitt). Spann (cuya metafísica organicista es evidente en textos como *Der wahre Staat* de 1921, la *Gesellschaftslehre* de 1923, y la *Gesellschaftsphilosophie* de 1928, donde Hobbes aparece como un pensador paradigmático del empirismo y por ende un pionero del economicismo liberal) era miembro del partido nazi, pero tuvo problemas con las SS, que lo acusaban de *reaccionario*.

42. Cf. C. Schmitt, «Der Staat als Mechanismus...», *op. cit.*, p. 630, y *Der Leviathan...*, *op. cit.*, p. 53. Maschke aclara que Fischer ha de haberle enunciado tal fórmula a Schmitt de manera personal (cf. *Staat, Grossraum, Nomos...*, *op. cit.*, p. 148). Fischer había escrito un elogioso comentario a la *Verfassungstheorie* schmittiana («Zur neuen realistisch-metaphysischen Staatstheorie», *Archiv f. Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*, 23 J., 2, 1930, pp. 196-199), de la cual destaca su visión realista –porque está metódicamente asentada en la metafísica, o sea «ni resentimiento reaccionario ni radicalismo utópico»– que pone en evidencia la «esencia misma de la constitución de tipo moderno, weimariano». Fischer comparte una premisa schmittiana básica («En un sentido político, extra-moral, lo que existe tiene, en su existencia misma, la prueba de su derecho a ella. En la existencia, lo esencial es una decisión articulada de un modo determinado, una voluntad soberana fundacional de la constitución», p. 197), y destaca como uno de los méritos capitales de Schmitt haber distinguido *democracia* y *liberalismo*. Si bien Hobbes no es mencionado, su nombre podría haber aparecido en este párrafo: en la modernidad, «la concepción democrática básica –desde Marsilio, Nicolás de Cusa y Althusius– se desarrolla a partir de la metodología del creciente derecho natural individualista, sobre el que reposa también el liberalismo capitalista» (p. 198). La conclusión es que Weimar no ha sabido producir un *Typus* de estadista adecuado a la época, capaz de articular una *meta* con una *fe*, pero Fischer confía por entonces que tal líder podrá surgir. Poco después realiza un análisis teológico-político importante y sugestivo en su «Politik und Metaphysik» (*Blätter f. Deutsche Philosophie*, 5. B., H. 2/3, 1931, pp. 270-291), donde las alusiones a Hobbes son mínimas y previsibles: el Leviatán como Estado-máquina (pp. 289 y 291). Prueba del aprecio que Fischer siente por Schmitt en los primeros treinta en: P. Tommissen, «Unbekannte Briefe von Hugo Fischer an Carl Schmitt», *Schmittiana* 1, 1988, pp. 88-107. Sobre el grupo en torno a la Sociedad Filosófica da información el significativo trabajo, dedicado a uno de sus miembros, de Jerry Z. Müller, *The Other God that Failed. Hans Freyer and the Deradicalization of German Conservatism*, Princeton U.P., Princeton, 1997; cf. pp. 76 ss., 149-155, 208 ss., 227 ss., 244-247, 286-289.

acepta y hace suya la idea de *renovación revolucionaria* en polémica con el marxismo y, particularmente, con la realidad del bolcheviquismo (lo cual no excluye la atracción por ciertos aspectos de la dictadura soviética)<sup>43</sup>.

En resumen, se trata de un círculo intelectual cuyos miembros más significativos ven por entonces en el movimientismo *real* y en el *Führertum* hitleriano menos la concreción, que la tergiversación y degradación de sus ideales y sobre todo la destrucción definitiva de la estatalidad en aras de una forma totalitaria de poliarquía, travestida de *nuevo orden*. Precisamente este motivo estructura el texto schmittiano, en la medida en que reivindica la validez y vigencia del mensaje hobbesiano con una argumentación paradójica: el *Leviathan* feneció, pero su enseñanza (la estatalidad como el apriori moderno de la eterna relación entre protección y obediencia) es absolutamente actual<sup>44</sup>.

El segundo ámbito filosófico donde Schmitt expone su interpretación es la Sociedad Hobbesiana de Kiel. A su manera, este grupo es más refractario al populismo nazi que el de Leipzig, y despertaba en los ideólogos oficiales más difidencia que éste. La *Hobbes-Gesellschaft* había sido fundada en 1929, en Oxford, por el socialdemócrata Ferdinand Tönnies, y era dirigida por el barón Cay von Brockdorff, animador de los estudios hobbesianos y spinozianos en Alemania (manteniendo, así, la impronta originaria tönnesiana), con amplio reconocimiento en el extranjero. En lo que hace a la conferencia de Schmitt, sus antecedentes son los siguientes: para festejar los trescientos cincuenta años del nacimiento de Hobbes, se organizan en Kiel, durante la segunda semana de abril, unas Jornadas conmemorativas, cuya lista de invitados no deja de revelar la amplitud de crite-

---

43. Sabemos que algunos de los nombres mencionados no pertenecen a la Revolución Conservadora en sentido estricto, pero hay familiaridades temáticas e ideológicas. No podemos adentrarnos en el semánticamente hiperconflictivo problema de la *Konservative Revolution*, pero nos limitamos a indicar no sólo el clásico y fundacional: Armin Mohler, *Die konservative Revolution in Deutschland. 1918-1932. Ein Handbuch*, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt, 1994 (orig. es una tesis doctoral de 1949), sino también Stefan Breuer, *Anatomie der Konservative Revolution*, Wiss. Buchg., Darmstadt, 1993, que en pp. 180-202 expone las dificultades hermenéuticas ligadas a esta noción (sobre Schmitt: pp. 172-174), y los ensayos reunidos en *La «Révolution Conservatrice» dans l'Allemagne de Weimar*, sous la direction de Louis Dupeux, Kimé, Paris, 1992 (específicamente sobre Schmitt: André Doremus, «Esquisse pour une mise en perspective des rapports entre Carl Schmitt et le régime hitlérien», pp. 303-314). Por cierto, etiquetar a Schmitt como un revolucionario-conservador es controvertible. Del *Jurist* dice Mohler mismo que se trata de «un espíritu que hace volar cualquier clasificación» (*Die konservative Revolution...*, p. 67).

44. Esta actualidad del Hobbes schmittiano resulta destacada por una segunda reseña de la conferencia, aparecida en la *Neue Leipziger Zeitung* del 23. I.1938, p. 4, firmada por «g. m.», marcando así una diferencia con la reseña de A. Weser (un antisemita estudioso de Freud) en el otro diario de Leipzig, donde se da más importancia al motivo antijudío de la charla schmittiana. No hay alusiones a esta conferencia en el órgano nazi, la *Leipziger Tageszeitung* (cf. Tiltzki, *op. cit.*, pp. 167-169).

rios seguidos por von Brockdorff y colaboradores. Basta pensar en que Henri Bergson fue nombrado presidente honorario del evento<sup>45</sup>.

En su discurso inaugural (*Zum Gedächtnis...*, pp. 7-11), von Brockdorff propone una breve historia de la *Hobbes-Deutung* alemana, cuyo dato más importante –en relación con nuestro tema– es presentar a Schmitt como animador de la «tercera fase», con su artículo del 37<sup>46</sup>; pero también menciona al por entonces rector de la Universidad de Kiel, Paul Ritterbusch, como uno de los «representantes paradigmáticos» de los estudios hobbesianos actuales, quien además es nombrado miembro honorario de la Sociedad (pp. 10 y 33). La alusión parece obedecer a presiones de la situación, porque Ritterbusch, aun cuando fuera un buen conocedor del derecho inglés, distaba de ser un especialista en Hobbes del nivel de los miembros de la Sociedad y la invitación se explica sólo por las circunstancias: además de presidir la Academia del lugar, Ritterbusch era el director de la Liga Nacional-socialista de Docentes y un veto suyo habría imposibilitado la realización del festejo hobbesiano, que tuvo lugar el 12 de abril precisamente en el aula magna de la Universidad. Digamos, entonces, que por sus antecedentes históricos, clima ideológico predominante y actividades públicas en general, la *Hobbes-Gesellschaft* era más ajena a la cosmovisión nazi que la Sociedad Filosófica<sup>47</sup>.

45. Cf. *Veröffentlichungen der Hobbes-Gesellschaft IX*. Baron Cay von Brockdorff, *Zum Gedächtnis des 350. Geburtstages von Hobbes*, Lipsius & Tischer, Kiel, 1938, p. 4. Bergson, al igual que gran parte de los invitados, no asistió, sino que envió una carta, leída en la ocasión. Algunos de los intelectuales convocados –además de Schmitt, obviamente– fueron: Richard Höningwald, de origen judío (el dato en este caso es importante: pocos meses después será llevado al campo de Dachau, pero en el 39 se le permitirá emigrar: cf. Leaman, *op. cit.*, p. 50), y cuyo *Hobbes und die Staatsphilosophie* (Reinhardt, München, 1924) será considerado por von Brockdorff como uno de los trabajos científicos de la Hobbes-Rezeption germana, junto a los de Gierke y von Mohl, del siglo pasado, y de Tönnies y Frischeisen-Köhler, entre los del siglo XX; el sociólogo Leopold von Wiese, el historiador inglés G. P. Gooch, John Laird (*Hobbes*, London, 1934), el conde Z. Lubienski, por entonces profesor en Londres y autor del importante *Die Grundlagen des ethisch-politischen System von Hobbes* (Reinhardt, München, 1932); F. Thompson, Léon Brunschvig, A. Landry (*Hobbes*, Alcan, Paris, 1930), R. Gadave (*Th. Hobbes et ses théories du contrat social et de la souveraineté*, Toulouse, 1907), el barón E. de Seillière, J. Souilhé, Giorgio del Vecchio, Fritz Medicus, Pitrim Sorokin. Cf. *Zum Gedächtnis...*, p. 13; para los telegramas de adhesión, cf. las páginas sucesivas. Una observación relativamente anecdótica, para cerrar este aspecto: al comienzo de su libro, Schmitt recuerda la frase de Diderot acerca de «otro libro de Hobbes», a saber, «c'est un livre à lire et à commenter toute sa vie» (*Der Leviathan...*, p. 5); la misma observación la hace Seillière en su telegrama, citando toda la frase diderotiana e indicando qué libro de Hobbes la motiva: el «traité de la nature humaine» (*Zum Gedächtnis...*, p. 22). Se trata de la traducción hecha por el barón d'Holbach del *Human Nature* (primera parte del *The Elements of Law*) y publicada en Francia en 1772.

46. *Zum Gedächtnis...*, p. 10. Hace a nuestro tema recordar que von Brockdorff menciona a Vialatoux y a Capitant, a quienes ha conocido –reconoce– gracias a Schmitt, y critica la interpretación naturalista de Hobbes, que hace el primero de ellos (*Zum Gedächtnis...*, *op. cit.*, pp. 4, 11 y 34-35).

47. Cf. Tilitzki, *op. cit.*, p. 176-177; sobre la Sociedad hobbesiana: pp. 179-180, pero también Laugstien, *Philosophieverhältnisse...*, pp. 143-144 y 145, donde el autor reconoce que no era en absoluto una

Otro dato significativo es que Schmitt no concurre a las Jornadas y envía un telegrama de adhesión, donde reproduce –como ya dijimos– las dos páginas finales de su libro en vías de publicación (*Der Leviathan...*, *op. cit.*, pp. 131-132), donde viene en primer plano la actualidad de la enseñanza hobbesiana, una cierta vigencia que mantiene el cogollo de su concepción de la estatalidad en la época presente, y que Schmitt sintetiza con el «*Nom jam frustra doces, Thomas Hobbes*» (*Zum Gedächtnis...*, p. 15)<sup>48</sup>. Recién se hará presente en Kiel y leerá su trabajo ante los miembros locales de la Sociedad días después, el 29 del mismo mes<sup>49</sup>.

Finalmente, cabe observar que no todas las respuestas que el libro de Schmitt suscita en doctrinarios, intelectuales y publicistas, durante los años del nazismo, constituyen *también* una denuncia de la hermeneusis schmittiana como inconciliable con los principios del régimen. Así, para enriquecer nuestra sucinta y por cierto insuficiente presentación del clima en que se discute la *Hobbes-Deutung* de Schmitt, incorporamos a nuestro panorama a los autores de reseñas del libro del 38, intelectuales que no pertenecen al campo ideológico específicamente nacionalsocialista o bien han dejado de pertenecer y/o directamente se le oponen, y se expresan en términos positivos para con Schmitt, tal como es evidente en sus consideraciones, entre neutrales y moderadamente elogiosas. Considerémoslas ahora.

Un tono simplemente descriptivo presentan los trabajos de Günther, Schachtschabel y Planitz<sup>50</sup>. El jesuita J. Zeiger observa cierta desviación en el sen-

---

organización nacionalsocialista. Laugstien propone que *trabajar silenciosamente bajo el nazismo* es una fórmula válida para esta asociación, cuyo distanciamiento de la política oficial y su atención a la filología hobbesiana le permitían escapar a la politización extrema, propia de la época (p. 152).

48. Tilitzki propone la hipótesis de que el impedimento a la concurrencia de Schmitt naciera de la decisión personal de éste, ante la participación de Ritterbusch, cuya opinión sobre Hobbes era anti-tética a la schmittiana y fiel a la de los ideólogos nacionalsocialistas (*op. cit.*, p. 176). Sea como fuere, Schmitt menciona en su libro (*Der Leviathan...*, pp. 34-35 y nota) un trabajo de Ritterbusch (una «exposición», «Kiel, 1938»), que no puede ser otro que la conferencia en cuestión, pero que en realidad nunca fue publicada y que Schmitt no puede conocer más que por referencias de algún participante del evento y/o por la reseña que aparece en las *Kieler Neueste Nachrichten* del 13 de abril (cf. Tilitzki, *op. cit.*, pp. 177-178 nota); el mismo von Brockdorff anuncia que la conferencia del rector sería publicada luego, pero que para cuando aparece *Zum Gedächtnis...* aún permanece inédita (cf. pp. 11 y 34). Lo que nosotros aventuramos es que Schmitt no conoce en detalle la posición de Ritterbusch, o bien que no la critica por motivos –digamos– prudenciales.

49. Tomamos los siguientes datos del trabajo de Tilitzki, quien reproduce (*op. cit.*, pp. 179-180) la reseña de la conferencia, escrita por Christian Asmussen bajo el título «Sinn und Bedeutung des Bildes von Leviathan. Ein Vortrag von Prof. Dr. Carl Schmitt in der Hobbes-Gesellschaft», publicada en el diario nazi de Kiel, *Nordische Rundschau*, con fecha 30.IV-1.V.1938. Se trata de un comentario neutral e imparcial de la conferencia.

50. Cf. «G» [A. E. Günther], en *Deutsches Volkstum*, 1938, 2 HJ., pp. 562-563; H. G. Schachtschabel, en *Zeitschrift für Politik*, 1938, p. 641; H. Planitz, en *Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanische Abteilung*, LIX, 1939, p. 585.

tido que da Schmitt a las *potestates indirectae*, respecto del originario<sup>51</sup>; por su parte, H. Welzel señala que el germen mortal ya está en la antropología hobbesiana, por su fiscalismo, el cual impide a Hobbes manejar la dimensión espiritual interna del ethos humano, como harán en cambio Kant y Hegel<sup>52</sup>.

El kelseniano Alfred Verdross, al referirse a un «libro espiritualmente rico»<sup>53</sup>, propone otro lugar de irrupción del liberalismo, no registrado por Schmitt, el capítulo XVII (someterse para conservar la vida es una decisión *interna*); asimismo –aunque erróneamente, creemos– Verdross entiende que la justificación hobbesiana del servicio militar contradice el individualismo (p. 187).

También en términos –previsiblemente– elogiosos se refiere al libro del 38 Ernst Forsthoff<sup>54</sup>, quien reconoce que, no obstante Schmitt no se refiera inmediatamente a la actualidad –«en todo caso, no de modo expreso» (p. 207)–, la interpretación schmittiana igualmente ha esclarecido el significado que puede asumir por entonces la figura de Hobbes (p. 211), pues se trata de un trabajo que prolonga los dedicados a la dictadura, al romanticismo político y a la teología política (notemos que no alude a *Der Begriff des Politischen*), y que enuncia una prognosis osada, pero fiel a *un* aspecto del libro del 38: la identificación de la muerte del Leviatán con la muerte de toda estatalidad (p. 214).

La vinculación con el momento contemporáneo es destacada expresamente, en cambio, por J. Gasse: la acentuación schmittiana del esfuerzo de Hobbes por recomponer la unidad del Estado es «una interpretación del presente en gran estilo»<sup>55</sup>; aunque nos permitimos agregar que este reconocimiento de que la interpretación de Schmitt ilumina «una de las tareas más importantes del presente», abre, en este autor, la posibilidad de alusiones al *Kampf* contra la tradición judeocristiana.

Hecho el análisis de los espacios filosóficos en que Schmitt expone públicamente sus ideas, y de las reseñas a su libro, en líneas generales positivas, *debemos ocuparnos ahora de los rasgos centrales de la lectura nacionalsocialista de Hobbes, para que resalte la conflictiva diferencia que mantienen respecto de la interpretación schmittiana.*

51. J. Zeiger S.I., en *Stimmen der Zeit*, 136, 1939, pp. 18-19.

52. H. Welzel, en *Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, B. 66, 1939, pp. 337-340. Pese a criticar el individualismo, no hay alusiones a Hobbes en un escrito destinado a mostrar de qué manera debe entenderse el espíritu objetivo hegeliano para que armonice con el populismo nazi: cf. H. Welzel, «Über die Grundlagen der Staatsphilosophie Hegels», en A. Schürmann (Hg.), *Volk und Hochschule im Umbruch*, Stalling, Oldenbourg-Berlin, 1937, pp. 87-104

53. A. Verdross, en *Zeitschrift für öffentliches Recht*, XIX, 1939, pp. 185-187; cf. p. 187.

54. E. Forsthoff, en *Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie* (NF des *Logos*), 7, H. 2, 1941, pp. 206-214.

55. J. Gasse, en *Archiv des öffentlichen Rechts*, NF, B. 30, 1939, pp. 249-251.



9. J) Observábamos que Tilitski proponía que la ausencia de Schmitt en Kiel podía obedecer a una decisión personal, para evitar el encuentro con Ritterbusch. La hipótesis se reviste de sensatez si nos atenemos a la dimensión conceptual, ya que las respectivas interpretaciones de Hobbes son incompatibles, y el encuentro entre el Rector exitoso y el jurista en caída casi libre dentro del régimen podría haber generado una polémica pública, no beneficiosa para Schmitt.

No se conserva el texto de la conferencia de Ritterbusch en el Congreso hobbesiano, titulada «La totalidad del Estado en Thomas Hobbes» (una temática tan de actualidad, que también la hacen suya otros impugnadores de Hobbes y adversarios de Schmitt, como veremos). De todos modos, el diario local señala un aspecto central del *homenaje* –digamos así– de Ritterbusch al pensador inglés, a saber: la contraposición neta entre el planteo hobbesiano y los planteos básicos del nacionalsocialismo («nuestras concepciones»), sobre todo a partir de la incompatibilidad entre individualismo y comunitarismo, ya que es imposible construir la comunidad nacional y popular cuando se presupone una conflictividad ineliminable entre el deber ser social y el «ser real». Ritterbusch destaca así, coherentemente, la distancia que separa a Hobbes (y a su intérprete estatalista, Schmitt) del movimientismo nazi<sup>56</sup>

Comprensiblemente, Ritterbusch comparte con Schmitt la crítica al pluripartidismo weimariano, pero no puede afirmarse que esta actitud favorable se basara en una adecuada comprensión del decisionismo y de la actitud de Schmitt en general, pues para Ritterbusch la *situación excepcional* no es más que la normalidad característica de los regímenes liberales, o sea la lucha ininterrumpida entre partidos, clases, facciones; y alega como prueba de ello el artículo 48 de

---

56. Tilitski (*op. cit.*, p. 177) informa que, bajo el título «Thomas Hobbes y el Estado. Conmemoración de Hobbes en la Universidad», el *Kieler Neueste Nachrichten* del 13. iv. 1938 da noticias sobre la exposición de Ritterbusch y reproduce un párrafo ilustrativo de la diferencia entre una interpretación nacionalsocialista del *Leviathan* y la que propone Schmitt: «El nacionalsocialismo ve la meta última del ser no en el Estado, sino en la comunidad del pueblo. Mientras que la opinión de Hobbes es que la comunidad fracasa ante la insociabilidad y el egoísmo de los hombres, por el contrario, característico del ideario nacionalsocialista es la frase del Conductor: “el pueblo alemán es un pueblo honesto”. Lo único que condiciona y constituye a la comunidad es la bondad presente en el ser humano y su voluntad comunitaria. El Estado es una forma históricamente determinada. Pero ya no morimos más por el Estado, sino por el pueblo. Para nosotros, el Conductor y la comunidad popular son los grandes pilares de la constitución política». Decíamos que, sin ser un especialista en Hobbes, Ritterbusch es un buen conocedor de la cultura iluminista inglesa, y hacia fines de los veinte había publicado un trabajo sumamente interesante y riguroso sobre la filosofía política insular: *Parlamentssouveränität und Verfassungsrechtslehre Englands vornehmlich in der Staatslehre Daniel Defoes. Ein Beitrag zur Ideengeschichte der englischen Repräsentativ-Verfassung*, Weicher, Leipzig, 1929. Pese a la importancia del famoso capítulo XVI de *Leviathan*, y no obstante las numerosas alusiones a Locke, Ritterbusch ni siquiera menciona a Hobbes.

Constitución de la República de Weimar. Esto significa que lo que valora en Schmitt no es haber develado el núcleo esencial de todas las constituciones modernas, con el propósito de legitimar el recurso constitucional capaz de *salvar* la república frente al asalto extremista, sino al (presunto) enterrador doctrinario de la misma: Schmitt le habría asestado «el golpe decisivo». Significativamente, también reconoce el mérito schmittiano de haber criticado la asepsia científicista de un Jellinek o un Kelsen<sup>57</sup>.

Pero la ambigua coincidencia dura poco y el reconocimiento –asentado en un malentendido– se transforma en una denuncia clara y *peligrosa*. Dos años antes del evento en Kiel, Ritterbusch sintetiza su legitimación del régimen en términos reivindicativos de la comunidad popular como una suerte de firme *hypokeimenon* y matriz de convivencia realmente democrática, frente a la obra corrosiva del pluripartidismo, de la cual da prueba no sólo Weimar, sino también la recién estallada guerra civil en España<sup>58</sup>. Las facciones en lucha atentan contra «la realidad sustancial, en cuanto totalidad del espíritu y de la voluntad» (p. 349). La época contemporánea muestra que ni siquiera se respeta el constitucionalismo liberal clásico, sino que se teje un sistema de compromisos entre grupos e ideologías (en Weimar: burguesía liberal, catolicismo político y marxismo), cuya primera coincidencia es declarar *ilegal* a quienes defienden «la totalidad y la comunidad»: los nacionalsocialistas (pp. 349-350). El pluralismo, coherentemente con su premisa individualista, reduce la política a lucha entre facciones, y los equilibrios resultantes no alteran la conflictividad básica<sup>59</sup>.

El paso siguiente es central para entender uno de los principales ejes de las críticas nazis a Schmitt, y por ende a su interpretación de Hobbes. El punto de partida es un diagnóstico epocal, que describe la situación del mundo burgués: el Estado desgarrado por los conflictos entre los grupos y particularismos anidados en él, debe transformarse en una *dictadura*, porque pertenece a la lógica de la lucha entre las *partes* que una prevalezca sobre las demás, en la forma que fuere. Los compromisos entre instancias atómicas en competencia despiadada no pueden no ser inestable y la fuerza de las aspiraciones hegemónicas, motor de cada individualidad, conlleva la necesidad de imponerse a toda costa: la identidad de ca-

---

57. P. Ritterbusch, «Rechtswissenschaft und Politik», *Deutsche Juristen Zeitung*, 39. J., H. 22, 15.XI.1934, col. 1361-1364; cf. las notas en col. 1361 y 1364.

58. P. Ritterbusch, «Die Volksgemeinschaft als Grundlage der deutschen Verfassung», *Deutsches Recht*, 4. J., 1936, pp. 349-352.

59. «El sistema político del Estado pluripartidista, caracterizado como compromiso de la mayoría, en última instancia nace de las oposiciones imperantes en una mera pluralidad de grupos ideológicos y de clases». Semejante Estado no está sostenido por «la idea de una comunidad originaria», sino por «la oposición y el conflicto de los diversos elementos» en que está disuelto el pueblo. El «Estado pluripartidista no es nunca capaz de superar los enfrentamientos, de los que nace» (p. 350).

da grupo radica en su contraposición a los demás, y la guerra civil no es sino la conclusión coherente de esta lógica. Si Hobbes es el pensador adecuado a esta dinámica, la conclusión antitética lleva consigo la autolegitimación del nacional-socialismo, en clave obviamente antihobbesiana: en Alemania, el *Führer* y el Movimiento evitaron la guerra civil; en España, el Caudillo y las fuerzas nacionales no pudieron hacerlo a tiempo. Lo importante conceptualmente es que la solución nacional y popular se plantea por fuera de esta dinámica conflictiva. *La respuesta liberal, en cambio, es la que da el hobbesiano Schmitt: estado de excepción y dictadura*. Ante la agudización de los conflictos y el derrumbarse de los compromisos, el sistema pluripartidista, para autosalvarse, abre el camino a la dictadura de uno de sus componentes, o sea se transforma en «aquello que, en lo que hace a su funcionamiento, es caracterizado como estado de excepción», pero que en verdad no es para nada excepcional, sino que «en realidad es la legalidad real o la norma fatal de una pluralidad de partidos y cosmovisiones» (p. 350).

La respuesta burguesa a la crisis del orden liberal en la era de las masas, tal como se infiere coherentemente de las premisas liberales mismas, es la que dan Hobbes y Schmitt: estado de excepción y dictadura de un grupo sobre los otros. Cuando se ignora la base comunitaria real y en su lugar se teoriza (como hacen –adelantemos la opinión de Ritterbusch– Hobbes, Marx y Schmitt) la conflictividad entre individuos, clases y agrupamientos sociales, la crisis excepcional y la dictadura se vuelven lo normal. «En el estado de excepción,» –*fórmula que no deja dudas sobre quién es el referente, o sea Schmitt*– «la mera pluralidad de grupos ideológicos, clases y partidos vuelve a su propia legalidad, que había sido tan sólo ocupada por el sistema del compromiso.» Weimar y la República española son paradigmáticas. Ante el caos, se recurre a la imposición violenta de una hegemonía facciosa, a la «absolutización dictatorial de una mayoría de corte partidista, camuflada mediante una ideología democrática» (*ib.*).

Si Schmitt representa la versión de derecha (con su interpretación del artículo 48 de la Carta weimariana) que preludia a la «dictadura de izquierda», ambas son coherentes con la premisa común: la destrucción de la «unidad popular originaria»; y aquí radica su fortaleza. «Dado que el marxismo visualiza la constitución del compromiso en su mendacidad, busca –más allá de la misma y tratando de disolverla– alcanzar el estado de excepción, y, junto con él, imponer su propia dictadura, derrumbando y liquidando los otros partidos.» Estas dos dictaduras viven en y de los conflictos, presuponen «la escisión de la realidad social en las *oposiciones absolutas entre amigo y enemigo*» (p. 351, el subrayado es nuestro). De aquí la reducción de lo político a «dominio y decisión» y el esfuerzo schmittiano («se buscó», escribe Ritterbusch) por justificar «“el gobierno presidencial autoritario”» mediante «la ideología del “Estado autoritario”».

Schmitt (mentado sin ambigüedades a través de las conocidas fórmulas de su teoría) y por ende también –tácitamente– su antecesor Hobbes, forman parte de esa constelación ideológica salvíficamente liquidada en 1933. La función del *decisionismo* fue respaldar la dictadura autoritaria, que conducía a la guerra civil y/o a la dictadura bolchevique. «De un modo también necesario, la ideología del “Estado autoritario” intentó respaldar la totalidad mediante un concepto de lo político, cuyo presupuesto es un estado de oposiciones absolutas», partiendo de una visión de lo social como pluralidad conflictiva, «cuya ley es el caos», para proponer como solución la «unidad de poder», la mera fuerza, en desmedro de «la originaria comunidad ontológica [*ursprüngliche Gemeinschaft des Seins*]», con lo cual el conflicto se eterniza y la dictadura se autojustifica (p. 351).

Teniendo en cuenta la asociación que Ritterbusch establece entre decisionismo y marxismo, no es descabellado que Schmitt haya evitado en 1938 una confrontación pública<sup>60</sup>. No ha de haberle resultado tranquilizante la posibilidad de ser presentado en la Universidad de Kiel como hermanado con el marxismo. *Porque es evidente qué referentes indica –expresa o tácitamente– Ritterbusch*: «En consecuencia, el cogollo de esta ideología, con su concepto de lo político, desarrolla –a partir de una visión consciente de la naturaleza caótica del Estado pluripartidista– la misma doctrina que Hobbes para la lucha de los individuos y Marx para la de las clases. Con todo esto, el nacionalsocialismo no tiene nada que ver», concluye Ritterbusch (*ib.*). A diferencia de lo que propone Schmitt, la cosmovisión y la práctica nazis encuentran la sustancia del orden social en la «originaria totalidad del pueblo», en la «totalidad ontológica originaria» o «“totalidad orgánica” (Fichte)», o sea –insiste nuestro autor– en «la comunidad de sus miembros, en la comunidad de la conciencia, de la voluntad y de la acción» (*ib.*).

El Führer privó de todo sustento real a las ideologías del conflicto y la dictadura (Hobbes, Marx y Schmitt), y recondujo al pueblo alemán a su conciencia auténtica, a su condición de *totum* («*Ganze*») orgánico con una voluntad también comunitaria: es el «gran educador de su pueblo», pues hizo de cada alemán un «camarada popular» (pp. 351-352). El nacionalsocialismo tiene su propio concepto de lo político, fundamentalmente distinto del de Schmitt. Mientras que éste recurre a «la dominación y la decisión», aquél invoca –una vez más– «la originaria comunidad y totalidad del pueblo», porque «la política para el nacional-

---

60. Ritterbusch insiste en la crítica a lo que llamamos el modelo hobbesiano-schmittiano: «Lo decisivo de esta ideología política es que, junto con el concepto de lo político, también y simultáneamente el concepto de Estado se funda en el caos y, en consecuencia, debe hacer persistir a este caos por detrás del Estado, como la realidad que está continuamente condicionándolo. [...] Para esta doctrina del Estado autoritario, el sentido último del ser debe consistir en la lucha por el Estado-máquina de poder, con cuya ayuda se absolutiza el grupo triunfante como sistema de dominio» (p. 351).

socialismo» no consiste en distinguir amigos y enemigos, sino en darle realidad plena a la –digamos– sustancia popular. Aquí reside «el fundamento ético de su constitución» (p. 352)<sup>61</sup>.

Esta asociación de Schmitt con el marxismo vía el hobbesianismo de la doctrina jurídico-política decisionista, esta crítica a Schmitt por su antropología pesimista y su panegírico de una forma de dictadura burguesa, perimida y anticomunitarista son el eje de la justificación del nacionalsocialismo en Ritterbusch. También está claramente expresada en su correspondencia privada con otro doctrinario del régimen<sup>62</sup>.

La crítica es muy importante y, a su manera, señala acertadamente una conexión teórica significativa<sup>63</sup>. Contribuye, además, a empeorar la situación de Schmitt en la opinión oficial del régimen, por heteróclita que ésta fuera. A las acusaciones de ser católico, hegeliano estatalista, oportunista conservador, amigo de intelectuales judíos y adversario del movimiento hasta 1933, se suma la denuncia –asentada en consideraciones exclusivamente teóricas– de sostener una antropología pesimista, que reduce la esencia del hombre a belicismo y egoísmo individualista,

---

61. «La simple verdad básica es que los pueblos deben encontrarse a sí mismos en su condición de totalidades comunitarias, para superar los desgarros internos, que conducen al bolcheviquismo», y lo mismo ocurre en el plano internacional, con un comunitarismo de pueblos europeos. «Sólo así pueden éstos escapar al caos general, cuya última consecuencia es la amenaza que, para los pueblos, representa la dictadura imperialista del bolcheviquismo» (p. 352).

62. Tomamos el dato siguiente del excelente trabajo de Tilitski en una carta de Ritterbusch, con fecha 3.XI.1937, a un teórico de la geopolítica en clave racista, Werner Daitz, leemos: «Ciertamente, quien parte del caos, la confrontación y la oposición absoluta entre los elementos de la vida vital [*lebendigen Lebens*], tal como acontece en la doctrina de Hobbes o en la de Marx, o también en la tesis del amigo-enemigo de Carl Schmitt, no puede tener del Estado otra visión más que la de una organización de la vida social que doblega estas oposiciones. Por el contrario, quien parte de la comunidad como de lo real, no puede volver al antiguo sentido del Estado». Es decir, no puede proponerse ya más una estatalidad en clave liberal-burguesa de impronta mecanicista –sea individualista hobbesiana, o autoritaria schmittiana, o totalitaria marxista–. El nacionalsocialismo la ha liquidado. «En este punto,» –prosigue la carta de Ritterbusch– «en pensar a partir del caos o bien desde la comunidad, reside la instancia verdaderamente decisiva de las representaciones acerca de qué es el valor, el sentido y la esencia de una constitución política. Un caos no es susceptible de conducción. Tan sólo algunos elementos de semejante situación caótica pueden imponerse a los otros gracias a la fuerza y mediante semejante dominación, y constreñirlos bajo un orden estatal de tipo formal. Mas la conducción presupone una comunidad ontológica; sólo en ésta puede ella desarrollarse, y es, en general, el magno despliegue de la vida comunitaria en todas sus formas» (*op. cit.*, pp. 178-179). Recordemos una frase de Daitz: «El futuro principio ordenador del orden mundial se fundará en una doctrina Monroe racista» (tomamos esta última cita de L. Poliakov-J. Wulf, *Das Dritte Reich und seine Denker. Dokumente und Berichte*, Fourier, Wiesbaden, 1989 (2.), pp. 363-364. Asimismo, cf. Tilitski, *op. cit.*, p. 178 nota y las referencias allí indicadas).

63. Nos permitimos remitir a Jorge E. Dotti, «From Karl to Carl. Schmitt as a Reader of Marx», Chantal Mouffe (ed.), *The Challenge of Carl Schmitt*, Verso, London, 1999, pp. 92-117.

como Hobbes, y las relaciones sociales a lucha de intereses y grupos, como Marx, defendiendo la dictadura burguesa *qua* última Thule del pluripartidismo, en contra de los movimientos populares auténticos, asentados en la comunidad popular originaria. *Schmitt, que pretende heredar a Hobbes, termina emulando a Marx: éste es el núcleo de una hermenéusis no tranquilizadora...*

Ritterbusch vuelve a ocuparse de la interpretación schmittiana de Hobbes poco después, en el trabajo presentado en las jornadas sobre *Democracia y dictadura*, que tuvieron lugar en Berlín, el 2 y 3 de junio de 1938 (organizadas por el Reichsgruppe Hochschullehrer en el NS-Reichswahrerbund)<sup>64</sup>. Pero podemos seguir en detalle este planteo –en tanto expone aspectos centrales de la crítica de los juristas nazis al decisionismo– en el libro donde desarrolla las mismas ideas que en el congreso berlinés<sup>65</sup>.

El camino seguido ahora es inverso al ya visto: Ritterbusch parte del marxismo y llega al decisionismo. Lo central de su esquema, lo sabemos, es que la *sociedad civil* ha perdido el rol determinante de la vida colectiva en la nación contemporánea, como lo había desarrollado en la modernidad clásica. El problema es qué nueva configuración política es la adecuada para los problemas novedosos, que las democracias occidentales no pueden resolver con la fórmula rousseauiana de la «*nation une et indivisible*», pues ha perdido su univocidad (p. 30). La sociedad, entonces, ha dejado de ser una totalidad y ha roto su ligazón constitutiva con la nación, desplazada por «una realidad pluripartidista», la cual pretende infructuosamente identificarse con esa misma nación, cuya unidad destruye (p. 32). El pluralismo societal es la premisa conceptual y real del libe-

64. Paul Ritterbusch, «Demokratie und Diktatur. Über Wesen und Wirklichkeit westeuropäischen Parteienstaates», *Kieler Blätter*, 1. J., 1938, pp. 222-261 (cf. Tilitski, *op. cit.*, p. 178). En el mismo número de esta publicación, pero algunas páginas antes del artículo de Ritterbusch (*Kieler Blätter*, *op. cit.*, pp. 194-197), aparece una reseña de estas jornadas. Según Tilitski, en ella se informa que Hans Frank presenta al «capitalismo judío y [a] las potencias capitalistas planetarias», y no fundamentalmente al marxismo, como «los principales beneficiarios» del pluralismo de Weimar; pero coincidiendo con Ritterbusch en que la defensa schmittiana de la república weimariana favoreció al judaísmo (cf. Tilitski, *op. cit.*, p. 178).

65. Paul Ritterbusch, *Demokratie und Diktatur. Über Wesen und Wirklichkeit des westeuropäischen Parteienstaates*, Deutscher Rechtsverlag, Berlin-Wien, 1939. Del mismo año es una colección de ensayos editados por este jurista, dedicados a la geopolítica, pero en ellos no hay alusiones a Hobbes: cf. Paul Ritterbusch (Hg.), *Politische Wissenschaft. Sechs Abhandlungen*, Kieler Institut f. Politik u. Internationales Recht (Tagung, 1939), Deutscher Rechtsverlag, Berlin-Wien, 1940 (donde se publica una de las ediciones del escrito de Schmitt: «Völkerrechtliche Grossraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte», en pp. 27-69). No hemos podido consultar un texto crítico de la república de Weimar, publicado en los estertores de la misma, de modo que ignoramos si contiene alguna polémica con Schmitt: se trata de Paul Ritterbusch, *Der Verfassungskompromiss von Weimar. Das Experiment der Präsidialregierung und die nationalsozialistische Staatsidee*, Wittemberg, 1932.

ralismo, y el elemento común a grupos, clases, intereses e ideologías enfrentados reside en la negación de la universalidad concreta, propia de la comunidad popular, y en tachar de «mística» a la voluntad nacional unitaria<sup>66</sup>.

La prosecución no nos resulta novedosa: el «judío Marx» visualizó este pluralismo de elementos enfrentados y, de alguna manera, las doctrinas pluralistas no son más que una «variación interpretativa [*Ausdeutung und Umdeutung*]» de la teoría marxista. «En el concepto de sociedad clasista, Marx captó la realidad social –de la manera más original y consecuente– no sólo como un pluralismo de elementos sociales en oposición recíproca, sino que además, en este concepto de sociedad clasista, llevó a cumplimiento la más consecuente disolución y desintegración teórica de la nación como concreta comunidad social». De aquí el rechazo de Marx a la *voluntad general* de Rousseau y a la *voluntad efectiva* de Hegel, y la absolutización de la lucha de clases (p. 37).

Marx comprendió también que el pluralismo en cuanto tal no podía sostenerse y que se resolvía en *dictadura*, es decir, en el dominio autoritario de un grupo sobre los otros. Para Marx (anticipémonos: como para Hobbes, antes, y para Schmitt, después) la ley de la vida en sociedad es la de una «oposición permanente». La dictadura comunista, por ende, es la consecuencia coherente del anticomunitarismo, *y en su identidad conceptual misma está emparentada con el decisionismo*: «El comunismo es, ciertamente, la consecuencia del sistema pluralista, estructurada como partido» –o sea: el aporte de Lenin– «pues conscientemente parte de la desintegración de la realidad social en opiniones inconciliables, conscientemente organiza la oposición abierta como guerra y *estado de excepción* sociales, y conscientemente se esfuerza por implantar la dictadura de una clase y de una ideología sobre las otras, como consecuencia de la disolución y desintegración pluralista de las naciones y los pueblos»<sup>67</sup>.

Si el nexo doctrinario entre comunismo y pluripartidismo, entre dictadura bolchevique y dictadura de una facción burguesa, lo da la premisa de una con-

---

66. «En la negación de la concreta universalidad de la voluntad y de la realidad concreta de la nación, éste [el Estado pluripartidista] reconoce la condición de su existencia y esa forma básica de su concepto y de su actitud espiritual» (p. 37). Kelsen es quien acusa de *místico* a todo aquel que invoca la personalidad y la voluntad de una entidad colectiva como la nación. Ritterbusch no se digna nombrarlo.

67. Cf. pp. 38-39, donde hemos subrayado la alusión a la fórmula schmittiana. Repitiendo sin descanso las mismas fórmulas, Ritterbusch dispara también contra los actores confesionales del pluralismo deletéreo: las iglesias, en especial la católica (y su expresión weimariana, el *Zentrum*), las cuales comparten con el marxismo «la misma tendencia negativa», antinacional: escinden la totalidad comunitaria en partes contrapuestas y reducen el Estado a simple reflejo de este atomismo, cuya función es la de simple coordinación (la alusión es a la «teoría de la coordinación», desde Görres a León XIII): cf. p. 41 y nota; sobre el peligro de disolución de la nación por culpa de las iglesias, cf. p. 43 ss.

flictividad social originaria<sup>68</sup>, se comprenden las conexiones que nuestro autor –no sin ecos hegelianizantes– establece con el decisionismo schmittiano. Ritterbusch lo presenta como la teoría del autoritarismo burgués, es decir, como la respuesta dictatorial que el sistema se da cuando es incapaz de regularse en función del compromiso relativista entre las partes; un compromiso inestable, porque la fuerza impulsora de las facciones es la aspiración hegemónica en desmedro de sus adversarios<sup>69</sup>. El compromiso liberal se sostiene mientras impere el relativismo, pero la relativización de la verdad (el imperio de las ideologías contrapuestas) es efímera como régimen de gobierno y cede ante la dictadura, ya sea de derecha (Schmitt), ya sea de izquierda (Lenin). Todo este movimiento histórico se apoya en la negación de la «totalidad concreta». La lógica de la facción –insiste Ritterbusch, estudioso de Rousseau– es la hegemonía impuesta a cualquier medio. «Pues si se asume la oposición como ley reguladora de una mera multiplicidad, lo que resulta de ello es la lucha abierta por el dominio absoluto, que entablan los múltiples elementos entre sí, y con ello la dictadura» (p. 47).

El nacionalsocialismo, que pone fin a esta dinámica antinacional, escapa a toda calificación de origen liberal, como la de «autoritario» o la de «total», que se intentó imponerle: Alemania no es una «totalidad estatal», sino la bien diversa «totalidad de la comunidad popular», originaria e inmediata (p. 61). Schmitt también es un destinatario de esta crítica. El Estado autoritario o *total* (en la versión de *Der Hüter...*), a implantar mediante la dictadura del Reichspräsident, es el correlato simétricamente opuesto al «Estado pluripartidista» y simplemente indica la “decisión autoritaria» de una de las facciones contrapuestas, la triunfadora. Es incorrecto, propone Ritterbusch, recurrir a tales adjetivaciones «en nuestra literatura de derecho público y de ciencia política», pues ella revela la

---

68. «Para el universo pluripartidista existe la posibilidad que Marx enseñó: lucha abierta y permanente oposición absoluta como consecuencias del sistema pluralista, tal como el comunismo –en tanto que formación partidaria– supo representar mediante la idea de la dictadura de clase» (p. 44).

69. Mientras que los grupos no luchan abiertamente entre sí, «se hace necesario que se reconozcan recíprocamente y que en esta recíproca neutralidad alcancen una suerte de mutua actitud “general”. El reconocimiento recíproco condiciona, de ahora en más, el hecho de que ningún partido o ideología busque elevarse a totalidad frente a los otros. Pues la pretensión de totalidad significa necesariamente la absolutización de un partido o una ideología frente a otros. Esta absolutización volvería imposible el compromiso, suprimiría la constitución del compromiso –específica del Estado pluripartidista– y desencadenaría el estado de excepción,» –*ecce Schmitt*– «liberado de compromisos y pactos, lo que equivaldría a lucha abierta y a imposición [*Durchsetzung*] absoluta de uno contra los otros. Junto con la absolutización de uno u otro partido, el estado de excepción llevaría a la dictadura como consecuencia última, siempre amenazante, de la multiplicidad de partidos políticos e ideologías, que tiene en la oposición [conflictiva] la verdadera ley reguladora de las relaciones mutuas» (p. 46). *Los verbos en condicional indican qué habría pasado si Weimar hubiera seguido lo enseñado y auspiciado por Schmitt, de no haber acontecido el triunfo nacionalsocialista.*



persistencia de la ideología individualista y «representa la comprensión más adecuada y la conceptualización pura del sistema pluralista» (p. 63). Su equivalente es la doctrina marxista. La enseñanza schmittiana, a su manera, equivale a lo que «el marxismo ha enseñado ser la consecuencia específica y, por último, el único concepto correcto de la disolución pluralista de las naciones y los pueblos». La dictadura suspende excepcionalmente el compromiso, pero no altera su esencia liberal; recurrir al adjetivo «total», como hace Schmitt, pretende ocultar que se trata de una «mera dominación y [de] una dictadura encubierta, incapaz de imponer obligaciones y un derecho asentado en la autoridad, a todos aquellos que se le contraponen» (pp. 63-64)<sup>70</sup>.

El *Leviathan* es el heraldo de esta sociabilidad belicosa y fatalmente dictatorial, y –podemos inferir– una interpretación como la de Schmitt representa la apología de un régimen antitético al nacionalsocialista: «Es el inglés Hobbes que ha pensado hasta sus inevitables consecuencias esta concepción pluralista del ser humano» (p. 68)<sup>71</sup>. El afán de cada átomo por imponerse a los otros genera el *bellum omnium contra omnes*, estado de guerra eterno del que no pueden resultar ni auténtico «derecho, ni obligación y autoridad, ni eticidad, ni religión». Es el imperio de la fuerza. «El “natural right” que Hobbes desarrolla para este estado “natural” de la oposición eterna, no es más que la potencia natural, la capacidad [*Vermögen*], que todos tienen, de imponerse y desarrollarse como un ser singular. Este “ius naturale” es mera “potentia”. Su alcance llega hasta donde llega la potencia humana respectiva. Sólo aquí encuentra su límite» (p. 68).

En clara antítesis a la hermenéutica schmittiana, Hobbes ha quedado reducido a Spinoza. Ni el filósofo inglés ni su admirador alemán pertenecen al universo de la politicidad auténtica: «Así como Hobbes no puede desarrollar la comunidad social y política como idea, derecho y deber del individuo partiendo de su concepto pluralista del ser humano, tampoco puede hacerlo ninguna otra teoría que conciba al ser social como pluralismo», o sea como conjunto de fuerzas antagónicas. Por el contrario, con el nacionalsocialismo renace la idea del «ser social como totalidad originaria y comunidad del pueblo», la «realidad originaria

---

70. Todo lector del ginebrino sabe que la conclusión de esta andanada de Ritterbusch contra Schmitt hace alusión al mismo pasaje que su criticado señala en la *Politische Theologie* como expresión de la reivindicación del derecho frente a la fuerza. Ritterbusch escribe que, por más que cuenten con apoyo mayoritario, las dictaduras natas del pluralismo son mera violencia, como la que emplea «el ladrón que amenaza a su víctima con una pistola» (p. 64). Ritterbusch es autor de una introducción a *El contrato social* en la editorial Reclam, y de un trabajo sobre la democracia en Ginebra antes de Jean Jacques.

71. En nota (p. 68), Ritterbusch remite no sólo a la obra de 1651, sino también a la de Schmitt (*Der Leviathan...*).

de la comunidad», expresada políticamente por el principio de la conducción, «forma de una convivencia duradera» (pp. 68-69 y 70). La definición ritterbuschiana de *das Politische* marca esta diferencia: lo político es «la configuración inmediata y el desarrollo de la originaria realidad de la comunidad popular, cual condición de posibilidad de su correlato constitucional, la constitución sobre la base del Conductor», la «*Führerverfassung*» (pp. 70 y 71). El nuevo régimen, entonces, tiene raigambre ontológica y alcanza la certeza gnoseológica<sup>72</sup>.

II) La acusación al Leviatán de revestir un carácter *total*, en plena armonía con el individualismo de la filosofía hobbesiana, no es patrimonio de las críticas católicas ni de aquellas propias de los doctrinarios nacionalsocialistas, las cuales (más allá de diferencias y oposiciones insoslayables) comparten la reivindicación de esa sociabilidad comunitaria natural, que el teórico de la naturaleza humana como ferina y belicosa desconoce desde su utilitarismo. En panorama –algo indigente– de trabajos universitarios sobre Hobbes de la época, no falta quien reprocha al pensador inglés haber dado la primera versión de la totalización del poder estatal como desconocimiento y absorción de toda instancia social presuntamente previa o exterior a lo estatal mismo. Así, Heinrich Schreihage imputa a Hobbes algunas contradicciones argumentativas nacidas de la inadecuada articulación entre *ser* y *deber ser*, y sobre todo desembocar en una teoría absolutista que se reviste de rasgos premonitorios, si se la compara con las doctrinas de Maquiavelo y Bodin: «El Estado hobbesiano es el Estado “total” del más puro cuño: todas las conductas vitales deben ser entendidas a partir de él y adquieren significado sólo de su valor para lo político. Aquí Hobbes está extremadamente cerca de Maquiavelo, quien también entiende que lo social podía nacer y constituirse sólo en lo político, sólo en el Estado. El Estado es para Hobbes no solamente absolutez y poder ilimitado del soberano [*Herrscher*], sino directamente el concepto total de lo social. Es por eso que no está ligado por ninguna norma externa a lo puramente político»<sup>73</sup>.

72. La comunidad opera como «movimiento inmediato y voluntad de configuración política y de constitución» (p. 71). Este conocimiento es la verdad nacionalsocialista, ajena al nominalismo democrático, insustancial y relativista (p. 74). No puede faltar el momento racista, aunque ciertamente es más moderado que en otros ideólogos nazis: «El intento del pueblo alemán, en su peculiaridad histórica, de realizar –a partir del conocimiento último de sí mismo como comunidad de estirpe [*Artgemeinschaft*]- su unidad y personalidad histórico-política, la totalidad de su esencia, cual aquello donde aparece lo divino, como dijo Fichte» (p. 75)

73. H. Schreihage, *Thomas Hobbes' Sozialtheorie*, Universitätsverlag v. R. Noske, Leipzig, 1933, pp. 41-42. En este escrito no hay alusiones al nacionalsocialismo, y la reivindicación de una sociabilidad pre-estatal no puede asimilarse a planteos nazis; más aún, el influjo recibido de ciertos planteos de Ritterbusch proviene de obras de éste anteriores al 33. Schreihage destaca el egoísmo utilitarista

También cabe incluir en este punto un trabajo basado en esta idea del carácter *total* del modelo leviatánico: la *Dissertatio* de Alfons Minarik, cuyo propósito es examinar el concepto de *totalidad*, un *Typus* estatal representado por el Estado nacionalsocialista y el fascista, pero que ya había sido anunciado por Hobbes, pese a que sus ideas se oponen completamente al pensamiento actual<sup>74</sup>.

Minarik destaca la genealogía bélica del término *total* y su condición de «momento», de unificación de esfuerzos en una tensión extrema, como aquella en la cual se halla comprometido el pueblo alemán en guerra, aunque connota también una pluralidad de situaciones diversas (como una tripulación enfrentada con una tormenta, o una fe religiosa), pero que acaba con la obtención de la meta buscada (p. 36 ss.). En el caso del Estado, su connotación *total* indica el *momento* en que dispone de su poder ilimitado para que el conjunto de sus fuerzas alcance un fin superior (p. 40 ss.). Ahora bien, como el Estado es ante todo *organismo*, al devenir *total* pone fin a su organicidad constitutiva y deviene *mecanismo*, a la par que disuelve la distinción y tensión entre el ámbito político y el societal, para terminar siendo aquél nada más que un instrumento de éste, o sea *-schmittiana-* «auto-organización de la sociedad» (pp. 42, 43, 46). El Tercer Reich ha sabido, en cambio, evitar este peligro, al constituirse como una totalidad diversa,

---

y belicoso del *homo* hobbesiano (pp. 5 y 6), y entiende que la doctrina del contrato no logra explicar la institución de una persona concreta que dé realidad a la de otro modo abstracta unidad de la norma civil legitimada por el pacto, y que la teoría de la representación –por la cual el acto de fundación del Estado es a la vez el de unificación del pueblo en una voluntad única– no logra resolver la dificultad de que Hobbes no puede pensar al pueblo ni como mera multiplicidad de individuos (ya que ésta no tiene nada representable) ni como totalidad articulada (pp. 19 ss., 27, 30, 38). Hobbes ha enunciado lo que nuestro autor llama una «representación absorbente», que fagocita todos los derechos individuales preexistentes fuera del Parlamento, justificando así la soberanía ilimitada (pp. 34 y 35). Además de la terminología utilizada en el texto citado en el cuerpo principal, cuyo concepto clave es el de *lo político*, nuestro autor remite a la *Verfassungslehre* schmittiana en p. 37. A este trabajo alude H. Rottleuthner, «Leviathan oder Behemoth...», *op. cit.*, pp. 248-249. Agreguemos que para Rottleuthner (pp. 248 y 252), la recepción de Hobbes en el nacionalsocialismo es tardía, insignificante y fracasada, y se cierra con el artículo de Koellreutter que indicamos en la nota 75. No compartimos esta opinión de Rottleuthner, si bien no deja de ser atendible su idea de que el problema central de los trabajos de Schmitt bajo el régimen no es tanto el de su situación personal, sino el de la incompatibilidad del caos estructural nacionalsocialista con la racionalidad de la legalidad estatal (pp. 258-259 y 263). Se trata de dos dimensiones inescindibles, pero por cierto la segunda, filosófica y doctrinaria, adquiere una significación conceptual propia. En todo caso, la única recepción positiva de Hobbes en aquel ambiente es la de Schmitt, y ella configura una paradójica reivindicación de la estatalidad moderna clásica.

74. Cf. *Der Totale Staat bei Thomas Hobbes*, von Dr. Jur. Alfons Minarik, Universität zu Graz, s.d. [1940, según la indicación de Roettleuthner, *op. cit.*, p. 250 nota], pp. 3 y 4. Además de cierta endeblez teórica, alguna desprolijidad es evidente no sólo en el cuerpo del texto (numerosos «Hoppes», ausencia de notas, etc.), sino incluso en la indicación bibliográfica: «Karl Schmidt: "Der Leviathan" [...] Richard Hönigsralt».

por la acción y función del Partido (p. 47). Sobre esta base, es comprensible que Minarik vea *estatalidad totalizante* en Hobbes a partir de la primacía de lo político, hasta tal punto de constituir la *verdadera* naturaleza y destino del hombre, para alcanzar el cual emplea la totalidad de sus fuerzas (pp. 48-50). Sólo que el actor y beneficiario es el *individuo* y, en este sentido, la totalidad del Estado nacionalsocialista, con la preeminencia del bien común respecto del individual, se extiende a más ámbitos que los del Leviatán, en última instancia condicionado por la búsqueda de la paz (p. 51). Una ulterior diferencia es la que hay entre monarquía y *Führerstaat*, en el cual el conductor y el pueblo, que en él confía plenamente, se hallan fundidos en unidad. El *Führer* es el realizador de la idea que se encarna en el *Volk*; y esta idea unificante es –obviamente– la doctrina nacionalsocialista, que penetra el conjunto de los ámbitos de la *Totalität*, pero que está ausente en la monarquía, regida por el arbitrio («*Willkür*») de la corona (p. 52 y 53). Luego de una exposición cuyas distintas partes parecen encastradas algo forzosamente y sin una clara comprensión de las diferencias entre las posiciones en las que Minarik se ha inspirado, la conclusión es que precisamente Inglaterra –con su forma de gobierno mixto– es donde no ha encontrado realidad el absolutismo hobbesiano (p. 54).

Finalmente, cabe integrar en este panorama –motivado por la dimensión *totalizante* que tendría la estatalidad liberal-burguesa en su comparación con los regímenes *totales* de entreguerras– las consideraciones (más tardías que las que veremos a continuación, pero sobre todo no habituales en el panorama general que estamos analizando) hechas por Walter Wulfstich en torno al *autoritarismo* de Hobbes<sup>75</sup>. Nuestro autor conecta el modelo hobbesiano de soberanía absoluta con «nuestra correcta concepción estatal» en términos positivos, pues las ideas que el inglés dedicó al *Common-Wealth* «nos impresionan en la Alemania actual como muy familiares», tal vez porque su propio país rechazó el Leviatán, cuya enseñanza fundamental es la de la necesidad de que todo el poder estatal esté en «una sola mano», para lograr la paz (pp. 219-221). Haciendo suya la evaluación –harto discutible– de Schreihage («El Estado hobbesiano es el Estado “total” de más puro cuño»), Wulfstich entiende que el autor de *Leviathan* supo comprender que solamente en la monarquía coinciden interés público e interés personal, y que la crítica hobbesiana al Parlamento (en el capítulo XIX) es

---

75. W. Wulfstich, “Thomas Hobbes, ein autoritärer Engländer”, *Zeitschrift für neusprachlichen Unterricht*, 1941, pp. 219-225; cf. pp. 221, 225. En p. 223, Wulfstich hace referencia a la monografía de Schreihage como al estudio donde ya se calificaba al Estado hobbesiano *qua* “total”, y que tal vez haya motivado sus propias observaciones. Hemos alterado la cronología en función de la ilación temática.

una «adecuada caracterización del gobierno plurocrático y de la charlatanería democrática» (p. 223).

En todo caso, la diferencia con los regímenes totales contemporáneos radica en que Hobbes, un pensador de los albores de la modernidad, creía «en el poder del conocimiento y el pensamiento puramente teóricos», mientras que quienes gobiernan hoy su nación odian a quienes –tácitamente expresado– serían sus herederos más auténticos. Con la mejor retórica *völkisch*, Wulfstich alega que, «en lo que hace a la creación de un conductor, estamos ante [*es sich... handelt*] una forma de Estado y de comunidad que ha nacido de la lucha y se ha convalidado en la realidad, una forma que, fundamentándose en la raza, el pueblo y el suelo, se contrapone a las ideas esenciales del iluminismo y está animada por el vital y cálido pulso sanguíneo de una comunidad popular» (p. 225).

III) Pero, de todos modos, la marca distintiva del contexto en que se discute Hobbes desde el nacionalsocialismo no es el reconocimiento (por moderado que fuere) de la valía intelectual del inglés, sino la crítica a la endiádis *individualismo/estatalismo*, inconciliable con el comunitarismo guiado por el *Führerprinzip*. Por ende (y retomando los textos de mayor significación), el sentido preciso de las alusiones ritterbuschianas al «Estado total» nos llevan a otro de los más fuertes impugnadores nacionalsocialistas de Schmitt: Otto Koellreutter, quien también entra en liza contra Hobbes en la polémica sobre el totalitarismo del Leviatán y el sentido específico del Tercer Reich como orden *total*<sup>76</sup>.

Pero comencemos con algunos escritos precedentes, que revelan el sentido de las imputaciones a Schmitt. Uno de sus ejes es la crítica al *hegelianismo* antimovimientista y antipopular, que no sería mas que liberalismo en su versión estatalista, y en el que Koellreutter ve el antecedente de la justificación schmittiana de

---

76. Otto Koellreutter, «Leviathan und totaler Staat», *Reichsverwaltungsblatt*, 38, B. 59, 17. IX. 1938, pp. 803-807. Según Rùthers (*op. cit.*, pp. 82-83), Koellreutter fue el primer jurista nazi en señalar la incompatibilidad entre el planteo trimembre, con el que Schmitt pretende constitucionalizar al régimen, y la comunidad racial, como esencia del nacionalsocialismo. Ello aconteció en un congreso de la Kant-Gesellschaft (Halle, 1934). También criticó el equivocado planteo schmittiano del nexo pueblo-Conductor en *Der deutsche Führerstaat* (Tübingen, 1934, p. 16), sin que faltaran denuncias de Koellreutter a Schmitt ante autoridades del régimen. Sobre su actitud antischmittiana en el Kant-Kongress, cf. Laugstien, *Philosophieverhältnisse...*, *op. cit.*, p. 129, donde reproduce la información dada por G. Lehmann (un especialista en Kant, por entonces activo en el Amt Rosenberg), en el artículo «Kant im Weltbild der Gegenwart», *Tatwelt*, x, 1934, pp. 99-105. Aquí leemos que la ponencia de Koellreutter versó «sobre pueblo y Estado en la cosmovisión del nacionalsocialismo» y que «desarrolló una dura polémica contra la teoría del Estado de Schmitt», alegando que «la categoría de amigo-enemigo es puro formalismo y que» –reproduciendo las frases de Koellreutter– «“el concepto de lo político en Schmitt, al hacer desaparecer la relación con el pueblo, es antipopular y debe ser rechazado por el nacionalsocialismo, ya que además tal teoría es un vástago del liberalismo”».

la dictadura presidencialista en términos de *Estado total*<sup>77</sup>. No hay, sin embargo, alusiones a Hobbes en este caso, pues el interés del crítico se concentra en la producción de Schmitt entre 1928 y 1931, para destacar la familiaridad formalista con Kelsen, y estatalista con Smend. Las mismas ideas (y similar ausencia de referencias a Hobbes), que son la premisa de su antihobbesianismo, aparecen también en uno de los textos apologeticos del régimen<sup>78</sup>.

Las mismas ideas encuentran mayor desarrollo en uno de sus tratados jurídicos<sup>79</sup>. El *bellum* hobbesiano es lo que el liberalismo entiende por política, y esta filosofía encuadra doctrinariamente la definición schmittiana, cuyo presupuesto básico es esa conflictividad interindividual, tan distintiva de la visión anglosajona («tal como lo indicara correctamente Spengler»), mientras que la verdadera relación política es la convivencia en el ámbito comunitario del «Estado popular bajo un Conductor» (pp. 13-14). Mientras que este orden popular actúa políticamente, el *Estado total* schmittiano busca penetrar omnívoramente en todos los ámbitos (p. 64), obrando así con ese autoritarismo irresponsable que distingue al liberalismo cuando se siente amenazado (pp. 158-160). Más aún, la absolutización de las instituciones estatales –como escribe en otro escrito contemporáneo– marca la incompatibilidad entre la teoría de Schmitt y «la cosmovisión nacionalsocialista», para la cual «no el Estado, sino el pueblo constituye la magnitud política decisiva» y es el «portador de la idea alemana de Estado [y de] derecho», determinado por el espíritu «*völkisch*»<sup>80</sup>. En todo caso, el *Estado total* preconizado por Schmitt entra en armonía con el fascismo italiano, régimen que –en oposición al alemán–

77. Así se expresa en una conferencia de diciembre del 32, de significativo título: cf. O. Koellreutter, «Volk und Staat in der Verfassungskrise. Zugleich ein Auseinandersetzung mit der Verfassungslehre Carl Schmitts», F. Berber (Hg.), *Jahrbuch für Politische Forschung*, Bd. 1, 1933, pp. 7-38 (cf. «Leviathan und totaler Staat», *op. cit.*, p. 804, nota 7). Koellreutter comparte, de algún modo, cierto aspecto del «formalismo» schmittiano (o sea la comprensión de lo político como *Form* estructurante de los enfrentamientos decisivos), pero alega que la cuestión pasa por atender a la suma importancia política de las creencias religiosas, ya que la lucha entre religiones es el motor de la historia (pp. 9-10).

78. Cf. O. Koellreutter, *Vom Sinn und Wesen der nationalen Revolution*, Mohr (Siebeck), Tübingen, 1933: «[...] el Estado de derecho nacional, tomado en general, debe partir de otra concepción de la categoría de “lo político”, que la del Estado de derecho liberal. Carl Schmitt, con la exposición de su categoría específicamente política –la de la distinción de “amigo-enemigo”– ha dado una expresión particularmente significativa a la concepción de lo “político” en el Estado de poder liberal. Según este autor, la objetividad y la autonomía de lo “político” se hace evidente en esta posibilidad: la de “realizar [vornehmen] el agrupamiento efectivo de los hombres según amigo-enemigo y comprenderlo como algo autónomo”. Pero lo que así define Schmitt es, como mucho, la *oposición política*, pero no la esfera esencialmente política, que, en su diferencia frente a la esfera de la vida privada, es la esfera de la vida comunitaria y de la interrelación [*Bindung*], no la del conflicto. Ello vale en lo interno y en lo internacional, y para fortalecer este espíritu comunitarista antiliberal, la juventud debe ser educada tempranamente en la dimensión pública (pp. 32-33).

79. O. Koellreutter, *Grundriss der allgemeinen Staatslehre*, Mohr (Siebeck), Tübingen, 1933.

80. O. Koellreutter, «Das Verwaltungsrecht im nationalsozialistischen Staat», *Deutsche Juristen*

reproduce los rasgos de un autoritarismo estatal que no reconoce la autonomía administrativa de los diversos organismos, que en Alemania actúan bajo la *conducción*. «Mas la esencia del Estado nacionalsocialista no radica en su totalidad, sino en la configuración de su autoridad, determinada popularmente», y que «refuerza e incentiva [... el] principio de una sana autonomía administrativa, tan alemana» (col. 631).

En sus lineamientos de derecho constitucional publicados poco después<sup>81</sup>, Koellreutter alude al nexo histórico entre los ideales políticos burgueses (libertad, igualdad, parlamentarismo), el capitalismo y el imperialismo, en crisis luego de la guerra 1914-18, y se ocupa específicamente de nuestro jurista en los términos que ya hemos indicado (*objeciones, acotemos, que son las mismas que al jurista del decisionismo le hacen los doctrinarios liberales*): «Carl Schmitt ha desarrollado el concepto de lo político exclusivamente a partir de la oposición política. Para él, la distinción política es la oposición amigo-enemigo. En el contexto de esta teoría, el “amigo” es el “no-enemigo”. Carl Schmitt no orienta, pues, la esencia de lo político en función de la comunidad. De este modo, construye el tipo de hombre político-formal, que, sin ninguna sustancia política, y cuando no goza de un alto nivel de vida como burgués-ciudadano, se vuelve *imperialista*, deviene ese “animal de presa político”, que Oswald Spengler demostró ser el tipo político de nuestra época» (pp. 2-4). El paso concluye con la proyección internacional de un esquema que debilita las posibilidades de una alianza antisajona y antibolchevique, porque Schmitt –como antes Spengler–, sobre la base de privilegiar la política exterior, eleva la guerra a esencia de lo político (p. 4). Por el contrario, el rechazo de la premisa antropológica de Hobbes y de Schmitt se basa en la reivindicación del *homo* nacionalsocialista, de ese «*Frontsoldat*» que, devenido «*Kamerad*», es el tipo humano distintivo de la nueva era (p. 1). La revolución alemana ha encontrado su *Typus* auténticamente político en el camarada, ya que la camaradería es heredera del espíritu del soldado de primera línea, y el Ejército es modelo de la vocación viviente en las diversas organizaciones populares, ante todo en el Servicio del Trabajo. El tejido popular

---

*Zeitung*, 39. J., H. 10, 15.v.1934, col. 625-631; cf. col. 625-625. A continuación crítica a Forsthoff (*ib.*). Es interesante observar que, cuando Koellreutter define el nuevo régimen como «Estado de derecho», e indica que también Schmitt es de la misma opinión, la misma cita schmittiana revela la incompatibilidad entre ambos. Para Schmitt, e independientemente del engeguamiento de su juicio, la juridicidad estatal radica en que se procede «de manera rigurosa e inquebrantable en conformidad a la ley y al orden», mientras que para Koellreutter lo esencial es la conformidad del orden nacionalsocialista con el espíritu del pueblo germano (col. 627).

81. O. Koellreutter, *Deutsches Verfassungsrecht. Ein Grundriss*, Junker u. Dünnhaupt, Berlin, 1936 (2.; 1.: 1935; 3.: 1938).

del «Movimiento» muestra que la función plástica de la política no reside en la distinción schmittiana, sino en el reconocimiento recíproco y en la «dedicación a la comunidad». Y lo mismo vale para las relaciones internacionales (pp. 4 y 5). El punto central de la crítica koellreutteriana al liberalismo es la incapacidad, patente en sus representantes (Hobbes y Schmitt), para «establecer una sana relación entre pueblo y Estado», porque –en función de las circunstancias– lo estatal queda reducido a mera máquina coercitiva (*guardián nocturno* prescindente) o bien magnificado como poder *total* que interviene en la esfera económica y se expande por el mundo como imperialismo (pp. 7-8).

Para Koellreutter, la «esencia de lo político radica en la ligazón con una comunidad concreta» (pp. 129, 148 ss.). Frente al pueblo como actor político, el Estado carece de todo «valor propio», no posee esa realidad ética que le atribuía erróneamente Hegel (p. 10). Es una simple «forma» que la *Führung* utiliza para estructurar la vida del pueblo; lo cual significa que el nacionalsocialismo se opone al «endiosamiento» de lo que es una mera «función» configuradora de lo popular, instrumentalizada por la clarividencia del Conductor. Coherentemente, el nuevo régimen es lo contrario de una *dictadura*, pues ésta es un expediente liberal-burgués para el autosalvataje. A diferencia de cualquier formalismo de tipo decisionista (para las situaciones de crisis, como en Schmitt) o normativista (para las condiciones normales, como en Kelsen), el Tercer Reich se asienta en la verdad ontológica del *Volk* articulado por la voluntad del *Führer* (pp. 16 y 17). Cuando el hobbesiano Schmitt defiende la dictadura para salvar al Estado (el orden liberal) y, desde su formalismo antipopular, afirma que lo importante es decidir, y no tanto lo decidido, se pone afuera y en contra de esta verdad sustancial<sup>82</sup>.

Tomando ahora (p. 23) como blanco de la crítica el texto schmittiano del 34, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Koellreutter entiende que Schmitt, además, no ofrece ningún aporte al pensamiento jurídico *völkisch*, pues es un defensor del estatismo liberal. Así lo ha demostrado cuando propuso esquemas fieles al constitucionalismo weimariano, como el de concentrar el poder en un «“Defensor de la constitución”», función que Schmitt reivindicaba para el Presidente del Reich, «para combatir, desde esta posición, a los auténticos adversarios del sistema, los comunistas y los nacionalsocialistas»; actitud que Koellreutter denuncia como propia del «“Estado liberal de poder”»,

---

82. «El Estado» –diríamos– *auténtico* «es la forma política de vida de un pueblo, la cual recibe su configuración del orden jurídico» (p. 11). El pueblo es la «sustancia política» que ofrece el contenido real al derecho, que es el medio o instrumento formativo utilizado por la Conducción. Lo decisivo no es, schmittianamente, la *Form del decisionismo*, sino que, «en realidad, el pensamiento jurídico correcto no puede separarse nunca de la situación política básica, sino que debe reflexionar en función de ella. Precisamente, porque lo decisivo es el contenido y la forma jurídica» (p. 22).



cuya meta es la conservación del dominio político de un estrato burgués, carente ya de toda base política» (p. 51). O sea, la schmittiana dictadura «en la forma del “estado de excepción”», que, al equiparar a los nacionalsocialistas con los bolcheviques, incentivó el rechazo de la misma por parte de todos los «nacionalistas [*Nationalgesinnten*]» y contribuyó *involuntariamente* a consolidar el «frente» nacional en torno al Führer y su movimiento (p. 52). Si el *Estado total* schmittiano, síntesis de motivos hegelianos y fascistas, es antitético al ideario del nuevo orden, más contraria aún al nacionalsocialismo es la reducción schmittiana del *Volk* a «lado impolítico» y pasivo<sup>83</sup>.

El núcleo del enfrentamiento con Schmitt está, entonces, en la concepción koellreuttiana del «pensamiento jurídico popular» (p. 25 ss.), frente al cual la propuesta de tres *tipos* científicos del derecho (el decisionista, el normativista y el del orden concreto) resultan inútiles por su carácter abstracto. Para Koellreutter, Schmitt enuncia una obviedad, ya que las tres dimensiones están siempre presentes. Peor aún, la tipología schmittiana, además de caer en la obviedad, revela un posicionamiento ajeno a la germanidad, tal como se hace evidente en la misma terminología extranjerizante utilizada por Schmitt<sup>84</sup>. A lo cual se suma el error y la incompreensión evidentes, cuando teoriza al pueblo como el «lado im-

---

83. Refiriéndose a *Staat, Bewegung, Volk* (en su p. 12), pero también a *Der totale Staat* de Forsthoff, afirma Koellreutter: «La tesis [schmittiana] de que el pueblo es un “lado impolítico”, lleva a la concepción del Estado de poder liberal, tal como se expresa en el pensamiento estatal fascista. Mientras que para el pensamiento nacionalsocialista, Estado y derecho sólo pueden ser funciones de la vida popular, el fascismo acentúa al máximo el valor intrínseco del Estado, sólo por medio del cual se crea la nación» (a continuación veremos el desarrollo de estas ideas en otro crítico nazi de Hobbes-Schmitt). «La concepción encuadrada dentro del hegelianismo lleva necesariamente a la concepción del “Estado total”, es decir, del Estado como aparato de poder total. También esta concepción es extraña al pensamiento popular del nacionalsocialismo», correctamente definido por el Führer, quien además destacó que el pueblo es la «magnitud» política por excelencia (p. 65 y 66). «Este elemento popular puede devenir realidad política sólo si “la totalidad de la idea popular” impregna al pueblo entero. Esta totalidad de la idea popular, cuyo custodio es el Movimiento en cuanto medio político de la Conducción, se diferencia nitidamente de la concepción del “Estado total”. Pues la totalidad del “Estado total” no reside en la idea, sobre todo no en la idea de lo popular, sino en la utilización total del aparato de poder en su conjunto, con vistas al mantenimiento de una posición de poder antipopular» (pp. 129-130).

84. «En cada pensamiento del orden concreto dentro de un Estado de derecho también cumplen un rol la norma y la decisión. El pensamiento del orden concreto es también pensamiento normativo, en la medida en que no sobredimensiona, sino que evalúa correctamente las formas y conceptos jurídicos; y, más aún, debe ser –para expresarnos en alemán– pensamiento de la decisión», o sea «*Entscheidungsdenken*» y no el término de raíz latina acuñado por Schmitt: «*Dezisionismus*» (es sabido qué significaba por entonces la acusación de violentar la lengua alemana), «pues el jurista se halla siempre en la situación de tener que tomar decisiones jurídicas» (p. 25). Acotemos que el decisionismo de Schmitt no consiste en la, ésta sí, obviedad que le atribuye Koellreutter. Éste tiene también como destinatario de duras críticas a Höhn, pero como adversario –o sea competidor– dentro del nacionalsocialismo: cf. pp. 23-24, 154 y nota.

político» de la organización trimembre del régimen. El estatalismo schmittiano es una forma tardía de la típica respuesta elitista y antirrevolucionaria del liberalismo enfrentado con su decadencia (p. 66) Por el contrario, la totalidad popular, el «Estado popular bajo un Conductor» (p. 130), la comunidad movilizada por el Partido (p. 145), el «Tercer Reich» o «forma concreta de vida política del pueblo alemán» (p. 153), donde todas las medidas estatales están dirigidas «a la protección y al desarrollo político del pueblo» (p. 130), no es un *Estado total* a la Schmitt, heredero de Hobbes.

Una serie de similares alusiones críticas a Schmitt por ser un exponente del autoritarismo liberal fundado por Hobbes aparece en una conferencia de diciembre del 33 ante los miembros de la Academia Alemana, en su sede de Munich<sup>85</sup>. El decisionismo y su legitimación de la dictadura presidencial fueron el último intento weimariano de superar la crisis terminal del orden jurídico burgués, recurriendo a un democratismo formal, de contenido realmente antipopular. La República fue un típico «Estado autoritario liberal», en coherencia con el utilitarismo egoísta del individualismo que la inspiraba (pp. 11 y 28, nota 53). Pero se le opuso exitosamente el «Estado popular nacionalista» con su Conductor (pp. 5-7). La clave reside en la cosmovisión sobre la que se asienta el nuevo Estado, la idea de lo popular, incompatible con la interpretación autoritaria del perimido artículo 48, primero, y con la fórmula del *Estado total*, después<sup>86</sup>. La *Weltanschauung* básica de Schmitt ha sido y es que la política es conflicto (p. 14), contraponiéndose así a la doctrina de Hitler<sup>87</sup>; no ha comprendido, entonces, que Estado de derecho y Estado popular no son más que «el lado jurídico y el lado político de un mismo ser popular [*völkischen Seins*]» (p. 29, nota 25). La conclusión es que Schmitt tampoco ha entendido el sentido del Movimiento, ese elemento o componente del *ser popular* cuyo campo de acción es la «esfera pública»,

---

85. O. Koellreutter, *Der Deutsche Führerstaat*, Mohr (Siebeck), Tübingen, 1934. Expresamente, Koellreutter aclara que su polémica antischmittiana obedece no sólo a razones científicas, sino sobre todo a las exigencias planteadas por la nueva situación (p. 3). También en esta ocasión, al comparar el modelo alemán con el italiano, este jurista privilegia el movimientismo popular y racial de aquél frente al estatalismo de éste, al cual conecta la manera como Schmitt degrada al pueblo a momento pasivo de la totalidad (pp. 7-8).

86. Cf. pp. 5, 27, 28 nota 17. Koellreutter observa que la alusión en *Staat, Bewegung, Volk* a von Papen y a von Schleicher deja en sombras lo esencial de estas figuras incapaces de estar a la altura de las circunstancias: Schmitt oculta que eran «antinacionalsocialistas», agregando que una posición similar a la de ellos es la de Dolfuss en Austria (p. 27, nota 2).

87. Tras citar un discurso del Conductor («la conducción no ve en el pueblo un objeto de su actividad, sino que vive en el pueblo, siente con el pueblo y lucha por el pueblo»), Koellreutter observa que es necesario comparar «esta definición clásica de la conducción popular con las ambiguas y difusas expresiones de Carl Schmitt [...] sobre el concepto de una conducción en el sentido alemán del término» (p. 28, nota 20). La alusión es a *Staat, Bewegung, Volk*, p. 42.

como «instrumento político del *Führer*» (p. 23). La teoría schmittiana «no aporta nada decisivo a la explicación del ser del pueblo en el Estado alemán bajo un Conductor» (p. 29, nota 28).

*De todo lo cual se sigue que, en la medida en que Schmitt reivindique la soberanía diseñada por el pensador por excelencia de la estatalidad moderna (mediante el argumento paradójico de que reconocer la defunción del modelo hobbesiano de estatalidad vuelve tanto más necesario revitalizar sus verdades), no hace –a juicio de Koellreutter– sino intentar minar la fortaleza doctrinaria y práctica del nacionalsocialismo.*

Esta última consideración nos lleva nuevamente al texto directamente motivado por el libro del 38, donde su autor no hace sino repetir lo central de las afirmaciones vistas, apologéticas del comunitarismo nacional-populista. Koellreutter entiende que Hobbes no tiene nada que enseñar en la actualidad; más bien lo contrario. El positivismo legalista, por él fundado, «sepulta las profundas fuentes de la vida popular y las vacía de significado». El *auctoritas, non veritas...* es la fórmula del positivismo jurídico, que –insiste– «obtura las fuentes más profundas de la vida popular y las vuelve superfluas»; en consecuencia, la lógica leviatánica es incompatible con los nacionalismos populares contemporáneos de Europa y Asia. El pensamiento político auténtico debe partir del pueblo como magnitud ética –no de la pluralidad– con un poder pleno de vida, cuyo miembro ejemplar no es el individuo sino el *Frontsoldat*. «No Estado absoluto,» –a la Hobbes– «no “Estado total”,» –a la Schmitt– «sino sólo pueblo en el Estado, Nación; éste es el gran problema de nuestro tiempo»<sup>88</sup>.

El autoritarismo hobbesiano-schmittiano es imposición violenta, *externa*, ajena a la autoridad del Conductor, nata de su capacidad de mando y de la comunidad espiritual con su séquito y su pueblo (elemento fundamental: «*sin la predisposición espiritual de un pueblo no se soluciona ningún problema del Estado*»), todo lo cual no mantiene ningún punto de contacto con las premisas individualistas del aparato de poder leviatánico-decisionista. La misma fórmula totalizante, que

---

88. «Leviathan und totaler Staat», *op. cit.*, p. 806. Poco antes, Koellreutter había coincidido con Daskalakis sobre el carácter provisorio, propio de momentos de tensión extrema, de la dimensión *total* del Estado. No hay contradicción entre individualismo y totalismo estatal. La verdad de la «muy mal usada fórmula del “Estado total”», o sea de la errónea invención schmittiana, está expresada correctamente como «Estado autoritario liberal». El *Estado total* no es antitético al liberalismo, más bien se asienta en las mismas bases individualistas. La antítesis a tal cuerpo ideológico es el nacionalsocialismo, en tanto régimen «de autoridad [*autoritär*]», de aquí la necesidad de rechazar la teorización schmittiana, cuyo antecedente es la interpretación del artículo 48 de la *Reichsverfassung*. El decisionismo sobrevaloriza el Estado como fin en sí mismo, en desmedro del pueblo, y desemboca en una dictadura facciosa. De este modo, da razón a las críticas anglosajonas a las revoluciones nacionales y populares; críticas que reducen lo que son «Estados de autoridad» a Estados de poder arbitrario (p. 805).

tiene sentido en Jünger (la *totale Mobilmachung*), resulta ajena a la actual realidad germana, tal como la enuncia Schmitt, ya que el *totaler Staat* no puede generar ninguna «comunidad de destino» (p. 806)<sup>89</sup>.

IV) Otro conspicuo jurista nazi, Reinhard Höhn, ataca duramente la soberanía estatal, alegando que su fundamento identitario, la idea de *personalidad jurídica*, es una ficción liberal periclitada, deudora de la metafísica individualista y tan perimida como ésta: «En lugar del Estado como personalidad invisible, aparece la comunidad popular; en lugar de la voluntad de poder estatal, la voluntad de la comunidad popular, que se expresa en el Conductor»<sup>90</sup>. A la luz de esta tesis, Höhn se ocupa de Hobbes con mayor detalle en una obra destinada a *liquidar* el individualismo, cuya forma jurídica específica es, precisamente, el «Estado como persona jurídica»<sup>91</sup>.

La metafísica moderna reemplazó la previa realidad constituida por los miembros de la comunidad medieval, estamental y corporativa, con una figura «invisible»: el individuo todopoderoso. En un primer momento, esta condición *abstracta* le cabe sin restricciones exclusivamente al soberano absoluto (i.e.: individuo pleno es solamente el príncipe), pero más tarde el proceso de abstracción se perfecciona y se transfiere tal identidad metafísica al Estado, al que se le atribuye precisamente *personalidad jurídica*, una universabilidad no visible ni visualizable, en consonancia con el imperio del egoísmo en las esferas sociales, otrora comunitarias. El derecho, especialmente a lo largo del siglo XIX, formula este sistema de relaciones, tanto interindividuales como entre los individuos y

---

89. Una última observación es que Koellreutter, al igual que Ritterbusch, son *juristas*, una categoría intolerable para un nazi puro y duro (el caso de otro jurista, Höhn, de quien nos ocupamos a continuación, es más complejo por su antiestatalismo). Cada uno a su manera, estos intelectuales (al igual que Schmitt en escritos de su período nacionalsocialista, del 33 al 36/37) entienden que el nuevo régimen recientemente instalado respeta las bases esenciales de un orden jurídico, que reconoce la verdadera personalidad y los derechos de cada miembro, que mantiene la independencia de los jueces y que protege el derecho en general. Es decir, que se trata de un Estado de derecho. Lo novedoso –como propone Koellreutter– es sólo la *forma de hacerlo* (cf. p. 806). Koellreutter desarrolla una oposición personal a Schmitt de tal calibre que lo difama ante las autoridades: cf. Bernd Rütters, *Carl Schmitt im Dritten Reich...*, *op. cit.*, pp. 81-83; J. Bendersky, *Carl Schmitt...*, *op. cit.*, pp. 222 ss.; P. Tommissen (Hg.), *Schmittiana III*, 1991, p. 106. Acotemos que, en 1933, Schmitt veía en Koellreutter a un nacionalista liberal que no entendía sus libros: cf. P. Noack, *Carl Schmitt...*, *op. cit.*, p. 177.

90. Reinhard Höhn, *Die Wandlung im staatsrechtlichen Denken*, Hanseatische V., Hamburg, 1934, p. 4. Las referencias a Schmitt no atienden en este trabajo a la inconciliabilidad entre el estatismo schmittiano y la *Weltanschauung* nacionalsocialista, sino que se ocupan de la estructura jurídico-política triádica de la nueva realidad alemana: cf. p. 32, 33, 35, 38, 46.

91. R. Höhn, *Der individualistische Staatsbegriff und die juristische Staatsperson*, C. Heymanns V., Berlin, 1935; cf. p. VII.

el Estado, a partir de la ecuación identificatoria de la totalidad de sujetos-átomos con las nociones de *pueblo*, *ciudadanía* y *nación*, a la par que asegura la continuidad entre el primero y el segundo momentos de este ciclo histórico burgués (entre la soberanía *e legibus soluta* y el Estado de derecho liberal) mediante la reducción de toda relación política a nexo civil entre súbdito y soberano (pp. VII-IX)<sup>92</sup>. Obviamente, Hobbes es el pensador paradigmático de ese momento inicial del mundo burgués (cf. pp. 151-156).

El filósofo inglés reduce el nexo orgánico distintivo de la *civitas* premoderna a simple vinculación jurídica entre quien monopoliza todo el poder y toda la *personalidad* del cuerpo político, el individuo-soberano, por un lado, y una masa de individuos-súbditos, por el otro. Se trata de un esquema ascendente (desde la multitud de átomos en estado de naturaleza hasta llegar al *representante*), el cual, no obstante su novedad, no rompe radicalmente con la visión corporativista del orden civil, no sólo porque mantiene la metáfora del *Body*, sino porque simplemente pone en el lugar de esas instancias intermedias a individuos que deciden civilizarse («podría hablarse de una corporación unipersonal [*Einmannkorporation*]», p. 155), y porque *el titular del poder sigue siendo una persona concreta*. En todo caso, es la *civitas* como conjunto la entidad que ha dejado de ser «totalidad viviente» (p. 153), y toda posibilidad de supervivencia ha quedado reducida a la aceptación de la condición de súbdito. En suma, para Höhn, Hobbes maneja una idea ambigua de *persona*: por una parte, alude al *totum* democrático de suscriptores del pacto, que sin embargo se disuelve luego de haber estipulado, dando lugar a la *ciudadanía*, de modo tal que los otrora contrayentes han pasado a ser nada más que un conjunto de súbditos en la forma de una «unión democrática del pueblo», sin poder político. Por otra, la única *personalidad realmente visible* y concretamente activa en sentido político es el soberano absoluto; y por más que Hobbes llame *cuerpo* al Leviatán, su identidad no es corporativa, ya que reside exclusivamente en el individuo que es el titular de la soberanía (pp. 155-156).

El interés principal de Höhn no es la exégesis iusfilosófica, sino criticar a aquellos doctrinarios del régimen que no logran desprenderse de las categorías individualistas y estatelistas, es decir liberales, y su propósito es elaborar una *Rechtsdogmatik* acorde con el espíritu y la situación revolucionaria en Alemania. Su blanco principal es Koellreutter, a quien reprocha seguir teorizando categorías burguesas, ante todo la de la personalidad jurídica del Estado (pp. 9-14), cayendo así en lo mismo que aquél le objeta a Schmitt (p. 12). Más allá de que

---

92. Höhn no tematiza la similitud de su esquema con algunos aspectos del pensamiento de Marx y de Kelsen (pero prescindimos ahora de desarrollar esta cuestión).

esta polémica explica el tono de los relativos elogios que Höhn hace de la manera como Schmitt lee a los fundadores de la politicidad moderna<sup>93</sup>, es innegable que la posición schmittiana le resulta más convincente que la de Koellreutter. Creemos, sin embargo, que aquí está operando también un malentendido teórico básico, pues mientras que Schmitt reivindica el momento *personalista* dentro de la estructura estatal (*i.e.* el soberano-representante en una república), a la par que considera insuprimible la relación jurídica entre el soberano-protector y el súbdito-obediente, propia de todo orden civil, Höhn, por el contrario, sostiene un personalismo presencialista en clave de *Führertum*, fuertemente antiestatalista, como estadio superior y superador del perimido ciclo histórico del individualismo en general. Ciertamente, y también a diferencia de Schmitt, Höhn no puede aceptar las connotaciones del Leviatán hobbesiano (como la innaturalidad de la propiedad privada o la absolutización de la soberanía) que entran en antítesis con la fuerte impronta privatista y economicista que el liberalismo impone a la ficción *persona jurídica*.

La misma temática reaparece en el escrito de Höhn dedicado a la «comunidad popular»<sup>94</sup>. No hay modificaciones semánticas (ni lexicales) en su planteo, que destaca la necesidad de abandonar las figuras y categorías metafísicas, *invisibles*, del derecho burgués, y de tomar como fuente de sentido para la nueva ciencia del derecho la realidad comunitaria y el principio del Conductor. Hobbes sigue siendo el doctrinario conspicuo del iusnaturalismo absolutista, el legitimador en clave individualista de la soberanía de un príncipe sin limitaciones legales, ya que frente al carácter *concreto* de este soberano absoluto –responsable exclusivamente ante Dios– carece de sentido invocar un derecho de resistencia. Con terminología sintomática, Höhn reconoce que la única salvedad son los «casos excepcionales», pero uno de sus actores ha quedado fuera del cuerpo político (pp. 26 y 27). En este punto elogia a Schmitt<sup>95</sup>, tal vez como contrapeso a la crítica a sus competidores: los juristas del régimen que se obstinan en razonar con nociones perimidas (pp. 17, 45, 51 ss., 73, 76).

Para la última referencia de Höhn (en la bibliografía consultada), cabe recordar sus consideraciones geopolíticas, donde el de Malmesbury es muy sucintamente mentado del modo ya indicado, esto es: como teórico de la autoridad

93. Maquiavelo como pensador de la política *qua* técnica (p. 43); el reconocimiento de que tampoco Bodin conoce la «invisible» personalidad estatal, sino que entiende la soberanía como prerrogativa del príncipe *in concreto* (pp. 68 y 73).

94. R. Höhn, *Rechtsgemeinschaft und Volksgemeinschaft*, Hanseatische V., Hamburg, 1935.

95. Höhn destaca el rechazo schmittiano de la idea de *persona jurídica* en la *Verfassungslehre* de 1928 (p. 56), la crítica al formalismo hegeliano y la propuesta del *orden concreto* como alternativa a la noción de comunidad *jurídica* (cf. pp. 17, 44-45, 78 nota).

soberana en el sentido del poder de un individuo concreto, noción previa a la de la «invisible» personalidad jurídica del Estado decimonónico<sup>96</sup>. Como conclusión, entonces, diríamos que, por motivos tal vez externos (propios de la situación histórica), Höhn limita la dilucidación del sentido de las nociones en juego a la ubicación de Hobbes en un momento cultural bien preciso, negándole toda proyección contemporánea. En este contexto de rivalidades por el poder en el nuevo régimen, Höhn elogia a Schmitt como un intérprete sagaz de los pensadores distintivos de la estatalidad moderna en su fase inicial. Más tarde lo criticará duramente desde la ortodoxia nacionalsocialista, acusándolo de arribista, católico, sostenedor de ideas hobbesiano-liberales y hegeliano-estatalistas; en octubre del 36 negará haber sido su alumno y será uno de los organizadores de la campaña que las SS lanzan contra Schmitt, la cual toma estado público con los artículos ya mencionados que *Das Schwarze Korps* publica en diciembre de ese año<sup>97</sup>.

V) Las precedentes críticas a Hobbes y a su intérprete se mantienen en un terreno doctrinario que, sin ser tranquilizador respecto de las consecuencias que disidencias teóricas pueden tener para las personas criticadas por ser hobbesianos (en este caso Schmitt), sin embargo no representan motivos alentadores de una amenaza extrema. En todo caso, el peligro real corrido por Schmitt ante el ataque de las SS obedece a que los motivos teóricos incompatibles con la *cosmovisión* propia del régimen son exacerbados en función de intrigas personales. Pero en el caso de que nos ocupamos ahora la divergencia doctrinaria se exagera, con lo cual la cuestión parece desplazarse hacia un nivel más inquietante. Queremos decir que mucho más peligroso existencialmente para el Schmitt apologeta de Hobbes es la *cercanía al judaísmo y al marxismo* en que pone a la estatalidad leviatánica un filósofo paradigmático del Tercer Reich: el autodidacta Ernst Krieck<sup>98</sup>.

En su opinión, ya desde el comienzo mismo de su libro, al contraponer el monstruo marino a las fieras terrestres Schmitt se está alejando erróneamente del

96. R. Höhn, *Reich, Grossraum, Grossmacht*, Wittich, Darmstadt, 1942, p. 32 nota.

97. Cf. B. Rütters, *Carl Schmitt im Dritten Reich...*, *op. cit.*, pp. 86-88; J. Bendersky, *Carl Schmitt...*, *op. cit.*, pp. 232-233 y 246-248. Esta campaña nazi contra Schmitt se pone en marcha ante la posibilidad de que, en 1935-36, éste fuera nombrado Secretario de Estado en el Ministerio de Justicia a cargo de Hans Frank.

98. E. Krieck, "Wie steht es um Leviathan und Behemoth", *Volk im Werden*, 7 J., 1939, pp. 39-42, donde comenta el libro de Schmitt del año anterior. Agreguemos que no hemos encontrado alusiones a Hobbes en el libro de Krieck, que lleva el mismo título de la revista que dirigirá luego: *Volk im Werden*, Stalling, Oldenburg, 1932, ni en su *Die deutsche Staatsidee*, Armanen, Leipzig, 1934 (2-3. Auflage). Además de miembro del partido, Krieck fue SS, pero tuvo dificultades con Rosenberg.

*Libro de Job*, el cual no da pie a ningún «espectro mitológico», pues menciona simplemente a un hipopótamo y a un cocodrilo, paralelismo típico de la poesía hebraica, donde el Behemoth también es visto, en ocasiones, como bestia marina. Pero, asimismo, la Inglaterra de entonces no era aún ese «monstruo del mar» que será más tarde. Lo que puede haber motivado a Hobbes en su preferencia por uno de los «mellizos» véterotestamentarios puede haber sido –propone Kriek– la idea de que con Leviatán, *por ser la mayor «potestas super terram», no se pacta* (p. 40)<sup>99</sup>.

Kriek observa que la conciencia inglesa de su imperialismo asentado en el dominio de los mares es tardía, posterior a las disquisiciones teóricas y prácticas sobre el Parlamento, los derechos reales e individuales, y cuestiones semejantes, que motivan el pensamiento de Hobbes y de los pensadores de los siglos XVII y XVIII en general. En todo caso, la elección hecha por «un nacionalista como Hobbes», típico representante del orgullo de su país, indica que el pueblo inglés buscó representarse a sí mismo como el descendiente de Israel (p. 40). Pero, igualmente, el recurso hobbesiano a la figura simbólica del Antiguo Testamento es simple «retórica vacía», mientras que en *Patriarcha* de Filmer la legitimación del absolutismo recurre conscientemente a motivos bíblicos más adecuados, tal como también lo hace Locke (p. 41).

En cuanto al contenido, el carácter antirrevolucionario del libro hobbesiano es una obviedad, porque ninguna teoría estatalista puede «acoger el suicidio dentro de su principio de existencia» (p. 41). Aquí, el comentario de Kriek –no poco interesante– adquiere su contemporaneidad: «Hobbes exige el Estado total que, en función de la seguridad, suspende a la persona [individuo], la propiedad, al derecho, al ciudadano. Éste es el simbolismo de la gran persona-colectiva, propio del mecanismo omnidominador, devorador de hombres. En este punto, *Hobbes se vuelve un precursor del bolcheviquismo*»<sup>100</sup>. Ciertamente, Hobbes hizo suyos los elementos centrales de la visión jurídico-política de la burguesía revolucionaria (*contrato social, consenso, soberanía popular*), pero para legitimar el Estado y la monarquía absoluta burguesa<sup>101</sup>.

---

99. Kriek recuerda a un sacerdote y «filósofo de la naturaleza», Detinger, quien toma a Plinio como hontanar de los mitos medievales de la lucha entre el dragón y el elefante, que los cabalistas reemplazan por los animales bíblicos (p. 40). También remite al Pseudoparacelso, para el Behemoth como rinoceronte nacido del agua, pero bestia terrestre, y al verdadero Paracelso, para el Leviatán como la serpiente que seduce en el paraíso a Adán y Eva (p. 42).

100. Cf. p. 41; el subrayado es nuestro.

101. Pese a que el *Estado total* hobbesiano no arraigó en suelo inglés, marcó igualmente al «*Engländerium*». Hobbes «le dio su rostro al conjunto de la mecánica política, social y económica de los ingleses, hasta el presente», una impronta que caracteriza a Boyle, Newton y Darwin (p. 41).



La definición del Estado hobbesiano como simultáneamente burgués absolutista y *total* sintetiza el rechazo por parte de los doctrinarios nazis tanto de la hermenéutica hobbesiana que propone Schmitt, como de su fórmula ensayada años antes para explicar la realidad contemporánea. Sin embargo, cabe notar también que Krieck parece seguir a Schmitt, *tácitamente*, cuando reconoce que, a pesar de su capacidad coactiva, el dios mortal totalizante no pudo imponer más que conductas *externas*, sin llegar nunca a aferrar la interioridad del ciudadano: «He aquí los límites del Leviatán» (p. 41). A su juicio, el esquema hobbesiano responde, por una parte, a una lógica democrática (en «la idea del contrato del pueblo anida la democracia, no el liberalismo», *ib.*), pero al mismo tiempo fortalece el ideario liberal, pues Krieck (*basándose en una distinción explicitada por Schmitt*) entiende que el poder leviatánico queda delimitado al foro externo y que «el Estado como mecanismo coactivo no puede en absoluto actuar de otro modo, ya que no tiene la posibilidad de captar lo íntimo de un pueblo, unificarlo, formarlo, educarlo»; connotación, aquélla, e imposibilidad, ésta, que son marcas típicas del ideario liberal, no del democrático. De aquí su conclusión: «Pero el liberalismo comienza precisamente allí donde el ciudadano le arrebató al Estado la libertad de creencia y de acción» (p. 41). El modelo hobbesiano termina así siendo una figura híbrida, con rasgos que si satisfacen una inspiración, contradicen a la otra: «De este modo, el Estado total de Hobbes tiene tan poco que ver con el Estado burgués-liberal, como con el Estado corporativo alemán» (*ib.*), es decir, no llega a plasmarse en la forma de esa figura predominante en la Europa liberal hasta la era de masas, ni tampoco conoce la articulación de la organicidad germana.

La única vigencia que le cabe al Estado hobbesiano –acotemos: de cuyo fracaso Schmitt rescata esa verdad eterna de lo político, el nexo protección/obediencia– radica en ser «el antecedente y la tempranera anticipación constructora del Estado colectivista bolchevique», ya que el «símbolo hebreo del Leviatán se adecua al bolcheviquismo judío como a medida» Y agrega, agorero, que la misma Biblia enseña que no se debe pactar con él (p. 42).

De estas breves observaciones de Krieck, quizás algo superficiales, pero no insípidas ni carentes de sugestión, puede inferirse que la pregunta, que los lectores de *Volk im Werden* pueden hacerle a Schmitt es la siguiente: dado que el autor del libro sobre Hobbes *no puede no haber visto esta consanguineidad* entre su admirado filósofo, el modelo de *Estado total* heredero del hobbesianismo, el judaísmo y su vástago, el comunismo, entonces ¿cuál es la verdadera intención de la paradójica apología de Hobbes ensayada en el 38? No parece aventurado suponer que el lector nacionalsocialista respondería que la intención schmittiana es la de legitimar una estatalidad *rediviva* mediante un viejo simbolismo actualizado, para legitimar y así incentivar una alternativa al régimen.

VI) Aludimos ahora a una elaboración conceptual importante, que responde a una intención teórica y práctica que, por supuesto, no podríamos homologar a las vistas anteriormente, la mayoría de las cuales muestra una agresividad contra Schmitt que parece ir más allá de un enfrentamiento meramente doctrinario.

En el arco, entonces, de las interpretaciones germanas de Hobbes en clave antischmittiana, la más interesante y sugestiva –pese a mantener la perspectiva nacionalsocialista en muchos de sus ideogramas básicos– es la de Helmut Schelsky, quien, por lo demás, es receptivo también de no pocos aspectos del planteo de Schmitt, aunque discute a fondo otros y busca elaborar una alternativa profunda a la hermenéutica schmittiana en su conjunto<sup>102</sup>. Resumiríamos nuestra lectura de la lectura que Schelsky hace de Hobbes diciendo que el filósofo inglés resulta ser una suerte de antecesor burgués (pero de la edad heroica y combativa de la burguesía) de la voluntad de poder revolucionaria que mueve al nacionalsocialismo, antes que un empirista de la razón instrumental. Desde esta perspectiva, Schelsky rechaza la interpretación schmittiana porque el motivo de la estatalidad y del Estado de derecho en general no configura el nervio de la revolucionaria enseñanza hobbesiana.

El Estado como *totalidad* en Hobbes tiene un significado diverso del que le atribuyen los intelectuales participantes directa o indirectamente en la polémica (p. 177). Fundamentalmente, porque, como pensador de lo político, Hobbes no ha sido un individualista y contractualista que llevara a sus últimas conclusiones una filosofía *racionalista* y mecanicista; más bien ha sido un fautor extremo de la acción impulsada por la búsqueda de poder, que reduce todo otro elemento jurídico y político a instrumento para lograr tal propósito (p. 180). Esto conlleva la dependencia de la física hobbesiana respecto de su teoría de la política, ya que el movimiento de los cuerpos no es sino una metáfora de la *acción humana*, expresión y búsqueda de *poder* (p. 181). Schmitt, en consecuencia, se equivoca al creer que la mecanización del hombre es condición de la mecanización del Estado. Más bien ocurre lo inverso (pp. 181, 189).

Pensar o describir el activismo político –lo humano por excelencia– en términos mecanicistas, como hace Hobbes, no desdibuja el sentido último, o primero, de la lucha por el poder, que el filósofo inglés ha captado tan bien. Este activismo es lo natural para el hombre, y la politicidad no tiene nada que ver con

---

102. Helmut Schelsky, «Die Totalität des Staates bei Hobbes», *Archiv f. Rechts- und Sozialphilosophie*, 31 J., 1937/38, pp. 176-193. G. Maschke («Zum *Leviathan*...», *op. cit.*, p. 195 nota), observa que la confrontación más detallada e incitante con el libro schmittiano del 38 es la que lleva a cabo Schelsky, tanto en «Die Totalität...» (en este artículo, el referente directo es el escrito schmittiano del 37, donde están anunciadas las tesis fundamentales del libro publicado al año siguiente), como en el trabajo que indicamos en la nota subsiguiente.

un *resultado* de un contrato utilitario en clave individualista. El hombre, con su lenguaje y su acción, *crea* el Estado, pero esta creatividad práctica le es absolutamente natural e inevitable, tanto como lo era para Aristóteles la convivencia en una polis. A su manera, el artefacto Estado es una «segunda naturaleza», absolutamente consustancial a la humanidad del hombre, que se define específicamente por su actuar político (ya que en caso contrario, no superaría el nivel de la animalidad). Más aún, lo auténticamente natural en la antropología hobbesiana no es, en realidad, la maldad destacada por Schmitt, sino la acción creadora de instituciones políticas. Y la única trascendencia que tiene sentido en Hobbes es la del poder respecto de la razón-instrumento, si bien la acción también muestra el entrecruzamiento de estos dos componentes. Lo importante es que el esquema hobbesiano no deja lugar a ningún tipo de representación cristológica-política, sino tan sólo a la *realidad presencial del poder*, que no necesita de instancias trascendentes extramundanas (p. 189)<sup>103</sup>.

En el peculiar aristotelismo redivivo de Schelsky, la lógica del poder (evidente ya en la teoría hobbesiana del lenguaje) ocupa el lugar de la sociabilidad natural del Estagirita, y este componente vertebral desplaza a un lugar retórico secundario los elementos individualistas y pactistas del *Leviathan* (pp. 184-185). El *homo* de Hobbes, entonces, no es bueno ni malo: es político, actúa movido por el poder, y con su acción política coordina impulsos y racionalidad. Antes que individuo, es «persona», cuya autoconservación consiste en actuar políticamente por naturaleza (p. 187 ss.). Esta acción motivada por el poder se encuadra conceptualmente en la actitud hobbesiana contraria a *toda teología política* (p. 191), y apunta a legitimar la integración del súbdito en el Estado. El destinatario del texto de Hobbes no es el príncipe, sino el ciudadano (pp. 191 y 192). En esta búsqueda de consenso, inherente a toda institución política resultante de la acción humana, el componente habitualmente destacado por los intérpretes del proyecto hobbesiano, el racionalismo individualista, es un elemento superficial (p. 193).

Schelsky profundiza su interpretación –simultáneamente influida por, y anti-tética a la de Schmitt– en su *Habilitationsschrift* de 1938-1940, que por las circunstancias de la época fue publicada como libro mucho tiempo después<sup>104</sup>. Nos

103. Schelsky critica así aspectos esenciales de la lectura schmittiana; también lo hace con el recurso de Schmitt al humor inglés, y alega que las alusiones de Hobbes son reverenciales (cf. pp. 190 y 191).

104. Helmut Schelsky, *Thomas Hobbes. Eine politische Lehre*, Dunker u. Humblot, Berlin, 1981. Este pensador testimonia expresamente tanto su intención de polemizar con Schmitt, como la deuda intelectual con el *Jurist*: cf. el Prefacio originario (1941) y el de 1980 (pp. 5, 10-11, 13 y también 403). Sobre lo específicamente filosófico en Hobbes, tema en el cual no nos adentramos, cf. 321 ss. Años después, Schelsky compara su visión madura de lo político con la de Schmitt en «Der “Begriff des Politischen” und die politische Erfahrung der Gegenwart. Überlegungen zur Aktualität von Carl

limitamos, en consecuencia, a señalar que su autor rechaza aquí también la idea schmittiana de que la admisión de reservas de conciencia en Hobbes es el flanco abierto a los ataques contra el Leviatán. Para Schelsky, de lo que se trata en el proyecto hobbesiano es de imponer ese consenso generalizado, sin el cual es imposible convivir en paz. Frente a la necesidad política de unificar las «convicciones», el momento de la libertad de conciencia es secundario respecto del de integrar las opiniones de los súbditos con la «voluntad política» soberana. «El dominio es auténtico y será percibido como conforme a derecho, si logra que la conciencia moral del individuo se identifique con el poder mismo» (p. 412). La cuestión no pasa, entonces, por el *Vorbehalt*, esa reserva interior sobre la que insiste Schmitt. El problema es otro: la justificación hobbesiana de la estatalidad y, por ende, de la acción política tendiente a la institución del Estado leviatánico mismo, está condicionada doctrinariamente por el proyecto de conformación de una conciencia identificatoria generalizada, de –digamos– una mentalidad colectiva como cemento social (p. 415).

Hobbes estudia así el sentido y alcances de la *conciencia estatal* del ciudadano, pues ella induce a éste a identificarse con el dominio soberano (p. 354). La de Hobbes es, así, una teorización de la ideología como motor de la integración ciudadana; una doctrina de la acción política que, junto con el motivo pedagógico iluminista, encuadra el activismo adecuado para el logro de una unidad estatal consensuada y, por ende, sólida.

A lo cual agregaríamos que, si ésta es la modernidad de Hobbes, *preinietzscheana* a su manera, entonces el filósofo inglés –tal como Schelsky lo lee– abre un derrotero que será seguido por el nacionalsocialismo, *mutatis mutandis*<sup>105</sup>.

---

Schmitt», *Der Staat*, 22, 1983, pp. 321-345. La reivindicación schelskyana del activismo preintelectual, de una *Urhandlung* condicionante del nexo sujeto-objeto guía su tesis doctoral en la Universidad de Leipzig: *Theorie der Gemeinschaft nach Fichtes «Naturrecht» von 1796*, Junker u. Dünnhaupt, Berlin, 1935. Su director ha sido Arnold Gehlen, quien el mismo año publica su *Deutschum und Christentum bei Fichte*, Junker u. Dünnhaupt, Berlin, 1935, con un interesante capítulo sobre el «Socialismo alemán» de raíz fichteana (cf. pp. 9-15).

105. Sin compartir la opinión siguiente en su totalidad, observemos que, según Laugstien (*Philosophieverhältnisse...*, *op. cit.*, p. 198), el libro de Schelsky «crítica la interpretación schmittiana, la cual apunta a una concepción fascista del orden [*ordofaschistische Deutung*] desde el punto de vista del ala radical del “movimiento”: el consejero de Estado [Schmitt] no podía pensar el “acto político” de 1933», ese momento revolucionario fundacional, que Schelsky reivindica y que lo lleva a incluir a Hobbes entre sus antecedentes doctrinarios. La referencia es a p. 402 del libro de Schelsky, pero allí las alusiones valorizan el antinormativismo decisionista que Schmitt lee en Hobbes, y sólo destacan que el elemento creativo del decisionismo no caracteriza a la actividad judicial, que es conservadora del orden ya existente: la temática schmittiana del *Ordnungsdenken* desmiente el decisionismo fundador de nuevo orden, presente en Hobbes en la forma de acto legislador. Según esta lectura, entonces, Schmitt se equivoca al equiparar decisionismo, dimensión política, con normativismo y

VII) Similares juicios negativos sobre Hobbes (aunque en algunos –pocos– casos se reconoce la profundidad del pensador inglés, y hasta se elogia la lectura schmittiana), se encuentran en otros textos de mayor o menor difusión e influjo, los cuales, si juzgados desde la perspectiva filosófica, en su mayoría no alcanzan ni la profundidad ni –menos aún– la polémica intención hermenéutica de Schmitt hacia fines de los treinta. Pero precisamente la poca hondura (a veces la indigencia) conceptual de la mayoría de ellos queda balanceada, por así decir, por su importancia para la comprensión de los debates ideológicos provocados por la toma –*legal* y revolucionaria a la vez– del poder por parte del NSDAP, y por sus primeras medidas de gobierno.

Así, por ejemplo, un escrito de Edgar J. Jung, quien –desde una perspectiva excesivamente conservadora, religiosa y antimoderna como para ser grata al Partido– polemiza con Schmitt alegando que el *Estado total* no puede ser la solución definitiva a las falencias del Estado liberal-democrático, instrumentalizado por la sociedad civil, ni a las insuficiencias y arbitrariedades de los socialistas, cuando disponen del poder estatal<sup>106</sup>. El Estado que debe surgir de la «revolución alemana de 1933», de esa «contrarrevolución conservadora» animada por un espíritu religioso, ha de ser cristiano, de autoridad, y «por esencia puede renunciar a la totalidad» (p. 100). Pero para ello debe neutralizarse el voluntarismo secularizante (p. 47), que prevalece, lamentablemente, en la figura del trabajador de Jünger, o en los «teóricos socialistas del nacionalsocialismo», o incluso en los discursos de Hitler (ciertamente –reconoce– más conservadores), expresiones todas ellas que asumen como verdad la imagen economicista del «pueblo trabajador» y que comparten la idea del *trabajo* como la «principal función humana» (pp. 49-50). Tras elogiar una aristocracia sustentada en la ontología (en un «principio del ser»), capacitada para formar parte del nuevo orden, Jung entiende que la propuesta totalizadora de Schmitt puede servir tan sólo para recrear las condiciones para un comunitarismo jerárquico, estamental y cristiano, pero que debe ser rechazada como *meta*, ya que Schmitt no va más allá de volver a proponer un centralismo absolutista, a la manera de la *nation* francesa, pero cuyo peligro se ha agudizado pues –supone nuestro autor– intenta sustituir la religión por la política, lo trascendente por lo immanente (pp. 54-57). Jung encuentra la prueba de ello comparando la fórmula schmittiana con los planteos fascistas.

Este paralelismo es habitual en este *corpus* doctrinario: frente al vitalismo fascista y su desemboque estatista, se reivindica el populismo comunitarista y an-

---

pensamiento del orden concreto, dimensión jurídica. Schelsky busca destacar en Hobbes el pensamiento propio de la primera de ellas.

106. E. J. Jung, *Sinndeutung der deutschen Revolution*, Stalling, Oldenbourg, 1933; cf. p. 45.

tiestatal. Esto conlleva que la hermeneusis en boga vea en Hobbes al antecesor liberal de toda forma *estatal autoritaria*, bien distinta al régimen orgánico bajo el principio de la *Führung*. Desde esta perspectiva, Schmitt es el fautor contemporáneo de este paradigma que la historia ha liquidado, y que, para peor, combina su hobbesianismo con el hegelianismo resemantizado en la Italia católica por los teóricos fascistas. En Schmitt conviven todos estos motivos ajenos a la verdad germánica<sup>107</sup>.

El resultado de esta peculiar secularización totalizante es que la propuesta schmittiana acarrea el riesgo de anular la distinción entre la creencia religiosa en lo trascendente y las convicciones sobre las cosas del mundo, haciendo de lo inmanente la única fuente de sentido de la convivencia. Por el contrario, una «cosmovisión auténtica sólo se alcanza desde la religión», por ende «no debe limitarse al pueblo y al Estado, o sea a la política interna», sino alcanzar una proyección imperial (p. 73). Como prevención contra el equívoco consistente en circunscribir la política a la forma *Estado*, el impulso religioso de la revolución nacionalsocialista debe desembocar en la forma *imperio*. Schmitt, por el contrario, seculariza la política y, al limitarla a la «política interna», no alcanza a comprender que tal impulso religioso debe llevar a la conformación de un imperio u organismo supraestatal, cristiano y germánico, que armonice la herencia estatalista del protestantismo con la tradición imperial católica (pp. 300-301)<sup>108</sup>.

En suma, más allá de cierta utilidad provisoria para ordenar la situación, el Estado total de Schmitt, al no ser cristiano ni contrarrevolucionario (en el sentido de reaccionar contra 1789 y sus consecuencias), resulta una figura «imposible para la realidad alemana» (p. 99).

Edgar Jung fue asesinado en la purga de 1934. Un casi homónimo suyo, el jurista Erich Jung, abraza en cambio la ideología nazi. Desde esta perspectiva, en el

---

107. Escribe Jung: «El fascismo de Mussolini tiene en común con el “concepto de lo político” de Carl Schmitt el hecho de que ambos representan el grado de intensidad de una vinculación o de una diferenciación entre seres humanos»; en uno se trata de una “política religiosa”, en el otro de una situación existencial extrema (pp. 71-72). El uso compartido del calificativo *total* revela tal unificación de lo religioso y lo político, que profundiza el debilitamiento del cristianismo y, con él, de la estatalidad *imperial* en la era de masas. «La política total y el Estado total [del fascismo y de Schmitt] se relacionan como sujeto y objeto. Sin embargo, no es la primera vez que los conceptos “religioso” y “político” se relacionan uno con otro» en Alemania. Así aconteció con el romántico Adam Müller. Pero éste tenía como premisa al cristianismo, mientras que en el siglo XX, por más que las revoluciones italiana y alemana reconozcan la verdadera religión, en la realidad ocurre lo contrario: el cristianismo se ha debilitado y «fenómenos secularizantes se han mezclado con la “política religiosa”» (p. 72).

108. Este imperio habrá de ser liderado por una nueva aristocracia, con vistas a la cual no debe distinguirse entre los nacionalsocialistas de primera hora y los sanos conservadores que, *como Jung mismo*, se suman al Movimiento y no deben ser excluidos... (cf. pp. 74-77)

contexto de una crítica al individualismo egoísta de Max Stirner denuncia el contractualismo de Hobbes como un hito del utilitarismo extremo, desconocedor de esas virtudes –como la solidaridad, la compasión, el sacrificio personal para salvaguardar la estirpe («*Arterhaltung*»)— que van conformando una eticidad comunitaria, de la cual el derecho es un simple instrumento<sup>109</sup>. En un trabajo fuertemente antisemita, Jung describe el planteo utilitarista de Hobbes como una *aparentemente* «fuerte afirmación de la vida estatal y del orden jurídico», pero que «de hecho y en sus efectos» es «negador y destructivo», porque se trata de un crudo positivismo que ignora la verdad ética de la comunidad de estirpe o raza<sup>110</sup>.

VIII) Por su parte Kurt Schilling, en la presentación que hace de la estatalidad moderna, entiende que Hobbes, junto a Maquiavelo (precursor privilegiado) y Bodin, dan la respuesta autoritaria –receptando la fórmula romana: *e legibus solutus*– al problema básico de la protección<sup>111</sup>. Schilling expone con propiedad los rasgos principales del esquema hobbesiano, al que califica como una «forma de liberalismo», a causa del individualismo privatista que lo caracteriza, y como materialismo ingenuo que eleva la mera *vida* a condición determinante de los fines individuales. Por no ver que el sujeto de la vida no es un yo-substancia, sino el vivir mismo como esfuerzo de una comunidad y de cada uno de sus miembros por existir, desemboca en un pragmatismo egoísta. Hobbes cae en este error «podría decirse en contra de su mismo propósito» (p. 261), y cuando pone el Estado al servicio de la vida del ciudadano anuncia el utilitarismo benthamiano y la teoría del *guardián nocturno*, i.e. el desconocimiento de que la «la existencia

109. E. Jung, «Deutsche Rechtsphilosophie», H. Frank [Hg.], *Nationalsozialistisches Handbuch für Recht und Gesetzgebung*, Zentralverlag d. NSDAP, F. Eher N., München, 1935, pp. 29-70; cf. pp. 51 y 55. En este mismo manual Schmitt publica «Der Rechtsstaat», en pp. 3-10.

110. E. Jung, *Positivismus, Freirechtsschule, neue Rechtsquellenlehre*, Deutscher Rechts-Verlag, Berlin, 1937, p. 7 nota. Cabe reproducir la continuación del texto de Jung: «Se despoja al orden jurídico de lo mejor de su excelencia y majestad como derecho si se lo considera exclusivamente en los cambiantes mandatos de una autoridad cambiante; se lo priva de la profunda fundamentación humana enraizada en la vida comunitaria y en los conceptos éticos, que se desarrollan en la convivencia con los congéneres [*Artgenossen*] y son el sostén de lo comunitario [*es tragen*]». Hobbes, al igual que los sofistas tardíos del helenismo, reduce el derecho a lo que el poderoso hace (*ib.*). Recordemos que esta publicación de Jung constituye el Cuaderno 8 (titulado *Rechtsquellenlehre und Judentum*) de la serie *Das Judentum in der Rechtswissenschaft*, cuyo primer título fue el malhadado *Die deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist* (Deutscher Rechts-Verlag, Berlin, 1937), donde se publican las actas del congreso organizado por Schmitt en 1936, con palabras de apertura y conclusión por parte de Schmitt mismo (pp. 14-17 y 28-34). En p. 24 nota, Jung recuerda el reconocimiento que de su más temprana obra jurídica (1912) hicieran Radbruch en 1914, y Schmitt en *Gesetz und Urteil* de 1912.

111. K. Schilling, *Der Staat. Seine geistigen Grundlagen, seine Entstehung und Entwicklung*, Reinhardt, München, 1935, p. 249 ss.

del Estado es una forma de vida comunitaria». No es que Hobbes deba ser rechazado en bloque, pero sí deben reconocerse sus límites, para comprender que su ideal de vida no es «ni chicha ni limonada» o, peor, que es un paso atrás, si comparamos su contradictoria teoría con la de Maquiavelo, animada por la necesidad de regenerar un pueblo (p. 262).

En un trabajo posterior, reafirma la idea de que Hobbes intentó transplantar en el terreno de las ciencias del espíritu el método de las naturales, dando lugar a un sistema acabado: el del ámbito político. Resulta, así, un continuador del florentino, del método jurídico de Bodin y en general del iusnaturalismo moderno, aunque –reconoce– Hobbes rechazó el universalismo de «de Groot» y el concepto de soberanía popular de Althusius<sup>112</sup>. Schilling no deja de admitir que el motivo de la *guerra de todos contra todos*, aunque históricamente indemostrable, sigue operando en la vida interestatal como presupuesto de su «sentido y meta», ya que la existencia del Estado consiste en una ininterrumpible realización de su forma y unidad (p. 145). Lo que ni Grocio ni Althusius lograron, sí lo logra Hobbes: superar toda división dentro del Estado y excluir la alternativa entre soberanía popular y soberanía del príncipe («*Herrschersouveränität*») para legitimar la del Estado, absoluta, llegando de este modo al mismo ideal aristotélico de la incondicionada autarquía del orden estatal (pp. 147 y 148). La evaluación final es que Hobbes no comprende la realidad popular a causa de su visión individualista: se le escapa que el *pueblo* es un «todo en la continua producción de su propia consistencia, por ende, para decirlo con términos actuales [*modern*], una unidad de sangre en la secuencia de su linaje [*Geschlechter*]», existente como «sujeto natural del Estado». Hobbes desconoce esta verdad y no contempla más que un conjunto de individuos artificialmente unificados (pp. 149-150). La conclusión es literalmente la misma que en el texto precedente: el Leviatán como mero *guardián nocturno*, un retroceso teórico frente a Maquiavelo (p. 151).

Finalmente, nuestro autor ampliará sus consideraciones algunos años después y, si bien no altera el eje de su lectura (la prioridad existencial de la convivencia comunitaria frente a la presunta autonomía del individuo-átomo), no deja de presentar la cuestión con alusiones y matices antes ausentes. Interesante es, por

---

112. K. Schilling, *Geschichte der Staats- und Rechtsphilosophie im Überblick von den Griechen bis zur Gegenwart*, Junker u. Dünnhaupt, Berlin, 1937, pp. 142-151; cf. 143. En líneas generales, repite las consideraciones –a menudo literalmente– de la obra citada en la nota anterior. En su *Einführung in die Staats- und Rechtsphilosophie*, Junker u. Dünnhaupt, Berlin, 1939, insiste en que el error de Hobbes, y con él de todo el positivismo jurídico (error que condujo a la decadencia del derecho y del Estado), es concebir al derecho como formalismo ajeno al ethos comunitario: para esta posición, las obligaciones se vuelven indiferentes a las convicciones (*Gesinnungen*), sin comprender que los principios éticos son el contenido universal de todo sistema jurídico auténtico (pp. 128-129 y nota).



ejemplo, que califique al soberano absoluto como creador de aquello «que con expresión moderna, propia del derecho público, sería llamado el “orden concreto” del Estado»<sup>113</sup>. Tras observar que Hobbes no supo ver el factor del acuerdo y del equilibrio como lógica del parlamentarismo inglés (pp. 401-402), elogia la solución hobbesiana del nexo entre Iglesia y Estado, no volviendo a éste pagano, como hiciera Maquiavelo, sino unificando ambos poderes y reduciendo las virtudes a dos: fe y obediencia (p. 403). Por último, Schilling niega que Hobbes haya pensado como un ateo o panteísta, ya que su racionalismo no es el de un *racionalista*, sino el de alguien que anticipó a Kant como ningún otro (p. 404). Puede decirse, entonces, que el tono ha cambiado respecto de los escritos anteriores, y no deja de ser sintomático que en la bibliografía cite, entre otros, también el libro schmittiano del 38 (p. 390).

El cambio se acentúa en un escrito de la posguerra, que juzgamos significativo traer a colación<sup>114</sup>. Hobbes descuidó la posibilidad de que el poder fuera utilizado para fines «egoístas» (p. 284), lo cual no era su propósito, pues lo esencial de su enseñanza está en armonía con la doctrina agustiniana que legitima al Estado como el medio para obtener la paz, ya que el soberano leviatánico impide que quienes respetan las leyes naturales sean avasallados por quienes las violan. Para el obispo de Hipona, como también para Hobbes, el Estado es la institución meramente terrenal que permite realizar en el foro externo los mandamientos cristianos como vía hacia el reino de Dios *in coelo* (pp. 286, 290, 292-293). En esta revalorización de la teología política de Hobbes no falta, incluso, el motivo schmittiano (sin referencias a la eventual fuente): ningún sacrificio en aras de la república es excesivo, si la finalidad del mismo es contribuir a la severa acción del soberano «contra los poderes de su época, anónimos y oscuros, que en aquel tiempo amenazaban la soberanía indivisible de su “Leviathan”», pues éste –insiste– es el camino al cielo (p. 292). Schilling, que en este ensayo toma como punto

113. K. Schilling, *Geschichte der Philosophie. Zweite Band: Die Neuzeit*, Reinhardt, München, 1944, pp. 390-405; cf. 400. Sobre Schilling, cf. Tiltski, *op. cit.*, p. 177 nota, y Leamann, *Heidegger im Kontext*, *op. cit.*, p. 75.

114. K. Schilling, «Naturrecht, Staat und Christentum bei Hobbes», *Zs. f. Philosophische Forschung*, xi, 1948, pp. 275-295. Otra marca de época, dado que *historia docet*, es la interesante observación final sobre la afinidad teórica de Hobbes con el catolicismo, en lo que hace a la legitimación de la teología natural o filosofía, a diferencia del protestantismo, cuyo rechazo de la reflexión filosófica en la teología se manifiesta –por aquellos años y a juicio de Schilling– como «nihilismo cristiano» que ve confirmada la propia fe sólo en el fracaso de todos los órdenes seculares, como en Karl Barth, es decir, una actitud que parece preferir tal fracaso, para reivindicar así la teología y la trascendencia, mientras que el «orden pacífico hobbesiano», por el contrario, esboza la legitimidad propia de la conciencia política (pp. 294-295). Cf. Schmitt, «Dreihundert Jahre Leviathan», *Universitas*, 7, 1952, pp. 179-181.

de partida conceptual la distinción tönnesiana entre comunidad y sociedad, indica que Hobbes es un pensador de la transición de una a otra, y que su *estado de naturaleza* es la premisa de la socialización de la vida colectiva (p. 277), pero que el resultado final de este proceso lleva a una superación dialéctica de la antítesis entre la convivencia comunitaria y la societal (294).

IX) Veamos ahora algunos autores que conforman una serie no excesivamente homogénea en lo que hace tanto a las pautas interpretativas como a la intensidad de su crítica a Hobbes. Una presentación moderada del filósofo inglés es la de Hans-Helmut Dietze, quien expone los principios básicos del pensamiento empirista e individualista de Hobbes mostrando su inconciliabilidad con una intelección de la sociabilidad o comunitariedad *natural* del ser humano<sup>115</sup>. Lectura, ésta, que encuentra respaldo en alguna que otra referencia en autores clásicos de la cultura alemana decimonónica, como Johann Gustav Droysen, que por entonces conoce una renovada circulación y que, con su ligero hegelianismo, confirma las objeciones (no extremistas) al individualismo moral<sup>116</sup>.

Una posición más dura es la de Carl A. Emge, públicamente sostenedor del *Führer* desde 1932 (en ocasión de la convocatoria *El mundo espiritual alemán vota por Hitler* y *A las universidades y escuelas superiores alemanas*), director de la Unión Internacional de Filosofía Jurídica y Social desde 1934 en Berlín, estudioso de Hegel, Schopenhauer y Nietzsche. Emge hace una lectura casi despreciativa del pensador inglés como aquel que ha vaciado de lo *en sí* a las nociones superiores, imputándole ser el «primer vocero iusfilosófico» del «tirano que ya no se conforma más con una conducta para con él meramente externa, sino que domina con medios externos también los pensamientos y las conciencias morales»<sup>117</sup>.

Un espíritu similar, pero mucho más virulento, se encuentra en trabajos de fuerte antisemitismo, cuya temática principal no es, sin embargo, Hobbes. Aludimos, por ejemplo, a los de Hans A. Grunsky, quien observa que para Spinoza el derecho natural del *todo vale* y de la identificación entre poder y derecho si-

115. H.-H. Dietze, *Naturrecht in der Gegenwart*, Röhrscheid, Bonn, 1936, pp. 73-76.

116. J. G. Droysen, *Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, R. Hübner Hg., Oldenbourg, München-Berlin, 1937, párrafos 55 y 56, pp. 202-203. Aquí leemos que las «potencias éticas», en las diversas modalidades que les imprimen distintos actos de voluntad, no responden a la «autodeterminación» individualista abstracta, tal como ésta ha sido teorizada y puesta en práctica «desde Hobbes y Rousseau hasta el nihilismo contemporáneo». Tales fuerzas éticas tienen, en cambio, contenidos cualitativos, a los que responden de manera natural los seres humanos.

117. C. A. Emge, *Ein Rechtsphilosoph wandert durch die alte Philosophie*, V. f. Staatswissenschaft u. Geschichte, Berlin, 1936, pp. 71-72. Por cierto, Emge no parece registrar la intangibilidad del foro interno, sostenida por Hobbes.

que rigiendo en la condición civil, a diferencia de cuanto acontece en Hobbes, si bien la construcción que éste propone también es «falsa»<sup>118</sup>.

Recordemos, asimismo, un escrito de Hans Behrens, quien, al criticar a Spinoza y Mendelssohn por neutralizar el Estado, les contrapone el maquiavelista Hobbes. En su opinión, *Leviathan* articula el nexo entre iglesia y Estado a la luz de las exigencias de la lucha contra la ortodoxia romana y para superar el caos de la guerra civil, y no en nombre de nociones abstractas (tolerancia, humanidad, etc.), las cuales encubren el propósito de *judaizar* Europa a la luz de la providencia vétero-testamentaria<sup>119</sup>.

Es interesante, asimismo, atender a la visión de Hobbes que proponen algunas de las obras de apoyo a quienes se iniciaban en los estudios durante aquella época. Así, el diccionario bajo el cuidado de Werner Schingnitz y Joachim Schondorff presenta a Hobbes como fautor del individualismo utilitarista y de una belicosidad natural, que reflejan la época en que vivió: «La fría sublimidad de la imagen hobbesiana de Estado reposa en las experiencias políticas personales, que lo llevaron a considerar que una comunidad plenamente vital es imposible en el Estado»; o sea una doctrina incompatible con el comunitarismo nazi<sup>120</sup>.

118. H. A. Grunsky, «Baruch Spinoza», *Forschungen zur Judenfrage*, Bd. 2, Hanseatische V., Hamburg, 1937, p. 88-; cf. pp. 94-95. La reducción spinoziana del derecho a mero poder está en la base de la revolución bolchevique (p. 96). En otro trabajo de la misma época, Grunsky interpreta a Spinoza como el justificador de la aspiración utópico-racionalista a la felicidad mediante el recurso a una hermeneusis heredera de la talmúdica, cuyo núcleo sería la posibilidad de justificar cualquier violación concreta de la ley como si fuera otra forma de cumplir con la misma ley: cf. H. A. Grunsky, *Der Einbruch des Judentums in die Philosophie*, Junker u. Dünnhaupt, Berlin, 1937, pp. 29-30. Un antecedente del recurso a una dialéctica entre formalismo y puntualismo empirista para tergiversar una doctrina lo encuentra Grunsky en la interpretación que Filón hace de Platón, y remite al «judío Leo Strauss» como a un sostenedor de la misma lectura del alejandrino (pp. 15 y 16). Cabe observar un detalle que, en este contexto, no es menor: Schmitt se refiere, en cambio, al «erudito judío, Leo Strauss», en *Der Leviathan...*, *op. cit.*, p. 20. Sobre Grunsky, doctrinario de la germanidad filosófica en su lucha contra la distorsión judía, cf. M. Leske, *op. cit.*, pp. 281-282.

119. H. Behrens, «Moses Mendelssohn und die Aufklärung», *Forschungen zur Judenfrage*, IV, 1940, pp. 96-114; cf. pp. 106-107. Behrens entiende que la *Aufklärung* germánica no es la de los derechos humanos y otras nociones genéricas que encubren el endiosamiento de lo fáctico, sino la de la afirmación voluntarista de lo propio («*Willen zum Eigenen*») y de la personalidad creativa. En líneas generales, Behrens mantiene una posición análoga a la de Grunsky.

120. «Hobbes, Thomas», *Philosophisches Wörterbuch*. Begründet v. H. Schmidt. Zehnte A., völlig neu bearbeitet v. W. Schingnitz u. J. Schondorff, Kröner, Stuttgart, 1943, pp. 239-240; cf. p. 240. La Bibliografía final incluye el libro de Schmitt, pero con fecha errónea («1940»). En el Prefacio se aclara que las modificaciones y agregados aportados por la nueva edición ponen en primer plano el gran viraje valorativo («*Umwertung*») que se viene produciendo desde 1933 en todos los ámbitos de la vida, la ciencia y sobre todo las cosmovisiones filosóficas; asimismo se indica que la redacción final es responsabilidad de Schondorff, por encontrarse Schingnitz bajo bandera desde 1940. No falta un artículo sobre Schmitt, donde leemos que éste ha recorrido en su «evolución personal» los estadios del

Cabe aludir a las lecciones de Hermann Schwarz, quien destaca que el *–a su entender–* hiperracionalismo mecanicista y geometrizable de Rousseau (el *pueblo*, el *Estado* y la *ley* como construcciones de la razón) tiene su precursor en Hobbes. Éste expresa como voluntad del rey lo que aquél expondrá como voluntad mayoritaria, dando lugar a la república monárquica, uno, y a la república democrática, el otro. Ambas formas políticas comparten la desvinculación de toda obligatoriedad que no sea la que ellas mismas establecen: *L'État c'est moi*<sup>121</sup>. Señalemos también que, a mediados de los treinta, Schwarz había ensayado una (a nuestro entender) confusa fenomenología de la «hondura metafísica de la vivencia [*Erlebnis*] de lo popular»<sup>122</sup>. Si bien Hobbes no es aquí expresamente mencionado, le cabe la crítica que Schwarz hace a la *Staatsraison* (por su autoritarismo fronteras hacia adentro y su imperialismo hacia afuera), en nombre de la «auténtica totalidad», la del «compañerismo sano» en el seno de la comunidad

---

normativismo, el decisionismo y el pensamiento del orden y la configuración nacionalsocialista, pero sin abandonar nunca su punto de partida: la crítica al liberalismo: cf. «Schmitt, Carl», *Philosophisches Wörterbuch*, op. cit., p. 511. Tilitzki destaca que hasta 1933, Schingnitz había compartido las posiciones de su maestro, el pacifista H. Driesch, y había redactado la introducción a la edición Reclam de la *Ética* spinoziana, donde destaca positivamente su racionalismo (cf. pp. 174-175 y notas). El Schingnitz post-33 jamás se permitiría repetir su opinión de la década precedente: desligar a Spinoza de la tradición judía (bien lo destaca Tilitzki), ni –agreguemos– sugerir que ni Kant ni Hegel han rebatido o liquidado al autor del libro que estaba prologando: cf. su «Einleitung» a Benedictus de Spinoza, *Die Ethik nach Art der Geometri dargestellt*. Neu übersetzt von J. Stern, Dritte Auflage, Reclam, Leipzig, 1925, p. 13. Observemos también que en otro léxico de uso habitual, el *Wörterbuch der philosophischen Begriff*. [...] Vollständig neu bearbeitet [u.] herausgegeben von Johannes Hoffmeister, Meiner, Leipzig, 1944, no hay una voz dedicada a Hobbes, y que en la dedicada a Spinoza, la única diferencia con la primera edición posterior a la guerra (1955) es que en ésta (p. 573) se suprime el calificativo de «pensador judío» de la de 1944 (p. 655).

121. H. Schwarz, *Vorlesungen zur Ethik und Volkstumsphilosophie*, Junker u. Dünnhaupt, Berlin, 1943, pp. 495-503. «Este arbitrio de la voluntad, ajeno a toda ley porque debe dar la ley al país, es el talón de Aquiles de la concepción estatal tanto hobbesiana como rousseauiana», y en última instancia se trata de la universalización del dominio burgués mediante el formalismo, y su conclusión es la dictadura como remedio de la ignorancia popular (p. 498 y 499, 502). Se trata mayoritariamente de una colección de cursos desde fines de los años veinte hasta mediados de los treinta, y las que estamos citando corresponden a las del 28 al 30, sobre «Filosofía de la comunidad» (pp. 439 ss.). En el Prólogo se le atribuye al nacionalsocialismo haber realizado los ideales comunitaristas y patrióticos y superado la crisis extrema: «En este caos el nacionalsocialismo anunció el Evangelio de la comunidad popular», con lo cual esta idea devino poder político, el cual a su vez ha esclarecido la biología de la sangre y la raza en su fundamento espiritual (pp. 2-3). Con todo, el texto se cierra con una muy moderada alusión a críticas y objeciones a la doctrina nacionalsocialista, y con preguntas *–retórica de la prudencia–* sobre la insuficiencia que tal cosmovisión, necesaria cuando se trató de la salvación del pueblo, pueda tener respecto de instancias verdaderas contenidas en el universalismo y en los derechos de la personalidad (p. 3).

122. H. Schwarz, *Zur philosophischen Grundlagen des Nationalsozialismus*, Junker u. Dünnhaupt, Berlin, 1936.

popular, sobre la que reposa el Estado que debe velar por ella. Esta estructura estatal se caracteriza por la polaridad entre el «poder» (instituciones de gobierno) y el «pueblo» (el Partido y el Movimiento). El tipo de conducción que ejerce el Conductor en aras de lo popular («*die Volkheit*») se contraponen tanto al «yo absoluto» del soberano hobbesiano, como a la anarquía policéfala del parlamentarismo (p. 26). El Conductor garantiza, entonces, la vital superioridad del «compañerismo popular» frente a las desviaciones doctrinarias y políticas de corte mecanicista, formalista y contractualista (pp. 27 y 28).

Por último (pero, va de suyo, lejos de toda exhaustividad), incluimos las consideraciones de Walther Schönfeld sobre el filosemitismo del positivismo jurídico de Hobbes<sup>123</sup>. En la versión publicada en la posguerra, encontramos una alusión a la doctrina del *Estado total* como la propia del absolutismo hobbesiano, pues el mejor camino a tal figura es, precisamente, el positivismo extremo del inglés, cuyo «brutal voluntarismo y utilitarismo, su nominalismo –para decirlo brevemente– han destrozado el corazón mismo del iusnaturalismo, la ontología y cosmología, sin las cuales tal doctrina se derrumba». Hobbes creyó poder domeñar el mal que atribuyó al hombre con una figura satánica, sin distinguir lo que es de César de lo que es de Dios, y concluyendo –al igual que Spinoza– por defender la autoridad meramente basada en el poder<sup>124</sup>.

Cerramos este grupo incluyendo en él dos trabajos no directamente dedicados a Hobbes, pero que adquieren una nota específica por la aprobación que expresan ante las tesis de Schmitt. En este sentido, se distinguen notoriamente de la mayoría de los que conforman el *corpus* que tematizamos en estas páginas, y mantienen un *pendant* con las reseñas elogiosas ya consideradas.

---

123. No hemos podido consultar la versión original de W. Schönfeld, *Die Geschichte der Rechtswissenschaft im Spiegel der Metaphysik*, Stuttgart-Berlin, 1943, y tomamos el dato de H. Rottleuthner, «Leviathan oder Behemoth...», *op. cit.*, p. 252 nota, donde cita un paso de p. 125 del libro del 43: «Con este positivismo, que ya no distingue más entre derecho y Estado, derecho y ley, derecho y poder, porque no quiere más hacerlo, Thomas Hobbes –lo cual es digno de atención– ha rápidamente encontrado la aprobación del judaísmo [*Judentum*], al cual se lo encuentra en todas las lugares por donde se mueve el positivismo, en la medida en que Baruch Spinoza (1632-1677) lo ha seguido en lo fundamental». La segunda edición reemplaza este texto con la observación siguiente: «Entre sus contemporáneos, no ha encontrado ninguna aprobación, si se prescinde de Baruch Spinoza, que lo siguió en su planteo, pero no en su resultado, pues rechazó el absolutismo de Hobbes; el cual, más tarde, fue menos reconocido que rechazado»: cf. W. Schönfeld, *Grundlegung der Rechtswissenschaft*, Kohlhammer, Stuttgart-Köln, 1951 (2. Völlig umgearbeitete Auflage des Buches *Die Geschichte im Spiegel der Metaphysik*, 1943), p. 285. Para las consideraciones sobre Hobbes y Bodin, cf. p. 281 ss. 124. Cf. W. Schönfeld, *Grundlegung...*, *op. cit.*, pp. 284-285. Con relación al *totaler Staat*, Schönfeld menciona el «inspirado libro de Carl Schmitt, *Der Leviathan* [...]», citando sus pp. 70 ss. y 103 ss. (p. 284) Más adelante indica que las únicas dos excepciones a la lucha del iusnaturalismo moderno por la libertad han sido Hobbes y Spinoza, que identificaron derecho y poder (p. 287).

El primero es un sugestivo artículo del estudioso de Sorel, Michael Freund, quien ve en el pensador de Malmesbury al genuino representante de la idea maquiaveliana: el esfuerzo perpetuo por aumentar el poder<sup>125</sup>. Aun en su originalidad y en su falta de débitos intelectuales para con el autor de *Il Principe*, Hobbes es el maquiavelista inglés por excelencia (p. 374). El *Leviathan* «es el punto más alto de un pensamiento estatal en Inglaterra, ligado al gran florentino», cuyo cogollo es que todo poder es absoluto o no es nada, y consecuentemente impera el caos, y que a cierto punto es inevitable que el orden se imponga a partir de una decisión impostergable e inapelable. Sólo que Hobbes, cuyo punto de partida es el «demonio del yo», fracasa en Inglaterra, donde prevaleció un modelo diverso (p. 374). Un fracaso que responde a dinámicas políticas contrapuestas, y no tanto al respeto que Hobbes habría mantenido –como opina Schmitt en un «libro ingenioso, estimulante y excitante»– frente al foro interno, ya que éste, la conciencia, suscitaba sus mayores iras por ser «la máscara de la anarquía» y debía someterse al soberano estatal (p. 375 y nota). El poder del Estado como dominador del caos, por encima de toda *verdad*, es entonces el núcleo de su pensamiento: «Lo que cuenta en la tierra –y aquí se cierra el círculo que va de Maquiavelo a Hobbes– no es el poder de la razón, sino la razón del poder, la razón de Estado» (*ib.*)<sup>126</sup>. Este interesante escrito finaliza señalando la neutralización de la lógica del poder, en términos de economía y administrativismo, cuyo ápice es la «*Politische Arithmetik*» (p. 377).

El segundo trabajo es el de Jürgen von Kempfski sobre la mitología del *poder*, donde Hobbes aparece tematizado junto a Maquiavelo, y *Der Leviathan...* recibe consideración especial<sup>127</sup>.

La tesis central de von Kempfski, con referencia específica al libro de Schmitt, y coincidiendo claramente con éste, es que en el punto máximo de poder del dios mortal se revela la ruptura de la unidad entre política y religión (pp. 53-54); pero, también propone que, no obstante «la distinción interno/externo sea para Hobbes

125. M. Freund, «Machiavelli und die Engländer», *Neue Rundschau*, Juli-Heft, 1941, pp. 369-377. Freund pertenece al ámbito de la *Konservative Revolution*.

126. En Inglaterra triunfo una visión distinta de la que prevaleció en el continente, que identificaba maquiavélicamente poder y libertad; fracasaron tanto el conde Strafford como Cromwell, a pesar de haber seguido el consejo de basar el triunfo de una revolución en el reemplazo de la antigua capa dirigente por quienes forman el propio séquito (pp. 370-373). Asimismo, Freund observa que la vivencia fundamental de Hobbes es la misma explosión anarquizante moderna, que tuvieron los clarividentes que la percibieron en sus distintas fases: Maquiavelo, Nietzsche y Sorel (p. 374).

127. J. von Kempfski, «Von Theorie und Mythos der Macht», *Europäische Revue*, XVIII, 1942, 1. Hlb., pp. 48-55. Este autor alude al trabajo de Freund, destacando que la historia inglesa impidió que Hobbes se convirtiera en el pensador paradigmático de la filosofía insular, ya que –concluye schmittianamente– su «libro monstruoso» era incompatible con la realidad de su patria (p. 53).

puramente formal» y pese a que «el ímpetu de su pensamiento lleva a combatir la “libertad de conciencia”», la interpretación de Schmitt es algo excesiva y resulta más adecuada para Spinoza que para Hobbes. Se cruzan aquí dos problemáticas: por un lado, la del deísmo y la experiencia mística del Dios retraído, reacio a admitir un intermediario como el soberano hobbesiano; por otro, el individualismo y la racionalidad, elementos insuficientes para construir el Estado, como tampoco basta el *poder* (p. 54), y aquí parece haber una polémica tácita con Schelsky.

Finalmente, nuestro autor juzga que el soberano es necesario, y el acto por el cual impone obediencia contiene un elemento que la lógica puramente racional no explica: por qué se implanta un tipo de orden y no otro, «ya que no hay ningún orden absoluto que, como tal, sea cognoscible por medio del entendimiento humano en su finitud. Pero así se va más allá, de algún modo, del pensamiento hobbesiano» (*ib.*).

X) Más allá del tono positivo o no duramente crítico perceptible en algunas de las lecturas que acabamos de recordar en el punto anterior, el espíritu prevalente en las interpretaciones nacionalsocialistas de Hobbes es el de una fuerte denuncia del hobbesianismo y de clara polémica con la hermeneusis propuesta por Schmitt. En este sentido, otra manifestación clara de la incompatibilidad entre la interpretación schmittiana y las específicamente nacionalsocialistas de Hobbes (como las de Ritterbusch, Koellreutter, Krieck, el mismo Schelsky) la ofrece la —a su modo— interesante comparación entre los regímenes nazi y fascista (un topos de la publicística de entonces, como venimos viendo) que hace Albert Prinzing<sup>128</sup>.

La diferencia en las concepciones sobre el Estado, imperantes en la Alemania del Führer y en la Italia del Duce respectivamente, nace de las peculiaridades históricas de cada situación. En la península, las masas populares no participaron activamente en la unificación y constitución de la nación italiana, la cual fue obra de la élite liberal. Fue, por eso mismo, una tarea incompleta, y la juventud políticamente conscientizada se inclinó al socialismo, pero la decepcionó el moderatismo reformista (pp. 6 y 7). En la guerra, las masas toman conciencia de su poder y el fascismo las nacionaliza, incorporándolas al Estado. Más precisamente: el fascismo creó la italianidad, dándole al pueblo una existencia ética, desde el poder estatal. Esto explica el privilegio que la institución estatal recibe en las teorías fascistas. En Alemania, la tarea nacional revolucionaria fue otra: salvar al pueblo, ya nacionalizado, de la destrucción por culpa del liberalismo pluralista

128. A. Prinzing, *Faschismus und Nationalsozialismus*. 7. Vortrag der Reihe «Deutschland und Italien» des Deutschen Auslandswissenschaftlichen Institutes, am 3. März 1942, Dresden, 1942.

y el bolcheviquismo, y de aquí la preeminencia de lo popular –el *movimiento*– frente a lo estatal (pp. 11 y 12). Son caminos diversos, pero una misma idea: crear la nación desde el Estado, en Italia; instrumentalizar al Estado para salvar a la nación, en Alemania (pp. 13-14).

El nacionalsocialismo debió luchar por la purificación y unificación del pueblo, en contra de los particularismos raciales y económicos y de la amenaza roja; una tarea que, no obstante el apoyo de instituciones como las fuerzas armadas y la burocracia, presentaba el agravante –respecto de la asumida por el fascismo– de la dependencia exterior (luego de Versalles). El elemento común, de todos modos, es la *vitalidad del pueblo*; y este rasgo es más importante que el reconocimiento exclusivamente fascista de los elementos clásicos de la estatalidad, un reconocimiento que no tiene sentido en la nueva Alemania (cf. pp. 16-20).

Precisamente, para entender la especificidad del *vitalismo* mussoliniano, la peculiaridad del motivo vitalista en el fascismo (sintetizable en esa afirmación que –con impronta nietzscheana y cuestionando la moral judeocristiana– hace el Duce de que la vida es lucha y que la lucha determina el destino), Prinzing se ocupa de otro tipo de lucha por la vida, de ese vitalismo burgués y hedonista, antitético al heroico de los regímenes *novi*, esto es, tematiza el vitalismo de Hobbes (pp. 19-20 ss.). «Con esta concepción [mussoliniana] de la vida como lucha no estamos ante el chato materialismo de Hobbes, pues al para qué de la vida, Hobbes responde con la maximización de los sentimientos de placer», no con el voluntarismo antifatalista del fascismo y del nacionalsocialismo (pp. 20-21).

«¿Dónde encontramos la posición antitética a la concepción de la vida y al ideal de hombre de ambas revoluciones europeas? La ha formulado Thomas Hobbes», con su materialismo hedonista y su estatismo utilitario (pp. 22 y 23). Que el Estado y la sociedad nazcan de la suma mecánica de voluntades individuales es la concepción política básica, que legitima el proceso histórico de la Europa occidental burguesa, desde los siglos XVII y XVIII, con algunas elaboraciones en el siglo XIX, como la democracia parlamentaria, la cual termina imponiéndose y destruyendo la conciencia estatal misma (p. 24).

Para peor, Hobbes también es el fundador del «pacifismo radical» (aquí la crítica es simétricamente inversa a, pero coherente con, las ya vistas: el filósofo de la sociabilidad como guerra aparece ahora como pionero de la *hipocresía* de la Sociedad de Naciones), y de la «visión capitalista de la economía», ya que Mandeville, Smith, Ricardo y Bentham no hicieron sino desarrollar la creencia hobbesiana en que el éxito se mide por el exceso de placer respecto del dolor (p. 24). A todo lo cual se liga su concepción del trabajo y de la compensación dineraria, que anula toda dimensión ética, reduciéndola a la doctrina de la dependencia del hombre respecto de su entorno físico. Coherentemente con lo anterior, el autor



de *Leviathan* resulta ser el antecesor de Marx: «también en Hobbes reside la génesis de la doctrina económica del marxismo y el pensamiento de la lucha de clases» (ib.). Esto es la cereza sobre el merengue.

En suma, el pensador inglés se caracteriza por negar cualquier moral distinta del individualismo utilitarista. Según su antropología, el hombre no tiene una voluntad creativa, sino que debe limitarse a reaccionar mecánicamente a los impulsos externos y a las motivaciones materiales en general, pues el materialista Hobbes reduce lo humano a una magnitud física más, regida por las mismas leyes naturales que rigen, inmutablemente, el universo todo. La voluntad resulta ser, de este modo, la forma concentrada del deseo, un movimiento sometido a determinaciones mecánicas exteriores y respecto del cual no tiene sentido plantearse el problema de la libertad. Negada la libertad humana, no hay lugar para el destino y sus desafíos; por ende, tampoco para «ninguna historia como drama y como tarea» (ib.).

Según el Hobbes del nacionalsocialista Prinzing (y en clara antítesis con el de Schmitt, quien ve en el inglés al pensador de lo político y del Estado), vivir humanamente es un proceso material cíclico, animal; la historia, consecuentemente, no es más que un decurso mecánico. Una meta histórica se alcanza cuando se conocen las leyes del movimiento impersonal que hacia ella se dirige, y se colabora con tal movimiento mecánico eliminando los factores perturbadores del proceso, «como la nación o la clase», según los continuadores de Hobbes sean liberales o marxistas. «A este paraíso lo llaman unos la economía mundial; otros, la sociedad sin clases; otros más, la sociedad de naciones como garante de la paz universal» (p. 25).

Hobbes representa, entonces, un «principio mefistofélico», que atenta contra «todos los valores superiores del hombre ario y así [constituye] la negación de los valores fundamentales de la cultura occidental» (p. 25-26). De Hobbes nace la presunta libertad anglosajona, la cual –ontológicamente inexistente, porque es un nombre para un movimiento físico, y moralmente incapaz de ir más allá del individualismo hedonista– es antitética a la auténtica, a la «libertad de la voluntad» (p. 26).

En el contexto poco favorable, por cierto, a las doctrinas hobbesianas, Prinzing no deja de reconocer, sin embargo, un aspecto positivo del nefasto pensamiento positivista fundado por Hobbes, y aquí se hace manifiesto un elemento hermenéutico que proviene de ese afán nazi de domeñar la técnica mediante la voluntad. Le ofrece ayuda cierto hegelianismo superficial. Así, propone una «astucia de la idea», ya que todos esos elementos éticamente negativos, característicos de Hobbes, cumplen –a pesar de sí mismos– la función positiva de acelerar el progreso de las ciencias naturales y de la técnica.

Como esta dimensión del saber instrumental, entonces, debe ser acogida y *superada*, so pena –si no se lo hace– de recaer en las letanías que el nazismo rechaza por reaccionarias, la crítica al Leviatán debe concentrarse en el aspecto social y político, en la escala de valores hobbesiana, pues ésta ha sido el obstáculo para que en Occidente se desarrollara un «verdadero estrato dirigente», necesario para la conducción del «tipo humano fáustico y heroico», lo contrario del tan burgués *homo hobbesianus*<sup>129</sup>.

No sin evitar la paradoja, Prinzing concede suma importancia al elitismo de los conductores populares. «La selección de líderes, orientada por un modelo humano mefistofélico, no puede dar lugar a ningún conductor político surgido del pueblo y que –en sus valores superiores, racialmente condicionados– represente la posición contraria a la escala axiológica de Hobbes» (p. 28). El nacionalsocialismo extirpó el hobbesianismo y anuló sus secuelas teóricas y prácticas en Alemania, y la misma exclusión del judaísmo mediante las leyes raciales significa la eliminación del colectivismo masificado y hedonista, cuyo tipo antropológico individualista degenera inevitablemente en el hombre masificado, que es el más propicio a someterse a tiranías, tal como –enseña Rosenberg en el *Parteitag* de 1937– ocurre en Estados Unidos y en Rusia<sup>130</sup>.

Contra el hedonismo y la masificación leviatánica se eleva el personalismo creativo, ligado a la sangre, la patria y el destino histórico, y guiado por el Conductor. Hobbes ha sido derrotado en Alemania e Italia (pp. 29-30)<sup>131</sup>.

XI) A este panorama doxográfico, donde se perfila con nitidez la antítesis entre la lectura schmittiana de Hobbes y la interpretación que proponen distintos intelectuales nacionalsocialistas, podemos incorporar la de un especialista en filosofía inglesa, Rudolf Metz, en un trabajo contemporáneo al de Prinzing, es decir,

129. Para Prinzing, Inglaterra pudo fundar un imperio porque su élite no fue educada en conformidad al esquema hobbesiano, sino manteniendo la pureza de la sangre y sin concesiones al hedonismo, aunque cambios recientemente acontecidos muestran la apertura a otros criterios selectivos. Francia, por su parte, muestra cómo la disgregación racial y la sustitución del heroísmo por valores mercantiles conducen a la decadencia, ya que anulan toda «potencia política» (p. 27).

130. Además de citar al comisionado Rosenberg, Prinzing observa que Inglaterra está combatiendo en el frente equivocado. Los enemigos de Occidente son los combatidos por Alemania: «Roosevelt, el tirano de la civilización de masa americana» y «Stalin», pues ambos representan la colectivización masificante, y a ellos se oponen los representantes de la humanidad aria-occidental, el Führer y el Duce (p. 29).

131. La conclusión resume lo visto: el fascismo ha estatalizado y dignificado al pueblo italiano; el nacionalsocialismo ha salvado y estructurado revolucionariamente a la comunidad popular germana, garantizándole la renovación espiritual. Los Conductores del norte y del sur defienden la cultura europea contra la masificación tiránica imperante en el este y el oeste (pp. 31 y 32).

posterior al de Schmitt, pero también ilustrativo de una actitud hermenéutica generalizada respecto del autor de *Leviathan*<sup>132</sup>.

Ante todo, Metz reconoce que la filosofía inglesa expresa fielmente «la esencia y el carácter» de su pueblo, sobre todo ese aislamiento insular que la lleva a seguir –sin grandes alternativas, aunque con algunas excepciones– una vía propia, distinta de la del pensamiento continental; un camino filosófico conforme a la idiosincracia popular, entonces, que corre paralelo al proceso de acrisolamiento y unificación de estirpes y pueblos diversos en las islas. Esta filosofía resulta, así, de un «recíproco dar y recibir» entre visión popular y elaboración intelectual alta (p. 2)<sup>133</sup>. Metz destaca que junto al voluntarismo individualista y el empirismo, el pensamiento británico presenta «una cierta timidez ante la decisión sobre lo fundamental» y una consecuente tendencia al «compromiso en la resolución de las cuestiones difíciles», privilegiando el desarrollo evolutivo y los planteos conservadores, antes que el cambio revolucionario (hasta la misma predilección por los deportes habla de la metamorfosis que los británicos imprimieron al instinto combativo originario de los germanos); todo lo cual conduce a una concepción *negativa* o «aparente» de la libertad: se es libre frente al Estado, pero no frente a la opinión pública y las convenciones. Metz ve en el británico lo que ya marcara Nietzsche: un «hombre del rebaño», que coherentemente practica esa charla hipócrita, tan inglesa, el «*cant*»; es decir, la hipocresía británica, basada en la subordinación de la verdad a la utilidad: invocar conceptos universales para disfrazar los gestos más egoístas, «un fenómeno psicológico tan complicado, que no cabe adentrarse [ahora] en él» (p. 5)<sup>134</sup>.

---

132. R. Metz, «Britische Philosophie als Ausdruck britischen Volkscharakters», que citamos del *Sonderdruck* de los *Nationalsozialistische Monatshefte*, Folge 135, 1941, 11 pp. Del mismo año es su *England und die deutsche Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin, 1941, donde Hobbes aparece junto a Locke, Hume y Mandeville como exponente del acople doctrinario, tan insular, entre naturalismo ético, individualismo político y atomismo metafísico. Años antes, Metz había publicado su *Die philosophischen Strömungen in Grossbritannien*, 2 Bände, Meiner, Leipzig, 1935, que comienza con el pensamiento de segunda mitad del siglo XVIII; también escribió numerosos trabajos sobre pensadores británicos, pero no sobre Hobbes.

133. Desde la «voluntas est superior intellectu» de Duns Scotus, que inaugura el voluntarismo de la psicología inglesa, pasando por el nominalismo ockhamiano, con la adscripción de existencia plena sólo a lo individual –«leitmotiv de la filosofía británica a lo largo de los siglos sucesivos», es decir, un motivo tan anticipatorio como lo es también la defensa del Estado frente a la Iglesia, por parte del mismo Ockham– hasta llegar al empirismo prevaeciente desde la modernidad (pp. 3 y 4).

134. Los rasgos de la personalidad británica son el rechazo de todo lo abstracto y especulativo, la sumisión al sentido común vulgar, la ausencia de espiritualidad, abundantes «superficialidad, trivialidad, mediocridad, carencia de sagacidad», el relativismo o eclecticismo moral, pero también la falta de sensibilidad artística y de verdadera religiosidad, bajo la sobrecarga del utilitarismo: «Inglaterra es el país sin música, [...] sin mística y sin metafísica» (p. 5).

En este punto, lo expuesto vale como clara prolepsis de lo que será el juicio de Metz sobre Hobbes; pero podemos recordar antes que, para nuestro autor, la conocida contraposición de Sombart (el *comerciante* y el *héroe*) contiene sólo una parte de verdad. Los británicos son también combativos, sumamente crueles en su brutalidad y cinismo (p. 6); aunque, ciertamente, fueron acentuando su personalidad de *tenderos* (la «*Verkrämmerung*») y domesticando el componente ferino, de animal de presa, propio de la personalidad colectiva británica (p. 6).

A la luz de este panorama, se comprende que la filosofía de la isla presente dos grandes familias: una, de carácter no académico, enraizada en la historia, la raza y las costumbres de su pueblo; la otra, en cambio, de corte universitario, extranjero y sin repercusión popular. A la última pertenecen los neoplatónicos de Cambridge y el neoidealismo del siglo XIX («profunda irrupción del universo espiritual del idealismo alemán en el pensamiento británico»); a aquélla, Bacon, Hobbes y Locke, entre los clásicos modernos (pp. 6 y 7).

Tenemos, entonces, que el de Malmesbury ocupa un lugar destacado en un universo doctrinario carente de «profundidades místicas» y de «elevadas especulaciones metafísicas», y cuyas notas distintivas son el utilitarismo eudemonista o directamente hedonista en ética, el asociacionismo psicológico, el agnosticismo y el liberalismo político (p. 7). La moral hobbesiana es típicamente inglesa: su clave es el cálculo de la conveniencia (que desembocará en la fórmula de Bentham), y la coherente contracara o reverso de la misma moneda es el nacionalismo agresivo, la prioridad dada al interés de Inglaterra respecto de la verdad misma. De aquí el tartufismo, el *cant*, con que se proclaman nociones como las de humanidad, libertad y justicia, «velo idealista del craso principio del utilitarismo» (p. 9). El Estado hobbesiano –cabe inferir– obedece a este juego especular entre beneficio egoísta y universalismo hipócrita<sup>135</sup>.

Al momento hedonista de esta línea autóctona responden con precisión los teóricos del «poder [...], celosos defensores de ideas imperialistas y utilitaristas», como «Bacon, Hobbes y Carlyle»; mientras que otros, en cambio, obedecen al momento hipócrita, y abogan por la paz universal «y cosas bellas semejantes», como «Bentham, Mill y Spencer» (p. 10). Las dos tendencias conviven, porque ambas son típicas, y sus relaciones recíprocas dependen de la circunstancia: así, por ejemplo, prevalece el anticolonialismo cuando sirve al crecimiento de la gran industria (tener mercados, más que posesiones), y se proclaman los ideales de

135. La misma hipocresía –incluso inconsciente, arraigada en el espíritu inglés– impera en la filosofía teórica: ningún pensador británico osa proclamarse materialista, y optan por los variados *-ismos*, para disfrazar su credo: empirismo, sensualismo, pragmatismo, realismo, positivismo (p. 9). Acotemos: aquí Hobbes ha quedado fuera de la óptica de Metz, o éste ignora la filosofía hobbesiana.

«felicidad mundial» y «justicia social». Pero su lugar lo ocupa el belicismo y la agresividad colonialista, cuando Inglaterra necesita de este tipo de expansión imperial (p. 10).

El panorama que presenta Metz, con independencia de sus arbitrariedades, es particularmente interesante porque contribuye, desde posiciones no inmediatamente ligadas a la propaganda oficial, a desacreditar la imagen de Hobbes, ya que resulta inevitable identificar los distintos motivos fundamentales del pensamiento hobbesiano con las tendencias teorizadas por Metz, todas ellas enemigas de la germanidad nacionalsocialista.

10. En función de lo expuesto, creemos que queda clara la contraposición entre la interpretación schmittiana de Hobbes y la manera como enjuician al filósofo de Malmesbury los doctrinarios nacionalsocialistas que se han ocupado de él. Esta evaluación negativa de Hobbes en el universo conceptual del nazismo académico oficial repercute en la catalogación también negativa de Schmitt en esos mismos ámbitos, que consideran al *Jurist* culpable de ensayar la apología de un pensador y de su conocido *Leviathan*, cuyos ideales son antitéticos a los del régimen.

A las acusaciones a Schmitt anteriores a 1938, a saber: de oportunismo, catolicismo, hegelianismo, estatalismo conservador y defensa de Weimar en contra de los nacionalsocialistas antes del 33, se agregan ahora las que le caben por ser un apologeta de la estatalidad hobbesiana y de pretender que la doctrina de la soberanía clásica moderna mantiene capacidad pedagógica y operativa en la época presente, cuando triunfa el *nuevo orden*. Con su profesión de fe hobbesiana, Schmitt confirma lo que los auténticos nacionalsocialistas siempre habían sospechado: es un pensador del individualismo, anticomunitarista y antipopulista, un teórico de la dictadura burguesa como medio extremo para mantener en pie un modelo perimido, el del Estado de derecho liberal-democrático; un opositor al sano y natural comunitarismo germano y a todo *ethos völkisch*<sup>136</sup>. Peor aún, el decisionismo revela así su condición de heredero de las falsas teorías de la inevitable conflictividad social, con lo cual Schmitt aparece como continuador no sólo de los errores de Hobbes, sino también de las nefastas ideas de Marx. El

---

136. Las autoridades nazis no se engañan al respecto: en un informe del jefe de seguridad de las SS, con fecha 26.VIII.1936, se lee: «Frente a afirmaciones sobre la comunidad popular, hechas por miembros de las SS, Schmitt ha manifestado lo siguiente: “por delante, la comunidad popular; por detrás, la Gestapo”». Cf. *Verortung des Politischen. Carl Schmitt in Plettenberg*, bearbeitet von Ingeborg Villinger, v.d. Linnepe-Hagen, 1990, p. 30. Tampoco se engañaban los estudiantes alemanes de filosofía al elegir entre las versiones nacionalsocialistas de Hobbes y la schmittiana. En carta a su amigo, el jesuita Erich Przywara (del 28.VII.1953), Schmitt le cuenta lo que le había dicho Nicolai Hartmann en 1942: *Der Leviathan...* era el libro más robado de la biblioteca del Seminario Filosófico de Berlín y debía ser repuesto todos los semestres (cf. P. Tommissen -Hg.-, *Schmittiana III*, 1991, p. 60, nota 35).

fácilmente inferible epítome de la actitud nacionalsocialista ante Hobbes, ante Schmitt y ante el hobbesianismo schmittiano es que se trata de un pensamiento y de una conexas actitud práctica no sólo ni principalmente inactuales e inútiles, sino sobre todo enemigos del régimen y merecedores de las más duras críticas.

Frente a este panorama, pareciera que hacia fines de los treinta Schmitt no encuentra otro elemento conceptual vigoroso y simultáneamente antinormativista y antimovimientista más que la reivindicación del eje rector de la acción estatal: la función protectora de lo público y de lo privado que el soberano cumple al tener a raya a *todas* las facciones, corporaciones, grupos y factores de presión societales. Ciertamente, expone cómo, a lo largo del proceso histórico, estas fuerzas han prevalecido sobre el Estado-mecanismo y han manejado la *máquina* para su beneficio, en contra del propósito político y jurídico de Hobbes. Pero al mismo tiempo rescata, con valor de enseñanza indeleble, la función vertebral –insuprimible en el mundo moderno– de la relación entre protección y obediencia.

La profundización de su planteo debería haber llevado a Schmitt a entrar en fricciones con sus propias afirmaciones del fenecimiento de la estatalidad decisionista, ciertamente corroída por el economicismo, el normativismo y el totalitarismo. Esto es, Schmitt debería haber teorizado la específica resistencia de la figura *Estado* a todos estos embates, a partir de caracterizarlo como el *analogon* secularizado (tanto en su base democrática, como en su cúspide soberana; o sea tanto en la decisión fundacional del orden estatal, como en las decisiones ante la crisis extrema) de la dinámica propia de la representación cristológica, que vertebra a la Iglesia católica como estructura de orden. Una analogía que, sin dudas, no puede llegar a ser nada más que una suerte de inspiración para una doctrina *pro Stato* (y esto ya lo sabía el joven Schmitt cuando teorizaba la representación política atendiendo al modelo del vicariato católico, a la par que reivindicaba el decisionismo hobbesiano). Pero esta analogía era lo suficientemente intolerable para los ideólogos nazis –antiestatalistas y anticatólicos– como para que esta argumentación schmittiana (apenas esbozada) les resultara una declaración de guerra espiritual. Fundamentalmente, los doctrinarios del inmediatismo y del populismo extremos inherentes al principio del Conductor (intrínsecamente inmanentista y por ende *extra-* o *anti-*, pero no *hiper*político) no pueden aceptar la peculiar mediatez o mediación de la teología política hobbesiano-schmittiana.

Dado este contexto histórico, es comprensible, además, que el *hombre* Schmitt no quisiera enunciar semejante razonamiento en términos de una ruptura clara y nítida con el régimen, sobre todo para no enfrentarse con las peligrosas *potestates indirectae* que en él prevalecían. No entramos en esta dimensión personal, pero entendemos que su texto deja traslucir esta intención sin grandes ambigüedades. Sólo que, al desatender el problema de la trascendencia, la estructura de-

cisionista del Leviatán en tanto Estado de derecho no llega a consolidarse *argumentativamente* del modo como lo exige la lucha en la cual está empeñado el epígono alemán de Hobbes, en circunstancias políticas tan amenazantes como las que envolvían a su benemérito inspirador.

¿Qué respuesta da –anticipadamente en algunos casos, con lúcida previsibilidad en otros– Schmitt a estas objeciones y acusaciones, no exentas de efectos inquietantes en la situación alemana de entonces? De un modo tal vez poco evidente, quizás excesivamente críptico, nuestro autor propone que, en palmaria antítesis con la enseñanza hobbesiana, y tras haberse legitimado con nociones ajenas a la racionalidad del Estado (ante todo, la de *raza*), el totalitarismo nacionalsocialista viola de hecho el eterno nexo político entre protección y obediencia.

A este corolario tácito de su planteo pueden llevar textos que expresamente aluden a las *nuevas* fuerzas antiestatales, entre las cuales Schmitt incluye no sólo a los partidos políticos, sino también a sindicatos y corporaciones societales diversas e incluso a unas ciertamente no mejor precisadas fuerzas antiindividualistas y antiliberales. Éstas –creemos– no pueden ser otras que las representadas por los regímenes comunista y nacionalsocialista, los cuales le ocasionan al Estado la –no mencionada– variante *totalitaria* de su «segunda muerte», la que hemos considerado como la *tercera*<sup>137</sup>.

---

137. Leamos *in extenso* un pasaje ya citado: «Los antiguos adversarios, los poderes “indirectos” de la Iglesia y de las organizaciones de intereses han vuelto a aparecer en este siglo bajo una figura moderna como la de los partidos políticos, sindicatos, uniones societales; en una palabra: como “poderes de la sociedad”. A través del Parlamento se apoderaron de la legislación y del Estado legal y pudieron creer que habían atado el Leviatán a su carruaje. Se los facilitó el constitucionalismo [*Verfassungssystem*], cuyo esquema fundamental era un catálogo de libertades individuales. Se sustrajo así al Estado la esfera privada, presuntamente libre, y fue entregada a los poderes “libres” –es decir, incontrolados e invisibles– de la “sociedad”. Estos poderes, completamente heterogéneos, conforman un sistema político de partidos, cuyo núcleo esencial –como lo viera correctamente J. N. Figgis– son siempre Iglesias y sindicatos. Del dualismo entre el Estado y una sociedad libre que se ha liberado de él surge un pluralismo social, en cuyo ámbito los poderes indirectos podían festejar triunfos obtenidos sin esfuerzos» (pp. 116-117). «Pues la maravillosa armadura de una organización estatal moderna exige una voluntad unitaria y un espíritu unitario. Cuando numerosos espíritus luchando entre sí tironean la armadura desde las sombras, rápidamente se destroza la máquina y con ella el sistema de la legalidad estatal. *Las instituciones y conceptos del liberalismo, sobre los que se asienta el Estado legal positivista, se vuelven armas y posiciones de poder de poderes fuertemente antiliberales.* De esta manera, el pluralismo de partidos llevó a cumplimiento el método para destruir el Estado, que el Estado liberal cobijaba dentro de sí. El Leviatán en el sentido de mito del Estado como “gran máquina” se destroza por la distinción entre Estado y libertad individual, en una época en que las organizaciones de esta libertad individual no eran sino los cuchillos con que las fuerzas *anti-individualistas* descuartizaron el Leviatán y se repartieron su carne. Así murió *por segunda vez* el dios mortal» (p. 118, el subrayado es nuestro). En nuestra lectura, distinguimos la liquidación del Estado por parte del pluripartidismo, de la provocada por el movimientismo totalitario. Ambas forman parte del fenómeno de la *totalización cuantitativa*.

La defensa que Schmitt hace de su Hobbes es, entonces, contraria a todo movimientismo, populismo y antiestatalismo; pero más significativo aún es que el jurista retome su crítica de los años 30 a 32 a las fuerzas que se valen de la legalidad estatal para destruir al Estado. Una argumentación que, en 1938, no podía sino acentuar la extraneidad de Schmitt respecto del nazismo. Su apología de Hobbes, entonces, acentúa la politicidad del compromiso intelectual del filósofo inglés, ese «gran maestro en lucha contra todo tipo de poder indirecto» (cf. pp. 131-132), que defendió «en primera línea», como un «*promachos*» (pp. 126 y 132), la *unidad estatal* (esto es: la jerarquización de lo público frente a lo societal y a lo privado) cual única posibilidad de mantener el nexo protección-obediencia en contra de los poderes indirectos, irresponsables y letales para la república<sup>138</sup>.

### Apéndice: Totalitarismo hobbesiano avant la lettre, Estado total schmittiano hors de saison

a) Quien acusa a Hobbes de sentar las bases del totalitarismo del siglo XX es el pensador católico J. Vialatoux, *La cité de Hobbes théorie de l'État totalitaire. Essai sur la conception naturaliste de la civilisation*, Lecoffre-Gabalda/Chronique sociale de France, Paris-Lyon, 1935; en su opinión, el «naturalismo» (inmanentismo) moderno de un Hobbes hiperbaconiano y mecanicista lo lleva a teorizar un modelo abstracto de estatismo totalitario que el nacionalsocialismo –hermano/enemigo del comunismo, pues ambos son iglesias que se han instituido en Estado– realiza «sous nos yeux» en la forma de III Reich (p. 209); el «estatismo totalitario,

---

138. La tarea a cumplir por la hermenéutica schmittiana en su última fase, de la que no nos ocupamos aquí, es reformular la cuestión de la *trascendencia*, presentando como abierto ese sistema hobbesiano anteriormente considerado como cerrado en su plenitud positivista, y reforzar las consideraciones de 1938 en lo que hace al rechazo del presunto totalitarismo de Hobbes, para lo cual destacará el cristianismo de Hobbes y de su sistema, pero también encuadrará el modelo leviatánico en un marco histórico e ideológico bien preciso: la lucha de los estados nacionales contra el monopolio papista de los criterios distintivos entre lo temporal y lo espiritual.

Una aclaración final: también hemos dejado de lado la consideración del libro del 38 como respuesta schmittiana a la idea de Walter Benjamin de que el Estado barroco no es sino la perduración del *status naturae* hobbesiano. Así lo entiende el mismo Schmitt: «Lamentablemente, mi esfuerzo por responderle a Benjamin mediante el examen de un gran símbolo político (*El Leviatán en el pensamiento político de Thomas Hobbes*, 1938), pasó inadvertido»: cf. su carta a Hansjörg Viesel del 4.IV.1973, en H. Viesel, *Jawohl, der Schmitt. Zehn Briefe aus Plettenberg*, Support Edition, 1988, pp. 13-14 (p.14). Sobre el tema cf. Horst Bredekamp, «From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes», *Critical Inquiry*, 1999, 25, 2, pp. 249-266.

*Last but not at all least*: agradezco al Dr. Martín Traine, de la Universidad de Köln, su imprescindible ayuda para acceder a gran parte del material bibliográfico que hemos utilizado.



conclusión lógica del sistema deductivo de Hobbes, aparece pues, ya ahora, como el término hacia el cual se encamina la historia concreta de la civilización moderna» (p. 211), como el imperio del individualismo, al cual sólo cabe contraponer la *caridad* humanizadora. En un trabajo precedente (*Philosophie économique. Études critiques sur le naturalisme*, De Brouwer, Paris, 1933), Vialatoux entiende que el individualismo y el mecanicismo hobbesianos –más allá de la intención absolutista y de la concepción de la vida civil como paz armada– anuncian el triunfo de la burguesía y del capitalismo (pp. 123, 144). La rémora, en todo caso, la constituye la idea hobbesiana de propiedad, pues al justificar el traspaso de todos los bienes al Estado, Hobbes teoriza «la forma pura del absolutismo estatalista» (p. 145).

Schmitt cita expresamente a Vialatoux, como también –y muy elogiosamente– a su connacional, «el excelente constitucionalista francés» R. Capitant, quien rechaza tales acusaciones, y del que Schmitt puede haber tomado alguna inspiración para ciertos puntos de su planteo (cf. *Der Leviathan...*, *op. cit.*, pp. 111-113 nota). El trabajo mencionado es R. Capitant, «Hobbes et l'état totalitaire», *Archives de Philosophie de droit et de Sociologie juridique*, VI, 1936, pp. 46-76, donde admite algunas correlaciones entre el absolutismo moderno y los regímenes totalitarios, pero destaca la imposibilidad de identificarlos, ante todo porque el individualismo racionalista es incompatible con el misticismo y el organicismo de la ideología nazi (p. 52); en Hobbes –fautor en todo caso de una «dictadura del orden»– no hay mesianismo, sino una suerte de «liberalismo moral» y positivismo jurídico. Agreguemos que Capitant publica una versión resumida (sin las citas de Hobbes) de este trabajo con un título más significativo: «Thomas Hobbes et le Troisième Reich», *L'Allemagne contemporaine*, XVII.4, 20.IV.1936, pp. 55-57, que Schmitt no menciona. Dos años antes, Capitant se había ocupado de la realidad alemana en «L'État national-socialiste», *Office d'Informations Allemandes. Bulletin Mensuel Jaune* del Comité Alsacien d'Études et d'Informations, 15 a., N.s., nr. 3, 1934, ahora en P. Tommissen (Hg.), *Schmittiana I*, 1988, pp. 119-130; Capitant menciona varias veces a Schmitt, sobre todo con relación a su diferencia con Koellreutter sobre el nexos institucional entre movimiento, partido y Estado (p. 124). Prescindimos aquí de entrar en el tema de la relación entre Capitant y Schmitt y del schmittianismo de la constitución francesa de 1958, con las reformas del 62.

Podríamos indicar que la tesis de Vialatoux es retomada, en el ámbito francés, por J. Mourgeon, en su *La science du pouvoir totalitaire dans le Leviathan de Thomas Hobbes*, Annales de la Faculté de Droit de Toulouse, tome XI, Fascicule 1, Toulouse, 1963. En el capítulo sobre «La querelle du totalitarisme», el autor observa que han seguido a Vialatoux los siguientes autores: J. Souilhe, «Pourquoi

Thomas Hobbes?», *Archives de Philosophie*, 1936, pp. 1-10; G. Burdeau, *Traité de science politique*, t. II, Paris, 1949, pp. 43-56; T. Ruysen, *Les sources internationales de l'internationalisme*, t. II, Paris, 1958, pp. 162-175; y M. Prelot, *Histoire des idées politiques*, Paris, 1959, pp. 333-339, en especial p. 338, donde este último autor –con profundo desconocimiento del tema– «rappelle que Carl Schmitt avait salué en Hobbes un précurseur du totalitarisme» (tomo la cita de *La science du pouvoir totalitaire...*, *op. cit.*, p. 398, nota 295). Mourgeon rechaza el planteo de Capitant, pues, a su entender, «Hobbes a laissé voir l'inévitable liaison entre la civilisation de masse et le pouvoir totalitaire», y al esquema hobbesiano le contrapone el de Tocqueville (pp. 406-407).

Finalmente, también recordemos que recepta con cierta distorsión la interpretación schmittiana de Hobbes en el ambiente cultural galo W. Gueydan de Roussel, «Le Leviathan et l'état moderne», *Revue Internationale de Sociologie*, mai 1939, pp. 185-189, quien, a la par de elogiar la reconstrucción schmittiana de la mitología del Estado moderno (p.186), sin embargo denuncia el satanismo secularizante de la doctrina hobbesiana: el símbolo de la famosa portada «es la meta hacia la cual se encamina una humanidad sin Dios», la «ultima fera» de la profecía joaquimítica (pp. 188-189). En su artículo «Der Staat als Mechanismus...», pp. 631-632, nota, Schmitt menciona dos trabajos de Gueydan (equivocándose con el título del primero, que aquí damos correctamente): a) «Demaskierung des Staates», *Europäische Revue*, 12. J., September 1936, pp. 798-805, cuyo tema es la crítica a la supervivencia de la abstracción *Estado* en la mutación de sus formas de autojustificación, hasta llegar al «Estado total» como cumplimiento del vampirismo que toda estatalidad practica sobre el vitalismo de la realidad; b) un trabajo sobre la idea de *mecanismo* en Hobbes y el problema de la actual *totalización*. En su fundamental edición de escritos schmittianos (Carl Schmitt, *Staat, Grossraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*. Herausgegeben, mit einem Vorwort und mit anmerkungen versehen von Günter Maschke, Duncker u. Humblot, Berlin, 1995), Maschke informa que el manuscrito de este inédito de Gueydan de Roussel se ha perdido. Asimismo, este intelectual franco-suizo colabora en un homenaje a su amigo y, a su manera, maestro: «Leviathan et Homo - Hommage a Carl Schmitt», *Epirrhosis. Festschrift zum 65. Geburtstag Schmitts*, dactil., Academia Moralis, Düsseldorf, 11.VII.1953, 12 pp., más dos páginas de notas (tomamos el dato de *Staat, Grossraum, Nomos...*, *op.cit.*, p. 150, y de P. Tommissen (Hg.), *Schmittiana III*, 1991, p. 61, nota 49), un trabajo donde quizás su autor retoma ideas del manuscrito inédito aludido por Schmitt en 1937. Observemos que Gueydan, quien ha morado en el sur de nuestro país desde hace más de medio siglo, publicó entre nosotros dos de los textos aludidos: el artículo de 1939, con un agregado final, relativo al tercer monstruo o bestia aérea, el *Ziz* tal-

múdico, que se suma a los bíblicos Leviatán y Behemoth: «Las potencias marítimas. El Leviatán y el Estado moderno», como capítulo 3 de su libro *El Verbo y el Anticristo*, Glaudius, Buenos Aires, 1993, pp. 11-18; y «Leviathan et homo. Homenaje a Carl Schmitt», como capítulo 9 del mismo libro, pp. 57-68, que presumimos idéntico a su colaboración en el escrito dactilografiado de 1953. Sobre el rol de Gueydan de Roussel en la recepción argentina de las ideas del jurista alemán, nos permitimos remitir a J. Dotti, *Carl Schmitt en Argentina*, Homo Sapiens, Rosario, 2000, pp. 121-133, 138, 154, 155, 586, 599.

b) En una nota ya mencionada (*Der Leviathan...*, *op. cit.*, pp. 111-113), Schmitt se expresa con cierta ambivalencia sobre el uso del calificativo «total», como si no quisiera repetir sus consideraciones de 1931-33 acerca del Estado «total cualitativo» o «fuerte» y su diferencia con el meramente «cuantitativo», al servicio de intereses corporativos. Más aún, en su conferencia de febrero del 37, publicada como «Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat», *Völkerbund und Völkerrecht*, 4. J., 1937, pp. 139-145, el tema es la guerra (en especial la distinción entre guerra marítima inglesa y guerra terrestre continental) y la única referencia a concepciones estatales es reivindicar, contra el modelo liberal franco-anglosajón, el «Estado militarista prusiano» («*preussischer Soldatenstaat*») y el «vigor castrense» («*soldatische Kraft*») de la Alemania actual (pp. 143-145); o sea que Schmitt propone una apología del tradicionalismo militar en su versión aristocrático-junkeriana, aborrecida por los nacionalsocialistas. Le responde críticamente N. Gürke, «Der Begriff des totalen Krieges», *Völkerbund u. Völkerrecht*, julio 1937, pp. 207-212, quien reivindica la totalidad popular y su preparación para la defensa de la propia vida como sentido de toda política, en contra de la visión belicista, de corte técnico y estatalista, de Jünger y Schmitt, quienes desconocen el elemento espiritual, anímico y racial de la lucha de un pueblo. En una indicación ya mencionada de su escrito sobre el mecanicismo estatal en Descartes, Schmitt le reprocha a Gürke «cerrar los ojos» a la cuestión de la enemistad y pretender sin embargo alcanzar la dimensión de totalidad (agregaríamos: tomando como base el populismo nazi): cf. *op. cit.*, pp. 631-632, nota. En lo que hace a su propia concepción del «Estado total», Schmitt reconoce en 1938 la importancia de las observaciones de G. Daskalakis —un intelectual receptivo de (y no necesariamente fiel a) las ideas schmittianas— sobre la condición momentánea y provisoria de la expansión totalizante del Estado (aunque Schmitt también debería haber notado —acotemos nosotros— que la enemistad total que Daskalakis incluye entre las connotaciones del concepto en cuestión no sería política). Los trabajos de Daskalakis recordados son: «Der totale Staat als Moment des Staates», *Archiv f. Rechts- u. Sozialphilosophie*, xxxi, 1937-38, pp. 194-201, y «Der Begriff des autarchischen Staates», *Deutsche Rechtswissenschaft*, 3 B., 1. H., 1938, pp. 76-112);

pero sobre las mismas temáticas también ha escrito «Demokratie und Demokration», *Geist der Zeit*, VII, 6, 1939, pp. 416-425, donde la fórmula «Estado total» es vinculada exclusivamente con la cosmovisión de las democracias de masa (vitalismo y no racionalismo, comunitarismo y no individualismo (p. 421). Recordemos que, sin que puedan homologarse sus opiniones con las de Schmitt, fuerte influjo de este último reciben Ernst Forsthoff, *Der totale Staat*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg, 1933, en especial p. 29 ss., donde destaca que la autoridad proviene de lo trascendente y no del pueblo, y que el Estado –sostenido por la tradición, la ley y el orden– no sólo no se identifica con el movimiento, sino que es superior a éste y al mismo conductor; y Heinz Ziegler, *Autoritärer oder totaler Staat*, Mohr (Siebeck), Tübingen, 1932, quien presenta las diferentes posiciones en liza (y sus antecedentes en el absolutismo estatal moderno, de un Bodin, Hobbes, Rousseau). El «Estado total administrativo es la última meta inmanente de la democracia nacional en tanto que Estado total. Así, estas posiciones se oponen no sólo a toda política liberal, sino que también se distinguen, en puntos esenciales, de toda voluntad formativa de corte conservador» (p. 15); pero el Estado total y su mito de la movilización sigue obedeciendo a la lógica de la estatalidad liberal moderna, extremizando el momento democrático, y por eso mismo sometido a presiones societales económicas, con elementos plebiscitarios y de burocratización autoritaria (pp. 26, 29, 30, 39). La solución revolucionaria-conservadora de Ziegler es la del «Estado de autoridad», que evite la totalización, mientras que el Schmitt previo al 38 quiere *qualificar* la totalidad mediante el Estado (en contra de la totalización cuantitativa). Un año antes, en su *Die moderne Nation. Ein Beitrag zur politischen Soziologie* (Mohr-Siebeck, Tübingen, 1931), Ziegler ve en Hobbes un pensador del poder absoluto del Estado, que «liga el absolutismo dinástico con el democrático» y hace de la «nación» el portador de este «destino político» (p. 248). En cuanto a Schmitt, si bien elogia ciertos aspectos de su pensamiento (pp. 239-241 y notas; 253 nota; 284 ss.; 256), le critica empero el «constructivismo», esa atribución metafísica de una capacidad creativa a la voluntad que se corresponde con una concepción no empírica de la historia como “proceso fatalista de realización de lo absoluto» (p. 268 ss.). En su reseña al libro de Ziegler, Carl-H. Ule («Buchspröchung» a *Autoritärer...*, *op. cit.*, en *Archiv für öffentliches Recht*, NF 24, 1934, pp. 122-126) observa que también el esquema ziegleriano respeta el contexto moderno, que determina las posiciones de Ziegler y de Schmitt como alternativas a los esquemas liberales: el Estado *autoritario* se opone a la democracia, el Estado *total* se opone al Estado *neutral* del liberalismo. Puede pensarse, entonces, un orden estatal simultáneamente autoritario (no democrático) y total (disolvente del dualismo sociedad-Estado). Observa también que Ziegler, no sin cierta va-

guedad, parece indicar que la superación de la democracia liberal pasa por la dictadura de un partido, pero que no logra justificar su conveniencia para Alemania (pp. 125 y 126).

Un planteo relativamente favorable a Schmitt, desde posiciones antipopulistas, pero *Führerprinzipistas*, que invocan una misión histórica del pueblo alemán (y no la lógica del decisionismo), es la de Ernst R. Huber. Ello es constatable cuando propone que lo específico del liberalismo es el privilegio dado al polo societal en antinomia con el polo estatal, y destaca que la totalización conoce variantes diversas, verbigracia la democrático-jacobina de 1793, la soviética o la fascista, y que en el caso alemán deberá respetar la articulación tradicionalmente germana entre pueblo y autoridad (cf. su «Bedeutungswandel der Grundrechte», *Archiv für öffentliches Recht*, NF 23, pp. 1-98); o cuando expone su idea del corporativismo y reconoce que la fórmula schmittiana, aun sin respetar la autonomía de las corporaciones, igualmente da adecuada explicación de las funciones del Estado contemporáneo, asentado en el «ser total de la nación» (cf. su «Die genossenschaftliche Berufsordnung», *Blätter für Deutsche Philosophie*, VII, 1933/34, pp. 293-310; cf. p. 307); o bien al reivindicar –frente al caos weimariano– la unidad del poder estatal como *Führung*, con inspiración hegeliana, definiendo la *ley* como expresión de la voluntad comunitaria que vive en el Conductor («Die Einheit der Staatsgewalt», *Deutsche Juristen Zeitung*, 39. J., 1934, H. 15, col. 950-960). En todas estas ocasiones, Huber demuestra receptor ideas schmittianas y ensayar una profundización personal de los temas en cuestión.

Otro jurista motivado por la *ruptura revolucionaria* en curso es Ulrich Scheuner. En su «Die nationale Revolution. Eine staatsrechtliche Untersuchung» (*Archiv für öffentliches Recht*, NF 24, 1934, pp. 166-220 y 261-344), también tematiza la totalización de lo estatal y la consecuente politización de todas las esferas de la convivencia, cuyo norte es ponerse «al servicio del pueblo alemán» (pp. 203-204). Si bien destaca la consonancia de la fórmula schmittiana con la «*totale Mobilmachung*» de Jünger (p. 277, nota 41), Scheuner no parece percibir la especificidad de la misma. Es muy propio de este momento inicial del dominio nacionalsocialista que los juristas comprometidos con él, o al menos entusiasmados por el régimen, asuman la necesidad de desarrollar una ciencia del derecho comunitarista y antiindividualista, asentada en la *Weltanschauung* nazi; verbigracia Johannes Heckel, «Staats- Verwaltungs- und Kirchenrecht im Dritten Reich», en J. Heckel, H. Henkel, G. A. Walz, K. Larenz, *Berichte über die Lage und das Studium des öffentlichen Rechts*, Hanseatische V., Hamburg, 1935, pp. 9-29. Tras reivindicar la tradición comunitarista germánica en contra de la latina (individualista y autoritaria), Heckel circunscribe la validez del criterio schmittiano de lo político a la dimensión existencial, excluyéndolo taxativamente de

la religiosa (con lo cual corta un nervio vital de la *politische Theologie*), y centra la dimensión «total» del nuevo régimen en la tarea del Partido (p. 21).

Finalmente, y desplazando el parteluz ideológico, debemos destacar también que una valoración elogiosa de la noción schmittiana de «Estado total» la da E. Voegelin en su libro de 1936, *Der autoritäre Staat. Ein Versuch über das österreichische Staatsproblem*, Springer, Wien-New York, 1997, pp. 10-14; en p. 155 ss. valoriza también *Legalität und Legitimität*. Voegelin –alumno y durísimo crítico de Kelsen, a quien tempranamente le imputa una superficial metafísica positivista– había ya juzgado como científicamente muy meritoria también la teoría constitucional de Schmitt («Die Verfassungslehre von Carl Schmitt. Versuch einer konstruktive analyse ihrer staatsrechtlichen Prinzipien», *Zs. f. Öffentliches Recht*, XI, 1931, pp. 89-109), en la que encontraba elementos que sustentaban su propia impugnación al kelsenianismo. No olvidemos que cuando se produce el *Anschluss*, Voegelin debe huir de Viena para no ser víctima del nazismo. Schmitt se refiere al libro *Der autoritäre Staat* en su artículo «Der Staat als Mechanismus...» (*op. cit.*, p. 631 y nota), pero no en el libro de 1938. Como documentos sobre las relaciones entre ambos intelectuales, cf. S. Chignola, «E. Voegelin-C. Schmitt. Un carteggio inedito (lettere 1931-1955)», *Filosofia politica*, v, 1, 1991, pp. 141-151; un complemento: la carta de Voegelin a Schmitt publicada por P. Tommissen en *Schmittiana VII*, 2001, pp. 354-355. Prescindimos de indicaciones bibliográficas sobre estudios acerca de este tema. Finalmente, recordemos el artículo ya mencionado de Gueydan de Roussel, «Demaskierung des Staates», del 36, donde, no obstante ciertas ambivalencias, la fórmula schmittiana del *Estado total* es criticada por su pertenencia a la serie de configuraciones estatales modernas, es decir, abstracciones mistificadoras y desvitalizantes (*op. cit.*, pp. 800, 804).

c) En lo que hace a algunas de las críticas al modelo schmittiano desde el nacionalsocialismo, recordemos que G. A. Walz lo rechaza pues se trataría simplemente de intervencionismo estatal dirigido a la conservación de privilegios burgueses, valiéndose del expediente dictatorial: cf. su *Das Ende der Zwischenverfassung*, Kohlhammer, Stuttgart, 1933, pp. 11-12. Sin mencionar a Schmitt, también objeta la fórmula schmittiana A. Rosenberg, «Totaler Staat?», *Völkischer Beobachter*, 9. I. 1934, pp. 1-2, donde sostiene que el resultado de la «revolución del 30 de enero de 1933» no fue llevar a cumplimiento «la así llamada totalidad del Estado, sino la totalidad del movimiento nacionalsocialista», la transformación del Estado en «instrumento de la concepción del mundo nacionalsocialista imperante», advirtiendo sobre el peligro de mantener viva la idea de *Estado*, en desmedro de las de *cosmovisión* y *movimiento*. Los nacionalsocialistas deben abandonar aquella fórmula y hablar de «la totalidad [*Ganzheit (Totalität)*] de la cosmovisión nacionalsocialista, del NSDAP como cuerpo de esta

cosmovisión y del Estado nacionalsocialista como instrumento para asegurar el alma, el espíritu y la sangre del nacionalsocialismo como fenómeno epocal, que ha tenido su inicio en el siglo XX». Toma a Rosenberg como referente inspirador, R. Freisler («Totaler Staat?-Nationalsozialistischer Staat!», *Deutsche Justiz*, 96. J., 5.I.1934, p. 43-44), reafirmando que lo propio del Estado nacionalsocialista es ser la «*forma vital del pueblo*», en contra del peligro de que el Estado se vuelva fin en sí mismo, o también un muerto instrumento. Un orden *estatal* no es el tipo de conducción adecuada para el pueblo como totalidad, cuya auténtica guía («*Richtschnur*») es la cosmovisión del movimiento, la cual no admite conceptos de entidades *en sí*, abstractas, como las de la fórmula schmittiana, no mencionada sino aludida como «catalogización rutinaria».

Por su parte, G. Küchenhoff («Das staatsrechtliche Wesen des Dritten Reiches», *Juristische Rundschau*, 15.I.1934 [Nr. 2], pp. 17-20) rechaza las definiciones deudoras de conceptos decimonónicos, que ignoran los elementos comunitaristas de corte vital-racial; pero, si bien sus referentes son Rosenberg y Nicolai, igualmente entiende que la idea de totalidad en Schmitt es adecuada en su anti-individualismo y en la estructuración tripartita del nuevo orden: Estado, movimiento, pueblo (p. 19). En su libro *Nationaler Gemeinschaftsstaat, Volksrecht und Volksrechtsprechung* (de Gruyter, Berlin-Leipzig, 1934), Küchenhoff propone como fórmula identificatoria del nuevo orden la de «Estado nacional comunitario bajo el principio del Conductor» (pp. 14 a 19), destacando que «es un Estado total, como lo entienden Nicolai y Carl Schmitt». Sólo que su idea de totalidad —«unidad del Estado, el *Führer*, el pueblo y todos los compañeros», con el Movimiento *qua* «enlace entre la conducción y el pueblo, y [como] garante de que la conducción del Estado proceda en conformidad a la cosmovisión nacionalsocialista» (p. 15)— no es la schmittiana. Cercana a la de Küchenhoff, pero más ajena todavía a la de Schmitt es la concepción, de corte hiperpopulista y racista, de un jurista nazi por excelencia como Helmut Nicolai. En su *Der Staat im Nationalsozialistischen Weltbild* (Schaeffer-Hirschfeld, Leipzig, 1934 [3. Aufl.], p. 34 ss.) expone la visión del Tercer Reich como totalidad omniabarcadora, negadora de todo dualismo y de toda privacidad que pretenda substraerse al poder popular en manos del Conductor. Para la crítica de Nicolai a la tradición romana y judía de la estatalidad occidental, véase su *Die rassengesetzliche Rechtslehre. Grundzüge einer nationalsozialistischen Rechtsphilosophie*, F. Eher Nachf., G.m.b.h., München, 1934 (1.: 1932), pp. 25, 35, 59.

Una visión del desarrollo histórico que lleva al Estado total lo da L. Schöne («Zum Begriff des totalen Staates», *Juristische Rundschau*, 1.II.1934 [Nr. 3], pp. 26-26 y 15.II.1934 [Nr. 4], pp. 43-46), deudor de consideraciones schmittianas en la descripción de la estatalidad liberal (pp. 25-26), de F. Gogarten en la crítica al

individualismo atomista, y de diversos teóricos del racismo de los siglos XIX y XX (p. 43). Es interesante que Schöne haga una crítica a la totalización del Estado por parte de las agrupaciones político-partidistas y socio-económicas, que buscan utilizarlo para fines particulares; una actitud, entonces, que sigue a Schmitt (aclarando que éste –de quien cita textos de los años veinte– y otros teóricos pensaban en el liberalismo), pero que insiste en que esta forma de totalización no tiene nada que ver con el «Estado total de la revolución nacional», asentado en una cosmovisión única –popular racial nacional– y en la subordinación del Estado a la comunidad del pueblo, lo cual tampoco puede identificarse con la «omnipotencia estatal centralística de tipo romano», teorizada y practicada por Mussolini (p. 44 y 45). Schmitt aparece desvalorizado en el panorama de la producción jurídica que hace H. Lunau («Zur Lage der Rechtswissenschaft», *Juristische Rundschau*, I.VI.1934 [Nr. 11], pp. 121-128), quien entiende que, al igual que otros, nuestro autor no ha superado la actitud motivada por la crisis de la justicia y la necesidad de reformas, sin alcanzar una visión más amplia del derecho en la nueva situación. Digna de atención es esta descripción: «Las repetidas observaciones de Carl Schmitt, la “Esfinge” entre los iuspublicistas [*Staatsrechtlern*], tienen como objeto sólo un ámbito parcial» (p. 125). Un ejemplo de superficialidad es la tesis doctoral de Annelies Hoffmann, *Totaler Staat und Gewaltenteilung*, Giessen, 1935, donde se reivindica la *totalización* como superación de las categorías y estructuras *dualistas* del liberalismo (pp. 20-21); la omnipolitización sin restricción de ámbitos, y el carácter ilimitado de la actividad del gobierno caudillesco en el nuevo régimen justifican hablar de un Estado *total*, pero como «servidor del pueblo en su vitalidad» o identidad entre Estado y comunidad (pp. 23 y 24). En un texto con numerosas citas de Hitler, el Schmitt de *Staat, Bewegung, Volk* es mencionado simplemente para explicar la superación de la división de poderes (p. 31).

Sobre juristas de mucho mayor nivel intelectual, como Koellreutter, Ritterbusch y Höhn, ya nos hemos ocupado algo más detalladamente *supra*, y hemos visto que todos rechazan el planteo schmittiano. Aquí recordemos también a Wilhelm Stuckart, *Die Staatsaufbau des Deutschen Reiches in systematischer Darstellung*, Leipzig, 1943: «Es inadecuada la caracterización de nuestro Reich como “Estado autoritario” o “Estado totalitario”. Autoritarios o totalitarios son mayormente los “Estados de poder” liberales (Höhn), que buscan el mantenimiento de una posición de dominación en contra de la vida nueva. En ellos, y en oposición al Reich alemán nacionalsocialista, el pueblo no está en el interior del Estado, sino que es objeto de dominación» (p. 20). Tomamos esta última cita de G. Maschke, «Zum “Leviathan”...», *op. cit.*, pp. 239-240; en otro trabajo, Maschke define acertadamente «la polémica contra el Estado total [como] la



marca unificante de todas las teorías nacionalsocialistas”: véase su «Dreimal Halley. Hommage à Ernst Jünger», *Fünfte Etappe*, 1990, pp. 14-26 (aquí p. 24).

En lo que hace a la evaluación de esta cuestión, compartimos estos juicios de C. Galli: «el nuevo fenómeno del “Estado total”» es «el concepto gracias al cual Schmitt reconduce a unidad teórica la multiplicidad de crisis que vuelven inoperantes los compromisos, sobre los cuales se había constituido la república de Weimar». «El Estado total por intensidad es una figura de la neutralización activa: es una forma política concreta, capaz de excluir a los partidos antisistema y de operar con decretos en materia económica, un procedimiento substraído al parlamento y confiado al presidente-custodio, legitimado directamente por el pueblo» (*Genealogia della politica, ..., op. cit.*, pp. 641 y 653, con importantes consideraciones en las páginas intermedias). Pero de C. Galli véase también: «Strategie della totalità. Stato autoritario, Stato totale, totalitarismo, nella Germania degli anni Trenta», *Filosofia politica*, XI, 1, 1997, pp. 27-62 (en el mismo número, cf. V. Dini, «Totalitarismo e filosofia. Un concetto tra descrizione e comprensione», pp. 5-26; y M. Tarchi, «Il totalitarismo nel dibattito politologico», pp. 63-79). Finalmente, no por discutible deja de ser proficua la presentación que hace Martin Jänicke, *Totalitäre Herrschaft. Anatomie eines politischen Begriffes*, Duncker u. Humblot, Berlin, 1971, pp. 36-48.

d) Siempre en relación con la totalización del Estado, tal vez el mayor distanciamiento conceptual respecto del clima cultural dominado por el dogmatismo nacionalsocialista sean las consideraciones del filósofo Richard Kroner, un estudioso del idealismo alemán que lee esta cuestión desde lo que propone como «unidad dialéctica»: cf. su *Kulturphilosophische Grundlegung der Politik*, Junker u. Dünnhaupt, Berlin, 1931, pp. 89-90 nota. Kroner juzga pertinente la demostración schmittiana de la dimensión totalizante que adquieren las formas estatales con la crisis del pluripartidismo en la posguerra, pero entiende que tal tipo de estructura no encontrará fácil desarrollo en Alemania, a causa de la disociación entre religión y política. En la Unión Soviética, esa unificación de ámbitos se asienta en una «religión de la economía»; en Italia, en el catolicismo. Por ende, no sirven de modelo para la situación alemana, carente de ambas formas de homogeneización. Más aún, con su idea de *Estado total*, Schmitt parece compartir —según Kroner— la creencia en que los procesos económicos determinan el movimiento histórico. Por último, y acertadamente, Kroner destaca que, pese a la anulación del pluralismo, en los regímenes totales existen facciones y grupos de poder que, *al no poder enfrentarse políticamente*, operan guiados por un odio privado, hipocresía, intrigas, etc., destruyendo con su accionar a la «comunidad popular». Creemos que Kroner, por un lado, se equivoca al atribuirle a Schmitt propugnar una subrogación economicista de la ligazón ético-religiosa propia de

toda convivencia; por otro, y obviamente, no puede saber que también Schmitt denunciará este proceder anulador de lo político y de la estatalidad. De todos modos, concluye que la totalización sólo es posible en culturas fuertemente unitarias, como las antiguas, v.g. la vétero-testamentaria, pero que «sobre la base del cristianismo ya no puede existir más semejante Estado absoluto o “total”». No cabe evaluar la endeblez de esta prognosis en el caso alemán.

Universidad de Buenos Aires

### **Abstract**

*In his 1938 book, Schmitt develops –with more or less distinctness– the idea that the Führer regime is opposite to the hobbesian modell, whose principle (the relation between protection and obedience) is still valid, even when the era of the State has come to an end. The article shows the polemical incompatibility between the prevailing interpretations of Hobbes among nationalsocialist intellectuals and schmittian hermeneutics, which must be read as a theoretical and practical (though limited) engagement against totalitarianism.*