

Carl Schmitt, Una lectura antimoderna de la modernidad: la triple traición a Hobbes.

Yves Charles Zarka

Université La Sorbonne

Traducción de Juan Carlos Orejudo Pedrosa

Resumen

En este texto se analiza y se critica la lectura realizada por Carl Schmitt de la obra fundacional de la modernidad ético-política *Leviatán*, de Thomas Hobbes, en el marco de la desviación antimoderna y, particularmente, antisemita. Esta lectura se edifica sobre tres traiciones a Hobbes: la teológico-política, donde Schmitt interpreta equivocadamente el tratamiento dado por Hobbes al Estado judío; la jurídico-política, donde Schmitt retuerce el significado moderno de la soberanía; y, finalmente, la ético-política, que revierte sobre la ontología individualista hobbesiana.

Resumé

On analysera et on fera une critique de la lecture que Carl Schmitt propose pour l'œuvre fondamentale de la modernité éthique et politique, le *Léviathan* de Thomas Hobbes, dans le cadre de la déviation antimoderne et, plus particulièrement, antisémite. Cette lecture repose sur trois trahisons faites à Hobbes : la trahison théologico-politique, où Schmitt interprète de façon erronée le traitement réservé par Hobbes à l'État juif ; la trahison juridico-politique, où Schmitt déforme le sens moderne de la souveraineté ; et finalement, la trahison éthico-politique, qui surplombe sur l'ontologie individualiste chez Hobbes.

Carl Schmitt, Una lectura antimoderna de la modernidad: la triple traición a Hobbes.

Yves Charles Zarka

Université La Sorbonne

Traducción de Juan Carlos Orejudo Pedrosa

Mi objetivo en este ensayo es mostrar que si Hobbes ha sido el autor más reclamado por Schmitt a lo largo de su carrera, hasta el punto de identificarse a veces con él, por otra parte, Hobbes es ciertamente el autor que se resiste más radicalmente a Schmitt, y el que se opone más poderosamente al uso que este último hizo de su pensamiento. En suma, no existe autor más anti-schmittiano que Hobbes. Esto quiere decir que Schmitt se ha dedicado de una manera constante y repetida a esquivar las posturas filosóficas fundamentales de Hobbes. Esta desviación respecto a las posturas de Hobbes, que como mostraré a continuación consiste en tres traiciones al pensamiento del autor del *Leviatán*, encuentra su principio en el hecho de que Schmitt ofrece una lectura anti-moderna de uno de los pensadores más importantes de la modernidad. Aquél que contribuyó a formar el carácter propio de la modernidad política. Tal es, por tanto, la paradoja de Schmitt: un antimoderno cuyo pensamiento se inspira en los pensadores de la Contrarrevolución, como Joseph de Maistre, o en los pensadores católicos más reaccionarios como Donoso Cortés, sin embargo, toma como modelo de su pensamiento a Thomas Hobbes, símbolo de la modernidad.

Curiosidad extraña la de un pensamiento anti-moderno de la modernidad, lo cual será objeto de análisis en este ensayo. Modernidad y anti-modernidad no corresponden a dos corrientes distintas que se oponen con una hostilidad recíproca. Ha habido intentos de recuperación, desviaciones de la modernidad por parte de la anti-modernidad. El análisis que ofrezco aquí de la lectura schmittiana de Hobbes podría servir también en relación a lo que dice Schmitt de Jean Bodin, de Rousseau, y de muchos otros. La obra de Schmitt sobre la dictadura, por ejemplo, es toda ella una traición a la historia del concepto moderno de soberanía.

¿Cómo leer a Schmitt? ¿Cómo leer a Schmitt, lector de Hobbes? Una parte de la respuesta ha sido dada por Nicolaus Sombart, quien, como se sabe, estuvo muy próximo a Schmitt por un largo periodo. Para él, en efecto, el acceso al sentido de los textos de Schmitt no se lleva a cabo mediante un procedimiento explicativo sino de desciframiento.¹ Su vocabulario, añade Nicolaus Sombart, está hecho de códigos, cuyas claves hay que buscar. Yo mismo he intentado mostrar cómo el libro de Schmitt de 1938 *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*², encuentra al menos una de sus claves en la terrorífica conferencia de clausura sobre “La ciencia alemana del derecho en su lucha contra el espíritu judío”³, que Schmitt pronunció en 1936, durante el no menos terrorífico coloquio “El judaísmo en la ciencia del derecho”.⁴ En esta conferencia *propriadamente alucinante*, cuyo conocimiento es absolutamente indispensable, Schmitt explica el método por el cual podemos

¹ Nicolaus Sombart, *Chronique d'une jeunesse berlinoise*, Paris, Quai Voltaire, 1984, p. 326-327.

² Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1982, traducción francesa, Paris, Seuil, 2002.

³ Esta conferencia apareció en *Deutsche Juristen-Zeitung*, Heft 20, 15 octubre 1936, p. 1193-1999, traducción francesa en la revista *Cités*, n°14, PUF, p. 173-180. Para remarcar la importancia de esta conferencia, me basta decir aquí que, si evitamos su lectura, nos veríamos en la imposibilidad de interpretar correctamente el libro de Schmitt sobre la figura del Leviatán en Hobbes.

⁴ Cf. Yves-Charles Zarka, “Carl Schmitt, le nazi”, en *Cités*, n°14, PUF, p. 161-162, y el artículo que aparece en el periódico *Le Monde* del 6 de diciembre del 2002 “Carl Schmitt, nazi philosophe?”.

llegar a una purificación del mundo del espíritu y de la ciencia del derecho. Explica de este modo la necesidad de realizar una “limpieza (étnica evidentemente) de las bibliotecas”⁵, de tal modo que “todos los escritos de los autores deben ser colocados sin distinción, desde el plano de la técnica bibliotecaria, en el departamento *Judaica*”⁶. De este modo, señala Schmitt, “es verdaderamente irresponsable citar a un autor judío como testigo principal, o como una especie de autoridad, en un dominio cualquiera. Para nosotros, un autor judío no posee ninguna autoridad, ni tampoco una autoridad “puramente científica”. Esta constatación es el punto de partida para tratar la manera de citar. Para nosotros, un autor judío, si es que lo citamos, es un autor judío. Añadir la palabra y la designación “Judío” no es algo formal sino esencial, porque no podemos impedir que el autor judío se sirva de la lengua alemana. La purificación de nuestra literatura jurídica sería de lo contrario imposible”⁷. Finalmente, la limpieza étnica de la literatura jurídica debe implicar la distinción clara entre las opiniones judías y las opiniones que no lo son: “el establecimiento claro y definitivo de que el contenido intelectual de las opiniones judías no pueden ser puestas en el mismo plano que las opiniones de los autores no-judíos”.

Me detengo aquí, porque ya poseemos el principio, explícitamente indicado por Schmitt, por el cual éste hace preceder o seguir los nombres de los autores judíos por la mención “judío” en su libro sobre *El Leviatán*. Schmitt inventa de este modo lo que he dado en llamar la estrella amarilla literaria (antes que esta estrella fuera impuesta por los nazis a las poblaciones judías): “Un sabio judío, Leo Strauss”⁸, “el primer judío liberal...Spinoza”⁹, “el judío Moses Mendelssohn”¹⁰, “Stahl-Jolson trabaja ahí en la óptica de su pueblo, en la duplicidad de la existencia enmascarada”¹¹. Pero también encontramos ahí la clave de la interpretación schmittiana de estos autores judíos: “Desviar la atención del centro de la cuestión hacia las cuestiones incidentales, marginales, las cuales plantean un problema, tal es la astucia judía totalmente típica”.¹² Esta fórmula de la conferencia de 1936 permite esclarecer numerosos pasajes del mismo libro concerniente a Spinoza, Mendelssohn, Stahl, Leo Strauss, y otros. La consecuencia natural de este tipo de lectura es la afirmación de que existe una lectura específicamente judía del Estado-Leviatán: “en la continuidad lógica del vector histórico que va de Spinoza, pasando por Moses Mendelssohn, hasta el siglo del *constitucionalismo*, él (Stahl-Jolson) ha realizado su obra de pensador judío y -para conservar la imagen- ha contribuido a desmenuzar un Leviatán desbordante de vida”.¹³

Incluso podemos ir más lejos: las consideraciones antisemitas del inicio de la obra de Schmitt sobre *El Leviatán*, las cuales son extraídas, no de fuentes rabínicas como Schmitt quisiera hacernos creer, sino de un libro antisemita de Eisenmenger titulado *Entdecktes Judentum (El Judaísmo desvelado)*, tienen un significado codificado que engloba el conjunto del significado de las tesis desarrolladas sobre la figura mítica del Leviatán. Nicolaus Sombart nos da de nuevo, en este contexto, las claves esenciales: “En la época, él (Schmitt) había publicado un libro sobre el Leviatán. Yo no lo había leído. Pero yo sabía desde entonces cómo hay que leerlo: como un canto melancólico de adiós al “Estado Soberano”, al cual se mezcla el reconocimiento de que los judíos han sido los más inteligentes en lo que concernía al Estado. Me relató con un placer sincero la historia del Dios de los Judíos que juega cada día con el Leviatán y la de los judíos que terminan por cortarlo en trozos

⁵ “La science allemande du droit dans la lutte contre l’esprit juif”, in *Cités*, n°14, 174.

⁶ *Ibid.*, p. 175.

⁷ *Ibid.*

⁸ Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l’État de Thomas Hobbes*, p. 79.

⁹ *Ibid.*, p. 117.

¹⁰ *Ibid.*, p. 121.

¹¹ *Ibid.*, p. 131.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

pequeños y degustarlo en las fiestas de los tabernáculos eternos”¹⁴.

Tal es uno de los ejes de la lectura codificada de la figura del Leviatán en el libro de Schmitt: la historia mundial es un campo de batalla en el cual se enfrentan los judíos y los alemanes por el porvenir de la civilización. Los alemanes defienden la civilización, los judíos la destruyen. Uno de los modos de esta destrucción consiste en poner en tela de juicio la idea del Estado y de la política recurriendo como mediación a unas formas desviadas, es decir, tomando hecho y causa por el universalismo de la ley, por los derechos individuales, por el liberalismo, por el parlamentarismo, etc.

Nos encontramos, cada quien lo reconocerá fácilmente, bien lejos de Hobbes. Sin embargo, la lectura que Schmitt ofrece de Hobbes seduce a mucha gente. Encontramos a menudo, si no la verdad, al menos un interés. Yo quisiera mostrar aquí que el único interés de la lectura schmittiana de Hobbes consiste en variaciones sobre el tema de la traición. En su lectura, en efecto, Schmitt no se limita en absoluto a examinar la figura mítica del Leviatán, sino que aborda los diferentes aspectos de la obra traicionando tres veces a Hobbes. El examen de esta triple traición constituirá la estructura del tema a desarrollar.

La traición teológico-política: el Estado de los hebreos.

La traición jurídico-política: la soberanía contra la dictadura.

La traición ético-política: la irreductibilidad de la individualidad.

La traición teológico-política: el Estado de los hebreos

La traición de lo teológico-político en Hobbes por parte de Schmitt no es un elemento accidental o accesorio, sino una pieza esencial de su dispositivo interpretativo. De una cierta manera, todo el resto va a depender de eso. Que la teología política esté en una posición dominante en la teoría política, Schmitt lo mostrará él mismo cuando dé cuenta de la teoría moderna del Estado en términos de teología secularizada:

“Todos los conceptos impregnados de la teoría moderna del Estado son unos conceptos teológicos secularizados. Y esto es verdad no sólo de su desarrollo histórico, porque han sido transferidos de la teología a la teoría del Estado- del hecho, por ejemplo, que el Dios todopoderoso se ha convertido en el legislador omnipotente- sino también de su estructura sistemática, cuyo conocimiento es necesario para un análisis sociológico de estos conceptos. La situación excepcional tiene para la jurisprudencia el mismo significado que el milagro de la teología. Es solamente tomando conciencia de esta posición análoga que podemos percibir la evolución que han conocido las ideas concernientes a la filosofía del Estado en el curso de los últimos siglos”¹⁵.

Nos damos cuenta de hasta qué punto lo teológico-político ocupa una posición dominante, puesto que los conceptos de legislador omnipotente y de situación excepcional que dan, según Schmitt, su contenido a la soberanía, dependen de ello. Si existe una traición teológico-política de Hobbes en Schmitt, es en cierta manera toda su conceptualización política la que se vería implicada en sus fundamentos. En consecuencia, una tal traición teológico-política existe. Es lo que quisiera mostrar ahora.

Es en el análisis que Schmitt ofrece de la figura mítica del Leviatán donde encontramos una de las vías de acceso a esta traición teológico-política. Este “símbolo mítico cargado de sentidos subyacentes”¹⁶ posee según Schmitt cuatro

¹⁴ *Op. cit.*, p. 320.

¹⁵ *Politische Theologie I* (1992), Duncker&Humblot, Berlin, 2004; traducción francesa; *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1988, p. 46.

¹⁶ *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes*, *op.cit.*.

dimensiones: el animal, el hombre, la máquina, y el dios mortal. Esta figura concentra de este modo sobre el plano de lo mítico todos los aspectos polisémicos, polivalentes y polimorfos del Estado hobbessiano: “Al lado del “hombre en grande”, del gran animal y de la gran máquina aparece en cuarto lugar, sin más amplia explicación, el dios, que además es un dios mortal. Así parece alcanzar una totalidad mítica que comprende a dios, al hombre, al animal y a la máquina. Ella induce, en su globalidad, la apelación veterotestamentaria de “Leviatán”. Pero sólo es en la tercera evocación del *Leviatán*, al final del capítulo 28, que Hobbes ofrece la verdadera explicación de esta imagen veterotestamentaria (...). El detentor del poder supremo, el guía y el gobernador del Estado. El *Governor* como es denominado en el texto inglés, el *rector* en el texto latino – dispone de sus castigos y recompensas. Es el *rector* -y no el Estado como totalidad y como unidad política- el que es comparado con el gran Leviatán”¹⁷. Finalmente, el gran desarrollo mitológico puesto en marcha por Schmitt no cumple con las expectativas que se albergaban. No teníamos verdaderamente necesidad de falsas referencias a las tradiciones judías, cristianas, herméticas y filosóficas para aprender que Hobbes utiliza la imagen del Leviatán para designar la superpotencia del soberano: “el Leviatán no es, después de esta explicación auténtica, otra cosa que una imagen del poder terrestre más poderoso, supremo y sin igual, imagen que remite explícitamente a la evocación bíblica del animal más poderoso”¹⁸.

Pero no podemos restringirnos a este tipo de paráfrasis. Si Schmitt insiste tanto sobre la historia de la figura mítica del Leviatán, no es únicamente para parafrasear a Hobbes. Es incluso por una razón muy diferente. En realidad, la figura del Leviatán es para él la puesta en juego de una lucha secular que opone a unas fuerzas radicalmente antagonistas, cuyo objeto no es otro que la historia mundial. Están por una parte los partidarios del Leviatán que se identifican con la figura substancial del Estado soberano decisionista, y, por otra parte, los enemigos del Leviatán: aquellos que en todos los tiempos han sostenido posturas universalistas, cosmopolitas, liberales y normativistas. Habremos comprendido evidentemente quiénes se sitúan en una parte y en la otra del campo de una batalla de alcance mundial. Dejo a Schmitt la tarea de expresarlo con sus palabras: “El Leviatán, en el sentido del mito del Estado como “gran máquina”, ha sucumbido con la distinción entre Estado y libertad individual, en una época en la que las organizaciones de esta libertad individual no eran más que los cuchillos con los cuales los poderes anti-individuales despedazaban al Leviatán y se repartían su carne. Es así como el *dios mortal* murió por segunda vez”¹⁹. Luego, ¿cuáles son las fuerzas, según Schmitt, que despedazan al Leviatán, lo cortan en trozos y lo degustan? Respecto a este asunto, dejo también que sea Schmitt quién responda a esta cuestión: “En todo caso, en la continuidad lógica del vector histórico que va de Spinoza, pasando por Moses Mendelssohn, hasta el siglo del *constitucionalismo*, él (Stahl-Jolson) ha realizado su obra de pensador judío y- para conservar la imagen- ha contribuido a desmenuzar un Leviatán desbordante de vida”²⁰.

Este enfrentamiento cuya solución implica, según Schmitt, el destino de la historia mundial es la que opone “la sabiduría alemana”²¹ y la “táctica judía”²². Esta concepción fantasmagórica, alucinatoria y profundamente nazi del conflicto central de la historia mundial es lo que sobreentiende el análisis que Schmitt ofrece del Leviatán de Hobbes. El antisemitismo, cuyo componente racista se integra con el anti-judaísmo, es un resorte fundamental del pensamiento de Schmitt en la interpretación de la historia. Por tanto, este antisemitismo consiste en una universalización teológico-política de la pretendida

¹⁷ *Ibid.*, p. 84.

¹⁸ *Ibid.*, p. 85.

¹⁹ *Ibid.*, p. 135.

²⁰ *Ibid.*, p. 131.

²¹ *Ibid.*, p. 121.

²² *Ibid.*

influencia negativa de los judíos en la historia. Es precisamente en este punto en el que Schmitt traiciona a Hobbes.

Recordaré primero, en pocas palabras, que buscaríamos en vano en la obra de Hobbes la mínima alusión anti-judía. Pero lo esencial no está ahí. Lo esencial consiste en que dentro del dispositivo de la interpretación de las *Escrituras* realizada en el *Leviatán*, Hobbes atribuye al pueblo judío un significado teológico-político diametralmente opuesto a aquel que encontramos en Schmitt. Yo no puedo entrar aquí en un análisis detallado de todo lo que Hobbes dice a propósito del pueblo de Israel y en particular del Estado de los Hebreos. Retomo de Hobbes, sin embargo, tres puntos: 1) hay, por supuesto, dos alianzas, la antigua y la nueva. La antigua fue primero sellada por Abraham, renovada por Isaac y Jacob, después por Moisés. La nueva alianza es sellada por Cristo, su meta es “restituir a Dios, por un nuevo pacto, el reino que, perteneciéndole por el antiguo pacto, le había sido arrancado por la rebelión de los israelitas hasta la elección de Saúl”²³. Si la segunda alianza sucede a la primera, no podemos decir que la cumple: se trata de dos alianzas diferentes. La primera concierne únicamente a un pueblo particular, el de Israel. La segunda es más universal, tiene por objeto la salud. 2) Todo lo histórico que Hobbes desarrolla de la existencia de los hebreos y de su Estado consiste en una particularización de esta historia. Hobbes habla constantemente del pueblo particular de Dios y de Israel gobernado por Moisés a título de lugarteniente de Dios, como del reino particular de Dios. Dicho de otra manera, desde el punto de vista teológico-político, Hobbes des-universaliza la historia de los hebreos, se trata de una historia particular, de un pueblo particular que sólo se implica a sí mismo, incluso en sus relaciones con Dios. De este modo, las leyes del Antiguo Testamento sólo conciernen a los judíos y sólo se aplican a ellos mientras tuvieran un Estado. El tratamiento del pueblo judío y el significado del judaísmo en Hobbes se oponen directamente a las fantasmagorías schmittianas. El Estado Hebreo es un Estado soberano, incluso en tiempos de Moisés, es decir, mucho antes de la elección de Saúl. Mejor dicho, figura incluso como el Estado soberano: “En efecto, cualquiera que instaure una organización política debe necesariamente, en cuanto que primer fundador de la República (sea monárquica, aristocrática o democrática), ejercer sobre el pueblo el poder soberano durante todo el tiempo que se emplee. Que Moisés haya tenido ese poder durante su vida, la Escritura lo afirma en términos claros”²⁴. A partir de la elección de Saúl hasta la cautividad, el Estado de los hebreos era un Estado soberano del que Hobbes ofrece una descripción detallada, en particular, en lo concerniente a la subordinación de lo religioso a lo político. Dicho de otra manera, si hay para Hobbes un pueblo que ha promovido la figura prototípica del Estado soberano, se trata del pueblo judío.

Tal es por tanto la primera traición llevada a cabo por Schmitt. Se trata también de la primera impostura. Ésta consiste por tanto en la inversión radical del sentido de la teología política de Hobbes.

La traición jurídico-política: la soberanía contra la dictadura y la excepción

Si situamos en el plano jurídico-político la concepción schmittiana de la soberanía, tal como pretende ponerla en evidencia en su estructura y en su historia, está ligada a dos ideas que constituyen dos transiciones en el límite: la idea de dictadura y la de excepción.

²³ Hobbes, *Léviathan*, ed. Macpherson, Harmondsworth, Penguin books, Chap. XLI, p. 515; traducción francesa de François Tricaud, Paris, Dalloz, p. 511. « It was to restore unto God, by a new Covenant, the kingdom, which being his by the Old Covenant, had been cut off by the rebellion of the Israelites in the election of Saul ».

²⁴ *Ibid.*, Chap. XL, p. 503/p. 498: “For whosoever ordereth, and establisheth the policy, as first founder of a common-wealth (be it Monarchy, Aristocracy, or Democracy) must need have Sovereign Power over the people all the while he is doing of it. And that Moses had that power all his own time, is evidently affirmed in the Scripture”.

Comienzo por la idea de dictadura porque me parece la más débil y la más fácil de evacuar. En su libro *La Dictadura*²⁵, Schmitt concibe dar cuenta de la noción y de la historia de la soberanía por la de dictadura entendida como “un tipo de mandato que, por principio, es independiente del consentimiento o de la comprensión del destinatario y que no espera su aprobación”.²⁶ Visto en este sentido, según Schmitt “la convergencia de estos tres elementos -racionalismo, tecnicidad y poder ejecutivo-, en dirección de la dictadura (...) marca el principio del Estado moderno”.²⁷ A través de la distinción entre dictadura comisarial y dictadura soberana, Schmitt busca definir la estructura del Estado moderno. Lo que está en juego en el rebajamiento de la soberanía en la dictadura es por tanto, muy importante, se hace a través de la definición del dictador como “un hombre que detenta el poder de decidir sin tener que consultar a ninguna otra instancia y de ejecutar inmediatamente sus decisiones”.²⁸ Es evidente que Schmitt va a examinar el concepto hobbesiano de soberanía a la luz de su concepto de dictadura: “Según Hobbes, el soberano determina lo que es útil y lo que es perjudicial para el Estado y, en la medida en que los hombres son motivados por sus representaciones del bien y del mal, de lo útil y perjudicial, se sigue de ello que el soberano debe igualmente decidir sobre las opiniones de los hombres (...) Es la razón por la cual, en Hobbes, el Estado por la misma Constitución es una dictadura, en el sentido que, naciendo del *bellum omnium contra omnes*, tiene como fin permanente el impedir esta guerra que estallaría siempre de nuevo si el hombre estuviera liberado de las presiones que el Estado ejerce sobre él”²⁹. Es por tanto porque la ley tiene por fundamento una decisión que tiene por objeto el interés del Estado que, según Schmitt, la concepción hobbesiana del Estado es en su esencia dictatorial: “Desde el punto de vista normativo, la decisión, contenida en la ley, nace de la nada”³⁰. En Hobbes, el poder del soberano reposa sobre un acuerdo tácito pero real de los individuos que orienta según Schmitt esta concepción del poder hacia la dictadura soberana: “La soberanía nace de la constitución del poder absoluto por el pueblo. Esto nos recuerda el sistema del cesarismo y de la dictadura soberana, cuyo fundamento es una delegación absoluta”³¹. De este modo, la concepción de la soberanía en Hobbes se sitúa, según Schmitt, entre la dictadura comisarial que encontramos en Bodin y la dictadura soberana que está ligada a la idea del consentimiento del pueblo a partir de la Revolución francesa. Hobbes pone el dedo sobre el problema de la dictadura soberana “pero -añade Schmitt- eludiendo la consecuencia última debido a la distinción entre la soberanía en sí misma y su ejercicio”³².

¿Cuál es la pertinencia de esta lectura schmittiana? Para juzgarlo con validez, es preciso volver a los pasajes no muy numerosos donde Hobbes hace intervenir un análisis de la dictadura. En el capítulo XIX del *Leviatán*, Hobbes hace intervenir la figura del dictador en la función que poseía en la Roma antigua. Así, según él, al igual que los niños tienen necesidad de un tutor o de un protector, “incluso la asamblea soberana de las grandes Repúblicas tiene necesidad, cada vez que surgen grandes peligros, o disturbios importantes, de *custodes libertatis*, es decir, de dictadores, protectores de su mandato, que son de hecho unos monarcas temporales a los cuales las asambleas a veces confían, por un periodo de tiempo,

²⁵ *Die Diktatur*, Duncker&Humblot, Berlin, 1994; traducción francesa *La dictature*, Paris, Seuil, 2000. La primera edición de este texto es de 1921 y la segunda de 1928, ésta incluye un apéndice extremadamente importante sobre “La dictadura del presidente del Reich según el artículo 48 de la Constitución de Weimer”.

²⁶ *Ibid.*, p. 31.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*, p. 26.

²⁹ *Ibid.*, p. 39.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, p. 40.

³² *Ibid.*, p. 46.

el ejercicio integral de su poder”³³. Todo el esfuerzo de Hobbes es, por tanto, mostrar que el dictador corresponde esencialmente a una figura política ambigua: se dice por un lado que ejerce la soberanía, pero también se dice por otro lado que no detenta ese poder. Por consiguiente, contrariamente a Grotius, para Hobbes es imposible ejercer una soberanía que no se posee. Es el desconocimiento de las reglas que rigen el artificio político lo que da nacimiento a la figura del dictador. Lo cual quiere decir que mientras la definición de la soberanía es plenamente asumida, la figura ambigua del dictador se desvanece. Ésta no tiene otra función para Hobbes que mostrar cómo la democracia se transforma necesariamente en monarquía pasando por el estadio intermedio de una sumisión a la figura política imperfecta de un dictador demagogo. En consecuencia, lejos de que la soberanía hobbesiana sea dictatorial en su esencia, ella es más bien la supresión de la figura incompleta y políticamente caduca de la dictadura.

En cuanto al hecho de que el Estado hobbesiano fuera constitutivamente una dictadura, porque la decisión que funda la ley procedería de la nada, esto es simplemente falso. Hobbes no dice jamás que la decisión soberana nazca de la nada. Toda decisión, provenga de un individuo particular o de un soberano, resulta necesariamente de una deliberación. Si es verdad que “*Auctoritas, non veritas facit legem*” esto no implica de ninguna manera que la autoridad que hace las leyes decide a partir de la nada. Toda la teoría política de Hobbes contradice esta interpretación. Para comprender el sentido político de la deliberación que precede la decisión, conviene volver a la teoría política del consejo del capítulo XXV del *Leviatán*. Notemos, primero, que esta teoría política precede inmediatamente la teoría de las leyes civiles que es el lugar privilegiado de ejercicio de la decisión soberana. Luego, ¿qué dice Hobbes en este capítulo? Primeramente, que lo que distingue un consejo de un mandato es el hecho de que el primero tiene por principio el bien de aquel a quien va dirigido, mientras que el segundo tiene por objeto la ventaja de aquel que lo enuncia o lo decreta. Pero sobre todo, marca las condiciones, lo que está en juego y la importancia del consejo político entendido como elemento constitutivo de la consultación y de la deliberación que precede la decisión del soberano: “La experiencia, en efecto, no siendo otra cosa que la memoria de las consecuencias de las acciones semejantes a las precedentemente observadas, y el consejo no siendo nada más que las palabras que hacen conocer esta experiencia a otro; las cualidades y defectos del consejo son las mismas que las cualidades y defectos intelectuales. Y tratándose de la persona de la República, estos consejeros hacen las veces de memoria y de discurso mental en su lugar”³⁴. ¿Se puede ser más explícito? La importancia del consejo político es de este modo atestiguado, así como el rol de los buenos consejeros en las consultaciones y las deliberaciones. Vemos, por tanto, igualmente hasta qué punto la lectura schmittiana de Hobbes es ciega (voluntariamente ciega) a ciertas de las tesis políticas fundamentales del autor del *Leviatán*. La teoría política del consejo invalida el concepto schmittiano de la existencia en la teoría política de Hobbes de una decisión soberana procediendo *ex nihilo*.

La excepción es la otra noción límite que Schmitt utiliza para dar cuenta de la soberanía. Esta definición abre incluso la *Teología política* de 1922: “Es soberano el que decide de la situación excepcional”³⁵. No sabríamos en efecto con respecto a Schmitt llegar a una definición adecuada de la soberanía ateniéndonos al ejercicio ordinario del poder. La soberanía,

³³ Hobbes, *Léviathan*, capt. XIX, p. 245/ p. 198-199: “So also (in great Common-wealth) the Sovereign Assembly, in all great dangers and troubles, have need of *Custodes libertatis*; that is of Dictators, or Protectors of their Authority; which are much as Temporary Monarchs; to whom for a time, they may commit the entire exercise of their Power”.

³⁴ “For experience, being but memory of the consequences of like actions formerly observed, and counsell but the speech whereby that experience is made known to another; the vertues, and defects of counsell, are the same with the vertues, and defects intellectual. And to the person of the common-wealth, his counsellours serve him in the place of memory, and mental discourse”, *Ibid.*, capítulo XXV, p. 306/ p. 275.

³⁵ *Op. cit.*, p. 15.

efectivamente, manifiesta su esencia en unas situaciones extraordinarias o excepcionales: “Él (el soberano) decide tanto de la existencia del caso de necesidad extrema como de las medidas que deben tomarse para poner fin a esta situación de necesidad. Está en los márgenes del orden jurídico normalmente en vigor estando al mismo tiempo sometido a él, pues le compete decidir si la constitución debe ser suspendida en su totalidad”.³⁶

Según Schmitt, contrariamente a lo que sucede en el Estado de derecho burgués, en donde la soberanía está sujeta y sometida a unos controles asegurados por las diferentes instancias que se equilibran y se temperan, la plena aceptación de la soberanía implica que ésta interviene sin estar sometida a un control o a un recurso cualquiera. Según Schmitt, el estado de excepción permitiría de este modo extraer en su pureza la definición de la soberanía, así como la evidencia de la fundación de un orden jurídico normativo sobre una decisión concreta: “Todo orden reposa sobre una decisión, e incluso el concepto de orden jurídico que empleamos sin reflexión como una cosa que nos parece indiscutible encierra la oposición de dos componentes de lo jurídico. Incluso el orden jurídico reposa, a la manera de cualquier orden, sobre una decisión y no sobre una norma”.³⁷

En consecuencia, Schmitt intenta sostener su definición de la soberanía mediante la situación excepcional haciendo referencia a los dos inventores de la noción moderna de soberanía: Bodin y Hobbes. Sin embargo, si es verdad que Bodin hace referencia a la noción de urgente necesidad y a unas situaciones de excepción para mostrar que el soberano puede derogar las leyes civiles que él mismo ha puesto, no son estos casos los que revelan la esencia de la soberanía, sino la capacidad de “dar y de romper la ley”. Luego ésta no está ligada, ni tampoco es revelada por la excepción. Revela un atributo general que remite menos a la excepción que a la regla. Dicho de otra manera, la capacidad de dar y de romper la ley, lejos de constituir una suspensión del orden jurídico en vigor, tiene por función asegurar su coherencia y su perennidad. La derogación del derecho común es de este modo una condición para que el orden jurídico no entre en contradicción consigo mismo, para que una nueva ley no contradiga una ley más antigua. Lejos de que la soberanía en Bodin y en Hobbes se defina por la excepción y desemboque en una teoría de la suspensión del orden jurídico, ella tiene por el contrario la función de subsumir la excepción bajo la regla general y de asegurar la permanencia de orden jurídico.

La teoría de la soberanía en Bodin y en Hobbes no está del todo pensada a partir de la excepción. La verdad es más bien lo inverso. La excepción aparece como un caso particular del principio general que funda la permanencia y la coherencia del orden jurídico, a saber, la capacidad esencial de la soberanía de dar y de romper la ley. Históricamente, no son los pensadores de la soberanía los que han elaborado una teoría de la excepción como suspensión o infracción al derecho común, sino, en la misma época, los pensadores de la razón del Estado”.³⁸

Luego, estos tenían dos características fundamentales: 1) No eran pensadores de la soberanía política, 2) porque, para ellos, por encima de lo político está lo religioso; de tal manera que la ley divina interpretada por la Iglesia es el principio supremo. Vemos por tanto cómo Schmitt apoya su interpretación de la soberanía en términos de excepción combinando dos corrientes teóricas muy diferentes entre sí en la flexión de los siglos XVI y XVII: las teorías de la soberanía y las teorías de la razón de Estado.

Tal es por tanto la segunda traición schmittiana de Hobbes: la soberanía no se define ni por la dictadura ni por la excepción.

³⁶ *Ibid.*, p.17.

³⁷ *Ibid.*, p. 20.

³⁸ Cf. Yves Charles Zarka (ed.), *Raison et Dérason d'État*, PUF, 1994. Se podrá en particular consultar los capítulos sobre G. Botero, *et alii*.

La traición ético-política: la irreductibilidad de la individualidad

Podemos pasar a la tercera traición que se sitúa en la encrucijada de la ética y de la política.

Yo quisiera primero volver en dos palabras sobre la especificidad del análisis que Schmitt ofrece del Estado hobbesiano en su libro sobre el Leviatán. En efecto, si Hobbes es para Schmitt, en un sentido, el defensor del Estado-Leviatán decisionista y substancial, es también y contradictoriamente, para él, el precursor del Estado de derecho liberal y burgués. Por dos razones:

En primer lugar, la definición del Estado como máquina conduce a una determinación de ésta como instrumento técnicamente neutro. Como máquina del orden y de policía, el Estado se dessubstancializa. No puede definirse ni por el bien ni por la justicia: “Y, al fin de cuentas, querer hablar de Estados justos e injustos desde la perspectiva del Léviatán como gran mecanismo de mando sería entonces la misma cosa que querer “discriminar” entre unas máquinas justas e injustas”.³⁹ Desde este punto de vista, Hobbes presta su mano para dar muerte al Leviatán a favor del Estado liberal burgués.

En segundo lugar, siempre en el mismo sentido que la constitución del Estado liberal burgués, Schmitt percibe que Hobbes realiza ya la transformación de la cuestión de la legitimidad que prevalecía en la Edad Media en una teoría general de la legalidad: “El armazón admirable de un Estado moderno, constantemente arreglado y perfeccionado por unas invenciones técnicas inéditas, y el complejo mecanismo de mando de su organización administrativa necesitan una forma y una racionalidad precisas de mando y una planificación basada en profundas competencias. Todo esto implica la transmutación del derecho divino, del derecho natural o de cualquier otro derecho pre-estatal, en derecho positivo, un derecho estatal”.⁴⁰

Luego, es Hobbes el que, según Schmitt, ha pensado de manera sistemática el derecho político en términos exclusivamente positivos. De tal modo que “Hobbes se ha convertido, en un doble sentido, en un ancestro espiritual del Estado burgués de derecho y constitucional, que dominaría el continente europeo en el siglo XIX”.⁴¹ Sabemos que Schmitt en su texto *Legalität und Legitimität*, de 1932, había intentado restablecer la idea de una legitimidad plebiscitaria en un Estado autoritario que ya hacía signos hacia el futuro Estado nazi, incluso aunque este texto haya podido aparecer en la época (en particular para René Capitant) como opuesto a las pretensiones de los nazis en 1932.

Por tanto, este doble análisis de la puesta en marcha en Hobbes de los conceptos ligados al Estado liberal sería totalmente insuficiente si esquiváramos otro aspecto de su pensamiento: la puesta en marcha, a través de las nociones de persona civil, de representación y de autorización, de una teoría de la voluntad política pública (la cuestión central del modo por el cual la voluntad del soberano puede ser igualmente la de todos los sujetos). Ciertamente, esta idea no encontrará en Hobbes su pleno cumplimiento, pero es, sin embargo, con ella que su contribución a la formación de un Estado liberal encuentra su verdadero significado.

Puesto que las calamidades universalistas, liberales y normativistas, según Schmitt, tienen como origen la vileza del Espíritu judío, los reproches que hace Schmitt a Hobbes de haber contribuido a la formación del Estado liberal habrían debido llevarle a sospechar que Hobbes fue cripto-judío. Pero Schmitt no se queda en eso. Lo que hace es únicamente mostrar cómo ciertas innovaciones de Hobbes van a ser, como se suele decir, inmediatamente localizadas por los pensadores judíos, los cuales van a llevarlas hasta sus últimas consecuencias. Dos cuestiones deben retomarse en este contexto: la del derecho de resistencia y la de la distinción entre el interior y el exterior, lo privado y lo público.

³⁹ *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes, op. cit.*, p. 111.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 127.

⁴¹ *Ibid.*, p. 127.

El derecho a la resistencia.

Asegurémonos, nos dice en cierto modo Schmitt, de que Hobbes no es un judío. La prueba es que su intención es procurar el orden y la seguridad, y que para producir este efecto, suprime el derecho a la resistencia: “Frente al Leviatán como mecanismo de mando todo-poderoso, aniquilando toda resistencia, y técnicamente perfecto, toda tentativa de resistencia es, en la práctica, totalmente infructífera”⁴².

Schmitt va más lejos al estimar que la construcción de un derecho de resistencia es simplemente imposible: “A falta de toda posibilidad de edificar un derecho a la resistencia, se trate de un derecho objetivo o subjetivo”⁴³. Sin embargo, si el derecho a la resistencia no puede ser pensado en Hobbes como un derecho colectivo, no disminuye el hecho de que él piensa de nuevo el derecho a la resistencia como un derecho individual cuyas consecuencias implican el corazón de la doctrina jurídica del *Leviatán*, puesto que afecta a la legitimidad del derecho de castigar del Estado. Mejor dicho, es debido a que Hobbes forja la idea de un derecho a la resistencia individual directamente ligada a la doctrina del derecho natural que su teoría de contrato pensado en términos de autorización no es una teoría de la alienación⁴⁴. Dicho de otra manera, lo que Schmitt se niega a ver en Hobbes es la irreductibilidad de la individualidad y la subordinación de la existencia del Estado a la existencia de los individuos que lo componen. Este aspecto se hace más manifiesto todavía en la distinción entre lo privado y lo público.

2) Lo interior y lo exterior, lo privado y lo público.

Schmitt considera que Hobbes es igualmente responsable de haber plantado otro germen mortal en su construcción del *Leviatán*: la distinción entre el interior y el exterior, lo privado y lo público, la creencia y la confesión. Es en los capítulos donde considera los milagros que Hobbes realiza, según Schmitt, la distinción entre, por una parte, la creencia y la fe que son interiores, y sobre las cuales lo político no puede nada, y, por otra parte, la confesión pública que está sometida a la ley civil. La libertad interior ligada a la fe es según Schmitt “el germen de muerte que ha destruido del interior el poder del *Leviatán* y que ha obtenido la razón del dios mortal”⁴⁵. Este germen sin embargo no se habría desarrollado sin los pensadores judíos: Spinoza, Mendelssohn, Stahl que vieron, los tres, de manera páfida y perversa, la falla hobbesiana y se hundieron en ella. He aquí las fórmulas:

A propósito de Spinoza: “Algunos años apenas después de la aparición del *Leviatán*, la mirada del primer judío liberal (Spinoza) cayó en la falla apenas perceptible”⁴⁶.

A propósito de Mendelssohn: “Ahí todavía, existía el espíritu del judío que no conoce tregua ni reposo, que fue aquél que supo explotar la situación con la mayor determinación, hasta que la relación entre lo público y lo privado, comportamiento y conciencia, se hubiera totalmente invertido”⁴⁷.

A propósito de Stahl: “En el siglo XIX también, es el filósofo judío, Friedrich Julius Stahl-Jolson, el que percibió inmediatamente la falla y la explotó”⁴⁸.

En verdad, sobre este punto de la distinción entre el interior y el exterior, la fe y la religión civil, todo ello ya estaba Hobbes. La cuestión del imposible dominio político de la creencia y de la fe, y por tanto de la libertad interior, no se encuentra

⁴² *Ibid.*, p. 107.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Cf. Yves Charles Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris, PUF, 1995, 2001, p. 196-227 y del mismo autor *La décision métaphysique de Hobbes*, Paris, 1987, 1999, p. 325-356.

⁴⁵ *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes*, op. cit., p. 117.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*, p. 120.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 129.

únicamente en los capítulos donde se trata de los milagros, pero también en donde se trata sobre las leyes civiles. Es precisamente para definir lo que significa obedecer, para delimitar más precisamente a lo que podríamos estar obligados por el hecho de que Hobbes pone en evidencia la fe como obra sobrenatural de Dios, irreductible a la autoridad política. La distinción entre el interior y el exterior está, por tanto, en el corazón del sistema de Hobbes, ahí sin duda donde Schmitt no quería verla. Es por esta razón que hace recaer la responsabilidad en los pensadores judíos que han seguido a Hobbes.

Es sobre este punto que Schmitt traiciona por tercera vez a Hobbes al tratar de reducir al máximo la ontología hobbesiana de lo individual. El hecho de que para Hobbes el conjunto del edificio político no valga un segundo de existencia si no tiene por finalidad el preservar el ser de los individuos que lo componen.

A manera de conclusión, comprenden ahora por qué yo afirmaba al principio de mi ensayo que los textos de Schmitt no se presentan bajo la categoría de las obras, sino de los documentos. El texto de Schmitt sobre Hobbes revela, en efecto, más las segundas intenciones de Schmitt que los propios pensamientos de Hobbes. Es así como Schmitt construye, a través de su triple traición a Hobbes, una verdadera historia nazi del pensamiento político.

