

El Leviatán en la doctrina del Estado de Carl Schmitt. Entre la crítica y la tragedia.

Jorge Latorre Merino¹

Recibido: 09-11-2021 / Aceptado: 28-03-2022

Resumen. En este artículo se presentará un recorrido por los aspectos cruciales que marcan la lectura del Leviatán ofrecida por Carl Schmitt, prestando especial atención a la muerte del Estado en el contexto de la Segunda Guerra Mundial. En un primer momento, mostraremos la crítica velada que Schmitt vierte contra el nazismo como responsable de la muerte de la estatalidad moderna. Más adelante, pasaremos a analizar las condiciones históricas que explican el surgimiento de esta forma política, así como las consecuencias teológicas de dicha aparición. Por último, ya en las conclusiones, trataremos de contribuir al estudio de la mirada que el jurista arroja para una época post-leviatánica. Este último punto puede servir como alternativa analítica para, en adelante, explorar las consecuencias de la muerte del Estado decretada por Schmitt, y no tanto sus causas.

Palabras clave: Schmitt; Hobbes; Leviatán; neutralización; secularización.

Abstract. In this paper I will analyze the main aspects of Carl Schmitt's reading of the Leviathan, focusing on the idea of death of the Modern State during World War II. First, I will show Schmitt's hidden critique against nazis as the murderers of the modern conception of the State. Second, I will analyze the historical conditions which give rise to the Modern State according to Schmitt. Then, I will show the theological consequences of Hobbes' conception of the State. Finally, I will contribute to the Schmittian studies focusing on his final view on the post-Leviathan age. This latter analysis aims to point out an alternative interpretation of Schmitt's last work, which lately has been more focused on the causes of State's death than on its consequences.

Keywords: Schmitt; Hobbes; Leviathan; Neutralization; Secularization.

Sumario. Introducción. La crítica soterrada. El origen histórico del Leviatán. La cuestión teológica. Conclusión: tras la muerte del Estado. Bibliografía.

Cómo citar: Latorre Merino, L. (2022). El Leviatán en la doctrina del Estado de Carl Schmitt. Entre la crítica y la tragedia.. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 25(2), 155-164.

Introducción

Este trabajo aborda uno de los puntos más relevantes de la extensa trayectoria intelectual de Carl Schmitt. Nos referimos al verano de 1938, cuando ve la luz su ensayo sobre el *Leviatán* de Thomas Hobbes. Este texto se publica en un momento crucial para el porvenir de Europa y del mundo, que marca un antes y un después en la vida y el pensamiento del jurista alemán. Los días de gloria del “aventurero intelectual” quedaban atrás, el periódico de las SS *Schwarze Korps* ya había emprendido su campaña difamatoria contra Schmitt a través de varios artículos en los que éste era acusado de oportunista y católico, y ni la intervención de su amigo Göring iba a detener la sospecha generalizada que se cernía sobre el jurista del *Reich*. Este clima de inseguridad y desprotección sin

duda cambió su percepción sobre el régimen nazi, y esto tuvo un efecto decisivo en la producción académica de Schmitt en lo sucesivo².

Los años que siguen a la caída en desgracia del *Kronjurist* iban a forjar la autoimagen de Benito Cereno, aquel capitán secuestrado por los piratas en la novela de Melville³ que, por temor a las represalias, no encontró otra salida que la adulación y las lisonjas al tirano. Esta autoexhoneración ha sido frecuentemente señalada como insuficiente, y nada pudo borrar del recuerdo los trabajos de Schmitt que van de 1933 a 1936, donde, entre otras cosas, el jurista vio en Hitler el Guardián de la Constitución⁴ que Weimar no había sabido identificar. Este hecho innegable no está reñido con que Schmitt, tras su condena al ostracismo —o movido por ella—, abriera los ojos ante la evidencia: el camino que los nazis habían

¹ Universidad Complutense de Madrid. Correo electrónico: jorgelat@ucm.es

² Este episodio viene ampliamente analizado en C. Galli, *Genealogía de la política. Carl Schmitt y la crisis del pensamiento político moderno*, Buenos Aires, UNIPE, 2018, pp. 628-661; cf., también J. L. Villacañas, *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, pp. 155-225.

³ C. Schmitt, *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947*, Madrid, Trotta, 2010, p. 67.

⁴ C. Schmitt, “El Führer defiende el derecho” en H. Orestes, *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

emprendido estaba lejos de coincidir con el verdadero proyecto político que el jurista deseaba para Alemania y Europa. Vale la pena, desde nuestra perspectiva, detenerse en la distancia entre este proyecto schmittiano y la realidad alemana de la época⁵.

Teniendo en cuenta esta complicada escena biográfica, muchos son los intérpretes que han visto un punto de inflexión en su libro de 1938 sobre el *Leviatán*⁶, que marca la despedida de Schmitt de lo que podríamos llamar su etapa nazi. El punto de partida de nuestro texto es que, tras la exposición de las sucesivas etapas históricas que, de acuerdo con Schmitt, van desarticulando el *Deus mortalis* ideado por Hobbes, se esconde una crítica velada al régimen nacionalsocialista, que sería el actor político que definitivamente sepulta al Leviatán. Esta vía interpretativa ya ha sido explorada en ciertas ocasiones⁷, y entendemos que solo desde la misma puede captarse en toda su profundidad la compleja relación de Schmitt con la Modernidad y sus aporías fundamentales. De este modo, lo que planteamos es que Schmitt muestra en este texto cómo el principio de estatalidad moderna estuvo condenado a muerte desde el momento mismo de su nacimiento. En otras palabras, en la mente de Schmitt, el destino que sufre el Leviatán en 1938 era necesario e inevitable. En este punto hemos de introducir un matiz respecto a la postura de Jorge Dotti, que afirma que es la dualidad hobbesiana entre el decisionismo y el positivismo la que arruina el proyecto leviatánico desde sus inicios⁸. Sin poner en duda esta tesis, creemos más fructífero no olvidar que dicha dualidad es necesariamente constitutiva del edificio hobbesiano, esto es, la separación entre fe interior y confesión pública, que efectivamente supuso para Schmitt la ruina del Leviatán —“La persona soberano-representativa muere a causa de la separación entre lo interno y lo externo”⁹—, fue también la condición básica que permitió su existencia.

Es revelador, en esta línea, atender al trabajo de 1934 *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, donde Schmitt ya expone sus reservas respecto al decisionismo, descubriendo en él el germen del positivismo¹⁰.

En un sentido más radical, nuestra tesis apunta más bien al carácter inevitable de la muerte del Leviatán, no por el gesto “cartesiano”¹¹ de Hobbes, sino por las dinámicas intrínsecas de lo político. En nuestra visión, no se trata tanto de una dualidad entre el decisionismo y el positivismo, sino de que ambos elementos —solidarios en cuanto a su continuidad histórica— constituyen el nervio mismo de la máquina hobbesiana, marcada por las condiciones históricas, políticas y teológicas que precipitan su creación, y que al mismo tiempo la condenan a la mortalidad.

Desde la postura de Dotti acerca de la crítica velada al nazismo, es preciso avanzar hacia una visión de Schmitt como un pensador atravesado por la tragedia de la modernidad¹² o, yendo más allá, atender a la descripción de Jacob Taubes de Schmitt como pensador del apocalipsis¹³. Esta toma de posición lograría matizar un punto esencial destacado por Dotti: para él, en 1938, Schmitt mantiene una visión imanentista, alejada de su teología política, que no retomará hasta su reflexión de los años 60¹⁴. Nos parece, no obstante, que el elemento teológico no debe dejarse de lado, ni siquiera en este turbulento episodio de la obra del jurista, pues su crítica de 1938 al nazismo y al Estado hobbesiano, creemos, está atravesada por una visión teológica de la historia, dependiente de lo expuesto en 1929 en “La era de las neutralizaciones”¹⁵. En este trabajo Schmitt presenta, en forma de descripción de las dinámicas de la modernidad, la desteologización fundacional de la realidad política europea, así como el papel que juega en ese esquema su particular concepto de lo político.

Resumiendo, lo que revela aquello que Dotti describe como un discurso ambivalente, dividido entre un señalamiento de las grietas inherentes al Leviatán y la defensa desesperada de la gran máquina¹⁶, no es otra cosa que la incapacidad para encontrar, en 1938, un elemento trascendente, “no axiologizable”¹⁷, no subsumible a las luchas entre *potestate indirectae*, que permita una apertura a la trascendencia y justifique la continuidad histórica del orden político estatal. Es, por tanto, la búsqueda de un fundamento ontológico del orden lo que mueve a Schmitt en 1938. En otras palabras, la tensión entre la presencia-ausencia del fundamento teológico será decisiva para comprender el sentido de la *Hobbes-Deutung schmittiana*.

No se trata, por dejarlo claro, de que la necesidad de unos torpes estadistas arruinara el proyecto político de Hobbes. Ni siquiera se trata de un descuido de Hobbes a la hora de articular la máquina leviatánica. La muerte de la *machina machinarum* no es un hecho contingente, sino el final necesario de una epocalidad agotada, marcada desde su inicio por su naturaleza finita y por el carácter provisional de la decisión soberana. Así, el

⁵ En contra de nuestra interpretación, E. Balibar, “El Hobbes de Schmitt, el Schmitt de Hobbes”, *Las Torres de Lucca* 9, 2016, pp. 201-259, ve en la —para él aparente— distancia entre Schmitt y la ideología oficial del Reich solo un dato más de la ambigüedad intelectual que nutría este complejo movimiento político. Carlo Galli ha hecho notar las dimensiones de esta distancia, de la que nosotros queremos partir; cf. C. Galli, *op. cit.*, pp. 591-592.

⁶ C. Schmitt, *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*, México, Distribuciones Fontamara, 2008.

⁷ Destacamos el libro de J. L. Villacañas, *op. cit.*, pp. 189-225, donde el autor tiene presente esta crítica velada y el análisis parte de la amarga experiencia del jurista a partir de su caída en desgracia. El artículo de J. Dotti, “¿Quién mató al Leviatán? Schmitt intérprete de Hobbes en el contexto del nacionalsocialismo”, *Deus mortalis* 1, 2002, pp. 93-190 es sin duda un punto de partida indispensable para nuestro trabajo. H. Meier, *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 2011, pp. 149 y ss. también apunta en esta dirección.

⁸ J. Dotti, *op. cit.*, pp. 110 y ss.

⁹ C. Schmitt, *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*, *op. cit.*, p. 121.

¹⁰ C. Schmitt, *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, Madrid, Tecnos, 1996, pp. 32-44.

¹¹ J. Dotti, *op. cit.*, p. 103.

¹² C. Galli, *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011.

¹³ J. Taubes, *Del culto a la cultura*, Buenos Aires, Katz, 2007, p. 169.

¹⁴ J. Dotti, *op. cit.*, pp. 115-116.

¹⁵ C. Schmitt, “La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones”, en *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 2009.

¹⁶ J. Dotti, *op. cit.*, p. 95.

¹⁷ *Ibidem*, p. 116.

proyecto hobbesiano, desde sus inicios, hubo de vérselas con una encrucijada que exigía del filósofo inglés estar a la altura de los desafíos de su época. Para Schmitt, Hobbes asumió este desafío ideando una racionalidad política que consistía, paradójicamente, en la despolitización de los conflictos existenciales y el aseguramiento de la protección de los súbditos.

La crítica soterrada

Un argumento que constituye una prueba sugerente de la crítica de Schmitt al nazismo es que, junto con otros defensores de Hobbes, el jurista rechazó de plano la interpretación del filósofo inglés como padre del totalitarismo. La primera muestra del rechazo schmittiano ante un Hobbes *protototalitario* aparece en un breve texto de 1936¹⁸. En él Schmitt polemiza con Vialatoux, un defensor de esta conexión entre Hobbes y el totalitarismo bolchevique y nazi¹⁹. Ante esta acusación, Schmitt opta por ver en Hobbes un precursor accidental del individualismo y el mecanicismo modernos —con todas las reservas y decisiones trágicas que expondrá en 1938 para indultar al inglés— antes que aceptar la imagen que hace de éste el padre intelectual del totalitarismo. Schmitt subraya un aspecto crucial del *Leviatán*, al cual queda anclada toda la teoría hobbesiana: la protección es siempre el correlato de la obediencia; si cesa la primera, lo hace también la segunda, y el individuo recupera automáticamente su derecho natural de autoconservación. Este postulado básico es incompatible con un Estado totalitario, ya que la obediencia que reclama un Estado tal no se ve condicionada por ninguna clase de reserva o contraprestación.

En su escrito de 1938, Schmitt refuerza esta postura antitotalitaria afirmando que no es legítimo el señalamiento liberal del *Leviatán* como el primer totalitarismo: “sería realmente una extraña filosofía del Estado si todo su razonamiento solo tuviera como fin llevar a los pobres individuos del miedo total del Estado de naturaleza al miedo igualmente total ante el dominio de un Moloch o de un Golem”²⁰.

Finalmente, en el escrito de los años 60 de Schmitt, *Die vollendete Reformation*²¹, Schmitt alaba el trabajo de F. C. Hood²², que tiene el mérito de haber demostrado con gran erudición los rasgos esenciales que alejan definitivamente la obra de Hobbes de una interpretación totalitaria. Buen representante de esta interpretación es el teólogo protestante, discípulo de Karl Barth, Dietrich Braun, quien señala el carácter ateo, secularizador y

anticlerical de Hobbes²³. Para Braun Hobbes es al mismo tiempo un enemigo del cristianismo y un precursor del totalitarismo. El carácter demoníaco de Hobbes se muestra en su proyecto de sustituir el reino de Cristo en la tierra por el mito pagano de un orden pacífico puramente mundano.

En defensa del maestro, Schmitt insistirá en el carácter crítico del contexto en que Hobbes construye su teoría, un momento en que la historia reclamaba una respuesta eficaz a fin de superar los conflictos y salvar Europa de las fauces del Behemoth de la guerra civil. Así, en respuesta a la acusación de Braun, Schmitt no duda en situar al teólogo protestante del lado de las *potestate indirectae*, del lado de los teólogos que sumieron a Europa en una guerra civil terrible. Así, en uno de sus últimos alegatos a favor del filósofo inglés, Schmitt no duda en ponerse del lado político, autoritario y leviatánico, pero nunca totalitario. Para Schmitt, de acuerdo con lo aquí expuesto, los totalitarios estarían del lado de los teólogos del siglo XVII, ajenos a la politicidad, a la ética de la responsabilidad que exige comandar la maquinaria estatal; ajenos, en definitiva, a la conciencia schmittiana —y hobbesiana— de los compromisos que acarrea asumir el mando político.

La conclusión era fácil: los nazis se iban a repartir, ellos obedientes sin saberlo al más viejo mito judío, las carnes de la gran ballena, del *Leviatán*, cuya alma propia desconocían. Eso pasaba, y este era el sentir más profundo de Schmitt, por situar al frente del Estado alemán a unos pobres locos ignorantes, aventureros sin espíritu y sin conocimiento de los *arcana* de occidente²⁴.

Sin duda Schmitt puede achacar a la democracia liberal no haber sabido defender un Estado que no comprendía del todo, pero no fue otro que Hitler quien, tratando torpemente de defenderlo, terminó por liquidarlo. No obstante, como ahora veremos, esta autoría fue contingente, y el *Leviatán*, desde su nacimiento, ya se hallaba condenado a muerte por las aporías constituyentes de la Modernidad.

El origen histórico del Leviatán

Entre todas las interpretaciones mitológicas, bíblicas y cabalísticas que ha producido a lo largo de la historia la imagen del monstruo leviatánico, hay una que parece, a ojos de Schmitt, muy reveladora del destino del Estado moderno. Concretamente, la tradición judía medieval interpreta la lucha a muerte entre *Leviatán* (monstruo marino, ballena o cocodrilo) y Behemoth (monstruo terrestre, toro o elefante) como un acontecimiento ante el cual el pueblo judío permanece expectante. La lucha se salda con la muerte de Behemoth por asfixia (para Schmitt esto puede representar la victoria de un Estado sobre otro a través del bloqueo económico) a manos del *Leviatán*, que también queda herido de muerte. Tras la contienda, el pueblo judío se abalanza sobre el animal

¹⁸ C. Schmitt, “Der Staat Als Mechanismus Bei Hobbes Und Descartes”, *Archiv Für Rechts- Und Sozialphilosophie* 30, 1936, pp. 622-32, disponible en <http://www.jstor.org/stable/23676541>.

¹⁹ J. Vialatoux, *La cité de Hobbes: théorie de l'État totalitaire. Essai sur la conception naturaliste de la civilisation*, Paris, Lecoffre-Gabalda, 1935.

²⁰ C. Schmitt, *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*, op. cit., p. 152.

²¹ C. Schmitt, “Die vollendete Reformation: Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen”, en *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982.

²² F. C. Hood, *The Divine Politics of Thomas Hobbes. An Interpretation of Leviathan*, Oxford, Clarendon Press., 1964.

²³ D. Braun, *Der sterbliche Gott, oder Leviathan gegen Behemoth*, Zürich, EVZ-Verlag, 1964.

²⁴ J. L. Villacañas, op. cit., p. 224.

moribundo y lo despedaza para comérselo. Nada más acorde a la visión antijudía que Schmitt fue desarrollando durante su etapa nazi, la cual puede rastrearse en sus escritos más conocidos entre 1933 y 1936²⁵. Pese a la crítica velada al régimen, en el *Leviatán* schmittiano el antijudaísmo del jurista no se ve alterado.

La estrategia analítica seguida por Schmitt, a fin de comprender el significado histórico-espiritual del Leviatán para explicar su progresiva decadencia y muerte final, se puede resumir en unas pocas preguntas fundamentales: ¿a qué necesidad histórica responde la construcción del Leviatán?, ¿qué desafíos afronta el Estado moderno con su nacimiento? O, mejor dicho, ¿qué condiciones histórico-políticas precipitan el surgimiento del aparato hobbesiano? Esta respuesta no es otra que la búsqueda de un orden eficaz que ponga fin a las guerras europeas de religión. Para Schmitt, la creación por parte de Hobbes de un espacio seguro de cohabitación, donde los súbditos delegan —aunque no de forma total²⁶— por miedo a una muerte violenta su derecho natural a la autoconservación, es la piedra de toque del libro de 1651²⁷. Así, la institución del pacto, la noción atomizada e individualista de la sociedad prepolítica y el principio naturalista de Hobbes son, a ojos de Schmitt, aspectos secundarios que no deben enturbiar ni desviar la atención del contenido esencial de la obra del filósofo inglés. Para Dotti el punto de partida contractualista —el hecho de que sean los individuos los que levantan el edificio leviatánico, lo cual “confirma a los individuos en su individualidad”²⁸— es uno de los embriones que desemboca en la posibilidad de los súbditos de revelarse ante el Estado-Leviatán. De nuevo en este punto hemos de introducir un matiz de nuestra postura respecto de la de Dotti. Para él el motivo por el que Schmitt obvia el fundamento contractualista del sistema hobbesiano es que no puede aceptar que lo que instituye al Estado sea una idea de individuo muy cercana al liberalismo²⁹. Sin embargo, no parece que Schmitt muestre mayor reparo a la hora de señalar la separación hobbesiano-individualista entre *fides* y *confessio* como la cuña individualista

que carcome el proyecto político leviatánico³⁰. Creemos, más bien, que Schmitt ve en la idea del pacto originario de Hobbes un instrumento al servicio del proyecto teórico de construcción de un orden eficaz. Para el Hobbes de Schmitt “el orden político no tiene origen en el pacto sino su ocasión”³¹, lo que engazaría con la temprana crítica de Löwith a Schmitt como un “decisionista ocasional”³². Por este motivo el sistema hobbesiano, a ojos del jurista, sitúa en un primer plano la capacidad productiva de orden, dejando el pacto instituyente como una cuestión secundaria. No es tanto que Schmitt esconda este elemento fundamental, sino que lo obvia por no constituir el nervio central del proyecto político hobbesiano.

De hecho, uno de los grandes problemas analíticos que puede encontrar la descripción arrojada por Schmitt en 1938 es la conexión entre el individualismo y las *potestates indirectae*. Dicho de otro modo, ¿por qué el individualismo desemboca necesariamente en la depredación del Leviatán por parte de los poderes indirectos?³³ Schmitt afirma que el individualismo y la *libertas philosophandi* introducidas por Spinoza son el germen que causará la primera muerte por desgaste del Leviatán³⁴. Sin embargo, el propio jurista reconoce que son las fuerzas indirectas, las facciones forjadas en el seno de la sociedad, las que terminan por asesinar al Estado —en lo que se ha visto como una alusión crítica al Tercer Reich. Schmitt denomina estos poderes indirectos “fuerzas antiindividualistas” [*antiindividualistische Mächte*], contrarias precisamente al individualismo liberal que había nacido bajo la sombra del Leviatán³⁵. Profundizar en la distinción entre el individualismo introducido por Spinoza y las fuerzas antiindividualistas que destruyen el proyecto político de Hobbes abre la puerta a una idea de individualidad poco atendida en los estudios del trabajo del jurista. En este sentido, se ha señalado la capacidad del Estado hobbesiano para erigir la única forma viable de individualidad, eso sí, siempre atada a las premisas hobbesianas de obediencia³⁶. Así, la muerte del Leviatán a manos de las fuerzas facciosas que se gestan dentro de la máquina estatal pone al descubierto una idea poco explorada por los analistas de la obra de Schmitt: la única vía solvente y con probabilidad de éxito, en la mente del jurista, para garantizar un individualismo mí-

²⁵ Anteponemos el término “antijudaísmo” al habitual “antisemitismo”, ya que, *stricto sensu*, no puede hablarse de un rechazo schmittiano del pueblo judío mediante razonamientos racistas o darwinistas; más bien su crítica discurre por cauces teológicos e histórico-sociales. Para conocer más a fondo su postura en este asunto, cf., el volumen recopilatorio de sus textos de esta época: Y. Zarka, *Un detalle nazi en el pensamiento de Carl Schmitt*, Barcelona, Anthropos, 2007. Entre los que resultan más llamativos, “La Constitución de la libertad”, “La legislación nacionalsocialista y la reserva del «orden público» en el Derecho Privado Internacional” y “La ciencia del Derecho alemana en su lucha contra el espíritu judío”. Tampoco C. Schmitt, *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, op. cit. está exento de antijudaísmo.

²⁶ Por ejemplo, los súbditos tienen derecho a resistirse si el Estado les ordena darse muerte a sí mismos. Cf. T. Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 114. El capítulo XIV es también claro en este sentido.

²⁷ C. Schmitt, *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*, México, Distribuciones Fontamara, 2008, pp. 89-100.

²⁸ J. Dotti, op. cit., p. 104.

²⁹ En esta línea, L. Strauss, *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, es uno de los más conocidos trabajos contemporáneos que señalan a Hobbes como artífice de la Modernidad en sentido liberal.

³⁰ C. Schmitt, *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*, op. cit., p. 121. Este argumento se desarrolla a lo largo de todo el capítulo V del libro.

³¹ C. Galli, *Genealogía de la política. Carl Schmitt y la crisis del pensamiento político moderno*, op. cit., p. 595.

³² K. Löwith, “El decisionismo ocasional de Carl Schmitt” en *Heidegger; pensador de un tiempo indigente*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.

³³ Los problemas que acarrea la relación de necesidad entre “individualismo” y “poderes indirectos” han sido esbozados por M. Sirczuk, “La interpretación schmittiana de Hobbes”, *Foro Interno* 7, pp. 35-50.

³⁴ C. Schmitt, *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*, op. cit., p. 127.

³⁵ Esta referencia a las fuerzas antiindividualistas, enemigas del Estado, debería terminar de despejar las dudas acerca de la crítica velada de Schmitt al régimen. Cf., a este respecto, Dotti, op. cit., p. 121.

³⁶ N. Fraile, “Crítica a la autoridad. Acerca de la fundamentación schmittiana del individuo y de la reserva de conciencia”, *Astrolabio. Revista internacional de filosofía* 24, 2020, pp. 268-290.

nimo es la renuncia de los súbditos a poner en cuestión la autoridad leviatánica. Solo dentro de un Estado con capacidad *cuasi* ilimitada de monopolizar la obediencia de sus miembros puede garantizarse la protección de los súbditos; ahí reside la única posibilidad de que el individuo moderno –bien como constructo ideal, bien como realidad material– exista y se desarrolle. Esto conecta con algunos escritos tempranos de la obra schmittiana³⁷, cuyo análisis detallado excede los cometidos de este artículo.

En cualquier caso, dos puntos han de quedar claros antes de seguir con la exposición. Por un lado, el cumplimiento del pacto constituyente, tanto del lado del soberano, como del de los súbditos, queda sujeto a la relación fundamental de protección y obediencia; en el momento en que una de las dos partes viole este vínculo esencial, el contrato queda anulado y el individuo recupera su derecho natural de autodefensa. Sin duda Hobbes es taxativo en este sentido:

La obligación de los súbditos con respecto al soberano se comprende que no ha de durar ni más ni menos que lo que dure el poder mediante el cual tiene capacidad para protegerlos. En efecto, el derecho que los hombres tienen, por naturaleza, a protegerse a sí mismos, cuando ninguno puede protegerlos, no puede ser renunciado por ningún pacto³⁸.

Este aspecto crucial tiene que ver con una idea aparecida en el escrito de 1938 y muestra una distancia fundamental entre el régimen nazi y el proyecto político schmittiano. El Estado moderno se construye, de acuerdo con el jurista, bajo un principio articulador esencial: la protección de los súbditos. Aquí Schmitt, arrojando una noción –no exenta de autoritarismo– de ética de la responsabilidad, señala una línea de fuga que explica la ruina del principio moderno de estatalidad. Dotti lo expresa del siguiente modo:

[S]u 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 Alemania³⁹.

El segundo punto, crucial para el surgimiento del proyecto hobbesiano, es la necesidad histórica de lograr un espacio pacífico donde la normatividad tuviese vigor y carácter vinculante. Para el Hobbes schmittiano es determinante la inseguridad que asoló Europa durante cien años de guerras y persecuciones religiosas entre los siglos XVI y XVII. El gran enemigo contra el que

se constituye el Leviatán hobbesiano son las distintas iglesias y sectas protestantes, con especial recelo de los presbiterianos, así como las universidades y el Papa de Roma y el poder espiritual que representa y pone en cuestión la autoridad del poder político-temporal. Los intereses de estas partes en liza son para Hobbes lo que amenaza con desintegrar la paz y la seguridad de todos los individuos, y hacer surgir de nuevo al Behemoth, el monstruo que, en la mente de Hobbes, representa el caos de la guerra civil. Es por ello que el filósofo inglés busca crear un sujeto político (Dios mortal, gran hombre, animal y máquina) con poder suficiente para someter con su omnipotencia a aquellas fuerzas indirectas que ponen en jaque la supervivencia del Estado y sus súbditos, asumiendo así la autoridad política y espiritual (*cuius regio, eius religio*).

En efecto, la necesidad de Hobbes de neutralizar –en el sentido de despolitizar– el conflicto religioso obligó a éste a desterrar del interés del Estado y del ámbito público la cuestión de la fe íntima de los súbditos. Es así cómo el nervio positivista del Estado moderno hace su aparición: la neutralización de la religión, que explica la aparición del Estado, obliga a éste a situarse por encima de las disputas religiosas como un tercero superior, y el formalismo positivista es la solución efectiva para esta problemática.

Por resumirlo de una vez: por un lado, el soberano es quien decide sobre la cuestión del milagro; él es la respuesta al *quis interpretabitur?* Por otro, la confesión pública de un Estado, cuya definición recae, una vez más, en el soberano, solo permanece atada a las leyes establecidas por éste, por lo que el respeto a la ley civil es todo lo que el soberano exige para el cumplimiento de su pueblo con el mandato religioso. “[N]o debe existir potestad sobre la conciencia de los hombres fuera de la palabra misma, ya que la fe en cada uno no siempre va de acuerdo con el propósito de los que la plantan y riegan, sino de Dios mismo que la hace crecer”⁴⁰. De este modo, la noción hobbesiana del delito político de socavación o cuestionamiento del poder absoluto del soberano se atiene a criterios estrictamente positivos y externos: solo los actos y las manifestaciones, pero nunca las opiniones, constituyen un motivo de persecución. Como hemos explicado más arriba, esta preferencia de Hobbes no es arbitraria, y responde a un sentido profundo y responsable de *lo político*, un empeño sincero del inglés por resolver los conflictos bélicos de su tiempo.

En un ensayo publicado en 1965 bajo el título *Die vollendete Reformation*⁴¹, Schmitt parece encontrar, en la etapa más madura de su obra, una respuesta definitiva que logra sintetizar coherentemente una interpretación del significado del Estado hobbesiano. Para ello hace uso de una metodología ideada por el estudioso de Hobbes Robin George Collingwood, basada en la fórmula “*question/answer*”⁴². Para este filósofo, la historia es una lucha entre la civilización y la barbarie, que exige

³⁷ Cf. C. Schmitt, *El valor del Estado y el significado del individuo*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2012; C. Schmitt, “La visibilidad de la Iglesia. Una reflexión escolástica”, en *Catolicismo y forma política*, Buenos Aires, Areté, 2009, pp. 93-110.

³⁸ T. Hobbes, *op. cit.*, p. 180.

³⁹ J. Dotti, *op. cit.*, p. 122.

⁴⁰ T. Hobbes, *op. cit.*, p. 573.

⁴¹ C. Schmitt, “Die vollendete Reformation: Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen”, *op. cit.*

⁴² R. G. Collingwood, *The New Leviathan: Or Man, Society, Civilization and Barbarism*, Oxford, Clarendon Press, 2001.

en cada momento crítico la respuesta a un desafío que puede enunciarse en forma de pregunta, para la cual la civilización ha de hallar una respuesta en forma de decisión política en aras del progreso y superación de la barbarie⁴³. En lo que respecta al contexto histórico en el que se enmarca el *Leviatán*, Schmitt logra definir su desafío histórico de la siguiente manera: “*quis iudicabit?*”, esto es “¿quién juzga?”, o mejor, “¿quién decide?”. Así, en la última obra de Schmitt dedicada al estudio del *Leviatán* de Hobbes, el significado histórico-espiritual del edificio teórico levantado por éste se cifra en una respuesta a la pregunta formal sobre quién adopta la decisión soberana. El eco del enunciado “Soberano es quien decide sobre el estado de excepción”⁴⁴ es más que evidente. Es por esta razón que Schmitt ve en Hobbes al “pensador político más grande por amplio margen”⁴⁵, porque el filósofo inglés supo reconocer la naturaleza profundamente política de la disputa religiosa entre católicos y protestantes. Precisamente porque tuvo la perspicacia para desviar la atención de cuestiones teológicas (neutralizándolas), porque comprendió la magnitud que dicho conflicto había alcanzado, su conciencia le obligaba a un abordaje desde un terreno distinto del teológico. Por todo esto Schmitt ve en Hobbes el primer descubridor del concepto de lo político en un sentido moderno.

La politicidad es el rasgo esencial de las guerras de religión, porque toda guerra es para Schmitt objeto *par excellence* de la política, en el sentido de que “[S]olo en la lucha real se hace patente la consecuencia extrema de la agrupación política según amigos y enemigos”⁴⁶. Esto obliga a neutralizar el conflicto con una coacción al orden de la mano del soberano, una respuesta política a la politicidad intrínseca de las guerras de religión. Es, por tanto, el sentido y la fuerza histórica de lo concreto, de la realidad política en la que se inscribe el trabajo de Hobbes, lo que para Schmitt revela el significado de su obra.

Esta toma de partido de Hobbes en favor del poder terrenal⁴⁷, que adopta la forma de una neutralización formal de los conflictos religiosos, es lo que va a determinar el curso del desarrollo histórico-espiritual de la Modernidad, poniendo en marcha los procesos de neutralización de lo político, que para Schmitt tienen un papel central. Para resumir brevemente en qué consisten estos procesos, es preciso acudir a la ya citada conferencia pronunciada por Schmitt en Barcelona en 1929: “La

era de las neutralizaciones y las despolitizaciones”⁴⁸. De acuerdo con lo allí expuesto, cuando el desacuerdo en torno a un centro de referencia [*Zentralgebiet*] alcanza un grado insostenible de conflictividad, cuando se alcanza un punto de intensidad conflictiva tal que se hace imposible la convivencia y el ser humano experimenta de nuevo los horrores del estado de naturaleza, una fuerza mítica —en el siglo XVII ésta vino representada por el *Leviatán*— irrumpe y restablece el orden de forma milagrosa⁴⁹.

Vemos, así, cómo para Schmitt el paso de un centro espiritual a otro se decide por una coacción autoritaria al orden en el momento en que un ámbito espiritual se encuentra viciado, y ha pasado de ser fuente de sentido a ser fuente de conflictividad y guerra civil. De este modo resume Schmitt el *arcanum* que se esconde tras las aporéticas dinámicas de la Modernidad.

Es aquí, por otro lado, donde se revela el carácter trágico de la Modernidad que se lee en Schmitt: pareciera que Europa, y Occidente en general, están condenadas a una progresiva y cada vez mayor tecnificación a cambio de la paz y la estabilización del orden político. El principio de autoridad estatal moderno está atravesado por la necesidad de abrirse a su desorden, al reconocimiento del origen de sí como su otro, en definitiva, a afirmar que la normatividad política no descansa sobre una *veritas* preexistente, sino sobre un acto de voluntad soberana⁵⁰.

El Estado leviatánico inaugurado por Hobbes fue la respuesta al primer desafío de la Modernidad, en un momento en que el continente europeo estuvo al borde de la destrucción por las guerras religiosas. La tragedia histórica de la estatalidad moderna se aprecia en el hecho de que Hobbes fue el primero en asumir sin reservas los compromisos de lo político; no tuvo otra salida que iniciar los procesos de neutralización de las fuentes espirituales —vale decir, la secularización— de su época en aras de la supervivencia de las sociedades. Hobbes, en suma, fue el descubridor de las exigencias de lo político, y asumiendo las contradicciones y la tragedia a la que la alta política ha de enfrentarse en una situación límite, ideó la fórmula de resolución de conflicto, la cual exige del soberano un conocimiento del *arcanum*: secularización, vaciamiento espiritual, neutralización del conflicto a cualquier precio; Modernidad, en suma, o barbarie.

La cuestión teológica

El concepto schmittiano de politicidad puede ir, como se ha apuntado⁵¹, más allá de la conflictividad. En este sentido, lo político encontraría en su carácter ineludible un nexo con la teología que serviría para profundizar la tesis de 1922. No olvidemos que, en este tiempo,

⁴³ Dice mucho en favor de nuestra tesis de partida el hecho de que Schmitt adscriba su interpretación del *Leviatán* al trabajo de Collingwood, quien escribe su libro bajo los bombardeos de Londres en 1942, y afirma que los éstos representan la barbarie a la que la civilización debe imponerse.

⁴⁴ C. Schmitt, *Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía*, Madrid, Trotta, 2009, p. 13.

⁴⁵ Aunque el “Comentario” al concepto de lo político de Strauss complicaría la relación de Schmitt con Hobbes e influiría de forma determinante en la imagen del Hobbes schmittiano. No cabe duda de que lo sugerido en el comentario crítico de Strauss estimuló y motivó las profundas investigaciones de Schmitt sobre la obra de Hobbes, que se extienden a lo largo de toda su obra. L. Strauss, “Comentario sobre El concepto de lo político de Carl Schmitt”, en H. Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes*, Buenos Aires, Katz, 2008.

⁴⁶ C. Schmitt, *El concepto de lo político*, op. cit., pp. 65.

⁴⁷ O, si se prefiere, la absorción de la soberanía espiritual por parte del poder terrenal.

⁴⁸ C. Schmitt, “La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones”, op. cit.

⁴⁹ C. Schmitt, *Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía*, op. cit.

⁵⁰ La irresoluble tragedia moderna que aborda la obra de Schmitt es el hilo conductor del estudio de C. Galli, *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*, op. cit. y C. Galli, *Genealogía de la política. Carl Schmitt y la crisis del pensamiento político moderno*, op. cit.

⁵¹ A. Attili, “La ineludibilidad de lo político. Muerte y «resurrección» del *Leviatán* en Carl Schmitt”, *Isonomía* 21, 2004, pp. 21-50.

una máxima que recorre los pensamientos de Schmitt fue formulada por Taubes: “como no hay teología sin implicaciones políticas, tampoco hay teoría política sin presupuestos teológicos”⁵². De hecho, el texto sobre Reforma consumada⁵³ es revelador para aclarar lo que se viene defendiendo acerca de la secularización como precio a pagar a cambio de la paz y el orden a cargo del Leviatán. De acuerdo con esto, para el Schmitt de 1965 Hobbes comprendió no solo la politicidad de las disputas teológicas de su tiempo, sino el sentido teológico que su gesto teórico había de adoptar a fin de lograr la desesperadamente ansiada paz. Con los desmanes iniciados por la Reforma protestante como telón de fondo, el filósofo inglés comprendió que la vía más eficaz para detener tan desastrosa situación no era una oposición a la Reforma, o un intento de restitución del orden preexistente, sino una consumación de la Reforma. Hobbes, desde este punto de vista, fue el continuador político de lo que Lutero había iniciado en sede teológica en el siglo anterior⁵⁴.

En este estado de cosas, se comprende que Schmitt termina reconciliándose con Hobbes en el mismo momento en que encuentra una apertura a la trascendencia en su sistema. A la exposición formal del problema de Hobbes —el “*quis iudicabit?*”— hemos de añadirle, en este nivel de análisis, la pregunta sustancial que llena de contenido la forma del desafío histórico que representan las guerras de religión. Esta pregunta gira en torno a cómo y quién decide sobre los milagros y, en general, sobre quién recae la autoridad legítima para interpretar las Escrituras: “*quis interpretabitur?*”. Nos referimos al “cristal de Hobbes”⁵⁵, la figura en forma de rombo en la que Schmitt presenta gráficamente los contenidos esenciales del *Leviatán*. En lo relativo a la cuestión teológica, situada en la cúspide de la pirámide, Hobbes parte de la premisa de que un reino cristiano se funda sobre la fe en que Dios es el Cristo. De ahí, en un segundo nivel, el interrogante acerca de sobre quién recae la autoridad para interpretar la religión, y establecer los mandatos relativos a la confesión de un Estado, se resuelve en favor del soberano político, a cuya obediencia quedan sometidos todas las iglesias y sacerdotes que habitan dentro de las fronteras estatales.

Este era, en el fondo, el problema concreto que explicaba un conflicto que no parecía tener fin. Un problema, como hemos dicho, *teológico* en principio, para el cual Hobbes encontró una respuesta *política*, pero que al mismo tiempo no podía eludir una definición teológica del estado de la cuestión que posibilitara ese abordaje político. No es casualidad que Hobbes dedique la mitad del *Leviatán* a arrojar una interpretación sobre las Escrituras⁵⁶. En estos pasajes el filósofo viene a señalar que tanto por motivos lógico-rationales, como por motivos políticos relativos a la paz; y lo más importante, por el

sentido teológico del texto bíblico, la autoridad espiritual debe recaer en el soberano político-terrenal dentro de cada unidad estatal. “En efecto, los puntos de doctrina concernientes al reino de Dios, tienen tan gran influencia sobre el reino del hombre, que no deben ser determinados sino por aquellos que bajo Dios tienen el poder soberano”⁵⁷. Esta postura choca de frente contra la doctrina católica que supone una cristiandad supraestatal; el realismo hobbesiano no ve más allá de un pluriverso de Estados soberanos, lo que a todas luces imposibilita un gobierno pastoral de extensión universal:

Ahora bien, Estado espiritual no existe ninguno en este mundo, ya que es lo mismo que reino de Cristo; reino que, como Cristo mismo dijo, no es de este mundo, sino que se realizará en el mundo venidero, en la resurrección, cuando los que han vivido justamente, y creído que él era el Cristo, susciten cuerpos espirituales (donde murieron cuerpos naturales); es, entonces, cuando nuestro Salvador juzgará al mundo y conquistará a sus adversarios, realizando un Estado espiritual⁵⁸.

Contra las pretensiones universalistas de la Iglesia Católica, así como el desorden bélico generado por las distintas sectas protestantes, Hobbes erige un soberano con autoridad real (*potestas*) para sostener tanto la espada (el poder político militar) como el báculo (el poder espiritual y la autoridad para interpretar el contenido de las Escrituras), a fin de erradicar los terribles conflictos generados por disputas teológicas que no tienen cabida en el planteamiento racionalista del filósofo inglés.

Siguiendo el esquema expuesto por Schmitt a través del “cristal de Hobbes”, el tercer nivel de la figura ideada por el jurista hace referencia a la conocida fórmula hobbesiana “*Auctoritas, non veritas facit legem*”⁵⁹. De acuerdo con este principio, es el poder terrenal el que debe concentrar toda la autoridad en asuntos de orden espiritual, y solo así se garantiza la solución para el problema teológico y bélico de la Europa del siglo XVII. Desde esta fórmula, por tanto, Hobbes logra elaborar una doctrina en la que la *potestas directa* del soberano disuelve efectivamente las múltiples *potestate indirectae* que toman parte en la lucha teológica por el monopolio de la interpretación bíblica, lo que implica consecuentemente una eliminación definitiva del derecho de resistencia de los súbditos⁶⁰ y los cuerpos intermedios, a cambio, como hemos explicado más arriba, de la protección de éstos por parte del Estado.

No obstante, la trascendencia hallada por el jurista, “fruto del trabajo de una vida sobre este magno tema”⁶¹ no es explícitamente desarrollada en su “cristal”. Aquí está en juego un punto crucial en la interpretación de la obra schmittiana. El sentido de la trascendencia que Schmitt finalmente halla en el sistema hobbesiano no puede llamarse “clásico”; de hecho, hay quienes han señalado

⁵² J. Taubes, *op. cit.*, p. 267.

⁵³ C. Schmitt, “Die vollendete Reformation: Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen”, *op. cit.*

⁵⁴ C. Galli, *Genealogía de la política. Carl Schmitt y la crisis del pensamiento político moderno*, *op. cit.*, pp. 600-601.

⁵⁵ C. Schmitt, *El concepto de lo político*, *op. cit.*, p. 151.

⁵⁶ Nos referimos a las partes tercera y cuarta del libro: “De un Estado cristiano” y “El reino de las tinieblas”; T. Hobbes, *op. cit.*

⁵⁷ *Ibidem*, p. 375.

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 478-479.

⁵⁹ Aparece por primera vez en el capítulo XXVI de la traducción latina de *Leviatán* de 1670.

⁶⁰ Más arriba hemos indicado las reservas de Hobbes y el resquicio de resistencia que el *Leviatán* deja a sus súbditos (cf. Nota 26).

⁶¹ C. Schmitt, *El concepto de lo político*, *op. cit.*, p. 151.

el carácter inmanente, “específicamente político”⁶², de significado jurídico y no sustancialista, de esta trascendencia. Expliquemos esto.

Esta clase de trascendencia ha sido descrita como el resto teológico irreductible que la modernidad hereda de su epocalidad pretérita, inscrito en el plano terrenal. Para Galli, el Schmitt de 1965 habría comprendido que el legado teológico asumido por la Modernidad consiste en una necesidad de obediencia al orden político, la cual se justifica a partir de la plena conciencia del fundamento ausente de la política⁶³. Dicho de otro modo, la política moderna descansaría sobre un resto teológico que apunta hacia su aporía fundacional. La conciencia del origen infundado, que exige del poder político una respuesta autoritaria, una coacción inexorable al orden, es lo que permite articular el orden histórico y asegurar su permanencia en el tiempo de espera antes del juicio final. Efectivamente, la demora del fin de los tiempos y el *katechon* que frena la parusía, con un orden político que prolonga la continuidad de la historia en un plano inmanente, ese es el sentido último de la trascendencia que Schmitt encuentra al final de su obra.

Sin duda el jurista ve en Hobbes un maestro y compañero de viaje hasta los arcanos de la historia universal, que ha comprendido el sentido teológico sellado en la necesidad política de garantizar el orden⁶⁴, una necesidad que Schmitt siempre intuyó, que fue el motor de su acción y su pensamiento y que al final de su vida ilustra a través de su “cristal”. Esta visión, que apunta hacia la permanencia histórica de un sustrato religioso, ya que mantiene una presencia permanente que se plasma en lo político como un destino ineludible, permite comprender la evolución del pensamiento de Schmitt, que en adelante verá en el *katechon* el soporte de la historia, la fuerza mundana que retrasa la llegada del Anticristo. Dicho de otro modo, lo que asegura la continuidad de la historia, y permite pensar en una ulterior forma de orden político tras la caída de la modernidad estatal, es precisamente aquello que Hobbes intuyó y lo que legó para el pensamiento político: la capacidad de mantener viva la definición polémica, la imposición autoritaria de un orden que reconoce con claridad al enemigo, todo ello constituye el resto mundano que permite asegurar el tiempo de espera antes de la llegada del Anticristo.

El rodeo schmittiano no es menor, y las paradojas de su pensamiento alcanzan sus cotas más altas desde esta perspectiva. Lo que el “cristal de Hobbes” revela es que la analogía teológica permanece viva y posibilita el mantenimiento del orden político en suspensión –aunque no ya en su forma estatal–, asegurando la continuidad de la historia como tiempo de espera; la prueba de esa presencia es, de forma paradójica, la ausencia del

fundamento teológico⁶⁵. La apertura a la trascendencia en que culmina el “cristal de Hobbes”, en suma, no es una conexión entre Dios y la tierra, sino la comprensión de la ausencia de Dios como fundamento de la política.

Frente a la lectura que hace de Hobbes un prestidigitador, un frío estadista que toma la religión como instrumento al servicio de la tiranía⁶⁶, el Hobbes schmittiano no sería un enemigo sustancial de la Iglesia y su autoridad espiritual; su lucha es contra las *potestate indirectae* que amenazan con hacer surgir el Behemoth de la guerra civil. El autoritarismo hobbesiano, el sentido último que haya Schmitt en el pensamiento del filósofo inglés, es la única posibilidad de habitar el más acá en el tiempo de espera⁶⁷.

Conclusión: tras la muerte del Estado

De lo dicho hasta ahora se desprende una pregunta de gran relevancia: si Schmitt logra, en su etapa más madura, encontrar el elemento absoluto, no axiologizable y trascendente del Leviatán, ¿cómo es que el Estado, pese a todo, fracasó? En otras palabras, si el artificio hobbesiano finalmente resultó regirse por un principio trascendente, este no lo previno lo suficiente frente a sus enemigos. Tampoco puede decirse, con todo, que los últimos trabajos schmittianos sobre Hobbes se escriban con un fin meramente lisonjero.

Lo que está implícito en esta etapa final de su obra es que, pese al cariz aparentemente melancólico y desesperado del pensamiento schmittiano, sin duda el jurista está señalando los futuros desafíos de la política habrá de afrontar. Con las últimas alabanzas al pensamiento del maestro, Schmitt está legando a sus discípulos un esbozo de las claves histórico-espirituales del mundo post-leviatánico.

Como se ha dicho, la actualización del conflicto, la ineludible agrupación entre amigos y enemigos, permite a Schmitt pensar en la continuidad de la historia como tiempo de espera. Lo político, entendido ahora como las conclusiones extraídas de las últimas lecturas del jurista dedicadas al Leviatán, es la naturaleza problemática del hombre, su carácter pecaminoso. Este rasgo problemático del ser humano continúa siendo la piedra de toque al final de la obra de Schmitt, logrando satisfacer la gran exigencia del pensamiento del jurista en su etapa más madura: localizar el gozne que arroja luz sobre la relación solidaria entre teología y política y, en consecuencia, garantiza la continuidad de la historia a la espera de la llegada del *eschaton*.

El *katechon* es la respuesta política, la prueba definitiva de la continuidad de la historia, que ha de darse a fin de retrasar el fin de los tiempos. De nuevo el vie-

⁶² A. Attili, *op. cit.*, p. 41.

⁶³ C. Galli, *Genealogía de la política. Carl Schmitt y la crisis del pensamiento político moderno*, *op. cit.*, pp. 594 y ss.

⁶⁴ H. Meier, *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*, *op. cit.*, sostiene que la imposición del orden autoritario constituye el núcleo doctrinal de la teología política schmittiana, presente a lo largo de toda su obra.

⁶⁵ Sobre la “ausencia del fundamento”, el cual, pese a permanecer ausente, opera de una forma determinada, cf. O. Marchart, *Post-foundational political thought. Political difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburg University press, 2007.

⁶⁶ La cuestión de la instrumentalidad de la religión en Hobbes mantuvo viva una polémica entre Schmitt y Karl-Heinz Ilting. Cf. P. Becchi, “La lunga ombra del Leviatano. Il carteggio inedito tra Carl Schmitt e Karl-Heinz Ilting”, *Diritto e cultura* 1, 1995, pp. 115-137.

⁶⁷ C. Galli, *Genealogía de la política. Carl Schmitt y la crisis del pensamiento político moderno*, *op. cit.*, p. 603.

jo enemigo, el liberalismo cosmopolita y el socialismo ateo, el Anticristo, capaz de imitar un fin de la historia libre de conflictos y distinciones políticas⁶⁸; capaz de imitar, en definitiva, el paraíso en la tierra. Frente a las aspiraciones ateas, lo político, en su dimensión teológica, que en la mente de Schmitt adopta el significado de “ineludible”⁶⁹, se funda, como ya señalara el joven Strauss⁷⁰, en un acto de fe. En este tiempo esa fe pone la vista en la continuidad histórica, en la posibilidad permanente –ineludible– de actualizar el conflicto social.

Para futuras investigaciones, sería interesante recorrer los senderos que dejan abiertos estas últimas aportaciones schmittianas en clave teológico-política. Más allá de sus estudios internacionalistas y geopolíticos

–imprescindibles, por otro lado–, valdría la pena, desde el punto de vista del interés analítico, tomar en serio el hallazgo schmittiano de ese elemento “no axiologizable”⁷¹ en su teoría política –que, pese a no formular sistemáticamente, sí identificó en su “cristal de Hobbes”–, a fin de cuestionar en qué medida esa apertura a la trascendencia le pudo servir para esbozar un proyecto teórico-político posestatal. En definitiva, en adelante convendría no centrar tanto el foco analítico en la descripción schmittiana de la muerte del Estado, y pasar a ver qué elementos espirituales del Leviatán pueden, en la mente del jurista, heredar las formas políticas que suceden al *Deus mortalis* de Hobbes. Esa vía, por razones obvias, habrá de ser explorada en otro lugar.

Bibliografía

- Attili, A. “La ineludibilidad de lo político. Muerte y «resurrección» del Leviatán en Carl Schmitt”, *Isonomía* 21, 2004, pp. 21-50. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_issuetoc&pid=1405-021820040002&lng=pt&nrm=iso.
- Balibar, E., “El Hobbes de Schmitt, el Schmitt de Hobbes”, *Las Torres de Lucca* 9, 2016, pp. 201-259. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5804051>.
- Becchi, P. “La lunga ombra del Leviatano. Il carteggio inedito tra Carl Schmitt e Karl-Heinz Ilting”, *Diritto e cultura* 1, 1995, pp. 115-137.
- Braun, D., *Der sterbliche Gott, oder Leviathan gegen Behemoth*, Zürich, EVZ-Verlag, 1964.
- Collingwood, R. G., *The New Leviathan: Or Man, Society, Civilization and Barbarism*, Oxford, Clarendon Press, 2001.
- Dotti, J., “¿Quién mató al Leviatán? Schmitt intérprete de Hobbes en el contexto del nacionalsocialismo”, *Deus mortalis* 1, 2002, pp. 93-190.
- Fraile, N., “Criticar a la autoridad. Acerca de la fundamentación schmittiana del individuo y de la reserva de conciencia”, *Astrolabio. Revista internacional de filosofía* 24, 2020, pp. 268-290. Disponible en: <https://philarchive.org/archive/FRACAL-2>.
- Galli, C., *Genealogía de la política. Carl Schmitt y la crisis del pensamiento político moderno*, Buenos Aires, UNIPE, 2018.
- , *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Hobbes, T., *Leviatán o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Hood, F. C., *The Divine Politics of Thomas Hobbes. An Interpretation of Leviathan*, Oxford, Clarendon Press, 1964.
- Löwith, K., “El decisionismo ocasional de Carl Schmitt” en *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Marchart, O. *Post-foundational political thought. Political difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edimbourg, Edinburgh University press, 2007.
- Meier, H., *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 2011. DOI: <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226189352.001.0001>.
- , *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes*, Buenos Aires, Katz, 2008.
- Orestes, H., *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Schmitt, C., *El valor del Estado y el significado del individuo*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2012.
- , *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947*, Madrid, Trotta, 2010.
- , *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 2009.
- , “La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones”, en *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 2009.
- , *Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía*, Madrid, Trotta, 2009.
- , “La visibilidad de la Iglesia. Una reflexión escolástica”, en *Catolicismo y forma política*, Buenos Aires, Areté, 2009.
- , *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*, México, Distribuciones Fontamara, 2008.
- , “La Constitución de la libertad” en Zarka, Y., *Un detalle nazi en el pensamiento de Carl Schmitt*, Barcelona, Anthropos, 2007.
- , “La legislación nacionalsocialista y la reserva del «orden público» en el Derecho Privado Internacional” en Zarka, Y., *Un detalle nazi en el pensamiento de Carl Schmitt*, Barcelona, Anthropos, 2007.
- , “La ciencia del Derecho alemana en su lucha contra el espíritu judío” en Zarka, Y., *Un detalle nazi en el pensamiento de Carl Schmitt*, Barcelona, Anthropos, 2007.
- , “El Führer defiende el derecho”, en Orestes, H., *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

⁶⁸ La imitación de Dios es uno de los rasgos tradicionalmente asociados al Anticristo. Esta idea está presente en H. Meier, *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*, op. cit.

⁶⁹ A. Attili, op. cit.

⁷⁰ L. Strauss, “Comentario sobre El concepto de lo político de Carl Schmitt”, op. cit.

⁷¹ J. Dotti, op. cit., p. 116.

- , *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, Madrid, Tecnos, 1996.
- , “Die vollendete Reformation: Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen”, en *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982.
- , *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982.
- , “Der Staat Als Mechanismus Bei Hobbes Und Descartes”, *Archiv Für Rechts-Und Sozialphilosophie* 30, 1936, pp. 622-32, disponible en <http://www.jstor.org/stable/23676541>.
- Sirczuk, M., “La interpretación schmittiana de Hobbes”, *Foro Interno* 7, pp. 35-50. Disponible en: <https://revistas.ucm.es/index.php/FOIN/article/view/FOIN0707110035A>.
- Strauss, L., *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- , “Comentario sobre El concepto de lo político de Carl Schmitt”, en *H. Meier; Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes*, Buenos Aires, Katz, 2008.
- Taubes, J., *Del culto a la cultura*, Buenos Aires, Katz, 2007.
- Vialatoux, J., *La cité de Hobbes: théorie de l'État totalitaire. Essai sur la conception naturaliste de la civilisation*, Lecoffre-Gabalda, Paris, 1935.
- Villacañas, J. L., *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.
- Zarka, Y., *Un detalle nazi en el pensamiento de Carl Schmitt*, Barcelona, Anthropos, 2007.