

La interpretación schmittiana de Hobbes

Matías SIRCZUK

Recibido: 29 de septiembre de 2006.

Aceptado: 24 de febrero de 2007.

RESUMEN

En este trabajo nos centraremos en la interpretación schmittiana de Hobbes. Creemos que Carl Schmitt encuentra en Thomas Hobbes la primera respuesta moderna al problema de la ausencia de fundamento trascendente para el orden político. Nos interesa interrogar la forma en la que Schmitt lee a Hobbes para tratar de echar luz sobre la tensión que encuentra en la solución hobbesiana al problema de la verdad en política. En primer lugar, presentaremos los problemas que Schmitt encuentra en esta solución, centrandó nuestro interés en la lectura schmittiana de la distinción hobbesiana entre fe interna y confesión externa, para pasar, en segundo lugar, a presentar algunas dificultades que encontramos en la interpretación que Schmitt realiza de este problema.

PALABRAS CLAVE

Liberalismo, democracia, verdad, política, secularización, foro interno.

ABSTRACT

This paper focuses on Carl Schmitt's interpretation of Thomas Hobbes. We will argue that, for Carl Schmitt, the first modern answer to the problem of the absence of a transcendent foundation for the political order was to be found in Hobbes' theory. In two phases, we examine the tension that Schmitt finds in the Hobbesian solution to the problem of truth in politics. First, we present some problems that Schmitt encountered in Hobbes' solution, focusing on Schmitt's interpretation of the Hobbesian distinction between inner faith and outer confession. Second, we outline some difficulties that arise from Schmitt's interpretation of this problem.

KEY WORDS

Liberalism, democracy, truth, politics, secularization, *in foro interno*.

INTRODUCCIÓN

¿Cómo fundar la paz en las condiciones políticas modernas? ¿Cómo establecer regímenes políticos duraderos en un mundo en el que, habiendo roto los lazos con la tradición, no nos es posible encontrar ya un polo incondicionado desde el cual derivar la legitimidad de la Ley? Carl Schmitt ha sido, sin lugar a dudas, uno de los pensadores del siglo veinte que más consistentemente ha intentado dar respuesta a estas preguntas, que refieren, en definitiva, al problema de la fuente de la ley y del origen del poder en los regímenes políticos modernos. Entendemos que este problema podría ser rastreado en el pensamiento de Schmitt a través de diferentes estrategias textuales. Una primera estrategia nos llevaría a seguir el recorrido que presenta en *Teología Política*¹ y que conduce desde la descripción del concepto de soberanía hasta la descripción de su desaparición en el positivismo jurídico del siglo diecinueve². Una segunda, coherente con aquélla, nos llevaría a seguir el argumento de Schmitt en la conferencia *La era de las neutralizaciones y las despolitizaciones*³, en la que presenta los diferentes ámbitos en que lo políti-

¹ Carl SCHMITT, *Teología Política* (1922), Struhart, Buenos Aires, 1985.

² El concepto de teología política ha sido interpretado de manera divergente por parte de los comentaristas de la obra de Schmitt: mientras algunos creen ver en él una categoría analítica que permite comprender la descripción de Schmitt de la modernidad como proceso de secularización (véase por ejemplo Giacomo MARRAMAO, *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Paidós, Barcelona, 1998), otros creen encontrar allí los fundamentos de una crítica de la modernidad en clave católica. En este último sentido, es particularmente interesante la manera en que Heinrich Meier analiza el diálogo entre Schmitt y Strauss en *Carl Schmitt and Leo Strauss. The Hidden Dialogue*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1995. Meier considera que la forma divergente en la que uno y otro establecen su crítica de la modernidad refiere, en cada uno de ellos, a las maneras alternativas (filosofía o revelación) de alcanzar un “conocimiento integral de las cosas humanas”. Para una lectura crítica de la tesis de Meier, véase Miguel VATTER, “Strauss and Schmitt as Readers of Hobbes and Spinoza. On the Relation between Political Theology and Liberalism”: *The New Centennial Review*, vol. 4, n.º 3 (winter 2004), pp. 161-214, y John P. McCORMICK, “Political Theory and Political Theology. The Second Wave of Carl Schmitt in English”: *Political Theory*, vol. 26, n.º 6 (diciembre 1998), pp. 830-854. Por nuestra parte consideramos que si bien es cierto que para Schmitt el catolicismo romano se presenta como el portador pleno de la idea de autoridad y, lo que es más importante, del principio de representación, el punto de partida de su comprensión de la modernidad es que el fundamento trascendente y absoluto que sostenía a la república cristiana deja de operar después de la Reforma: la teología política schmittiana, como respuesta antipositivista a la *muerte de Dios*, tiene como sustrato la secularización, el derrumbe de lo trascendente y la ausencia de fundamentos. De esta manera comprendemos que Schmitt asume como propias las consecuencias de la secularización, esto es, el abandono del ontologismo escolástico y la retórica del orden natural, para pensar una respuesta novedosa al problema del fundamento del orden político.

³ Carl SCHMITT, “La era de las neutralizaciones y despolitizaciones” (1929), en *El concepto de lo político*, Folios Ediciones, Buenos Aires, 1984, pp. 77-90.

co se manifestó en la modernidad, y la forma en que el proceso de secularización avanza desde la neutralización del ámbito religioso hasta la era técnica⁴. Ambas serían diferentes maneras de abordar un mismo problema que podríamos resumir de la siguiente manera: ¿cuál es la descripción que Schmitt realiza de la modernidad y del proceso de secularización? Y en función de esto, ¿cuál es la respuesta schmittiana al problema de la legitimidad?

En este trabajo proponemos abordar esta misma problemática a través de una tercera estrategia, a saber, a través del análisis crítico de la lectura schmittiana de Hobbes. Nos interesa interrogar la forma en la que Schmitt lee a Hobbes para tratar de echar luz sobre la tensión que encuentra en la solución hobbesiana al problema de la verdad en política y, con éste, al problema de la legitimidad.

Así, constataremos que si por un lado Schmitt considera que Hobbes es el pensador decisionista por excelencia, y es el pensador que enfrentado a la situación de las guerras civiles religiosas inventó la forma política moderna, esto es, el Estado, veremos que Schmitt entiende que Hobbes es también, y tal vez por esto mismo, quien da el paso decisivo hacia la secularización y quien completa la reforma⁵.

Nuestro trabajo se concentrará entonces en la lectura schmittiana de Hobbes, en particular, en la lectura que Schmitt nos ofrece en el texto de 1938 *Der Leviathan in der Staatlehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*⁶. No ignoramos que una primera mirada sobre este texto ha de

⁴ La antítesis entre tendencia a la neutralización y politicidad que Schmitt presenta en este texto es, a su criterio, la polaridad característica de la modernidad; por nuestra parte, consideramos que en la articulación problemática de estos elementos se encuentran las claves para comprender al Estado moderno y a su representante soberano como aquel que, mediante la monopolización de la decisión política, logra pacificar (neutralizar) un espacio potencialmente conflictivo.

⁵ Siguiendo a Jorge Dotti consideramos que la interpretación schmittiana de Hobbes puede ser dividida en tres momentos, cada uno de ellos orientado por una motivación diferenciada: el primero —que va desde *Romanticismo político* (1919) hasta *Legalidad y legitimidad* (1932)— está centrado en el carácter decisionista del pensamiento hobbesiano, y se dirige polémicamente en contra del normativismo y el iuspositivismo; el segundo está centrado en el análisis del Leviatán como símbolo político (segunda mitad de los años treinta) y pretende resaltar la presencia simultánea en el pensamiento de Hobbes de elementos liberales, mecanicistas y decisionistas, difícilmente articulables entre sí; por último, el tercer momento está centrado en el motivo de la persistencia de la apertura a la trascendencia en el modelo hobbesiano (tal como es leído por Schmitt). Véase Jorge DOTTI, “¿Quién mató al Leviatán? Schmitt como intérprete de Hobbes en el contexto del nacionalsocialismo”: *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, n.º 1 (2002), p. 94; y Jorge DOTTI, “El Hobbes de Schmitt”: *Cuadernos de Filosofía* Año XX, n.º 32 (mayo 1989), pp. 57-68.

⁶ Las citas que utilizaremos en este trabajo corresponden a la edición en castellano Carl SCHMITT, *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes*, Struhart, Buenos Aires, 1985. Existe también otra versión en castellano: *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1997.

devolvemos, ante todo, un Schmitt crítico de la modernidad, crítico de su forma política, que se enfrenta a la modernidad de una manera que por lo menos cabe denominar problemática. En esta primera perspectiva la lectura schmittiana de Hobbes está, sin dudas, puesta al servicio de su crítica a la modernidad, de su crítica al liberalismo e, incluso, de su crítica *velada* al régimen totalitario⁷. Pero el objetivo de este trabajo, nos interesa subrayarlo, está ligeramente descentrado de esta opción de lectura: concentrándonos en la interpretación schmittiana de Hobbes, y sin descartar sin más el interés de esa primera opción, esperamos sin embargo poner en evidencia no ya las críticas de Schmitt a la modernidad sino algunos de los problemas que creemos encontrar en estas críticas; problemas que nos permitirán reinterrogar en cierta medida aquella primera mirada⁸.

⁷ En la medida en que la persistencia del motivo estatalista hobbesiano en el pensamiento de Schmitt resultaba incompatible con las tendencias totalizantes y organicistas del totalitarismo nazi, la presentación pública de una reivindicación estatal en el contexto del nacional socialismo, junto con la caída en desgracia de Schmitt respecto del régimen, ha sido interpretada por algunos comentaristas como una evidencia de su crítica “encubierta” al nazismo. Véase por ejemplo DOTTI, “¿Quién mató al Leviatán? Schmitt como intérprete de Hobbes en el contexto del nacionalsocialismo”, pp. 121, 124 y 125 entre otras. De cualquier manera entendemos que esto no resuelve del todo la relación de Schmitt con el nazismo; este punto problemático ha tenido diferentes tratamientos en la bibliografía crítica sobre Schmitt: mientras que algunos como Franz NEUMANN (*Behemoth. Pensamiento y Acción en el Nacionalsocialismo*, México, FCE, 1983) y Karl LÖWITZ (“Decisionismo político (C. Schmitt)” (1935), en *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, Barcelona, Herder, 1998, pp. 27-56) han identificado inmediatamente al decisionismo político con el nazismo, otros han marcado límites precisos que delimitan un período desde 1933 hasta 1936-37 en el que Schmitt habría tratado de acomodar la teoría al ideario nazi; ésta es la lectura de Joseph BENDERSKY en *Carl Schmitt. Theorist for the Reich*, Princeton University Press, Princeton, 1983, y de George SCHWAB en *The challenge of the exception: an introduction to the political ideas of Carl Schmitt between 1921 and 1936*, Greenwood Press, New York, 1989. En ellos, el acento está puesto en interpretar la obra de Schmitt durante los años veinte como una defensa de la república de Weimar y como un intento de fortalecer los mecanismos institucionales y constitucionales capaces de poner serias trabas al acceso al poder de los partidos antisistema (comunistas o nazis). En este registro, luego del ascenso del nazismo, la actitud de Schmitt con respecto al partido habría sido oportunista, esto es, no coherente con su propia teoría sino con su temor al régimen, estuviera este temor mejor o peor fundado. De cualquier manera, aunque no estemos del todo de acuerdo con la interpretación que realiza de Schmitt, coincidimos con McCormick en considerar que el hecho de que luego de la “noche de los cuchillos largos” Schmitt no sólo no se retirara a la esfera de lo privado ni dejara Alemania sino que se dedicara a escribir un artículo en defensa de dichas acciones (“El führer *defiende* el derecho”) es, en cierto sentido, suficiente para hablar de Carl Schmitt y su vinculación con el nazismo. Véase MCCORMICK, “Political Theory and Political Theology. The Second Wave of Carl Schmitt in English”, p. 840.

⁸ Leo Strauss, en sus “Notas sobre Carl Schmitt, *el concepto de lo político*”, sugiere que la crítica de Schmitt al liberalismo permanece “dentro del horizonte liberal” y que sólo mediante una adecuada comprensión de Hobbes es posible ir *más allá del liberalismo*. En cierto sentido, nuestra interrogación de la interpretación schmittiana de Hobbes está orientada a iluminar algunos elementos problemáticos de la crítica de Schmitt a la modernidad, partiendo de la premisa de que sólo

LA LECTURA SCHMITTIANA DE HOBBS: SENTIDO Y FRACASO DE UN SÍMBOLO POLÍTICO

En este apartado recordaremos brevemente algunos de los puntos centrales del análisis que Schmitt realiza de Hobbes en el texto del año 1938, para pasar luego, en el siguiente apartado, a plantear las diferentes alternativas hermenéuticas que, creemos, podemos hacer surgir del mismo texto.

El sentido múltiple de un símbolo político

El Leviatán, sostiene Schmitt en el texto al que aludimos, aparece en la obra de Hobbes bajo una cuádruple representación mítica: Gran Hombre, Gran Máquina, Gran Animal y *Dios Mortal*. Esta cuádruple figura asoma en el libro de Hobbes de una manera progresiva: así, recuerda Schmitt, si en la portada el Leviatán aparece como un gran hombre, en las primeras páginas del libro esta imagen se combina con la representación del Leviatán como un gran animal y, también, como una gran máquina fabricada por el artificio humano. Luego, en el capítulo XVII, esta figura emergerá ya vinculada a la construcción del Estado: allí, el Leviatán es presentado como el Dios mortal que por medio del terror que su poder inspira obliga a todos a vivir en paz. Así se manifiestan ya los cuatro elementos que Hobbes combina para representar al Estado. No obstante, sostiene Schmitt, aún resta la tercera aparición de esta figura en la obra de Hobbes que completará definitivamente la representación mítica del Estado como Leviatán: en el capítulo XXVIII, el titular del poder supremo es comparado con el Leviatán porque “ningún poder de la tierra puede compararse a él”⁹. El Leviatán es así presentado por Hobbes como aquel que en tanto titular de la soberanía tiene íntegramente en su mano el poder terrenal supremo para —por medio del terror que su poder inspira— conducir las voluntades de todos hacia la paz. Behemoth, el nombre con el que Hobbes denomina a la anarquía, se enfrenta al Leviatán, fuente de paz y orden. En la obra de Hobbes, entonces, la apelación al Leviatán opera como la apelación al mayor poder sobre la tierra, cuya superior fuerza mantiene a raya a los menos fuertes. Pero al mismo tiempo que es presentado como el mayor poder

mediante una adecuada comprensión de la interpretación que realiza de Hobbes es posible comprender el carácter moderno de su crítica. Véase Leo STRAUSS, “Notes on Carl Schmitt, *The Concept of the Political*”, en MEIER, *Carl Schmitt and Leo Strauss. The Hidden Dialogue*, pp. 91-120, y Claudia HILB, “Más allá del liberalismo. Notas sobre las *Anmerkungen* de Leo Strauss a *El concepto de lo político* de Carl Schmitt”, en Jorge DOTI y Julio PINTO (comps.), *Carl Schmitt: su época y su pensamiento*, Eudeba, Buenos Aires, 2002, pp. 211-227.

⁹ SCHMITT, *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, p. 19.

sobre la tierra, el Leviatán es, para Hobbes, el resultado de un contrato entre individuos: el Dios mortal capaz por su poder de conducir las voluntades de todos hacia la paz es el producto de un pacto celebrado entre los hombres.

En la lectura que Schmitt ofrece de la generación del Estado en Hobbes nos reencontramos con los individuos muertos de miedo del estado de naturaleza, quienes, asistidos por la razón, hacen surgir súbitamente al Estado. Pero esta interpretación del origen del Estado como resultado de un pacto entre individuos resulta, para Schmitt, necesariamente insatisfactoria¹⁰: el carácter divino del Dios mortal con el que Hobbes unge al soberano no radica en su origen o en su función de mediador o representante del *Dios inmortal*; radica en su capacidad de crear la paz terrena, esto es —en analogía con el Dios inmortal— en su disposición de un poder suficiente para crear, *ex nihilo*, el orden. Dios es para Hobbes esencialmente poder. Pero un poder así, entiende Schmitt, no puede derivar de un contrato entre individuos; ni tampoco puede un contrato entre individuos atomizados, liberados de sus lazos comunitarios y muertos de miedo, producir el Estado¹¹.

¹⁰ “Movidos por la angustia, los individuos atomizados se juntan unos con otros, hasta que brilla la luz de la razón y se produce un consentimiento que lleva consigo la sumisión general y absoluta al poder más fuerte. Si se mira esta construcción en sus resultados, es decir, desde el ángulo del Estado, se constata que el resultado es mucho más y cosa harto distinta de lo que un contrato entre simples individuos puede producir. Los hombres que se reúnen en su enemistad llena de angustia no son capaces de superar por sí mismos esa enemistad, sin otros supuestos que los que determinaron su reunión”. SCHMITT, *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, p. 32.

¹¹ Me permito remitir al lector en este punto al texto Claudia HILB y Matías SIRCUK, *Gloria, miedo y vanidad. El rostro plural del hombre hobbesiano*, Editorial Prometeo, Buenos Aires, 2007 (en prensa). Este aspecto del análisis crítico de Hobbes refiere al permanente intento de Schmitt por distinguir y separar los elementos liberales de los elementos políticos dentro de la concepción del Estado moderno. Así puede entenderse tanto la discriminación entre liberalismo y democracia en *Sobre el parlamentarismo*, como también la descripción de la combinación de elementos políticos y liberales en el Estado burgués de Derecho en *Teoría de la constitución*; allí puede leerse que “La tendencia del Estado burgués de Derecho va en el sentido de desplazar lo político, limitar en una serie de normaciones todas las manifestaciones de la vida del Estado y transformar toda la actividad del Estado en *competencias, limitadas* en principio, rigurosamente circunscriptas. De aquí resulta ya que lo característico del Estado burgués de Derecho sólo puede integrar una parte de la total Constitución del Estado, mientras que la otra parte contiene la decisión positiva acerca de la forma de la existencia política. Las Constituciones de los actuales Estados burgueses están, pues, compuestas de dos elementos: de un lado, los principios del Estado de Derecho para la protección de la libertad burguesa frente al Estado; de otro, el elemento político del que ha de deducirse la *forma de gobierno* (Monarquía, Aristocracia o Democracia, o un *status mixtus*) propiamente dicha”. Carl SCHMITT, *Teoría de la constitución*, Alianza, Madrid, 1982, p. 62, cursiva en el original. Ver también Carl SCHMITT, *Sobre el parlamentarismo*, Editorial Tecnos, Madrid, 1996, especialmente el prefacio y el capítulo I. Entendemos que el esfuerzo intelectual de Schmitt, sobre todo en los años veinte, estuvo orientado a remarcar enfáticamente la manera en que los principios del liberalismo operan como trabas y límites al poder del Estado. En cierta medida, nuestro trabajo se dirige a interrogar polémicamente esta tesis.

Hasta aquí podemos afirmar que, a ojos de Schmitt, coexistirían en Hobbes dos concepciones distintas sobre el Estado incapaces de armonizarse entre sí: la primera de ellas refiere a la imagen mítica que combina Dios, Hombre, Máquina y Animal; la segunda, a la construcción jurídica del contrato que explica el surgimiento de la persona soberana por medio de la representación. Pero debemos recordar que existe también, según Schmitt, una tercera concepción del Estado que, como veremos ahora, refiere a la transferencia de la idea cartesiana del hombre (como mecanismo dotado de alma) al Estado, al que Hobbes convierte en una máquina animada por la persona representativa soberana. A las tensiones que surgen a partir de la contraposición entre los elementos individualistas y los elementos estatalistas presentes en la teoría del Estado hobbesiana, debemos sumar ahora las tensiones que surgen a partir de la contraposición del elemento personalista con el elemento mecanicista.

En efecto: presentado por Hobbes como el resultado del artificio humano, el Dios mortal, sostiene Schmitt, es el primer producto de la técnica moderna. De esta manera, el Leviatán es también concebido como una gran máquina, como un mecanismo orientado a garantizar la seguridad física de los individuos que, movidos por el miedo del estado de naturaleza, crearon un artificio capaz de sacarlos de dicha situación. El Estado, como producto de la razón y la inteligencia humanas, como máquina animada por la persona representativa, es el primer producto de la era técnica; como tal, supone una decisión metafísica ya tomada en la que el Estado-Máquina irá fagocitando progresivamente al Estado-Dios mortal y en la que el elemento político personal caerá vencido frente al elemento técnico¹².

Hemos recordado hasta aquí, de manera sucinta, la forma en la que Schmitt presenta la coexistencia de diferentes elementos (míticos, individualistas y mecanicistas) en la concepción del Estado hobbesiano. A continuación, intentaremos mostrar cómo la combinación desequilibrada de estos elementos conducirá a transformar —según la mirada de Schmitt— al Dios mortal conjurado por Hobbes primero en un mecanismo artificial al servicio de la seguridad de los individuos y, después, en un mecanismo disponible para ser conquistado por todo tipo de poderes sociales, incluso de aquellos que amenazan a estos mismos individuos.

Ahora bien, como iremos presentando en los párrafos que siguen, el análisis de la progresiva mecanización del Estado leviatánico va a enfrentarnos a una situación paradójica: para Schmitt, la solución hobbesiana será, simultáneamen-

¹² “El paso decisivo —sostiene Schmitt— está dado cuando se concibe al Estado como producto artificial del cálculo humano. Todo lo demás: el proceso que va del aparato de relojería a la máquina de vapor, al electromotor, hasta el proceso químico-biológico, viene dado por sí mismo en el desarrollo ulterior de la técnica y de las ciencias naturales y no exige una nueva decisión metafísica”. SCHMITT, *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, p. 37.

te, la condición de posibilidad de la estatalidad moderna y, a su vez, la condición de posibilidad de su destrucción.

Origen y fracaso de un símbolo político

¿Cuál es la operación mediante la cual Hobbes pretende neutralizar el conflicto desatado por las guerras civiles religiosas?; ¿por qué entiende Schmitt que esta operación crea el Estado moderno y, a la vez, posibilita su destrucción? En este segundo apartado de la lectura schmittiana de Hobbes nos ocuparemos de rastrear la manera en que, a ojos de Schmitt, la formulación hobbesiana del Estado moderno es corrompida internamente por la coexistencia en ella de los elementos contradictorios que recién recordábamos. Veamos entonces de qué manera Schmitt describe este proceso.

Hobbes, sostendrá Schmitt, desplaza a la verdad religiosa como fuente de legitimidad de la Ley para poner en su lugar a la autoridad del Soberano. Habiendo descubierto en la apelación a la verdad la causa de la guerra civil y en la neutralización de dicha verdad la condición de posibilidad de la paz, Hobbes habría entendido que la única solución a la lucha encarnizada de los teólogos consistía en eliminar las disputas confesionales en torno a la verdad pacificando así el espacio político. La máxima *Sed auctoritas, non veritas, facit legem* contenida en la figura del soberano absoluto, expresará el punto de coincidencia conflictivo entre autoridad y poder de tal manera que, a partir de Hobbes, no será posible distinguir ya entre *summa auctoritas* y *summa potestas*¹³. *Auctoritas non veritas* significa —para Hobbes y desde entonces— que la verdad religiosa debe ser transformada en problema de opinión, específicamente en problema de opinión privada, y significa también que la tolerancia religiosa (al menos para los individuos en su ámbito restringido) es la condición de posibilidad de la paz¹⁴.

¹³ “El soberano hobbesiano no aparece determinado por ninguna condición previa más que su decisión pacificadora misma. . . 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)”. DOTI, “¿Quién mató al Leviatán? Schmitt como intérprete de Hobbes en el contexto del nacionalsocialismo”, p. 99.

¹⁴ “Todas las demás nociones de verdad y de justicia quedan absorbidas en la decisión del mandato de la ley, y llevarlo al plano de la argumentación jurídica equivaldría a suscitar disputas y nueva inseguridad. La máquina del Estado funciona o no funciona. Si funciona, me garantiza mi propia seguridad y mi existencia física, a cambio de lo cual exige obediencia incondicional a las

Esta transformación de la fuente de la ley es la que, desarrollada, va a llevar a la comprensión de la legalidad como única fuente de legitimidad, esto es, al positivismo jurídico y a la comprensión del Estado como una máquina neutral productora de leyes. Pero ¿está la deriva de la legitimidad en legalidad contenida necesariamente en el problema inicial? En su origen el problema por resolver era de otro tipo: los hombres se mataban entre sí porque se apelaba a elementos extra-políticos. Y la forma de reconducirlos a la paz inventada por Hobbes fue reducir al mínimo posible todo derecho de resistencia, esto es, toda apelación a un derecho por encima del derecho estatal. El Estado, en tanto artificio humano, pone freno a la guerra civil; lo que no pone término a la guerra civil no es un Estado sino estado de naturaleza. Esta expulsión del ámbito político de la posibilidad de apelar de manera incontestable a la verdad o a la justicia es la condición de posibilidad de la estatalidad moderna. Ahora bien, ¿cómo entiende Schmitt que Hobbes realiza dicha operación?; ¿era ineludible sucumbir, mediante ella, a la neutralización total?¹⁵

leyes que presiden su funcionamiento. Enfocar las cosas desde otro plano llevaría a un estado ‘pre-estatal’ de inseguridad, en el cual ni la misma vida física estaría asegurada, ya que la invocación del derecho y de la verdad no produce la paz, sino que hace la guerra más encendida y sañuda”. SCHMITT, *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, p. 44. Volveremos sobre el carácter de la neutralización realizada por Hobbes en la nota siguiente.

¹⁵ Para Schmitt la reducción de las diferencias entre los cristianos a la creencia común en el principio *Jesús es el cristo* tal como es realizada por Hobbes no expresa, inmediatamente, una neutralización total. De esta manera debe interpretarse, creemos, su permanente intento por distinguir entre la neutralización hobbesiana y su posterior radicalización. Así sostiene Schmitt, por ejemplo, que “Strauss reduce la exposición de Hobbes al simple contraste entre judíos y paganos, mientras que Hobbes lucha contra las doctrinas judeocristianas típicas e *in concreto* argumenta en forma pagana cristiana erasmiana, presuponiendo en su argumentación una comunidad cristiana, la *civitas Christiana*, en la cual el soberano no sólo no toca el único artículo esencial de la fe —‘that Jesus is the Christ’— sino que le ampara, limitándose a poner término a las especulaciones y distinciones teológicas de clérigos y sectarios sedientos de dominio. Luego, la tecnificación del Estado deja sin base todas esas distinciones entre judíos, paganos y cristianos y lleva al plano de la neutralidad total”. SCHMITT, *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, p. 13. En este texto, la responsabilidad de esta radicalización pesa sobre los hombros de Baruch Spinoza, mientras que en el postfacio de 1965 la responsabilidad va a recaer sobre Gottold Ephraim Lessing. Véase Carl SCHMITT, “La Réforme parachevée. Sur les nouvelles interprétations du Léviathan”, en *Le Léviathan dans la doctrine de l’Etat de Thomas Hobbes. Sens et échec d’un symbole politique*, Editions du Seuil, Paris, 2002, pp. 164-165. Por nuestra parte, entendemos que la diferencia que introduce Schmitt entre los dos momentos es cuanto menos problemática. En definitiva, refiere al problema de si es posible para Schmitt realizar una neutralización del espacio político amparándose en un principio distinto al contenido en la máxima *Jesús es el cristo*. El problema refiere, finalmente, a la permutabilidad o no permutabilidad de dicho principio. En este sentido, véase la nota sobre Hobbes agregada por Schmitt en 1963 a *El Concepto de lo político*, Folios Ediciones, Buenos Aires, 1984, pp. 61-63.

Recordemos el argumento schmittiano: la reducción a la unidad de los dos poderes (espiritual y terrenal o religioso y político) concretada por Hobbes supone que el poder soberano decide —y en esto radica el fundamento de la soberanía— sobre los milagros. Enfrentado a la situación de las guerras civiles religiosas, Hobbes resuelve el problema de los milagros a la manera del agnosticismo: nadie puede saber con certeza si un hecho es o no milagroso. Pero fiel a su decisionismo, sostiene también Schmitt, Hobbes reduce el milagro a la voluntad del representante soberano: “cada soberano decide inapelablemente dentro de su propio Estado lo que es milagro”¹⁶. El Estado como *razón pública* decide lo que es milagro; aquí, dice Schmitt, la creación de Hobbes alcanza su mayor fuerza. Pero también es aquí donde Hobbes introduce el punto vulnerable de la unidad política: los individuos obligados a reconocer como milagro aquello que el soberano dictamina como tal *no están, en conciencia, obligados a creer en ello*.

Será a partir de esta distinción entre lo público y lo privado, sostiene Schmitt, que se derivarán en el curso de los siglos posteriores el Estado de derecho y el Estado constitucional liberal. El liberalismo es heredero del agnosticismo: es precisamente así como se origina el Estado moderno neutral, esto es, el Estado como un poder externo sin capacidad de intervención en la esfera privada, incapacidad justificada por la incognoscibilidad de la verdad sustancial.

Ahora bien, aún observando la introducción de la distinción entre público y privado por parte de Hobbes, Schmitt responsabilizará a Spinoza de la inversión entre el foro interno y el foro externo, y de la radicalización de la dinámica individualista-privatista sobre la dinámica pública. Spinoza es quien, en esta primera lectura, deja sin alma al Leviatán. “En Hobbes siempre están en primer plano la paz pública y el derecho del poder soberano; la libertad individual de conciencia es sólo una última reserva oculta en el trasfondo. Pero es que ahora la libertad individual de pensamiento se convierte en principio configurador, mientras que los imperativos y el derecho del poder estatal soberano se han transformado en simples reservas”¹⁷.

Sea como fuere, lo importante, entiende Schmitt, es que el germen que pusiera Hobbes distinguiendo la fe íntima de la confesión externa se convertiría en el siglo siguiente en la convicción dominante. Esta distinción, una vez admitida, tendrá como resultado definitivo el cuestionamiento de la autoridad política, la reapertura del conflicto y el quebrantamiento de aquella *unidad originaria* que Hobbes pretendió instaurar. Siguiendo entonces el texto, parece razonable entender que, a ojos de Schmitt, la distinción entre foro interno y foro externo

¹⁶ SCHMITT, *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, p. 53.

¹⁷ *Ibid.*, p. 57.

introdujo el germen letal que terminó destruyendo al Dios mortal (primera muerte del Leviatán)¹⁸. Volveremos sobre esto enseguida.

La distinción entre foro interno y foro externo como contraparte de la máxima *auctoritas non veritas* minó entonces, según esta primera lectura, las bases del Estado en tanto persona representativa o en tanto Dios mortal. Simultáneamente, debilitado en tanto Dios mortal, el Estado como máquina, como instrumento técnico capaz de brindar protección a cambio de obediencia sobrevivió transformándose en el siglo diecinueve en Estado legal y en un sistema positivista en el que coinciden legalidad y legitimidad. Lo que en Hobbes era producto de la necesidad¹⁹ (neutralizar la verdad como fuente de la ley, hacer coincidir poder y autoridad en la figura del soberano, a la ley con su voluntad, etc.) se transforma en el siglo diecinueve en mecanismo impersonal de generación de leyes, de una legalidad sin ninguna fuente de legitimidad distinta a la de su propia producción de leyes²⁰. Una vez más, es el propio Hobbes el que, neutralizando la verdad y depositándola en la voluntad del soberano, sienta las bases para la creación del Estado de derecho tal como es entendido por el positivismo jurídico del siglo diecinueve; y es este Estado neutral el que finalmente será asaltado por los poderes indirectos de la sociedad, quienes, utilizando el marco legal para acceder al poder, destruyen por segunda vez al Dios mortal. Así, sostiene Schmitt,

[L]os antiguos adversarios [del Estado], los poderes “indirectos” de la Iglesia y de las organizaciones de intereses, vuelven a entrar en escena transfigurados,

¹⁸ En *Crítica y crisis del mundo burgués* Koselleck sostiene, siguiendo este camino abierto por la lectura schmittiana de Hobbes, que la respuesta hobbesiana a las guerras civiles religiosas dio como resultado la separación entre convicción y acción en la forma de foro interno (libertad) y foro externo (obligación), y que es esta escisión la que habría permitido que la conciencia se fuera convirtiendo, poco a poco, en la instancia de control del deber de obediencia. De esta manera, el Estado habría creado un nuevo orden que rápidamente se vería amenazado por la solución que le había dado al problema de la guerra civil. Véase Reinhart KOSELLECK, *Crítica y crisis del mundo burgués* (1959), Rialp, Madrid, 1965, en particular el capítulo I.

¹⁹ Así es como entiende Schmitt la *peregrinación* de Hobbes hacia el Estado. En *Ex Captivitate Salus* afirma que tanto Hobbes como Bodin no “han ido al Estado por capricho sino por desesperación, al ver que la intransigencia de los teólogos y sectarios atizaba siempre de nuevo la guerra civil”. Carl SCHMITT, *Ex Captivitate Salus*, Editorial Struhart, Buenos Aires, 1984, p.69.

²⁰ “[T]odo sistema coactivo que funciona conforme a leyes y a cálculo es, a los ojos de Hobbes, un Estado; y como quiera que sólo existe derecho estatal, es también Estado de derecho. Esta formalización y neutralización del concepto ‘Estado de derecho’, su reducción a un sistema de legalidad estatal funcionando en forma susceptible de cálculo e indiferente a todo objetivo o contenido de verdad y de justicia, se convierte en el siglo diecinueve en la doctrina jurídica general imperante bajo el nombre de ‘positivismo legal’”. SCHMITT, *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, p. 69.

como partidos políticos, sindicatos, asociaciones sociales; en una palabra, como “poderes de la sociedad”. A través del Parlamento lograron apoderarse de la legislación y del Estado legal y hasta pudieron llegar a creer que habían conseguido enganchar al Leviatán a su carruaje. La cosa no les fue difícil gracias a un sistema constitucional, cuyo esquema consistía en un catálogo de las libertades individuales. La pretendida esfera privada libre, garantizada de esta suerte, fue sustraída al Estado y entregada a los poderes “libres”, es decir, incontrolados e invisibles, de la “sociedad”...El dualismo Estado y Sociedad se convirtió en un pluralismo social, propicio al triunfo fácil de los poderes indirectos...Las instituciones y los conceptos del liberalismo sobre los que el Estado legal positivista se asentaba, se convirtieron en armas y posiciones fuertes de poderes genuinamente antiliberales. El pluralismo de los partidos llevó a su perfección el método de destrucción del Estado propio del Estado liberal. El Leviatán, como mito del Estado “máquina magna”, se quiebra por obra de la distinción entre el Estado y la libertad individual, en una época en que las organizaciones de esa libertad individual no eran sino cuchillos con los que las fuerzas antiindividualistas descuartizaban al Leviatán y se repartían entre sí su carne. Así fue como el Dios mortal murió por segunda vez²¹.

Tal es, entonces, el recorrido que nos describe Schmitt del sentido y del fracaso del mito que conjurara Hobbes. Pero como decíamos al iniciar este trabajo, nos interesa marcar sobre todo algunas dificultades que encontramos en este diagnóstico. Pasemos a considerarlas.

ALGUNOS PROBLEMAS EN LA INTERPRETACIÓN SCHMITTIANA DE HOBBS

Hasta aquí hemos visto cómo lee Schmitt a Hobbes. A la luz de este diagnóstico, entendemos que la descripción schmittiana del fracaso de la forma política moderna presenta algunos problemas que la hacen susceptible de ser interpretada de dos maneras, no necesariamente compatibles entre ellas.

La primera apunta a atribuir la responsabilidad de la muerte del Leviatán a la radicalización spinoziana de Hobbes, tal como es leída por Schmitt. El liberalismo es el responsable de matar al Leviatán desde dentro²². La cuña puesta por Hobbes (el foro interno) se desarrolló hasta destruir el Estado y su conteni-

²¹ Ibid., pp. 76-78.

²² Recordemos brevemente que Schmitt parece reconocer en Spinoza (en el judío Spinoza) al fundador de una tradición que, aliada a todo tipo de fuerzas societales, minó las bases de la estatalidad moderna. No nos parece importante distinguir aquí entre un antisemitismo de raigambre católica (el que pareciera esgrimir Schmitt) y el antisemitismo nazi. Consideramos que, dado el contexto en el que fue escrito este texto, estas distinciones pierden sentido.

do esencialmente político. La conciencia libre, creada por Hobbes, fue el primer lugar de resistencia al poder soberano. Transformada luego en poder social, la conciencia se convirtió en el siglo de las luces en la encargada de juzgar moralmente la legitimidad de las acciones del poder político. De esta forma, los poderes de la sociedad, habiendo olvidado que la condición de posibilidad de la paz era la neutralización de la verdad, irrumpieron en el espacio público cuestionando nuevamente la autoridad del soberano absoluto. Desarticulada la capacidad pacificadora del soberano, transformado el Estado en mecanismo impersonal de producción de leyes, la forma política moderna fue debilitándose hasta perder su potencia política. Como puede observarse, en esta primera lectura, el papel que juegan los poderes genuinamente antiliberales o las fuerzas antiindividualistas en la destrucción del Estado moderno es completamente secundario. Éstos se encargaron simplemente de acuchillar a una bestia ya derrotada. La tragedia de la modernidad radicaría en que Hobbes creó una forma política fallada, minada desde sus inicios por una distinción que la terminaría destruyendo. Si bien es cierto que consideramos posible leer el texto schmittiano de esta manera, creemos también que esta lectura tiene algunos problemas. Presentemos finalmente estos problemas para pasar luego, en la conclusión de nuestro trabajo, a considerar cuál es la segunda lectura a través de la cual podemos interrogar críticamente al texto.

Para Schmitt la introducción de reservas individualistas indarraigables, esto es, la distinción entre la creencia interna y la confesión externa o entre fe y confesión, es la que establece las bases para todo el desarrollo ulterior de los derechos individuales liberales y en principio, parecería ser, son éstos los que destruyen al Leviatán desde dentro. Pero a esta lectura se le podrían hacer dos objeciones: la primera de ellas apunta a remarcar el hecho de que la distinción hobbesiana entre fe y confesión, esto es, la privatización de la religión, es la forma teórica que encuentra Hobbes para poner freno a las guerras civiles religiosas en las que la apelación a la verdad era fuente de conflicto. Si la verdad no opera más como condición de estabilidad ni como fuente de paz sino como causa de guerra, la separación entre fe y confesión es la condición necesaria para la paz: sin distinción entre fe y confesión no hay Estado posible.

La segunda objeción apunta a remarcar el hecho de que es difícil caracterizar a los poderes indirectos que destruyen al Leviatán en el siglo veinte como liberales, siendo que son, más bien, específicamente antiliberales. Las fuerzas antiindividualistas o los poderes genuinamente antiliberales a los que Schmitt refiere, no apelan, para atacar al Estado, a derechos naturales ni a reservas individualistas indarraigables sino más bien a derechos comunitarios raciales y/o

clasistas. De esta forma, apelando entonces a una lógica poco afín a la del individuo liberal moderno, estos poderes avanzan sobre el Estado en su forma clásica y destruyen nuevamente por esta vía la distinción entre fe y confesión o entre razón pública y razón privada.

El problema, en definitiva, refiere a la distancia entre Hobbes y Spinoza: Schmitt sostiene que la separación entre culto externo y confesión interna se realiza con Spinoza de manera plena; pero esta afirmación supondría que el primer momento (la creación de un ámbito privado distinto del ámbito público) es menos importante que el segundo (la extensión desde el foro interno a la libertad de expresión). La cuestión es si el Estado moderno necesita de la separación entre fe y confesión, esto es, si es constitutivo de su naturaleza la privatización del problema de la verdad y la creación de un ámbito público contrapuesto a un ámbito privado, o si esta separación puede ser suprimida de alguna manera — y aquí deberíamos averiguar si dicha supresión no supondría una transformación de esa forma política moderna en otra distinta²³. La pregunta podría ser, entonces, formulada de la siguiente manera: ¿puede el Estado hobbesiano, dentro de las premisas hobbesianas, prescindir de la distinción entre foro interno y foro externo? Si leyendo el texto schmittiano llegáramos a la conclusión de que la verdad como fuente de la autoridad era la que desencadenaba las luchas más encarnizadas y por tanto, la creación de un espacio pacificado tenía como premisa básica la neutralización de la verdad y la puesta en forma de la autoridad como fuente de la Ley, la cuña es introducida por Hobbes, y esa cuña es más importante que su inversión spinoziana.

CONCLUSIÓN

Recapitemos brevemente nuestro argumento: según la primera objeción que recién presentábamos, la solución hobbesiana a las guerras de religión supone la escisión entre Estado y sociedad civil, entre fe y confesión, y supone también que esa escisión es la manera que Hobbes encontró para resolver el problema de la guerra civil: sin distinción entre fe y confesión, sosteníamos recién, no hay Estado posible.

Ateniéndonos a este argumento, y dando lugar a la segunda objeción que presentábamos, podríamos desarrollar una segunda opción de lectura de la inter-

²³ Véase por ejemplo Claude LEFORT, “El problema de la democracia”: *Revista Opciones*, n.º 6 (1985), pp. 73-86.

pretación schmittiana que nos llevaría a comprender que la responsabilidad fundamental de la destrucción del Estado no recaería ahora sobre la escisión foro interno / foro externo, sino sobre los poderes indirectos modernos: los partidos totales²⁴. Éstos habrían utilizado al Estado como instrumento técnico para obtener todas las ventajas que éste les brindaba y destruirlo. Pero esta destrucción sería, en este argumento, externa a la lógica estatal moderna, lógica que podría presentarse *simultáneamente* como liberal y estatal, o liberal y política.

Volvamos sobre nuestros pasos: concretada la reforma, destituida la Iglesia Católica como única institución autorizada para interpretar la palabra revelada, la pluralidad de interpretaciones posibles de la verdad religiosa habría desencadenado las luchas más encarnizadas. Schmitt entiende que Hobbes se enfrenta a este escenario conflictivo. Ahora bien, Schmitt entiende también que la solución hobbesiana a esta situación, en que el monopolio de la interpretación de la palabra divina ha desaparecido, no habría conducido a Hobbes a suprimir la pluralidad de interpretaciones posibles, sino a neutralizarlas enviándolas a la esfera privada. De esta manera, la condición de posibilidad de la paz es la privatización de la religión, esto es, la creación simultánea de un espacio público político y un espacio privado en donde las diferencias religiosas no se transformasen en diferencias políticas: sin separación entre fe y confesión no hay pacificación posible. En cierto sentido, es esta operación hobbesiana la que crea a la vez que al Estado, al individuo moderno.

Ahora bien, nuestra primera lectura de la interpretación schmittiana de Hobbes nos llevaba a descubrir en estas reservas individualistas indesarraigables el germen que terminaría destruyendo al Leviatán. La segunda, por el contrario, nos llevaría a comprender que la autoridad política hobbesiana, imposibilitada a dictaminar qué es lo verdadero para las conciencias de sus súbditos, estaría en condiciones, precarias eso sí, de pacificar el espacio político haciendo de las diferentes opiniones asuntos privados. El problema, entiende Schmitt, es que esta relativización y neutralización es la que, desarrollada, posibilitó el asalto del Estado por parte de los poderes indirectos. Pero según nuestra lectura, los pode-

²⁴ Reiteremos el final de la última cita de Schmitt que hemos empleado: “Las instituciones y los conceptos del liberalismo sobre los que el Estado legal positivista se asentaba, se convirtieron en armas y posiciones fuertes de *poderes genuinamente antiliberales*. El pluralismo de los partidos llevó a su perfección el método de destrucción del Estado propio del Estado liberal. El Leviathan, como mito del Estado ‘máquina magna’, se quiebra por obra de la distinción entre el Estado y la libertad individual, en una época en que *las organizaciones de esa libertad individual no eran sino cuchillos con los que las fuerzas antiindividualistas descuartizaban al Leviathan* y se repartían entre sí su carne. Así fue como el Dios mortal murió por segunda vez”. SCHMITT, *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, p. 77. El subrayado es nuestro.

res indirectos del siglo veinte, los partidos totales, no permanecerían dentro del horizonte de sentido impuesto por el par individuo liberal y Estado político, sino que por el contrario, utilizando al Estado como instrumento técnico, habrían atacado simultáneamente a la sociedad liberal y al Estado moderno en su formulación clásica.

De cualquier manera, y para concluir, destaquemos que en el caso de Schmitt la afirmación según la cual la lógica estatal moderna puede presentarse a la vez como liberal y política no puede hacerse sino con calificaciones. Entendemos que Schmitt tiende a caracterizar al principio de identidad democrático como una energía política disolvente y al liberalismo como un conjunto de principios esencialmente antipolíticos. Liberalismo y democracia, como características predominantes de la modernidad, dificultan para Schmitt la posibilidad de sostener la representación política y con ella la posibilidad de dar *forma* a un espacio potencialmente conflictivo. Pero en la medida en que el principio de legitimidad moderno es, a ojos de Schmitt, necesariamente democrático, y que el par individuo y Estado es también constitutivo de la modernidad, se podría pensar que la sociedad civil y el individuo liberal podrían, ilustrados en la necesidad de la existencia del Estado, ser perfectamente coherentes con el elemento político del Estado moderno. El diagnóstico de Schmitt pone el acento en el hecho de que los poderes de la sociedad (liberales, democráticos, totalitarios) librados a su propia inmanencia ponen en peligro la vida en común. Pero ¿no es posible que un liberalismo *informado políticamente*, un liberalismo que haya aprendido de la experiencia del terror totalitario y de la disolución del Estado se valga de los elementos políticos del Estado moderno para defender un ideal ético político liberal? De la respuesta afirmativa o negativa a esta pregunta dependen, en gran medida, las lecturas posibles de la interpretación schmittiana de Hobbes.