

LOS USOS DE HOBBS: CARL SCHMITT

Luis Salazar Carrión

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

Introducción

Durante el siglo xx la obra de Hobbes ha sido objeto de las interpretaciones más variadas y contrapuestas. Desde el ensayo pionero de F. Tönnies, publicado en 1896, el autor del *Leviatán* dejó de verse como un filósofo secundario del siglo xvii —frente a las figuras de Descartes, Locke y Leibniz— y también como un cínico y perverso representante de un absolutismo y de un autoritarismo descarados. Su influencia decisiva en el iusnaturalismo moderno, desde Locke y Rousseau hasta Puffendorf y Kant, comenzó a ser reconocida puntualmente, lo mismo que sus aportaciones paradójicas pero efectivas al positivismo jurídico y a las concepciones modernas del derecho y del Estado de derecho. De igual manera fue abriéndose paso, contra las imágenes simplificadoras de su doctrina, una comprensión de su pensamiento que claramente lo separaba de las tradiciones sacralizadoras y feudalizantes del derecho divino o patrimonial de los reyes. Desde ópticas y horizontes diversos, Hobbes fue reconocido finalmente como uno de los mayores teóricos del Estado moderno, y como uno de los grandes fundadores de la filosofía política moderna.

No obstante, la interpretación de su herencia teórica y política siguió siendo un terreno tremendamente disputado. Mientras que Tönnies la presenta en clave liberal como una obra dirigida a establecer los cimiento del Estado de derecho, o más precisamente de ese despotismo ilustrado que habría de sentar las bases del Estado de derecho propiamente liberal, Strauss lo considera como el mayor representante de ese iusnaturalismo moderno que habría de convertir y rebajar los problemas políticos en problemas técnicos, inaugurando así las corrientes del nihilismo y el relativismo

propios de la modernidad filosófica. Carl Schmitt, en cambio, lo estudiará como un pensador netamente político que, a pesar de sus concesiones y ambigüedades, puso de relieve la autonomía decisionista, existencial, de lo político estatal, del problema del poder soberano. Taylor y Warrender, por su parte, defenderán una interpretación analítica del problema de la obligación política que diseñará la figura de un Hobbes casi kantiano, y de una teoría hobbesiana radicalmente antipositivista de las leyes de la naturaleza. Bobbio, también admirador y seguidor confeso del filósofo inglés, dedicará importantes ensayos a mostrar las aportaciones hobbesianas tanto al iusnaturalismo moderno (en tanto creador de lo que el propio Bobbio llama el modelo iusnaturalista) como su carácter de precursor del positivismo jurídico. Y no faltarán los que, como Macpherson, entenderán la doctrina de Hobbes como una toma de conciencia anticipada de los antagonismos generados por el individualismo posesivo y, por ende, por el desarrollo de la sociedad mercantil capitalista.¹

No parece probable que esta querrela de las interpretaciones sobre las teorías del filósofo de Malmesbury vaya a terminar pronto. Hoy encontramos obras de raigambre heideggeriana como las de Kavka ("el príncipe de las Tinieblas junto al príncipe de la Luz", comenta al respecto un Bobbio irritado), o intentos de leer los argumentos hobbesianos a la luz de las teorías de la elección racional o de la teoría de juegos, como las de Magri.² Y es que un clásico como Hobbes muestra precisamente la riqueza de su pensamiento obligándonos a reflexionar una y otra vez, desde ángulos y perspectivas diferentes, unas tesis y unos argumentos que no sólo siguen siendo modelos de rigor y racionalidad, sino también distinciones polémicas, conceptos provocadores, para todos los que quieran pensar la política y sus problemáticos fenómenos en la política.

En este sentido, releer algunas de las lecturas fundamentales que este siglo ha realizado de las obras de Hobbes parece una manera sugerente de comprenderlas mejor en sus alcances y en sus limitaciones, y también de comprender mejor la evo-

¹ F. Tönnies, *Hobbes, Vida y Doctrina*, Madrid, Alianza Universidad, 1988. L. Strauss, *The political Philosophy of Hobbes*, Chicago, Midway Reprint, 1963. H. Warrender, *The political philosophy of Hobbes*, Oxford, 1957. A.E. Taylor, "The ethical doctrine of Hobbes", en King, P. (comp.), *Thomas Hobbes: Critical Assessments*, Londres, Routledge, 1993. N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, Turín, Einaudi, 1988. C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possesive Individualism*, Oxford, 1962.

² V. Ch. Kavka, *Hobbes y el pensamiento político moderno*, Barcelona, Herder, 1992. T. Magri, *Saggio su Thomas Hobbes*, Milán, Il Saggiatore, 1988.

lución del pensamiento político moderno. Bajo el entendido de que no se trata, ni mucho menos, de descubrir “la” interpretación absolutamente correcta, desechando a las demás como resultado de meros errores hermenéuticos o de malas lecturas de una obra consistente y armoniosa. Por el contrario, en este trabajo se parte de que al menos las interpretaciones antes mencionadas son, todas, en algún sentido pertinentes y sugerentes por cuanto desarrollan un diálogo creativo con unos textos cargados de tensiones, complejidades y dificultades no resueltas.

Por ello parece interesante considerar la muy discutida interpretación realizada por Carl Schmitt sobre el destino del *Leviatán*, tanto como símbolo político, cuanto como doctrina política.³ Sobre decir que aquí no pretendemos agotar la riqueza de esta interpretación, sino sólo destacar algunos de sus aspectos más relevantes.

Una interpretación antiliberal del *Leviatán*

El jurista alemán dedica sus ensayos sobre Hobbes a cuatro problemas fundamentales: en primer lugar, *a)* al del significado y la influencia que ha tenido históricamente, en la recepción de la doctrina hobbesiana, el símbolo bíblico utilizado por Hobbes para titular su obra más célebre, es decir, el *Leviatán*. En segundo lugar, *b)* al del sentido propiamente *político* de la doctrina ahí formulado, más allá y a pesar de su utilización de un lenguaje cientificista y/o iusnaturalista. En tercer lugar, *c)* a la presunta *fisura* que de algún modo conduciría al fracaso del proyecto estatal hobbesiano y a la muerte doble del Estado moderno. Y en cuarto lugar, *d)* al lugar que ocupa la *trascendencia* o lo sagrado en el sistema político de Hobbes.

Aquí no interesa abordar el sentido que para la teorización schmittiana de la política tienen estos ensayos sobre la obra de Hobbes.⁴ Se trata más bien de

³ Son varios los textos que Schmitt dedica específicamente al tema. En italiano fueron traducidos y recopilados por Carlo Galli en *Scritti su Thomas Hobbes*, Milán, Giuffrè Editore, 1987. En español contamos con la traducción de Antonella Attili de *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*, México, UAM, 1997. R. Koselleck de algún modo desarrolla las tesis schmittianas en su importante texto *Critic and Crisis*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1988.

⁴ Al respecto vale remitir al ensayo de Jorge E. Dotti “¿Quién mató al Leviatán? Schmitt, intérprete de Hobbes”, mimeo., presentado en el Coloquio *La herencia de Hobbes*, organizado por el Instituto de

problematizar estos puntos confrontándolos con los textos del propio Hobbes, con el propósito de examinar su significado en un contexto y en una perspectiva muy distintos a los que marcaron la elaboración schmittiana. Después de todo, a pesar de los reiterados anuncios y proclamas de la muerte del Estado moderno, y a pesar de los ingentes retos que implican los procesos de globalización y secularización en curso, este poderoso invento político de la modernidad sigue determinando cualquier horizonte realista para pensar y para actuar políticamente.

Los significados de un símbolo político

Tiene razón Schmitt al afirmar que, por mucho tiempo, la celebridad del *Leviatán* se debió más a la impresionante imagen que le dio nombre que a su contenido teórico. La cacería del Leviatán se convirtió inmediatamente en uno de los deportes favoritos de clérigos e intelectuales capaces de sacar partido de las numerosas leyendas judeocristianas en torno al monstruo diabólico así denominado. Y tiene razón también al apuntar que esta desmesurada explotación del mito leviatánico no se corresponde con el espacio que le dedica el propio Hobbes en el texto. Apenas en tres ocasiones aparece explícitamente la referencia al monstruo, sin que exista mayor explicación de su utilización, salvo la implícita en la cita del Libro de Job sobre su capacidad para doblegar y mantener a raya a “los hijos del orgullo”. De ahí la validez de la pregunta schmittiana: ¿por qué Hobbes se aventuró a emplear un símbolo tan cargado de connotaciones teológicas ominosas para denominar al Estado? ¿Por qué apelar a una imagen aterradora para hablar de lo que también define metafóricamente como Dios mortal, como Gran Hombre o como máquina artificialmente construida?

No deja de ser sorprendente que un autor que condena tan radicalmente el uso metafórico y equívoco de las palabras⁵ acumule, para referirse a la *Commonwealth* o al Estado, tal cantidad de metáforas impactantes. En sus textos anteriores, si acaso

Investigaciones Filosóficas de la UNAM, en agosto de 1999, así como a la tesis de maestría de A. Attili, *El Leviatán en el realismo político de Carl Schmitt*, 1994. Cfr. también el estudio introductorio a *El Leviatán en la doctrina...*, *op. cit.*

⁵ Hablando de los abusos del lenguaje, dice Hobbes: “En segundo lugar, cuando usan las palabras metafóricamente; es decir, en otro sentido de aquel para el que han sido ordenadas; y por ende engañan a los otros”. T. Hobbes, *Leviathan*, edición de M. Oakshott, Nueva York, sCollier Books, 1962, cap.4, p. 34.

aparece la comparación metodológica entre el conocimiento de un mecanismo de relojería con el del Estado: en ambos casos se trata de un conocimiento que pasa por un proceso de análisis o desmontaje de sus elementos para acceder a su génesis *racional* (esto es, independiente de su génesis empírica). En cambio en el *Leviatán*, y más adelante en el *Behemoth*, Hobbes parece convencido de la necesidad *retórica* e incluso *teológico-política* de impactar a sus lectores mediante imágenes sobrecoedoras sobre el poder irresistible del soberano artificialmente constituido.

Sin embargo, después de plantear con erudición el problema, Schmitt se contenta con discutir someramente la naturaleza neutralizadora de la metáfora mecanicista, sin preocuparse mayormente de aclarar el sentido que para Hobbes podían tener las referencias al Dios mortal y al Leviatán bíblico. Ahora bien, en principio no parece haber demasiado misterio en el sentido de tales referencias: el Estado es presentado como Dios mortal precisamente para enfatizar la naturaleza (presuntamente) irresistible del Poder Soberano, es decir, su carácter absoluto. Al igual que el Dios inmortal funda su derecho absoluto de mando sobre los hombres no en el hecho de ser su creador sino en la naturaleza ilimitada de su poder, así el Dios mortal que es el Estado funda sus derechos de mando en un poder casi igualmente ilimitado y por ende irresistible. *Casi*, porque además de ser, como toda creación humana y como sus creadores, algo mortal, su poder *sí* tiene límites fácticos, pues a diferencia del Dios inmortal, el Poder Soberano no tiene capacidad para controlar, vigilar y someter el foro interno, la conciencia y las creencias íntimas de los ciudadanos/súbditos.

Pero si el Estado puede ser un poder irresistible, de algún modo semejante al de Dios, es porque concentra la fuerza coactiva capaz de infundir el miedo necesario para someter el orgullo de los hombres, y por ello es también presentado bajo la imagen del poderoso Leviatán del Libro de Job. Sólo un Leviatán, ese monstruo irresistible y aterrador,⁶ puede derrotar a Behemoth, el monstruo que para Hobbes representa la guerra civil. Pues a fin de cuentas: “No hay nada en la tierra que pueda compararse con él. Está hecho para no tener miedo. Ve todo lo alto debajo de él; y es el rey de todos los hijos del orgullo”.⁷

⁶ Cfr. la descripción siguiente: “¡...su sola vista aterra!¿y quién podrá resistir ante él!¿ Quién le hizo frente y quedó a salvo?¿Ninguno bajo la capa de los cielos!” Job,41,1-3, de acuerdo con la *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclee Bower, 1975.

⁷ “There is nothing on earth to be compared with him. He is made so as not to be afraid. He seeth every hing thing below him; and he is king of all the children of pride.”, T. Hobbes, op. cit., cap.28, p.236.

Contra lo que a veces afirma Schmitt, el Leviatán estatal se constituye como poder irresistible no sólo porque es capaz de proteger a sus súbditos, sino porque puede generar y mantener el predominio del miedo sobre las pasiones que conducen a la guerra de todos contra todos, y *por ello*, puede protegerlos. Necesita así aparecer no sólo como Dios mortal, no sólo como Gran Hombre y no sólo como Máquina racionalmente construida, sino también como Monstruo incomparable y aterrador. El miedo a la muerte y a la violencia que en el estado de naturaleza generan el impulso racional por la paz, no desaparecen en la condición de sociedad civil, con la instauración del Poder Soberano. Simplemente dejan de ser difusos y caóticos, para volverse calculables merced a la legalidad decretada por ese poder, legalidad cuya eficacia depende precisamente de la naturaleza coactiva, amenazadora, del mismo. Sólo así la ilimitada ambición humana, notable sobre todo en los poderosos y en los clérigos, puede ser contenida; sólo así los hombres en general pueden vivir en paz y con seguridad.

En este horizonte, la alusión al Libro bíblico de Job parece tener todavía otros sentidos. Después de todo, en este enigmático texto lo que se juega es el reclamo moral, justiciero, de Job, contra un Poder, el de Dios, que arbitrariamente, en apariencia, lo condena a sufrimientos interminables, a pesar del comportamiento santo y justo de este personaje. Es decir, lo que se juega es la relación entre la moralidad subjetiva y sus sentimientos de injusticia e indignación, y un Poder irresistible y arbitrario, al que se le debe y del que depende, pese a todo, la vida. Independientemente de los significados propiamente religiosos de la historia en cuestión, lo que a Hobbes parece haberle atraído es precisamente que Yahveh-Dios termina reprendiendo a Job por pretender *juzgarlo* moralmente. “¿Dónde estabas tú —le replica contundentemente Yahveh—, cuando fundaba Yo la tierra?” (Job, 38, 4), recordándole la infinita distancia que existe entre su Poder y la debilidad de cualquier hombre. ¿Cómo esta frágil criatura se atreve a poner en tela de juicio a su Creador omnipotente? Y así, después de verse abrumado con los ejemplos de ese poder infinito de Dios, Job concluye hobbesianamente: “Sé que eres todopoderoso: /ningún proyecto te es irrealizable. / Era yo el que empañaba el Consejo/ con razones sin sentido./ Sí, he hablado de grandezas que no entiendo,/ de maravillas que me superan y que ignoro./ Yo te conocía sólo de oídas,/ mas ahora te han visto mis ojos./ Por eso me retracto y me arrepiento/ en el polvo y la ceniza”. (Job, 42, 2-6)

Recordemos que una de las doctrinas sediciosas que Hobbes critica y condena sistemáticamente es la que afirma que “cada hombre privado es juez de las buenas y

malas acciones”, pues si bien esto puede ser cierto en la condición de mera naturaleza, cuando no existen leyes civiles, “es por demás manifiesto que la medida de las buenas y malas acciones es la ley civil y que el juez es el legislador que es siempre el representante del Estado (*commonwealth*)”.⁸ En este sentido es obvia la analogía con el Libro de Job: tan irracional y peligrosa es la pretensión de Job de juzgar a Dios por presuntas injusticias, como lo son las pretensiones de aquellos súbditos que se consideran capaces de erigirse en jueces de las buenas y las malas acciones con independencia de lo establecido en la ley positiva, y hasta de juzgar moralmente las acciones del titular del Poder Soberano. De hecho, como insistentemente recalca Hobbes, éste sólo es, como el Leviatán bíblico, inferior al Dios todopoderoso y por consecuencia sólo ante Él está obligado a rendir cuentas.

En el contexto de polarizados y sangrientos conflictos teológico-políticos no parece demasiado extraño el intento de Hobbes, por lo demás realizado sistemáticamente en la Tercera parte de su *Leviatán*, de utilizar retóricamente los recursos de sus más enconados adversarios (los clérigos y teólogos intolerantes del reino de las tinieblas), es decir, los textos de las Sagradas Escrituras, como tampoco es sorprendente que tales adversarios aprovecharan la mala fama legendaria de los monstruos bíblicos para tratar de aniquilar al Leviatán estatal, de entonces y de ahora.

El sentido político de la doctrina de Hobbes

Según Carl Schmitt la relevancia política del pensamiento hobbesiano no reside ni en su metafísica científicista y materialista, en su modelo iusnaturalista y contractualista. De hecho, estos aspectos de su obra sólo oscurecen su mayor aportación a la modernidad política: la de haber planteado, a partir de premisas individualistas, la relación constitutiva de la unidad política entre protección y obediencia, y por ende, la de haber puesto en evidencia, contra todas las astucias y confusiones interesadas de los poderes indirectos, la conexión entre mando y asunción de riesgos, entre poder y responsabilidad “frente a las distinciones y pseudoconceptos de una *potestas indirectas* que reclama obediencia sin poder prote-

⁸ T. Hobbes, *op. cit.*, cap. 29, p. 238.

ger, que pretende mandar sin asumir los costos políticos y ejercer poder por encima de otras instancias abandonando sobre ellas la responsabilidad".⁹

Como es evidente, esta interpretación de la filosofía de Hobbes se sustenta básicamente en las concepciones y preocupaciones del propio Schmitt, en su noción del poder soberano y en su concepto de lo político y de la unidad política,¹⁰ lo que explica el marcado carácter antiliberal y anti-iusnaturalista de tal interpretación, que, como veremos más adelante, de algún modo simplifica y hasta traiciona importantes aspectos del complejo planteamiento hobbesiano, convirtiéndolo, como suele suceder, en un mero precursor del intérprete, lo que no impide reconocer que aun siendo parcial y sesgada esa interpretación puede iluminar aspectos decisivos de aquel planteamiento.

En efecto, el gran problema histórico moderno que se le plantea a Hobbes es el de neutralizar políticamente un pluralismo teológico intolerante que, surgido de las ruinas del sistema comunitario medieval, sólo puede generar interminables y sangrientas guerras civiles. Ese pluralismo antagónico tiene como actores predominantes a las iglesias y sectas religiosas que pretenden, cada una de ellas, utilizar y subyugar al poder político en beneficio de una determinada versión de una verdad trascendente y por ende indiscutible. Pero además tiene como base la fractura individualista introducida por el cristianismo entre moralidad íntima y eticidad pública, entre religión subjetiva y religión civil, entre salvación personal y salud pública.

Mientras esta fractura fue de algún modo conjurada por el arreglo medieval entre poderes terrenales y un poder espiritual monopolizado (nunca sin conflictos) por una sola iglesia católica, bajo la égida del obispo de Roma, ese individualismo pudo contenerse en un marco comunitario-corporativo que hacía depender los bienes de salvación de una casta sacerdotal jerarquizada y controlada verticalmente. La naturaleza corporativa y estamental de ese arreglo feudal permitió por muchos siglos que el individualismo latente y apolítico del mensaje evangélico fuera compatible con un ordenamiento teológico-político de las autoridades dotadas de legitimidad religiosa. Sin duda existieron siempre fuertes tensiones e incluso conflictos abiertos entre ese poder espiritual concentrado en el Papa y los poderes terrenales, pero sin

⁹ C. Schmitt, *El Leviatán en la doctrina...*, op. cit., p. 152.

¹⁰ Cfr. de C. Schmitt, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza Universidad, 1988.

que tales contradicciones cuestionaran en lo esencial la cadena sagrada de una autoridad derivada de Dios y de los evangelios, lo que impidió que surgieran oposiciones antagónicas insuperables entre la salvación religiosa personal y el mantenimiento dinástico de unidades políticas territoriales.

Pero la reforma protestante, con su apelación a la fe íntima como única vía de salvación, haría saltar en pedazos los fundamentos espirituales de ese arreglo, poniendo de manifiesto el individualismo moral apolítico (y en ocasiones antipolítico) de un cristianismo que se tomaba en serio sus valores de salvación personal trascendente. Por supuesto, este individualismo no sólo irrumpió a partir de los esfuerzos de Lutero y de Calvino por recuperar el espíritu original de los evangelios; el humanismo renacentista, el impacto de los descubrimientos científicos y geográficos, el desarrollo de nuevas técnicas y la expansión sin precedentes de las relaciones mercantiles fueron también, sin duda alguna, factores coadyuvantes en la emergencia del mismo.

Pero lo importante es que para Hobbes esta nueva figura del individuo reflexivo, egoísta, calculador y posesivo, es ya el punto de partida que debe sustituir tanto al hombre político comunitario de Aristóteles como al fiel cristiano corporativizado de las comunidades medievales. Liberado de sus cadenas estamentales, agujoneado por un ideal de felicidad que ya nada tiene que ver con las virtudes antiguas ni con las virtudes evangélicas, arrojado en un mundo privado para siempre de referentes axiológicos colectivos y objetivos, este hombre puede ver a sus semejantes como medios u obstáculos en una carrera desenfrenada que sólo termina con la muerte. Su destino "natural", espontáneo, es por ende enfrentarse en una guerra sin cuartel, en una guerra de todos contra todos, precisamente generada por la conciencia de una igualdad fáctica. Una igualdad sustentada en la imposibilidad de reclamar superioridad suficiente para ponerse a salvo de la muerte violenta y prematura; una igualdad que hace pedazos toda pretensión de legitimar el dominio, el poder y la autoridad en fuentes naturales y/o religiosas; una igualdad, en fin, que fuerza a los seres humanos a asumir racionalmente que el orden social, la unidad política, sólo puede ser el producto de un artificio suyo. De ahí el resurgimiento y la reformulación hobbesiana del viejo tema del pacto.

Ahora bien, Schmitt apunta las dificultades de la vía contractualista tomada por Hobbes para dar cuenta de la formación del Poder Soberano:

El elemento decisivo de la construcción intelectual reside en el hecho de que este pacto no concierne, como en las concepciones medievales, a una comunidad ya dada y creada

por Dios, o a un orden natural preexistente, sino al Estado, como orden y comunidad, en tanto producto de la inteligencia humana y de la humana capacidad creadora, y sólo se origina por el pacto. Este último es concebido de manera totalmente individualista. Todos los vínculos y lazos comunitarios son disueltos. Individuos atomizados se encuentran reunidos por su miedo, hasta que la luz del entendimiento resplandece y se constituye un consenso jurídico con base en la sumisión general e incondicional al poder más fuerte. *Si se mira esta construcción desde su resultado, desde el Estado, se verá que es algo más y completamente distinto de lo que podría producir un convenio cerrado entre meros individuos.* Los hombres reunidos en una enemistad angustiosa no pueden, solamente desde el supuesto de su reunión, superar la enemistad.¹¹

Y ciertamente tiene razón el jurista alemán en problematizar este tránsito poco menos que milagroso de los hombres como lobos del hombre a los hombres como dioses del hombre, de la guerra de todos contra todos a esa unidad armoniosa basada en una obediencia simple, casi incondicional, hacia el Soberano que ellos mismos han creado. De hecho, apenas no hay comentarista de Hobbes que no haya hecho énfasis en esta dificultad crucial: ¿es posible un pacto como el planteado en las condiciones generadas por el estado de guerra de todos contra todos? ¿Y cómo podría tener ese pacto fundado en el miedo recíproco la validez incondicional e irrevocable que Hobbes le atribuye, si, como él mismo lo reconoce, la razón que dicta las leyes de la naturaleza es tan débil frente a las ambiciones y pasiones humanas?

Al respecto, Dotti sugiere en el ensayo citado más arriba que las solas leyes de la naturaleza, entendidas solamente como teoremas derivados de la razón apremiada por el miedo a la muerte y prematura, no parecen capaces de generar una motivación suficiente para pactar, por cuanto por sí solas no parecen suficientes para lograr romper el círculo vicioso de la desconfianza recíproca, lo que conduce a este analista a pensar que sólo la visión de esas leyes de naturaleza como mandatos divinos, apoyados en el poder irresistible de Dios, es decir, en un factor trascendente, pueden permitir superar ese círculo y motivar suficientemente a los hombres a pactar. El temor de Dios vendría a añadirse al temor a los demás hombres para generar esa confianza mínima indispensable para la realización del pacto fundacional. Ahora bien, por interesante que sea esta interpretación, no parece fundarse directamente en los textos hobbesianos sobre el pacto o sobre las leyes de la naturaleza. Que Hobbes

¹¹ *Ibid.*, pp.76,77. Subrayado nuestro.

señale que estas últimas son leyes en sentido estricto sólo si se les considera como mandatos divinos, no resulta un argumento suficiente para sostener la tesis de que el fundamento original del pacto y de su validez está en la trascendencia.¹²

Otra manera de sortear esta dificultad consiste en señalar que el pacto preconizado por Hobbes es una mera hipótesis contrafáctica dirigida a la exposición de un desarrollo puramente ideal y racional del concepto de Estado Soberano. En realidad, entonces, el problema hobbesiano no sería el de por qué los hombres, si son racionales, deben salir de una condición natural que necesariamente se identifica con un estado de guerra de todos contra todos, sino el de por qué los hombres, que viven siempre-ya bajo un Estado (cualquiera que sea su origen histórico), debieran, si fueran realmente racionales, asegurarse de no caer jamás en esa "condición natural" o, mejor dicho, en una guerra civil por causa del desenfreno de los poderes indirectos y del veneno de las doctrinas sediciosas. En este horizonte, el pacto no sería sino la figura puramente hipotética, abstracta y extrema, que permite a Hobbes interpelar como seres racionales a sus contemporáneos de la siguiente manera: el fundamento verdadero de los derechos de mando del Soberano y de los deberes de obediencia de los súbditos no es trascendente ni depende de las iglesias; es el consenso racional fundado en el interés propio bien entendido, consenso que la propia figura del pacto permite comprender.

Si, como señala el propio Hobbes, es improbable que jamás haya existido una situación de mera naturaleza, entonces tampoco es indispensable que se hayan realizado históricamente los pactos de institución del poder estatal. En ambos casos, se trata de modelos teóricos dirigidos a establecer el origen *racional* de ese poder en su concepto, y por ende los derechos y deberes que los hombres, si son racionales, tendrían que asumir tanto como gobernantes cuanto como gobernados. En suma, lo relevante no es que los hombres pacten, sino que actúen *como si* hubieran pactado. Bajo esta interpretación, el problema de la trascendencia, del papel de Dios como fuente de la obligación política y moral, puede considerarse simplemente (sin discutir para nada la cuestión de la devoción íntima de Hobbes) como un necesario apuntalamiento pedagógico dirigido a impedir cualquier pretendido derecho de resistencia sustentado en razones teológicas.

¹² Cfr. "¿Quién mató al Leviatán?..."

De cualquier manera que se vea, sólo la figura del contrato, del pacto, permite a Hobbes sustituir el consenso comunitario fundado en una presunta naturaleza social de los seres humanos, por un consenso individualista generado a pesar de la naturaleza antisocial de los mismos, lo que requiere, igualmente, trastocar de manera radical las bases mismas de la obligación moral y política, convirtiendo al individuo y la conservación de su vida en fines supremos, y al orden social y político como medios racionalmente idóneos para asegurar tales fines. Por ello, aunque Hobbes intente afanosamente mostrar la convergencia absoluta de los mandatos divinos establecidos por la revelación (por las Sagradas Escrituras) con esos teoremas derivados racionalmente que se denominan (equivocamente) leyes de la naturaleza, lo relevante no es su apelación a una autoridad-poder trascendente, sino su demostración puramente laica de que racionalmente el mal supremo es la muerte violenta y prematura, y de que, por consecuencia, no pueden existir buenas razones (ni morales ni religiosas) para la desobediencia al Poder Soberano; la única buena razón es política: cuando este poder se vuelve incapaz de protegernos.

Naturalmente, lo anterior conduce a Hobbes a enfrentar la ingente tarea de tratar de subsanar la fractura individualista que el cristianismo y la reforma protestante habían generado. Pero a diferencia de tantos otros autores que pretendieron enfrentarla mediante el retorno a valores e ideales comunitarios (nostalgia que de algún modo parece compartir el propio Schmitt), el filósofo inglés lo hará no cancelando sino radicalizando este individualismo calculador y posesivo, asumiendo entonces plenamente lo que Schmitt llama la *fisura*, la grieta insalvable entre el foro interno y el foro externo, entre la conciencia íntima inaccesible de cada ser humano y los recursos del poder político (las leyes y la fuerza). Este punto, que para Schmitt y Kosselleck abrió la vía que conduciría a la muerte del Leviatán, del absolutismo preconizado por Hobbes, es también el que muestra los límites de la interpretación antiliberal del filósofo de Malmesbury. Como ya había mostrado Tönnies, en efecto, más allá de la circunstancia histórica que lo convirtió en defensor radical de un poder impune y arbitrario, Hobbes puede y debe leerse también como el desencantado defensor y paradójico precursor teórico del Estado de derecho, es decir, del Estado capaz de proteger no sólo la vida sino también la libertad de conciencia de los ciudadanos.

La fisura liberal y las presuntas muertes del Leviatán

De acuerdo con Schmitt: "...a lo largo del siglo xviii, el *Leviatán* encontró su máxima expresión exterior en el Estado del príncipe absoluto, pero al mismo tiempo se cumplió su destino en esa época *porque se impuso la distinción entre externo e interno*. Al respecto, le fue fatal la cuestión de la fe y el milagro".¹³

En un estilo casi hegeliano, el jurista alemán parece confundir dos cosas: los avatares de la evolución histórica del Estado moderno y la teorización hobbesiana acerca de los alcances y límites del Poder Soberano. Seguramente se puede argumentar, a la manera de Kosselleck, que el surgimiento de sociedades secretas, resguardadas precisamente por la inaccesibilidad de la conciencia íntima, moral, de sus miembros, fue una de las bases del surgimiento de la opinión pública (de lo que hoy llamaríamos sociedad civil), y que este surgimiento a su vez desembocó en la crisis y transformación del Estado absolutista en Estado liberal de derecho. Incluso, como veremos, es posible reconocer los riesgos que ha tenido y tiene el hecho de que esta opinión pública asumiera una visión moralizante de la política, escamoteando la responsabilidad de los poderes indirectos. Pero resulta por lo menos desproporcionado pretender que la causa de tal evolución fue el tratamiento que, Hobbes primero y después otros teóricos como Spinoza y Mendelshon, dieron a la cuestión de la relación entre fe privada y confesión pública.

Al plantear así el problema, Schmitt incurre en una especie de historia conspirativa del liberalismo moderno, en la que "el espíritu o instinto judío" insidiosamente aprovechó la debilidad (¿teórica? ¿política?) de un argumento hobbesiano para minar a los leviatanes europeos continentales. El lamentable recurso schmittiano a este tipo de "explicaciones" antisemitas acaso pueda ponerse en la cuenta de la coyuntura en que el texto fue escrito. Pero no deja de ser chocante que un teórico erudito apele a una especie de conspiración de los "sabios de Sión" para dar cuenta de un proceso histórico que, en todo caso, tiene que ver más, como reconocerá el propio Schmitt en un texto ulterior,¹⁴ con el cumplimiento (o destino) de la reforma protestante (cristiana) que con la presunta influencia de intelectuales de origen judío. La indiscutible agudeza teórica de Spinoza (ciertamente judío, pero excomulgado por su propia co-

¹³ C. Schmitt, *op. cit.*, p. 105.

munidad y considerado por muchos otros judíos como un traidor a las más sagradas tradiciones del pretendido pueblo elegido) al poner en evidencia la debilidad de las tesis de Hobbes en torno a la eficacia política posible de la “prohibición de las doctrinas sediciosas”, remite no a una conjura étnica, sino a la discusión de una compleja cuestión teórica y política: la concerniente a las relaciones entre moralidad y política dentro de la modernidad occidental.

Por otra parte, la distinción hobbesiana entre lo interno y lo externo no aparece solamente, como parece sugerir Schmitt, en su tratamiento de las relaciones entre fe privada y fe pública en lo relativo a los milagros. Esa distinción es crucial mucho antes, pues ella sustenta justamente el papel (menospreciado por Schmitt) de las leyes de la naturaleza en el esquema teórico de Hobbes. En realidad, es por lo menos reductivo y unilateral sostener que lo único que pretende Hobbes con su obra es defender un poder soberano ilimitado, capaz de mantener la unidad política a salvo de cualquier sedición. Como muestran muchos pasajes de sus obras, y también la calurosa recepción de sus argumentos por parte de muchos intelectuales de la época, Hobbes también quiere poner fin a las persecuciones y penalizaciones que las sectas e iglesias promovían, so pretexto de herejías y disidencias de opinión.

En este sentido, sus tesis acerca de la inaccesibilidad de la conciencia, de las creencias íntimas de los individuos, para un poder coactivo y legal como es el Poder del Soberano, no son sólo una reserva, como pretende Schmitt, sino el punto decisivo en el que se juega la modernidad, el racionalismo, de su pensamiento. Si algo le han mostrado a Hobbes las guerras civil-religiosas de la época no es solamente la ambición desaforada de los poderes indirectos de corte teológico y clerical; le han mostrado también las consecuencias nefastas para la paz y para la vida “segura y confortable” de los hombres, de la ambición teológico-política de imponer doctrinas a sangre y fuego. La ambición, en otras palabras, de controlar por vía coactiva y dogmática el foro interno. Rotos los consensos comunitarios tradicionalistas, la voluntad autoritaria de reconstituirlos sobre la base de amenazas y castigos sólo puede provocar disensiones y socavamiento de la autoridad del Soberano.

A este respecto, hablando de la fe en los milagros, Hobbes establece:

Un hombre privado tiene siempre la libertad, puesto que el pensamiento es libre, de creer o no creer en su corazón aquellos actos que han sido presentados como milagros, consi-

¹⁴ “Il compimento della Riforma”, en *Scritti su Thomas Hobbes*, *op. cit.*

derando, según lo que él mismo ve, qué beneficio puede derivar, de la creencia de los hombres, para aquellos que lo reconocen o lo combaten, y conjeturar con base en ello si son milagros o son mentiras. Pero cuando se trata de la confesión de la fe, la razón privada debe someterse a la pública, es decir, al representante de Dios.¹⁵

Que el pensamiento sea libre, para Hobbes significa simplemente que no puede ser controlado directamente mediante los recursos del poder político. Lo que los hombres creen, en otras palabras, depende de muchos factores, incluido ese factor misterioso que es la gracia de Dios. Y por ello es un error contraproducente pretender legislar sobre las opiniones íntimas de los hombres:

Hay otro error en su filosofía civil (...): extender el poder de la ley, que es la regla sólo de las acciones, hasta los mismos pensamientos y conciencias de los hombres, mediante examen e *inquisición* de lo que ellos sostienen, a pesar de la conformidad de su lenguaje y de sus acciones. Por lo cual, los hombres son o bien castigados por expresar la verdad de sus pensamientos, o constreñidos a expresar una mentira (*untruth*) por miedo del castigo.¹⁶

En este horizonte, el celebrado lema hobbesiano *Auctoritas, non veritas, facit legem*, no sólo busca poner a salvo la obediencia de la ley de las cuestiones y los cuestionamientos de la conciencia, de la fe y del conocimiento, al convertir esa obediencia en un mal menor racional, en un modo racional de salvaguardar la paz. También y en cierto sentido sobre todo, ese lema intenta poner a salvo al pensamiento interno, las opiniones y la consciencia, fuera del alcance de las leyes positivas y sus recursos coactivos. El llamado poder espiritual, es decir, el poder de los sacerdotes y las iglesias no sólo ha de quedar subordinado en lo que al culto externo se refiere al Poder Soberano, que será el único capaz de juzgar no la verdad sino la vigencia legal de determinados ceremoniales, de determinados libros sagrados y de determinada interpretación y enseñanza de los temas religiosos; también quedará despojado de su legitimidad para intentar violentar la esfera privada de la consciencia íntima de los individuos, para tratar de convertirse en *inquisición*.

¹⁵ T. Hobbes, *op. cit.*, cap. 32, p. 324.

¹⁶ *Ibid.*, cap. 46, p. 490.

Por todo eso, la solución hobbessiana al problema planteado por el individualismo moderno, por la fractura individualista cristiana, no es teocrática ni totalitaria. Su absolutismo, su concepción de un poder no limitado, no dividido y no revocable, es pese a todo moderna e individualista, pues asume y defiende cabalmente que la libertad del pensamiento (aunque no la libertad de expresión del pensamiento), que no puede pero tampoco debe ser sometida o limitada, lo que explica, justamente, el peso político que para Hobbes tiene el problema de la educación racionalista. En efecto, dado que los hombres no pueden ser forzados a tener determinadas opiniones y creencias; dado que el poder coactivo y legal sólo puede regular las acciones externas de los individuos; y dado que estas acciones derivan causalmente de aquellas opiniones de creencias, el Poder Soberano ha de contar necesariamente con algún recurso no coactivo, no meramente violento o legal positivo para producir y reproducir el consenso que legitime ese Poder. Por eso, al hablar del oficio del Soberano representativo (es decir, del soberano *ilustrado*), Hobbes señala: “En segundo lugar, va contra su deber (del soberano) dejar al pueblo ignorante o desinformado de las bases y razones de estos sus derechos esenciales; porque por ello los hombres son fácilmente seducidos y llevados a resistirle, cuando el Estado (*commonwealth*) requiere su uso y ejercicio”.¹⁷

Ahora bien, la única manera de combatir la ignorancia y desinformación comunes acerca de los derechos del soberano y acerca de los deberes de los ciudadanos, es precisamente enseñar la verdadera ciencia o filosofía de las leyes de la naturaleza, es decir, ya no apelar a fuentes trascendentes o tradicionales de legitimación, sino a una persuasión basada en una razón apodíctica, pues:

Las bases de estos derechos tienen que ser enseñadas diligentemente y verdaderamente; pues ellas no pueden ser mantenidas por ninguna ley civil (positiva), o por el terror de un castigo legal. Pues una ley civil (positiva) que prohibiera la rebelión (y tal es toda resistencia a los derechos esenciales de la soberanía), no es, en tanto ley civil (positiva) ninguna obligación, *sino por virtud solamente de la ley de la naturaleza que prohíbe la violación de la fe*; obligación natural que si los hombres no conocen, no pueden conocer el derecho de ninguna ley que el soberano haga. Y el castigo lo toman (entonces) como un acto de hostilidad; al que, cuando piensan que tienen la fuerza suficiente, se esforzarán en evitar mediante actos de hostilidad.¹⁸

¹⁷ *Ibid.*, cap. 30, p. 248.

¹⁸ *Ibid.*

Si es la autoridad, el poder supremo, quien hace y da vigencia a las leyes, con independencia de la verdad (religiosa, trascendente, íntima); si por ende, la legalidad positiva (civil) debe entenderse como un mandato cuya obligatoriedad deriva de haber sido decretado por quien tiene el derecho (precisamente la autoridad-poder) para hacerlo; entonces el problema consiste en lograr el reconocimiento generalizado de la legitimidad moral racional de aquella autoridad y de sus derechos. Ese es precisamente el papel que debiera desempeñar la enseñanza de unas leyes de la naturaleza derivadas de la razón, que, como señala el propio Hobbes, son eternamente válidas *in foro interno*, es decir, que pueden cerrar la fisura entre lo externo (el poder coactivo y las normas positivas) y lo interno (la conciencia íntima y sus creencias).

Naturalmente se puede discutir y se ha discutido si con ello Hobbes no pone demasiadas esperanzas en el papel y la eficacia de una educación racionalista.¹⁹ También es igualmente discutible la viabilidad de reconocer, por un lado, la inaccesibilidad y libertad del pensamiento interno y, por otro exigir la prohibición de toda expresión de opiniones supuestamente sediciosas. Este será precisamente el punto a partir del cual Spinoza se apartará *políticamente*²⁰ del planteamiento hobbesiano. No, como pretende Schmitt, para aniquilar a la Gran Ballena, el Leviatán, sino para fundar el consenso, la paz y la seguridad políticas sobre bases muy diferentes de las propuestas por Hobbes.

De cualquier manera que se vea, la separación hobbesiana de lo interno y lo externo es indisociable de su individualismo "protoliberal". Es indisociable, igualmente, de su reformulación radical del iusnaturalismo y de sus concepciones ciertamente problemáticas acerca de la relación entre moralidad y política. Señalar por ende esta separación como el "germen mortal que destruyó desde adentro al poderoso Leviatán y que mató al dios mortal",²¹ no parece tener, entonces, más sentido que hablar, al estilo de Heidegger, del "olvido del ser" y de los caminos equivocados que tomó la filosofía occidental. Sobre todo cuando no se precisa cuál podía haber sido la alternativa teórica y política que supuestamente podría haber eludido esa fisura

¹⁹ El punto se discute en: 1998. Cfr. también M.M. Goldsmith, *Thomas Hobbes o la política como ciencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

²⁰ A pesar de sus similitudes terminológicas, la distancia teórica que separa a Spinoza de Hobbes es inmensa. Sobre este punto cfr. C. Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*, París, PUF, 1998.

²¹ C. Schmitt, *op. cit.*, p. 111.

mortal. ¿El retorno a los consensos unánimes comunitarios? ¿El control totalitario de las conciencias? ¿Un nacionalismo omniabsorbente de corte cuasirreligioso?

Por lo demás, la evolución histórica efectiva del Estado moderno tampoco aborrea del todo la argumentación schmittiana. El Leviatán absolutista de algún modo pereció, pero sólo para dar paso al Leviatán constitucional, al Estado de derecho moderno, con todos los problemas y riesgos que supone. A su vez, este Leviatán, en determinadas circunstancias, fue víctima de fuerzas antiindividualistas como las del fascismo y el comunismo, como reconoce el propio Schmitt, dando lugar al mucho más aterrador Estado totalitario. Pero, como hoy sabemos, ese brutal asalto denegador de las fracturas y fisuras liberales, modernas e individualistas, terminó en un fracaso absoluto. Con todos sus defectos, con todas sus dificultades, con todas sus ambigüedades, el Estado liberal de base individualista, siempre acosado y hasta asfixiado por los poderes indirectos, resultó mucho más poderoso que sus alternativas, sin requerir de otra *trascendencia* que la de una sacralización relativa y loable de los ahora llamados derechos humanos, derechos cuya teorización y defensa comenzara, con las ambigüedades y paradojas que se quieran, ese gran filósofo racionalista que fue Thomas Hobbes.

A modo de conclusión

A pesar de su sesgo eminentemente antiliberal, la interpretación que Carl Schmitt hace de la obra de Hobbes no deja de plantear sugerentes vías para repensar la herencia teórica y política del gran filósofo inglés. En particular parece relevante para nuestros días el énfasis en los peligros de esos poderes indirectos que pretenden obediencia, incluso contra el Estado, sin ser capaces de ofrecer protección y sin asumir responsabilidad política alguna. Es el rostro oscuro de la celebrada pero en realidad ambigua "sociedad civil".

Ciertamente en ella ya no predominan las iglesias ni las sectas religiosas, aunque se trata de agrupaciones que siguen jugando un papel importante y discutible cuando la debilidad de los Estados lo permite. Lo que predomina son los poderes económicos transnacionalizados e incontrolables, y también, más insidiosamente acaso, los poderes mediáticos que la técnica y las finanzas han vuelto más poderosos y prepotentes que nunca. Y es claro que en este mundo en proceso de globalización incontenible, ya ningún Estado nacional, por fuerte que parezca, puede por sí solo

afrontar los desafíos que esos poderes suponen. Por todo ello, como nos recuerdan Hobbes y Schmitt, la sociedad civil no debiera idealizarse mendazmente como ese espacio armonioso en el que ciudadanos ímpolutos combaten las arbitrariedades y la prepotencia de las instituciones partidarias y estatales. Lejos de ello, la sociedad civil es el terreno ambivalente en el que se forjan y se enfrentan *poderes*, intereses y ambiciones que en situaciones de debilidad institucional y de crisis de la política con enorme facilidad conducen a polarizaciones y depredaciones culturales de alto costo para las sociedades.

Lo que entra en conflicto, entonces, no es, como parece sugerir Luis Villoro,²² el Poder contra el Valor, como si se tratara de un combate maniqueo entre dos entidades metafísicas singulares. Porque lo que existe no es *el* Poder ni *el* Valor, sino poderes y valores plurales y conflictivos, poderes tanto más ominosos por cuanto se niegan a aparecer como tales y que en nombre de valores (la libertad de prensa, de comercio, de religión) rechazan cualquier asunción de responsabilidades; y valores que justamente por ser plurales y conflictivos se transforman en el mejor pretexto para causas y movimientos intolerantes, excluyentes, socialmente destructivos. Por emancipador que se pretenda, lo que Villoro llama “contrapoder” es poder, dominación y exclusión, pues ninguna universalidad axiológica permite eludir lo que Weber llamaba la heterogénesis de los fines, como lo saben perfectamente los que padecen la prepotencia de obispos, comandantes y subcomandantes “revolucionarios”.

Pero la vigencia del pensamiento hobbesiano también parece evidente si consideramos que hoy el individualismo ha adquirido nuevos bríos y nuevas modalidades. La crisis de las ideologías y los movimientos sociales tradicionales, lo mismo que de las identidades colectivas y corporativas, las transformaciones socioeconómicas contemporáneas y la propia globalización informativa y demográfica, todo coadyuva aparentemente a la promoción de un individualismo agresivo, egoísta, calculador, reflexivo y prepotente que parece realizar a la perfección las más descarnadas y pesimistas descripciones de Hobbes. No por nada los ideólogos de este individualismo, con sus teorías de juegos o de la elección racional, descubren al autor del *Leviatán* como un gran precursor de sus planteamientos, aunque quizá evitando extraer las rigurosas consecuencias autoritarias que Hobbes preconizaba.

²² En *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

En cualquier caso, como correctivo contra cualquier idealización tanto de la sociedad civil como del Estado, y como pensador político por excelencia del individualismo, Hobbes es mucho más que un autor de mero interés académico. Schmitt se equivoca al interpretarlo en clave liberal, pero no en reconocerlo como gran teórico político. Otros, también en nuestro agónico siglo xx, han intentado otras interpretaciones que intentaremos considerar en futuros trabajos. Resta el mérito del jurista alemán por haber sabido ver, más allá de leyendas satánicas y versiones edulcoradas de los poderes indirectos, una de las grandes lecciones del filósofo de Malmesbury.