

1. Hobbes es una figura permanentemente presente, como un paradigma, en la obra de Carl Schmitt, aunque esto no excluye, obviamente, la evolución en las pautas de lectura ni el desplazamiento de acentos en una interpretación siempre profunda y sugestiva.

Creo que un estudio de la *Hobbes-Deutung* schmittiana debe distinguir tres momentos en el arco de su desarrollo, pese a las líneas de continuidad que los enlazan. Los dos más importantes están constituidos por escritos de la segunda mitad de los años treinta y, respectivamente, de mediados de los sesenta. En todos ellos es evidente que la recepción schmittiana del filósofo de Malmesbury es algo más que un ejercicio filológico y exegetico (del cual, no obstante, respeta los requisitos académicos); se trata, esencialmente, de transformar a Hobbes en un espejo del propio pensamiento, y de compartir con el ilustre antecesor las dificultades propias del intelectual que busca comprender y modificar su propia época.

Me limitaré a presentar los rasgos salientes del Hobbes de Schmitt, para concluir con algunas observaciones más o menos críticas, que me provoca mi propio coloquio con dos filósofos a quienes no dudo en calificar, entre otros adjetivos, como fascinantes. Por razones de brevedad no aludiré al *primer momento* de ese diálogo prolongado y amistoso entre Schmitt y Hobbes. Esa fase concierne a los juicios contenidos en las obras que comienzan a darle renombre al politólogo alemán, y cubre desde *La dictadura* de 1921 hasta *Sobre los tres modos de pensar científicamente el derecho*, del 34, pasando por textos como la *Teología política* o *El concepto de lo político* (de 1922 y 32), donde resulta evidente que el elemento central de la hermenéutica schmittiana es la asunción de Hobbes como representante paradigmático del pensamiento decisionista.

Sólo que en este momento inicial Schmitt tiende a conceptualizar al Leviatán bajo su idea de una «dictadura constituyente», en el sentido de que el soberano absoluto crea el orden jurídico a partir de la nada, es decir, del caos de la guerra civil, desconociendo otra legitimidad que la que proviene de su decisión generadora del orden *ex nihilo*. Aunque esta etiqueta de «dictatorial» será luego abandonada, Schmitt insistirá siempre en privilegiar la dimensión nominalista del planteo hobbesiano: una norma de conducta es *ley*, tiene fuerza coactiva, no en virtud de su racionalidad intrínseca y su conformidad a criterios impersonales y objetivos de verdad y/o justicia, sino por haber emanado de la voluntad autorizada a legislar. Autorización que en el caso del «Dios mortal» surge de su condición de *creador* de la paz.

2. De los escritos que componen el segundo momento, considero sólo el libro de 1938: *El Leviatán en la doctrina estatal de Tomás Hobbes*, es decir, omito un artículo del año precedente sobre el concepto mecanicista de Estado en Hobbes y Descartes, cuyas principales consideraciones son retomadas en el texto del que me ocuparé con mayor detalle.

1. Hobbes es una figura permanentemente presente, como un paradigma, en la obra de Carl Schmitt, aunque esto no excluye, obviamente, la evolución en las pautas de lectura ni el desplazamiento de acentos en una interpretación siempre profunda y sugestiva.

Creo que un estudio de la *Hobbes-Deutung* schmittiana debe distinguir tres momentos en el arco de su desarrollo, pese a las líneas de continuidad que los enlazan. Los dos más importantes están constituidos por escritos de la segunda mitad de los años treinta y, respectivamente, de mediados de los sesenta. En todos ellos es evidente que la recepción schmittiana del filósofo de Malmesbury es algo más que un ejercicio filológico y exeético (del cual, no obstante, respeta los requisitos académicos); se trata, esencialmente, de transformar a Hobbes en un espejo del propio pensamiento, y de compartir con el ilustre antecesor las dificultades propias del intelectual que busca comprender y modificar su propia época.

Me limitaré a presentar los rasgos salientes del Hobbes de Schmitt, para concluir con algunas observaciones más o menos críticas, que me provoca mi propio coloquio con dos filósofos a quienes no dudo en calificar, entre otros adjetivos, como fascinantes. Por razones de brevedad no aludiré al *primer momento* de ese diálogo prolongado y amistoso entre Schmitt y Hobbes. Esa fase concierne a los juicios contenidos en las obras que comienzan a darle renombre al politólogo alemán, y cubre desde *La dictadura* de 1921 hasta *Sobre los tres modos de pensar científicamente el derecho*, del 34, pasando por textos como la *Teología política* o *El concepto de lo político* (de 1922 y 32), donde resulta evidente que el elemento central de la hermenéutica schmittiana es la asunción de Hobbes como representante paradigmático del pensamiento decisionista.

Sólo que en este momento inicial Schmitt tiende a conceptualizar al Leviatán bajo su idea de una «dictadura constituyente», en el sentido de que el soberano absoluto crea el orden jurídico a partir de la nada, es decir, del caos de la guerra civil, desconociendo otra legitimidad que la que proviene de su decisión generadora del orden *ex nihilo*. Aunque esta etiqueta de «dictatorial» será luego abandonada, Schmitt insistirá siempre en privilegiar la dimensión nominalista del planteo hobbesiano: una norma de conducta es *ley*, tiene fuerza coactiva, no en virtud de su racionalidad intrínseca y su conformidad a criterios impersonales y objetivos de verdad y/o justicia, sino por haber emanado de la voluntad autorizada a legislar. Autorización que en el caso del «Dios mortal» surge de su condición de *creador* de la paz.

2. De los escritos que componen el segundo momento, considero sólo el libro de 1938: *El Leviatán en la doctrina estatal de Tomás Hobbes*, es decir, omito un artículo del año precedente sobre el concepto mecanicista de Estado en Hobbes y Descartes, cuyas principales consideraciones son retomadas en el texto del que me ocuparé con mayor detalle.

El subtítulo de este conocido libro es ilustrativo del propósito schmittiano: analizar el «sentido y [el] fracaso de un símbolo político». En conformidad a este propósito, Schmitt aborda ante todo el problema del origen y del significado tradicional de la imagen bíblica. Luego se ocupará, a la luz de sus consideraciones iniciales, de las características políticas y/o iusfilosóficas del proyecto hobbesiano, llevando a un primer plano el espíritu antitotalitario e individualista de un modelo de Estado que, destinado a combatir las pretensiones conflictivas y anarquizantes de las *potestates indirectae*, termina siendo víctima del mecanicismo jurídico que él mismo ha hecho posible.

Hobbes ha encontrado la inspiración para su iconografía política en el *Libro de Job* (capítulos 40 y 41), donde el Leviatán aparece como una bestia acuática dotada de fuerza mayúscula y connotaciones diabólicas, acompañada por un monstruo terrestre equivalente: el Behemoth. Schmitt observa que el cristianismo medieval simbolizó a Satanás como un pez gigante, que, al querer devorar a Dios-hijo, es atrapado por Dios-padre, que para ello utiliza como anzuelo la cruz de Cristo.

En la Cábala, Behemoth y Leviatán se traban en una lucha que representa el enfrentamiento de los pueblos paganos entre sí, y que terminará con la muerte de ambos monstruos, los cuales serán 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.

3. El anhelo de Hobbes es -según Schmitt- el restablecimiento de la unidad de poderes (el espiritual y el temporal) en la república, y ello lo habría llevado a preocuparse de la carga diabólica de la imagen, y a utilizarla con cierta ligereza, incluso con un humor muy inglés. La idea vertebral del pensamiento hobbesiano se hace patente, en cambio, en la archifamosa portada de la primera edición inglesa (de 1651), cuyo mensaje patente es las ventajas del poder único centralizado.

Bajo los brazos que empuñan la espada y el báculo, se encolumnan las figuras que simbolizan, precisamente, lo peculiar de los dos poderes, en un juego especular que muestra las correspondencias respectivas. Un castillo o fortaleza tiene su traducción -digamos- espiritualista en una iglesia; la corona, en una mitra; un cañón, en los rayos de la excomunión; armas de fuego, lanzas y banderas de guerra, en las agudas distinciones, dilemas y silogismos característicos de la filosofía escolástica; por último, una batalla tiene su equivalente en un concilio. En su portada misma, entonces, el libro de Hobbes muestra que todas las instituciones del reino espiritual son también instrumentos de lucha: justamente, las armas de la Iglesia, el principal -pero no el único- de los poderes indirectos.

Es a causa de su combatividad que todos ellos deben someterse al Leviatán, a ese hombre en grande, unitario y colectivo a la vez, nacido de la armonización de todos los individuos en la persona del representante. Al crear la paz y garantizar el orden público, el soberano permite que haya seguridad y trabajo en las ciudades, en los campos y en el mar, como lo ilustra la parte superior del dibujo en cuestión. La figura humana que simboliza la unidad del *Body Politick* no tiene nada de monstruoso, sino

que propone -con toda obviedad- una imagen platonizante del Estado como *macro anthropos*, tradición que convive así en la portada junto a la vétero-testamentaria, la de la mayor potencia monstruosa sobre la tierra.

Esta humanización de la bestia bíblica podía haber vuelto más aceptables las connotaciones del nombre mismo de «Leviatán», pero éste, demasiado gravado por su carga semántica tradicional, no logró reflejar con exactitud la tarea del soberano hobbesiano: imponer la paz y proteger a los individuos. Una correspondencia fidedigna con este contenido doctrinario guarda, en cambio, el dibujo de la portada, pero fue insuficiente para alterar una recepción demasiado atenta a los meros *nomina* y excesivamente condicionada por ciertos cánones tradicionales, que el planteo de Hobbes revoluciona de cima a fondo.

4. Quizás una vía de acceso a la dilucidación del significado que la teoría política de Hobbes alcanza como momento constitutivo de la autoconciencia moderna, es la comprensión del calificativo de *divino*, con que el filósofo inglés caracteriza al soberano. Este adjetivo le corresponde al representante autorizado por el hecho de ser el creador de la paz a partir de la nada, del caos del *bellum intestinum*, gracias a su onnipotencia.

El «Dios mortal» no aparece determinado por ninguna condición previa más que su decisión pacificadora misma: es *causa sui*, autojustificado como fuente del orden. Si «atrás» o «antes» hubiera algo distinto que la nada, si su legitimidad no residiera en la eficacia de su acción normativa, no sería absoluto. Y si no lo fuera, sería inútil e ilegítimo. La única legitimidad racional es la del soberano que, trascendente respecto de sus súbditos, los protege. Y por eso deben obedecerle.

Naturalmente, esta lectura implica la desvalorización del elemento pactista, pues Schmitt sabe que este motivo tiende a responsabilizar al representante ante sus representados, quienes pueden invocar un derecho a impugnarlo, si entienden que no respeta el pacto. Esto es, el contractualismo lleva consigo un proceso de neutralización de la decisión personal del soberano por parte del juicio crítico de sus súbditos, y Schmitt quiere que su Hobbes escape completamente a esta lógica.

La dignidad del Estado no reposa en el pacto, sino en la potencia intrínseca de quien ejerce la función política y realiza el Derecho. Es de este modo que obtiene consenso. En consecuencia, la «divinidad» no le cabe ya más a ninguna iglesia histórica, ni tampoco a las monarquías que se pretenden ungidas por Dios mismo, sino sólo al soberano que *decide/crea* la paz.

Por discutible que sea esta interpretación, no deja de ser sugestiva. Sólo que Schmitt no profundiza la cuestión de la trascendencia, y la circunscribe a la del Dios mortal respecto de sus súbditos, esto es, la limita a relaciones jurídicas de tipo positivo, sintetizadas en la fórmula *Autoritas, non veritas facit legem*. Con lo cual la apología del individualismo antitotalitario del modelo hobbesiano se continúa en la tematización schmittiana del *mecanicismo* del Leviatán.

Ya en el artículo del 37 había insistido en que los cuatro componentes semánticos de esta figura mítica eran: animal, Dios, hombre y máquina. Precisamente esta maquinabilidad del dispositivo estatal abre el discurso de Schmitt a una concepción pesi-

mista sobre el destino del Leviatán en las condiciones modernas.

5. Según nuestro autor, Hobbes ha logrado instituir un punto de equilibrio entre el momento personalista de la decisión soberana, y el mecanicismo propio de una concepción positivista del Estado como máquina administrativa, que resuelve con regularidad burocrática e impersonal los problemas de la convivencia pacífica. Ambos momentos están presentes en Hobbes, sin que el de la operatividad técnico-instrumental haya desplazado aún la instancia decisionista. Pero en el curso sucesivo de la historia, el proceso de mecanización absorberá al momento personalista y la república verá neutralizada su capacidad política. Será así desbordada por los conflictos causados por las viejas y las nuevas *potestates indirectae*: a las iglesias, corporaciones estamentales y diversas organizaciones de intereses particulares se sumarán los partidos políticos, los sindicatos y asociaciones de variado tipo; poderes de la sociedad frente a un Estado inerme.

La racionalización administrativa, el ejercicio de la soberanía como mera técnica impersonal de gobierno, la prescindencia de toda perspectiva religiosa por parte del Estado «neutral y agnóstico», son todos rasgos que están contenidos (a la espera de su actualización) junto al decisionismo barroco (a la espera de su disolución) en el *Leviathan* de Hobbes.

Como Schmitt no ha teorizado aún otro modo de entender la trascendencia más que el que conduce a reducir la vida estatal a un *Befehlmechanismus*, el sistema hobbesiano se le cierra sobre sí mismo, en una completitud positivista que expulsa de la filosofía jurídico-política todo lo relativo a valores, creencias metafísicas, pasiones y conflictos «naturales» del hombre. El único valor que queda en juego es pragmático: la eficacia en el mantenimiento del orden. En esta conclusión reside el «fracaso» de un símbolo, como reza -ya vimos- en el subtítulo de la obra.

Semejante destino histórico se hace patente, según Schmitt, en el punto donde Hobbes reafirma la unidad absoluta de los poderes espiritual y temporal, que es la cuestión del *milagro*.

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: el milagro. Independientemente de la evaluación -digamos- gnoseológica que puede suscitar, esta cuestión tiene una proyección pública muy peculiar y, por eso, le corresponde al soberano y sólo a él determinar qué es y qué no es milagroso. Su decisión no resuelve un problema de fe, sino de confesión.

Y es precisamente en esta convergencia absoluta de las dos potestades que el planteo hobbesiano revela su identidad, como defensor de la libertad individual, al reconocer que la distinción entre *fides* y *confessio*, entre fe privada y religión pública, es el medio más adecuado para proteger la conciencia de los súbditos. Cada miembro de la república es libre de creer en lo que quiera, mientras que la expresión de su fe obedece a las pautas más universales impuestas por el detentor del poder civil-eclesiástico, el único centro de poder al que le cabe -repito- el calificativo de «divino».

Pero, al mismo tiempo, este planteo individualista y antitotalitario preanuncia el ocaso del Leviatán, pues la distinción entre público y privado en materia religiosa no puede no llevar a poner en discusión la unidad misma entre lo temporal y lo espiritual. La lógica de la privacidad desenboca en el cuestionamiento revolucionario del monopolio estatal, tan trabajosamente legitimado por Hobbes. Vástago del Leviatán es el Estado liberal, prescindente y neutral, que se limita a proteger -desde afuera- al individuo, para que éste sea libre de creer en lo que más le parezca conveniente o convincente, *intra pectus suum*. Sólo que este individuo, titular indiscutido de los criterios íntimos de su fe y de sus convicciones morales (¡la «iglesia invisible» del iluminismo!), terminará erigiendo a su propia conciencia también en criterio de validez de toda acción estatal.

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 mismo y provocará su muerte.

6. Intento una síntesis de este segundo momento de la interpretación schmittiana de Hobbes. Su hilo conductor es el rechazo de las acusaciones a Hobbes de «totalitarismo», y esto explica la acentuación del individualismo básico del paradigma hobbesiano y la insistencia en la lucha del Leviatán contra los pretendidos soberanos espirituales.

Cierto es que la imagen de la bestia bíblica no representaba adecuadamente la unidad de una república tensionada entre el decisionismo nominalista y la administración burocrática y *desencatada* de la soberanía. El pivote entre estos dos aspectos es la fórmula *Autoritas, non veritas*, pero fue interpretada en el espacio moderno de la opinión pública (la *Oeffentlichkeit*) como símbolo de poder autoritario y despótico, resultando así desvirtuadas las intenciones hobbesianas.

De todas maneras, queda como una enseñanza fundamental del pensador inglés la protección del individuo contra quienes pretenden penetrar en su conciencia e imponerle obligaciones, *sin asumir la responsabilidad de lo político*, es decir, la responsabilidad de brindar protección efectiva y no meramente espiritual, único motivo a partir del cual es racional exigir obediencia.

Aunque también -sugiere Schmitt con un pesimismo que lo emparenta con los grandes reaccionarios- la admisión del dualismo privado/público dejó abierto el camino a la neutralización positivista, primero, y a la restauración, después, de esas potestades intermedias que compiten con el Estado en desmedro de la libertad y seguridad del individuo. De todos modos, al haber justificado mejor que ninguno la conexión inescindible entre protección y obediencia, concluye Schmitt, Hobbes «pensó valerosamente poner fin al miedo existencial del hombre y destruyó, como un auténtico *promajos*, las turbias distinciones de los poderes indirectos».

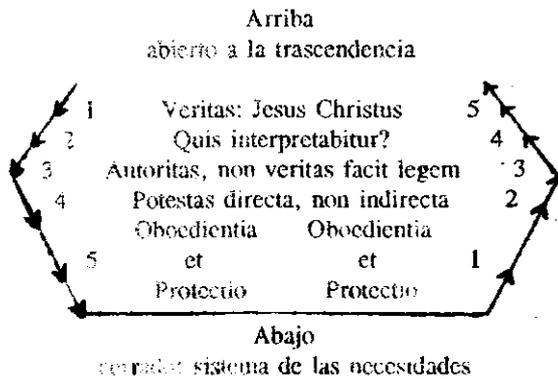
7. Pese a que los textos de la última fase de la *Hobbes-Deutung* schmittiana son sólo un par de páginas en las «Indicaciones» agregadas en 1963 a la segunda edición de *El concepto de lo político*, y una relativamente extensa nota bibliográfica («La coronación de la Reforma»), el contenido de los mismos es altamente significativo.

... que Schmitt enfrenta la cuestión de la *trascendencia*, de modo de presentar como abierto un sistema que él mismo había considerado cerrado en clave protestante. Pero, además, porque refuerza su rechazo del presunto totalitarismo de Hobbes al encajar el proyecto hobbesiano en un marco histórico-ideológico preciso: la lucha de los soberanos nacionales contra el monopolio papista de los criterios distintos de lo temporal y lo espiritual. Es tal la relevancia que nuestro autor concede a este principio, que califica la teoría hobbesiana del Estado absoluto como la realización concreta del *ius reformandi*.

En la apertura de la clausura tecnicista del Leviatán aparece una remisión a una instancia radicalmente más trascendente de lo que podía ser el soberano respecto de sus súbditos. Se trata de la función politizante por excelencia, antipositivista, que -para Schmitt- cumple el apotegma *Jesus es el Cristo*, cual dogma fundacional del Estado e identificador de una comunidad cohesionada en el culto público y en sus deberes cívicos.

El carácter expresamente genérico de este principio exige la continua intervención del soberano, que, con su decisión (asentada en el monopolio de la hermenéutica), determina las normas de conducta que se derivan de esa premisa religiosa y las vuelve eficaces mediante el manejo de la espada pública. Lo político es esta decisión perenne, que va imponiendo realizaciones immanentes del elemento trascendente, esto es, decreta las pautas de convivencia acompañadas de coacción estatal. El privilegio de la «autoridad» sobre la «verdad» como fuente de la ley adquiere ahora su más pleno significado sistemático, al ser comprendida la famosa fórmula hobbesiana como momento de mediación entre la premisa axiológica (aquí: el dogma religioso) y las necesidades de los súbditos (seguridad, libertades individuales, de trabajo, etc.), para satisfacer las cuales el soberano crea el orden civil.

El Leviatán es la garantía de paz en un proceso continuo de politización no neutralizable, a lo largo del cual se van operando sin interrupción esta remisión interpretativa al valor básico y su consecuente traducción en leyes positivas. La lógica de la *protectionismandato-obediencia* encuentra en el último Schmitt su formulación más clara, y la finalidad del decisionismo queda gráficamente simbolizada en la cúspide sin techo que el politólogo alemán llama el *Hobbes-Kristall*:



El sistema demuestra su articulación tanto si procedemos discursivamente de arriba hacia abajo, esto es: partiendo de la apertura a la trascendencia para inferir luego las distintas figuras conceptuales y culminar en la realización de la finalidad republicana; como si procedemos de abajo hacia arriba, que es el decurso expositivo seguido por Hobbes en el *Leviathan* y el *De Cive*.

Schmitt se pregunta, finalmente, si el principio *Jesus Christus* puede a su turno ser neutralizado, en el sentido de su sometimiento a una incluso más genérica «creencia común en Dios»; en cuyo caso el eje superior (1-5) podría rezar «Alá es grande». O, profundizando su duda, si puede ser sustituido por otro tipo de premisas ético-políticas esenciales, como ser «libertad, igualdad, fraternidad», «el hombre es bueno» o «a cada uno según su rendimiento productivo», etc. La respuesta schmittiana es prudente, o aun esquivada, pues se limita a reconocer que Hobbes no podía pensar más que en la profesión de fe cristiana.

Esta última temática se prolonga, aunque por otros canales, en el artículo sobre la «coronación de la Reforma» en la obra hobbesiana.

8. En este escrito del 65 Schmitt acentúa la flexión optimista del escrito precedente, en tanto que revisa su juicio sobre la inevitable muerte del Leviatán, prisionero del dispositivo burocrático e impersonal que él mismo generara.

Pese a pertenecer al proceso de secularización, Hobbes no termina neutralizando al cristianismo, ya que la función del elemento axiológico-religioso es la de revitalizar constantemente la capacidad política del soberano. No hay desactivación «pluralista» de los conflictos, no hay una prescindencia escéptico-iluminista frente a dogmas juzgados como indiferentes en su equivalencia (a la manera de la fábula de los tres anillos en *Nathan el sabio*). Por el contrario, la república se autodefine frente a sus enemigos a partir de la decisión interpretativa del soberano, y el principio «Jesús es el Cristo» conlleva la enunciación de leyes pacificadoras a partir del privilegio que recibe una interpretación (la que da el soberano) en desmedro de otras, pero no en atención a su verdad, sino a su capacidad de favorecer el mantenimiento del orden civil.

La trascendencia de la premisa religiosa o axiológica en general implica que ningún mecanismo jurídico impersonal puede satisfacer las imprevisibles exigencias que la realidad impone, reclamando la producción de decisiones que determinan lo permitido y lo prohibido frente a un enemigo de variado rango: el ateo, el pagano, el español y, sobre todo, los voceros y representantes de la iglesia papista, que se cree autorizada por una presunta *recta ratio* sustancial (que sólo ella aferra en su dimensión sobrenatural) a determinar la distinción entre lo espiritual y lo temporal.

Es significativo que esta reactualización schmittiana de *das Politische* en Hobbes acontezca en los Sesenta. No puedo entrar ahora en las conexiones que deben establecerse entre las vicisitudes personales de Schmitt, el clima de época y los contenidos teóricos. Pero es obvio que debe también intentarse aplicar a él mismo el tipo de lectura que él hace de Hobbes.

Tenemos, entonces, que no se comprende el mensaje hobbesiano si se prescinde del contexto histórico en que el autor del *Leviathan* ha producido sus ideas. El resultado al que Schmitt llega es que Hobbes ha llevado a cumplimiento la Reforma, es

decir, ha ofrecido la coronación doctrinaria del proceso de conformación de las soberanías nacionales, al llevar hasta sus últimas consecuencias el rechazo del monopolio romano de los criterios primeros de la convivencia cristiana. Un monopolio que se asentaba en un dualismo que Hobbes combatió mejor que ningún otro. Su herencia es que la visibilidad de la acción pública del soberano eclesiástico-civil garantiza la libre invisibilidad de las conciencias, sustraídas a la intromisión de quienes exigen obediencia sin asumir -como ya señalamos- la responsabilidad de lo político.

9. Excedería el propósito y los límites «naturales» (*horribile dictu!*) de esta ponencia desarrollar un diálogo crítico con una interpretación tan compleja como la de Schmitt. Haré, sin embargo, un par de observaciones finales, relativas a ciertos aspectos de esta última fase de su hermenéutica, porque conciernen a cuestiones que nuestro autor no ha tematizado con la profundidad que su mismo esquema interpretativo le permitía. Y, asimismo, porque busco de este modo presentar algunos de los efectos que en mi propia lectura de Hobbes ha provocado la fascinación ejercida por el texto schmittiano, polémico, sugestivo, discutible.

La constitución de la república pacífica, como meta de la acción soberana, encuentra en el principio teológico-político (*Jesus Christus*) el criterio para diferenciar el amigo del enemigo; una polaridad, ésta, cuya ausencia vuelve vano todo ejercicio del poder estatal.

Ciertamente, la identidad precisa de los componentes de esta relación de conflicto sólo puede ser determinada con precisión atendiendo a la situación histórica concreta en que se produce el enfrentamiento político. Pero lo interesante de Hobbes -a mi entender- es que, además de esta inevitable sumisión de su pensamiento a un contexto histórico que le impone marcas determinadas, también se vale -para distinguir al enemigo del súbdito republicano- de una figura filosóficamente más profunda y, por así decir, universal: el *ateo*, al «enemigo de Dios» (*Leviathan*, cap. 31).

Queda, en cambio, fuera de la óptica schmittiana el hecho de que la exterioridad y enemistad que define al ateo frente al ciudadano no equivale, en última instancia, a una alteridad geopolítica definida, ni menta fundamentalmente una *scepsis* ante actitudes de adoración alienante, arraigadas en los hombres y reforzadas por los credos y supersticiones de las iglesias positivas. Esta posición tiene demasiados puntos de contacto con su propia filosofía, como para ser la que Hobbes combate. Se trata más bien de una categoría universal, que opera como un *a priori* en sentido -digamos- negativo, o término básico de confrontación, en antítesis al cual Hobbes elabora su discurso. El «ateo» como concepto práctico le sirve para poner al desnudo, por contraposición retórica, el nervio mismo de su argumentación, y, como toda figura del ámbito práctico, es ficcional antes que histórica.

El ateo de Hobbes -propongo- es el sofista empedernido de Platón. «Insensato» (*Leviathan*, cap. 15) es quien niega que sea posible un régimen de justicia como orden imparcial en el que se realiza una idea de bien común (*Common-wealth*) no reducible a la conveniencia inmediata y egoísta de cada uno de sus miembros. Ateo es quien niega el derecho y reduce toda relación interhumana, aun -o sobre todo- aquéllas que se desenvuelven bajo leyes civiles, a relaciones naturales, en el sentido hobbesiano

del término. Para él, toda norma jurídica simplemente disfraza el patrón de conducta «auténtico» (*i.e.* prepolítico) de los hombres, el enfrentamiento recíproco e indiscriminado a causa de la búsqueda irrestricta del máximo interés egoísta. Ateo es el que niega la universalidad de la república asentada en la soberanía por representación. Llevado su razonamiento nihilista hasta las últimas consecuencias, concluye en la negación de toda trascendencia, en el derrumbe de la distinción entre ser y debe ser, en el desconocimiento del dualismo del que y en el que vive toda operatividad política. El «insensato» que «en su corazón afirma que no existe algo como la justicia» es el enemigo de *das Politische*, de la decisión generadora de esa universalidad artificial que erradica el antagonismo natural.

La cuestión del ateísmo en Hobbes está, entonces, estrechamente ligada al problema esencial para la constitución de la *polis* justa, que es la obediencia al soberano, es decir, la renuncia a la libertad personal indiscriminada -y peligrosa- de la que todo hombre goza por naturaleza. Schmitt, que ha desvalorizado el momento pactista (a causa del corolario limitacionista de la soberanía estatal que el contractualismo lleva consigo), no da cabida al tema -a mi juicio, esencial- de la obligatoriedad de las leyes naturales, en función del cual adquiere sentido el abandono del *ius naturale* (una especie de ateísmo innato) y la consecuente constitución del orden civil.

Mi hipótesis de lectura es que justamente en este punto nodal de la argumentación hobbesiana, la transición de lo natural a lo político, está operando la misma *apertura a la trascendencia* que Schmitt, en cambio, circunscribe a la cúspide del sistema. Diría que, antes que en su techo, es en el piso mismo del modelo hobbesiano donde resulta imprescindible esta apertura o remisión a una instancia trascendente, para que pueda producirse la constitución del Estado.

10. Expongo, entonces, mi propuesta de interpretación, que calificaría como de inspiración schmittiana, aunque no he encontrado en Schmitt indicaciones en este sentido.

El pasaje del *bellum omnium contra omnes* a la república exige que sus actores obedezcan a una serie de pautas que, por definición, son previas a la instauración del poder que vuelve efectiva toda obligación civil. ¿Cuál es el fundamento de la peculiar obligatoriedad, prepolítica, de esas pautas o leyes naturales?

Un componente de esta *obligación natural* es, sin dudas, su intrínseca racionalidad. En este punto es esencial atender al significado moderno, formal e instrumentalista de la *ratio* hobbesiana. Las leyes naturales obligan a la manera en que lo que hace toda prescripción de los medios adecuados para alcanzar el fin deseado. Si se atribuye, como Hobbes, al hombre natural un uso pleno de su razón, entonces este súbdito en potencia puede llegar a tener conciencia de que *autolimitarse* es el único procedimiento apropiado para lograr la meta de la convivencia en paz. Antes de ser ciudadano, el hombre *sabe* que si no renuncia al derecho innato no es posible abandonar la incertidumbre y precariedad de la condición natural.

Pero el problema que tiene la dimensión *racional* de la obligación inherente a las leyes naturales es su insuficiencia para movilizar a la *voluntad* del hombre no sometido a una espada pública. Lo enseña el nominalismo hobbesiano. Bien puede, ese ciudadano potencial, estar racionalmente convencido de la conveniencia del pacto, y, más

no bien puede desear y esforzarse por pactar, cumpliendo así las dos primeras leyes naturales. Pero esto es insuficiente para arrastrar a la voluntad a cumplir de hecho el acto decisivo, la acción de renunciar a sus prerrogativas innatas. Es lógico que así sea, pues su propia razón también le enseña que no debe deponer las armas si los demás no hacen lo mismo. Y no hay modo racional de inferir -con una certeza tal, de convencer sin restos de duda- que los demás harán lo mismo, por lo cual es irracional hacerlo por cuenta propia, a partir de una decisión aislada (*Leviathan*, cap. 14).

El problema que quiero mostrar es que se hace necesaria una categoría que dé cuenta no del cumplimiento de las leyes naturales *in foro interno* (*Leviathan*, cap. 15), sino de ese plus respecto de la interioridad, que es la constitución del foro externo, la génesis del Estado. Es necesaria una categoría que represente el motivo que lleva a que la voluntad humana decida pactar efectivamente, y no ya la justificación (desde el punto de vista de una razón utilitaria) de la conveniencia de hacerlo. La razón por sí sola es incapaz de convencer e impulsar a la voluntad a conferir existencia a la república. Si así no fuera, la filosofía práctica de Hobbes sería «socrática», la luz de la inteligencia sería la fuerza ética principal.

Como nominalista moderno, Hobbes recurre al otro componente de la personalidad humana, las pasiones, y a la primera entre ellas: el miedo. Su argumentación puede ser expuesta esquemáticamente de este modo.

En el estado de naturaleza, los hombres sienten miedo ante los otros hombres y/o ante Dios. En el caso del temor al prójimo, la inseguridad que provoca la imposibilidad de conocer la real intención del otro, lejos de condicionar al hombre a pactar, lo paraliza. Si los hombres tuvieran que atenerse exclusivamente a las expresiones (palabras, escritos, gestos, etc.) con que sus semejantes manifiestan las propias intenciones, nadie pactaría, pues ningún signo lleva en sí mismo (en su significante) la garantía de que la intención significada es la verdadera o de que habrá de ser cumplida. En consecuencia, no sólo es irracional deponer las armas, sino que también -en el plano de la voluntad- el miedo provoca el repliegue de todo propósito contractualista, ya que nada asegura cuál será la conducta real de los demás, independientemente de los signos con que anunciaron sus intenciones.

Hobbes busca superar esta impasse invocando el miedo al soberano (*Leviathan*, cap. 14, 15, 26); es decir, justifica la eficacia externa de las leyes naturales (en el sentido de dar existencia al Estado) recurriendo a la garantía de cumplimiento que otorga la espada pública. Pero es evidente que este proceder argumentativo o bien es circular, o bien es teleológico.

Circular, porque recurre a lo condicionado para explicar la condición; a lo que viene después y debe ser explicado, para dar cuenta de lo que viene antes. El soberano resulta ser el elemento que hace posible la génesis de la soberanía. Teleológico, en el sentido de que, para evitar la petición de principio ínsita en el «miedo natural al soberano» el argumento podría ser entendido así: el estadio final condiciona los precedentes, que valen no como condiciones de, sino como fases condicionadas por la meta del proceso. Meta pensable en términos de racionalidad y no de pasiones.

Sin embargo, al no contar Hobbes con el respaldo metafísico de un orden natural del cosmos, no puede sino hacer reposar el movimiento finalístico en la decisión del

individuo, que mueve su voluntad en función de una idea determinada, asumida como *telos* de su acción. Pero así recaemos en las dificultades observadas respecto de la racionalidad medio-fin. ¿Cómo puede una representación racional (de las ventajas del pacto y de la república) doblegar a la voluntad, justificada también racionalmente en su temerosa prudencia? ¿Cómo puede una idea, por rica que fuera desde la perspectiva del conocimiento (sobre un estadio «futuro») que proporciona vencer una pasión: el miedo a poner en peligro la propia vida?

Ante la insuficiencia tanto del componente racional, como del elemento pasional limitado a la immanencia (*i.e.* el miedo connatural a la duda que nace de la posibilidad de ser engañado por los signos que emiten los otros hombres), Hobbes no puede encontrar la condición *a priori* de la transición efectiva del estado de naturaleza a la sociedad civil más que en el *miedo a Dios* (*Leviathan*, cap. 14, 15, 31). Esta es la apertura a la trascendencia, constitutiva del modelo hobbesiano en su propia base, en el piso del *Hobbes-Kristall*.

Dios es el juez absoluto, infalible e inapelable, la única *representación* capaz de infundir un miedo total, de generar la pasión también absoluta, capaz de obligar a los hombres a deponer sus armas y sus derechos naturales. Más concretamente, que puede obligarlos a abandonar su *hybris*, ese orgullo que, de mantenerse, hace imposible vivir en una *polis*. El miedo a Dios permite superar el miedo a los hombres, pactar y dar origen al soberano legítimo, garante de la paz y la equidad, al cual *recién* ahora se puede y se debe temer. *Leviathan* es «rey de todos los soberbios» (*Job*, 41, v.26).

Más allá de las convicciones teológicas que Hobbes pueda haber tenido (y acierta Schmitt al no conceder excesiva importancia a esta dimensión psicológica y biográfica), la figura de «Dios» cumple en su modelo esta función sistemática, como *a priori* o correlato trascendental de la renuncia *efectiva* a la violencia y de la conexas autoimposición *real* de la obligación de obedecer. Como condición de posibilidad de la decisión fundacional de la república, es un concepto teológico-político ficcional, con prescindencia de cuál puede ser su entidad ontológica o -más aun- religioso-eclesiástica.

En todo caso, creo que así entiende Hobbes el *Libro de Job* (*Leviathan*, cap. 31), como testimonio de que Dios es ante todo voluntad omnipotente. La apertura a la trascendencia no está sólo donde la pone Schmitt, en la decisión soberana, sino también «antes»: en la decisión individual -base del contractualismo, que Schmitt desvaloriza- que da origen al Estado, porque es la decisión por ciertos valores, en función de los cuales aceptamos que alguien, siendo igual a nosotros, igualmente nos mande y decida sobre la justicia en este mundo, en tanto nos proteja y nos permita vivir en libertad.

Me llama la atención que Schmitt no haya visto cómo la elección hobbesiana de la fuente bíblica se explica menos por las tradiciones mítico-cabalísticas, que por el hecho de ser la anticipación vétero-testamentaria de «Cristo» como respuesta a la pregunta: ¿cómo se armoniza el dolor del inocente con la providencia divina? O, más laicamente, ¿cómo se concilian los infortunios y penas del justo con la idea de una justicia absoluta? «¿Por qué debo renunciar a mi condición de juez en causa propia para que reine un orden justo?» sería, a mi entender, la versión más acorde al *Leviathan*.

La lógica que una Teología Política puede inferir del texto bíblico es la de la importancia de una remisión a lo trascendente (a una premisa religiosa o axiológica) para la articulación del eje vertebral de toda vida en sociedad: la relación entre protección, mandate y obediencia. Si ponemos otros principios en vez de los específicamente cristianos, pero que den cuenta de esta dialéctica básica de la *polis* y la abran a la vez al problema del nexo entre libertad y justicia, recogemos fructíferamente la enseñanza que el paradigma hobbesiano-schmittiano puede aportar a una contemporánea filosofía de lo político.

Universidad de Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

ABSTRACT

The aim of this paper is to expose the main features of Carl Schmitt's interpretation of Thomas Hobbes. The author distinguishes three moments in Schmitt's thought, but deals mainly with the second (namely with *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, from 1938) and the third, which comprises the «Hinweise» to the 1963 edition of *Der Begriff des Politischen* and the article *Die Vollendung der Reformation* (1965). According to Schmitt, the leading idea of Hobbes: political philosophy is the attempt to restore the broken natural unity between the temporal and the spiritual powers. The Leviathan protects the individual liberty of conscience, and therefore rejects the illegitimate claims of the *potestates indirectae*, first of all the Catholic Church. After analysing Schmitt's version of the problem of transcendence in the hobbesian system, the author proposes his own interpretation of the concept of «atheist» and of the idea of «God» in the work of 1651.

Universidad de Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas