



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Auctoritas, non veritas

Schmitt, Kelsen y Strauss, lectores de Hobbes

Andrea Mejía Pérez

Universidad Nacional de Colombia

Departamento de Filosofía

Bogotá

2015

Auctoritas, non veritas

Schmitt, Kelsen y Strauss, lectores de Hobbes

Andrea Mejía Pérez

Tesis para optar al título de Doctora en Filosofía

Dirigida por

Ph.D Lisímaco Parra París

Línea de investigación: Filosofía política

Universidad Nacional de Colombia

Departamento de Filosofía

Bogotá

2015

*Civilisation is hooped together, brought
Under a rule, under the semblance of peace
By manifold illusion; but man's life is thought,
And he, despite his terror, cannot cease
Ravening throug century after century,
Ravening, raging, and uprooting that he may come
Into the desolation of reality*

W.B. Yeats

Der Kampfplatz dieser endlosen Streitigkeiten heißt nun Metaphysik.

Immanuel Kant

Resumen

Este trabajo atiende a la radicalidad de una frase de Thomas Hobbes: “Es la autoridad y no la verdad la que hace la ley”. Además de identificar los tres diferentes estratos en el concepto de verdad que circulan en el *Leviatán* de Hobbes, incluyendo entre ellos una noción de “verdad” de corte pragmatista y retórico, se intenta definir el concepto hobbesiano de autoridad, mostrando que tanto el liberalismo como el absolutismo tienen, en tanto teorías políticas, un origen común: el nominalismo político de Hobbes. En torno a la sentencia de Hobbes según la cual “es la autoridad y no la verdad la que hace la ley” se reconstruye el pensamiento de tres autores fundamentales en el pensamiento político y jurídico del siglo XX: el positivismo de Hans Kelsen, que lleva a sus últimas consecuencias esta sentencia; la postura ambigua y polémica de Carl Schmitt; y la crítica de Leo Strauss al relativismo liberal y en general a todo el proyecto político-epistémico de la modernidad. Hobbes sirve como un espejo para reflejar las preocupaciones más hondas, no siempre explícitas, de estos tres autores. Así que la lectura es mutua. Kelsen, Schmitt y Strauss, como lectores de Hobbes, acaban también siendo por él leídos.

Palabras clave: Thomas Hobbes, Hans Kelsen, Carl Schmitt, Leo Strauss, autoridad, verdad, ley.

Abstract

This thesis deals with the radicalism of a phrase from Thomas Hobbes: “It is authority and not truth that makes the law”. In addition to identifying the three different strata in the concept of truth circulating in Hobbes’s *Leviathan*, including among them a pragmatist and rhetoric notion of “truth”, this work tries to define the Hobbesian concept of authority, showing that both liberalism and absolutism have, as political theories, a common origin: the political nominalism of Hobbes. Around the sentence of Hobbes according to which “it is authority and not truth that makes the law”, the thought of three fundamental authors in the political and juridical thought of the twentieth century is reconstructed: Hans Kelsen’s positivism, which carries this sentence to its last consequences; the ambiguous and polemic position of Carl Schmitt; and Leo Strauss’s critique of liberal relativism and in general of the entire political-epistemic project of modernity. Hobbes serves as a mirror to reflect the –not always explicit– deepest concerns of these three authors. In this way the reading is mutual. Kelsen, Schmitt and Strauss as readers of Hobbes end also being read by him.

Key words: Thomas Hobbes, Hans Kelsen, Carl Schmitt, Leo Strauss, authority, truth, law.

Tabla de contenidos

| | |
|---|-----------|
| Introducción..... | 7 |
| I. Veritas..... | 16 |
| 1. “There is no such as <i>finis ultimus</i> or <i>summum bonum</i> ” | 16 |
| 2. La preservación de la vida como fin último y bien supremo: naturalización del derecho natural..... | 19 |
| 3. Definición y redefinición política de la verdad..... | 37 |
| Conclusión..... | 50 |
| II. Auctoritas..... | 52 |
| 1. La silla del poder..... | 53 |
| 2. Del “cada uno” al “Uno” como fuente de autoridad: el nominalismo hobbesiano..... | 55 |
| 3. La cara liberal de la moneda nominalista..... | 59 |
| 4. La cara absolutista de la moneda nominalista..... | 62 |
| 5. El estatus racional de la autorización..... | 65 |
| 6. De las sagradas escrituras y en contra de ellas..... | 69 |
| 7. La espada contra la palabra, Hobbes contra Calvino..... | 74 |
| Conclusión..... | 78 |

| | |
|---|------------|
| III. Hans Kelsen y la inexistencia del derecho..... | 80 |
| 1. Una concepción política de lo jurídico..... | 83 |
| 2. Política racional, ideología emocional..... | 91 |
| 3. Destrucción de la teoría del derecho natural y norma fundamental..... | 102 |
| Conclusión..... | 112 |
| IV. Carl Schmitt: una ontología polémica..... | 115 |
| Versos, versículos y sentencias lapidarias..... | 115 |
| 1. La ontología política de Carl Schmitt..... | 119 |
| 2. Anti-individualismo e idealismo jurídico..... | 127 |
| 3. ¿“Superioridad de lo interno sobre lo externo”? el externalismo radical de Hobbes..... | 133 |
| 4. De un “derecho natural sin naturalismo” a un “pensamiento del orden concreto” | 142 |
| 5. Autoridad y verdad: el problema del olvido de la verdad..... | 148 |
| Conclusión..... | 156 |
| V. De ovejas y cabezas: Strauss “lector” de Hobbes..... | 158 |
| 1. “Hedonismo político” y “crisis de occidente” | 163 |
| 2. Una filosofía del poder..... | 167 |
| 3. Ateísmo político y el comienzo absoluto del pensamiento moderno..... | 180 |
| 4. De la diferencia moral a una moral mercenaria..... | 187 |
| 5. Autoridad y verdad..... | 193 |

| | |
|-------------------------------------|-----|
| Conclusiones generales | 198 |
| Bibliografía..... | 204 |

Introducción

Thomas Hobbes. Esta tutela luminosa y oscura a la vez; este nudo del que se desprenden, con una ansiedad sintomática, una gran cantidad de anti-Hobbes; este pensamiento que es considerado a la vez un pensamiento político fundamental, imprescindible, pero también un pensamiento que ha de ser reprimido, ocultado, rechazado, refutado, (*“verdrängt”* es la palabra que usa Schmitt). Paradójicamente, Hobbes es considerado también la fuente de la doctrina política menos oscura, menos ambigua, menos temible, más doméstica, más racional, más amigable: el liberalismo. O así la perciben al menos quienes guardan con ella algún tipo de vínculo filial. Una doctrina que asumió desde sus orígenes la preocupación que fue el norte de la tendencia general en las reflexiones modernas sobre la política: la preocupación por la libertad, más que por la justicia.

Hobbes es uno de los puntos de la tradición del pensamiento político en el que se hace más interesante la tensa relación entre derecho y justicia. Pero esta no es la única tensión presente en sus textos. Miedo y libertad, poder y derecho, soberanía absoluta y complacencia teórica hacia el individuo, absolutismo y liberalismo, racionalidad e irracionalidad, verdad y autoridad, derecho natural y el más crudo positivismo. Hobbes puede moverse entre un positivismo legalista que sostiene que sólo el derecho vigente es legítimo y justo, y una crítica al derecho en nombre de un poder político soberano exterior a todo derecho: el soberano no está sujeto al orden jurídico, y es el origen y fundamento de este orden. De alguna manera también, para algunos más clara que para otros, Hobbes sigue siendo un teórico del derecho natural.

¿Cómo un mismo autor puede estar cargado de tales tensiones? Hay una tensión que creo la envuelve a todas y hasta cierto punto las justifica: la teoría de Hobbes resulta de una

fidelidad tenaz al intento de fundamentación universal para establecer un criterio de legitimidad de todo orden político. Sin embargo, no deja de ser, también y ante todo, una búsqueda de las formas concretas de proceder de ese orden y de sus medios para hacerse efectivo y duradero. Por un lado, para Hobbes las características del estado y del poder político deben y pueden deducirse -racionalmente- de una ontología humana y natural. En este sentido sostiene las no modestas ni pequeñas pretensiones de todo filósofo que, sobre todo en el siglo XVII, quiera ser tomado en serio. Es un racionalista. Y ama la verdad. Pero por otro, cierra de un portazo cualquier espacio ideal que quede como irrealizable, como espectro crítico que pueda enjuiciar la realidad, como normatividad reguladora a la que debemos siempre, infinitesimalmente, acercarnos. Es un realista político. Y ama la efectividad. Cancelar la utopía sin renunciar a la legitimidad ni a la “verdad”. Realizar a la vez que deducir. Esa es la difícil tarea de Hobbes. Por eso es quizá una mina oscura de la que pueden salir las rocas más opacas, y los diamantes más claros. También.

Las tensiones disociadoras que encontramos en Hobbes deberían disuadirnos de buscar en él una univocidad refractaria. Son estas tensiones las que aparecen al acercarse a Hobbes a los tres autores que elegí como, digamos, lámparas de Hobbes; tres autores, contemporáneos entre ellos, que pueden ser considerados como respuestas paradigmáticas a la situación crítica de la Alemania en la que se gesta y se desata la catástrofe política más grande de la historia. Carl Schmitt, con su herencia weberiana de realismo político llevada al paroxismo anti-weberiano de asumir la política como intento de salvación; Leo Strauss, con su seria reformulación de la pregunta por la posibilidad o la necesidad de un derecho natural, con su preocupación por una fundamentación moral de la filosofía política; y Hans Kelsen con su firme creencia en que la única manera de mantener un orden jurídico-político que pueda realizar de manera precaria y modesta la libertad humana, es vaciando el derecho de cualquier contenido ideológico, por mínimo que éste pueda ser, y aferrándose a la norma jurídica como un modo de proceder legalmente, sin ninguna conexión con la moral, con la verdad, o con la historia. Un “decisionismo”, un “jusnaturalismo” y un “positivismo” que al confluir en el texto de

Hobbes dejan de ser categorías rígidas, se cargan de matices y de dificultades teóricas, y dejan de funcionar como etiquetas para clasificar a tres autores imprescindibles en el pensamiento político del siglo XX.

Dos juristas y un filósofo político leen entonces a Hobbes y resitúan, cada uno a su manera, los monumentales hitos hobbesianos que marcan y determinan el paisaje de la filosofía política moderna. Se trata de tres lecturas que coinciden en un momento histórico decisivo para la historia política del siglo XX: la situación desgarrada de Alemania al final de la Gran Guerra, el surgimiento de la república de Weimar en 1918 y su ruinosa caída sellada el 30 de enero de 1933, el día en que Hitler es elegido canciller por el *Reichstag*. La ruina del parlamentarismo había sido anunciada desde 1917 por Max Weber. Siguiendo y radicalizando la crítica weberiana del poder puramente negativo del parlamento heredado de Bismarck, Schmitt arremete contra la esencia del parlamentarismo que sitúa bajo el signo de un “romanticismo político”, contra un parlamento que es incapaz de una decisión política responsable, efectiva y rápida para evitar su propia ruina. Kelsen, por su parte, trata de insuflar un aliento técnico a este parlamentarismo moribundo. Pero a pesar de presentarse ante todo como un técnico del derecho, Kelsen, como intentaré mostrar, nunca dejó de ser un pensador profundamente político. La huella que esta época dejó en Strauss, mucho menos comprometido en los debates jurídicos concretos que se llevaron a cabo durante la república de Weimar y durante la fulminante instalación del nacionalsocialismo como partido único del tercer *Reich*, puede adivinarse en estas palabras:

Que necesitemos seriamente del derecho natural no prueba que esta necesidad pueda ser satisfecha. Un deseo no es un hecho. Incluso si se llega a probar que una cierta perspectiva es indispensable para vivir bien, se está solamente probando que dicha perspectiva es un mito saludable: no se prueba que sea verdadera. Utilidad y verdad son dos cosas enteramente diferentes. El hecho de que la razón nos obligue a sobrepasar el ideal de nuestra sociedad, no nos garantiza en nada

que una vez hayamos dado ese paso, no tengamos que enfrentar un vacío, o una multiplicidad de principios incompatibles e igualmente justificables de “derecho natural”. La gravedad de la cuestión nos impone el deber de una discusión desprendida, teórica e imparcial (Strauss 1965, 6).

El momento en que Strauss empieza a trabajar en su libro sobre Hobbes coincide con la subida de Hitler al poder. La convulsión política y la guerra son los rasgos tanto de la Alemania de la entreguerra como de la Inglaterra que ve surgir la obra de Hobbes. En los primeros memoriales y proyectos de constitución del ejército de Cromwell, el “pueblo” aparece como la fuente de todos los derechos políticos y la sujeción del parlamento a éste debe ser por tanto incondicionada. Entre los años que van de la publicación de *The Elements of Law* (1640) a la del *Leviatán* (1651), la *Great Remonstrance* del parlamento que se alza en contra del absolutismo y de las “injusticias” reales, hace inminente el advenimiento de las guerras civiles, inminencia que, como se sabe, precipita la escritura y la publicación de *De Cive* (1642). Después de la derrota de las tropas reales, los *Levellers* presentan ante al consejo militar de Cromwell el *Agreement of the People* (1647), considerado “el primer proyecto de constitución democrática en sentido moderno” (Schmitt 2007, 175). El 30 de enero de 1649, 140 años antes de la revolución francesa, el rey es decapitado. Con su cabeza cae por primera vez el fundamento divino del poder político. Dos años después de la publicación del *Leviatán*, Cromwell disuelve el famoso “Parlamento Largo”, promulga el *Instrument of government*, la primera carta constitucional que sujeta de alguna manera al poder soberano y que instituye, entre otras cosas, un parlamentarismo interrumpido en dos ocasiones más antes de su muerte. La adhesión de Hobbes a Cromwell a pesar de sus evidentes simpatías monárquicas y de sus esperanzas de restauración, demuestra que su más profunda convicción política, no es política. Que su partido es el suprapartidismo. Debe obedecerse a quien detente el poder y garantice así la seguridad en el territorio, sin importar la orientación política que el poder le imprima al gobierno. Su doctrina política es esencialmente la doctrina de la

concentración del poder; y “el poder en todas sus formas, si es suficientemente perfecto para protegerlos, es el mismo” (Lev, xviii, 20) ¹.

Vale también la pena señalar, sólo de pasada, ciertos puntos en los que las vidas y las obras de nuestros tres lectores de Hobbes se entrecruzan. Strauss, que había crecido en un medio ortodoxo judío, que se instaló en el corazón de la comunidad intelectual judía de los años 20, dejó Alemania en 1932. Al parecer Schmitt nunca respondió a las cartas por medio de las cuales Strauss quiso continuar la discusión que se inicia con una reseña que él hace de *El concepto de lo político*. Schmitt sólo hará referencia a Strauss en 1938, refiriéndose a él como “un erudito judío”², haciendo uso de la estrella amarilla literaria que Schmitt mismo había inventado cuando presidió, al borde del éxtasis, el congreso “para la lucha contra el espíritu judío” que tuvo lugar en octubre de 1936 (Rüthers 2004, 106-114). En 1933, con la llegada de Hitler a la cancillería del *Reich*, Kelsen es uno de los primeros profesores en ser destituido por los nazis. Es conocido el triste gesto de Schmitt, que después de ser llamado a Colonia para ocupar una cátedra en la facultad de derecho siendo Kelsen decano de esa facultad, es el único de sus colegas que no firma la carta para protestar por su destitución. En ese mismo año Kelsen emigra a Ginebra, en donde permanece hasta 1939, para luego emigrar a los Estados Unidos, dos años después de que Leo Strauss se trasladara a ese mismo país. Schmitt adhiere al partido nacional socialista (el mismo día que Martin Heidegger) en la fecha simbólicamente fijada por Hitler como fiesta nacional: el 1 de mayo de 1933. En 1945 Kelsen asesora al gobierno estadounidense en los juicios de Núremberg, en los que comparece Carl Schmitt, no sin dejar de escribir una especie de exaltada autobiografía intelectual en la celda en la que es retenido durante los interrogatorios.

¹ Para *Leviatán*, que será la obra más citada de Hobbes a lo largo de mi trabajo, indico entre paréntesis el número del capítulo y del apartado. Las traducciones son mías.

² “Un erudito judío, Leo Strauss, investigando el *Tratado teológico político* de Spinoza, ha puesto de relieve, en un libro publicado en 1930 [se trata de *Die Religionskritik Spinozas*], la estrecha dependencia de Spinoza respecto de Hobbes. Hace constar que Hobbes consideraba a los judíos como los autores de la distinción revolucionaria entre la religión y la política, destructora del Estado” (Schmitt 2004, 8).

La contienda jurídica de principios de los años 30 entre Kelsen y Schmitt, consignada en *El guardián de la Constitución* y en la respuesta de Kelsen -¿Quién debe ser el guardián de la constitución?-, estructura y perfila los debates en torno a la constitución de Weimar. Por ello resulta aún más elocuente el silencio que guarda Kelsen al no nombrar siquiera a Schmitt en su autobiografía, cuando habla en ella de sus principales oponentes y recoge las disputas intelectuales en las que se embarcó con pasión a lo largo de su vida. Schmitt no fue para Kelsen, al final de su vida, ni siquiera digno de mención.

Por razones que espero queden justificadas a lo largo de los cinco capítulos de mi trabajo, elegí como el lugar de encuentro específico de Kelsen, Schmitt y Strauss la famosa sentencia que se ha convertido, vía Schmitt, en el estandarte de la filosofía política hobbesiana: “*Auctoritas non veritas facit legem*”³. Es la autoridad y no la verdad la que hace la ley. ¿Por qué dice Hobbes esto? ¿Contra quién o contra qué lo dice? Tomada de manera aislada, la sentencia pareciera decir: el asunto de la verdad es prescindible en la teoría política, lo que es fundamental es el concepto de autoridad. La dificultad teórica en la que se encuentra Hobbes es que su principal contendor, el blanco primero de todo su arsenal argumentativo, es la *verdad revelada*, es decir aquella verdad que sirve de fundamento a un poder eclesiástico que pretendidamente pueda alzarse por encima del poder civil. Pero su principal aliado en esta lucha es la *verdad científica*. Tendrá pues que descartar un tipo de verdad aduciendo a otro y vaciar la bañera sin perder el bebé. Su teoría política está entonces lejos de desmovilizar el concepto de verdad. Muy al contrario, este concepto se encuentra instalado en el corazón mismo de su discurso. La separación entre verdad y autoridad no es tan rígida y ambos conceptos están entrañablemente unidos.

Así, en el primer capítulo, “Veritas”, intento mostrar que la frase de Hobbes, devuelta a su contexto, no supone el abandono de la verdad como categoría central en el pensamiento político. Si bien es la autoridad la que hace la ley, es la verdad la que fundamenta la

³ La fórmula aparece en el capítulo xxvi de la traducción latina de *Leviatán* de 1670 y puede consultarse en el tercer volumen de la edición que hace Molesworth de la obra latina de Hobbes (Hobbes 1965, 202).

autoridad, que a su vez hace la ley. Por lo tanto, de manera indirecta -a través del eslabón crucial de la autoridad- verdad y ley *sí* están, para Hobbes, relacionadas. Aislada, la sentencia de Hobbes ha creado una falsa dicotomía entre verdad y autoridad que no es coherente con los principales postulados hobbesianos. Este primer capítulo trata además de aclarar los tres diferentes estratos identificables en el concepto de verdad que circula por el texto hobbesiano, incluyendo entre ellos una noción de “verdad” de corte pragmatista y retórico. En el segundo capítulo, “Auctoritas”, intento definir el concepto hobbesiano de autoridad pensándolo a partir del acto de autorización. Este acto será clave para comprender la identidad del soberano, y para discernir una de las tensiones hobbesianas mencionadas arriba: la tensión entre un poder fáctico y efectivo, por un lado, y un poder racionalizado, por otro. En el tercer capítulo, “Hans Kelsen y la inexistencia del derecho”, sostengo que si alguien puede suscribir la sentencia de que “es la autoridad y no la verdad la que hace la ley”, más que el mismo Hobbes, es Kelsen. Con esto sugiero una profunda afinidad entre los dos teóricos. Pero Kelsen va más lejos que Hobbes. Es como si el primero fuera una radicalización del segundo, porque a pesar de acuñar el término tan poco inocente de “norma fundante” (*Grundnorm*), y a pesar de aferrarse a un procedimiento científico que se supone que debe describir desinteresadamente objetos que están en el mundo, yo quisiera proponer una interpretación pragmatista del pensamiento de Kelsen -interpretación que se ajusta, sólo a partir de cierto punto, también a Hobbes. El objeto de la teoría de Kelsen (el estado y el derecho, el estado *que es el derecho*) está formado de acuerdo a un interés y a una finalidad específica, el mismo interés y la misma finalidad de la teoría de Hobbes: la pacificación y la estabilidad. Por eso los dos teóricos creen -junto con Max Weber- que lo que define al estado no son sus fines, sino sus medios; y que el medio constitutivo y definitivo de un estado es la espada o, traducido a la terminología kelseniana, la fuerza coactiva. En el cuarto capítulo intento desentrañar los misterios de Carl Schmitt a partir de una contraposición con Hobbes. ¿Qué es lo que mueve a Schmitt? Lo mueve lo que él cree que es una necesidad histórica: volver a avivar “el” conflicto dormido y reprimido bajo el olvido de la verdad. Por eso, a pesar de que comparte los mismos presupuestos ontológicos de Hobbes (una naturaleza humana

peligrosa, una guerra de todos contra todos), la finalidad de esta ontología es completamente opuesta al uso que Hobbes le da a suya: la ontología de Schmitt es una ontología polémica. A pesar de la incondicional y tantas veces manifiesta simpatía de Schmitt por Hobbes, los dos tienen caracteres, concepciones del mundo y de lo político íntegramente opuestas. El capítulo desglosa esta diferencia entre los dos autores, en particular en torno a tres puntos que me parecen centrales: lo que llamo el “nominalismo político” hobbesiano frente al lo que llamo el “idealismo jurídico” schmittiano; (lo que llamo también) el “externalismo” de Hobbes; y la diferencia entre dos nociones muy distintas de lo que es la “metafísica”. Finalmente, el último capítulo es para la gravedad, la inteligencia y el tono a veces moralizador de Leo Strauss. En este capítulo, “De ovejas y cabezas”, sostengo que bajo lo que llama “hedonismo político” -cuya “invención” le atribuye a Hobbes-, Strauss emprende su examen crítico del liberalismo. La “lectura” que hace de Hobbes no es una lectura en el sentido apacible, manso y asépticamente académico de esta palabra. Es una lectura hecha en tiempos de crisis, o en tiempos que él, junto con buena parte de sus contemporáneos, perciben como tal. Sostengo además que Strauss no sólo relaciona a Hobbes con esta crisis desde la que él siente que escribe, sino que lo sitúa en sus orígenes, como su principal ascendente. Para defender esta afirmación intento hacer encajar en el Hobbes de Strauss las siguientes cuatro piezas, e intento darle además al *puzzle* completo un significado político: voluntad de poder, temor a la muerte, hedonismo y ateísmo.

Una última aclaración preliminar. No creo que por ser su último libro *Leviatán* deba ser considerado la última palabra de Hobbes. Pero sí creo que es en él donde se expone su teoría de la manera más radical. Admiro de este libro el estilo contundente y la implacable astucia argumentativa. Admiro sobre todo algo que está ausente en las dos obras políticas más tempranas de Hobbes: su sentido del humor y su ironía, casi vandálica. Además, es en la versión latina del *Leviatán* en donde aparece la línea que da título a este trabajo: “*Auctoritas, non veritas*”. Por eso me centraré específicamente en esta obra, sin poder dar cuenta de las variaciones, matices y comparaciones con respecto a *The Elements of Law* y

a *De Cive*, que tan útiles pueden resultar en un estudio amplio sobre Hobbes. Salvo contadas excepciones, me quedo entonces en los límites ya suficientemente selváticos y complejos del *Leviatán*.

I

Veritas

1. “There is no such as *finis ultimus* or *summum bonum*”

“No hay nada como un *finis ultimus* o un *summum bonum*” (Lev, xi, 1). Esta tremenda afirmación de Hobbes, pronunciada en voz más o menos alta ante los lectores londinenses de 1651, dice que no hay nada como un bien supremo o un fin último que pueda dirigir de manera certera y fundada la vida de cada uno de nosotros, y menos aún de un “nosotros”, cualquiera que sea su amplitud. Pensada desde el punto de vista individual, puede ser ante todo una sentencia liberadora. Significa la posibilidad de crear fines, de no estar sujeto a un bien objetivo, invariable, decidido. Significa una apertura feliz, atea, grave también, pero feliz sobre todo, que puede bien asumirse de manera tranquila, o con un cierto vértigo inexistente en el cosmos aristotélico o en un mundo envuelto por el aliento de Dios. Con la ausencia de fines últimos cae en efecto, en primer lugar, el mundo ordenado en el que la naturaleza social y política de los seres humanos los conduce a la felicidad en comunidad. Un mundo en el que cada materia tiende a una forma que es su bien, en el que una determinada forma es buena para cierta materia dada, y por ello buscada. Un mundo entonces en el que no es aún problemática la relación entre la “materia” y la “forma” de una comunidad política. Las fieras y los dioses que quedan por fuera de la forma de la *Polis* (Aristóteles, *Política*, 1252 a), no tienen esa forma humana -la orientación hacia la felicidad- que es a su vez materia de la ciudad.

Decir que no hay "*summum bonum*" es una forma discreta y erudita de decir, mucho antes de Dostoievski y de Nietzsche -y sin tanto escándalo- que Dios ha muerto. Es a este vértigo anti-aristotélico o a este ateísmo apenas disimulado al que pareciera querer poner fin toda la filosofía que Hobbes llama, sin precisar muy bien a qué se refiere, "moralista". Pero se trata también de un vértigo y un ateísmo que buscará ser conjurado por toda la filosofía que solemos llamar "racionalista", al menos aquella que no pudo aceptar el materialismo radical de Hobbes, porque ello implicaba, simple y llanamente (a menos de contar con la creatividad teológico-medio-atea de Spinoza) renunciar a Dios, un paso que no pudieron dar ni Descartes, ni Leibniz, ni Kant, y a lo mejor ni siquiera -o en primer lugar- Hegel. Por su forma de proceder y sus resultados, Hobbes es tan racionalista como Descartes. Pero sus formas, la forma humana, la forma civil, no sólo cuentan con, sino que están hechas de la "materia" informe de las pasiones. Del ciego impulso del orgullo. De la terrible lucidez del miedo. Del obstinado deseo de vivir. Su orden nace del caos.

La frase de Hobbes, no hay fines últimos ni bien supremo, anuncia con tambores de guerra lo que será el *pathos* de la modernidad. Una modernidad que se aterrará de sí misma y tratará por todos los medios de reprimir, de olvidar, de desterrar esta feroz sentencia. Bastaba esa frase para arder en la hoguera de Oxford.

Ahora bien, la frase de Hobbes, trasladada al registro del pensamiento político, puesta en la base misma de una concepción de lo que debe ser lo político, significa que *ya* no existe un bien que pueda ser común, un bien en el que puedan asentarse los fundamentos de un poder al que todos, todos sin excepción, deban someterse, un bien del que puedan derivarse las determinaciones positivas de este poder, un bien que esté situado en el origen mismo del derecho y de la ley. No existe *ya* un fin hacia el cual pueda encausarse el destino de una comunidad política. El bien común no estaría *ya* dado sino que tendría que decidirse. Este "ya" podría resultar de una determinación histórica: ahora, en 1651, a partir de los oscuros acontecimientos de los siglos XVI y XVII, después de casi una década de guerras civiles en Inglaterra, después de la noche de Saint-Bartélemy en Francia el 24

de agosto de 1572, después del edicto de Nantes y de su revocación definitiva, es imposible postular un bien supremo y un fin último que deba asumirse como una verdad pública. O bien, este “ya” podría resultar más bien de una apuesta más conceptual que histórica, en cuyo caso no sería un “ya”, sería un “nunca”: nunca ha existido nada como un bien supremo o un fin último, y si ciertos autores han creído lo contrario, se debe a ilusiones moralistas o dogmáticas o, después del *Leviatán*, a ciertas reacciones racionalistas que buscaron desterrar, como a una madrastra odiada, la sentencia de Hobbes de los dominios del pensamiento filosófico europeo moderno.

Sea por razones históricas, filosóficas o ideológicas, la frase de Hobbes, trasladada a un registro político, trae consigo la exigencia de reformular la manera en que pensamos ese bien común que ya no existe. El único bien común defendible tendrá quizá que limitarse a ser una estructura, un espacio vacío en el que puedan convivir diversas maneras de concebir los fines últimos y el bien supremo, que dejan de ser supremos y últimos en el momento mismo en que se relativizan al convivir con otros fines y concepciones del bien. Pero también puede derivarse de ella, de esta frase inserta en un terreno político, el que un poder vertical, supracomunitario, soberano, pueda y tenga que decidir lo que será considerado como fin último, como bien supremo, en cuanto se trata de un bien supremo y del fin último *para todos* y no ya considerado desde un punto de vista individual. Entre estas dos posibilidades de lectura de las consecuencias políticas de la sentencia de Hobbes, “No hay nada como un *finis ultimus* o un *summum bonum*”, se juega la posibilidad de considerar a Hobbes o bien como un teórico del absolutismo, o bien como un teórico del liberalismo, *el* teórico fundador del liberalismo. Estas dos lecturas pueden converger y entonces podría pensarse en Hobbes como un lugar en el que los fundamentos del liberalismo y los del absolutismo se anudan en un tronco común, compartiendo las más profundas y primeras raíces antes de que para el absolutismo los caminos queden históricamente cerrados y se abra el paso únicamente para el estado liberal moderno. Ante la imposibilidad de un poder político justificado por una idea del bien compartida por la comunidad -una falta de fundamentos que será asumida por el

liberalismo, *como* liberalismo- viene necesariamente a sobreponerse la idea de la soberanía como única determinación cualitativa posible del poder político. La soberanía absoluta aparece ante Hobbes como la única técnica de gobierno efectiva para un estado cuya suerte ineludible es el liberalismo. La única respuesta a un liberalismo incipiente, su única posibilidad histórica y fáctica es, cree Hobbes, el absolutismo. Justamente como no existe un bien público objetivamente dado, es necesario un poder soberano que lo cree, lo mantenga y delimite.

Esta conjunción inseparable entre la ausencia liberal de fundamentos y el procedimiento absolutista será uno de los presupuestos decisivos del trabajo que me propongo aquí llevar a cabo y que consiste en buscar interrogar esta otra, también tremenda y famosa sentencia de Hobbes, "*Auctoritas non veritas facit legem*", hermana siamesa, o al menos prima política de "*There is no such as finis ultimus or summum bonum*".

2. La preservación de la vida como fin último y bien supremo: naturalización del derecho natural

Es evidente que del desfundamiento del poder, de los ecos políticos de la festiva declaración de la ausencia de fines últimos, no deduce Hobbes forma alguna de anarquismo. No tiende siquiera a éste. Su proyecto político es la antípoda de un anarquismo al que no deja ni el más pequeño respiro. Es una voluntad anti-anárquica, presente en cada página del *Leviatán*, la que se cristaliza en la sentencia según la cual es la autoridad y no la verdad la que hace la ley. Hobbes es lo contrario de un anarquista: es, digamos, un "arqueísta", un instaurador o investigador de los principios y los orígenes del poder.

La pregunta de Hobbes puede entenderse como la pregunta por la relación entre las *razones* del estado y la *verdad*. Al exigir -y presuponer- esta relación, cambia

completamente el estatus de unas razones que no se limitarán a ser justificaciones racionales. Las razones del estado terminarán -o empezarán- siendo *causas*, es decir, fenómenos objetivamente verdaderos, razones causalmente -e inevitablemente- determinantes, y que por ello pueden y deben ser tratadas científicamente. La pregunta de Hobbes es una pregunta por “las causas y la constitución original del derecho, la equidad, la ley y la justicia” (Lev, xi, 21). El hecho de que no sólo el derecho, sino la justicia y la equidad, tengan una *causa*, nos indica no solamente que no podemos desechar la “verdad” en el discurso político de Hobbes, sino que nos da la pauta para empezar a depurar un primer significado en esta gigantesca palabra. El lenguaje de las causas nos arroja de lleno al proyecto de Hobbes, un proyecto que ni siquiera en su aspecto político se contenta con tener la experiencia de un hecho problemático y buscar para éste razones útiles o justificaciones plausibles, sino que quiere conocer lo que produce -e inevitablemente producirá- este hecho. “Ciencia, a diferencia de experiencia, no es conocimiento de hechos, sino de su origen; no de cosas, sino de causas” (Tönnies 1932, 141). De modo que de existir verdades que sirvieran de cimientos al enorme andamiaje filosófico-político de Hobbes, éstas tendrían que ser primeramente verdades de corte científico; causas que den cuenta de la necesidad del estado y de cierta manera de constituirlo. Si las causas, en sentido estricto, sólo pueden ser naturales, las verdades fundamentales de la teoría de Hobbes deben ser entonces, para empezar, *verdades naturales*.

Que sea la autoridad y no la verdad la que hace la ley, no quiere entonces decir que Hobbes haya reemplazado la verdad por la autoridad, como sí lo hizo Montaigne casi un siglo atrás. En efecto, cuando Montaigne, en su ensayo “De la experiencia”, habla del fundamento “místico” de la autoridad⁴, acepta una suerte de estructura tautológica del poder: el origen del poder es el poder mismo. La autoridad no tiene ninguna causa. Y no

⁴ “Las leyes se mantienen vigentes (*en crédit*), no por ser justas, sino por ser leyes. Es el fundamento místico de su autoridad; no tienen otro. Y este les sirve. Son a menudo hechas por tontos (...) Pero siempre por hombres, autores vanos e indecisos” (Montaigne 1962, 1049, traduzco).

tiene más fundamento que ella misma: es su propio poder para auto-emplazarse lo que la constituye. Nada menos hobbesiano que este nudo de mismidad “mística”. Hobbes cree poder escapar, paso a paso, constructivamente, inductiva pero también deductivamente, a este círculo tautológico para pensar la autoridad política. No renuncia a la posibilidad de fundar su teoría política en una serie de verdades que no sólo la justifiquen sino que la envuelvan en la aureola sagrada de la necesidad. Evita así, en un primer momento -sólo en un primer momento-, una veta sofístico-retórica o pragmático-positivista de la teoría del poder político. Hobbes lleva la marca de la modernidad heredera de Descartes: ama la verdad que lo obsesiona, la exactitud que lo apasiona, la certeza que purifica de toda duda. Supo encontrar para ellas, verdad, exactitud y certeza, un lugar en su edificio político.

Debe existir entonces una continuidad entre la verdad y la autoridad. La autoridad tiene una prehistoria o mejor, una conexión directa y actual con algo que siempre está ahí, aquí, en nosotros, en cada uno de nosotros, en nuestros violentos y naturales corazones: el fundamento de la autoridad es, para empezar, procurado por las pasiones humanas. Así que la autoridad no es infundada, como piensa Montaigne, sino que se fundamenta en un constructo teórico ideado por Hobbes en el que se sigue manipulando “la verdad” en al menos tres niveles.

El primero de estos tres niveles, el más fundamental, se limita a describir la “condición” humana como la “guerra de todos contra todos”, una condición que si bien no es ni ha sido nunca actual y efectiva de manera permanente, es una disposición sabida (“*known disposition*”, Lev, xiii, 8) y cierta. Hobbes dice que en este punto está simplemente haciendo una “inferencia de las pasiones humanas” (Lev, xiii, 10). Pero quien quiera puede confirmar esta inferencia por su propia “experiencia”. Basta con que se considere a sí mismo: “cuando emprende un viaje, se arma, busca estar bien acompañado; cuando va a dormir, asegura sus puertas; incluso en su casa, cierra sus arcas con candado”. Esto es así, aún cuando existen “leyes y oficiales públicos armados” (Lev, xiii, 10). La guerra de todos

contra todos es, dirá muchos años después un analista vienés, un estado de latencia que no deja de ser sintomático, que no deja de ser parte constitutiva de la realidad humana. A pesar de la autoridad, no faltan los cerrojos; y a pesar de la autoridad, o como parte constitutiva de su presencia, se despliega una permanente “postura de guerra” en la que todos tienen “sus armas apuntando y los ojos fijos unos en otros, sus fuertes, sus guarniciones, sus cañones dispuestos en las fronteras de sus reinos, y continuos espías circulando entre los vecinos” (Lev, xiii, 12). La represión y precaria regulación de esta condición anímica permanente -no su desaparición- es lo que Hobbes llama tiempo o estado de paz.

Este sustrato ontológico se podría descomponer en una disposición agresiva hacia el otro, por un lado, y en un miedo al daño físico y a la violencia, por el otro. También, a juzgar por la “prueba empírica” de los cerrojos, en un celoso amor por los bienes propios. Así descompuesto, o con el rótulo más genérico de “guerra de todos contra todos”, este sustrato ontológico o sustantivo no cumple solamente la función de una hipótesis; ni siquiera de una hipótesis en sentido técnico platónico (un postulado o una definición válidos mientras todas las premisas que se deriven de él o de ella no se contradigan y sean coherentes o sean -versión pragmática del platonismo- útiles). Cuando describe o cree describir la naturaleza humana, Hobbes no se contenta, en una primera instancia, con una noción pragmatista o discursiva de la “verdad”. Su empirismo echa también mano, en un parpadeo etnológico de dudosa proveniencia, de “la gente salvaje en muchos lugares de América” (Lev, xiii, 11) para consolidar su inferencia racionalista -racionalista por supuesto sólo en el método ya que el punto inicial de la cadena de inferencias es la pasión. La guerra como condición humana corresponde a una realidad pulsional, siempre real, de la que se deriva la necesidad del poder centralizado y absoluto que describe el *Leviatán*.

A esta realidad natural, que Hobbes considera verdadera, viene a sobreponerse en segundo lugar una “verdad” de otro tipo más complejo porque ya lleva consigo una carga

normativa y hasta cierto punto vinculante. Hobbes llama este otro tipo de verdad “ley natural” y así la define:

UNA LEY DE LA NATURALEZA (*lex naturalis*) es un precepto o una regla general, encontrado (*found out*) por la razón, por el cual a un hombre se le prohíbe hacer algo que sea destructivo para su vida o que le quite los medios para preservarla. [Se le prohíbe también] omitir aquello que él considere que sea lo mejor para preservarla (Lev, xiv, 3).

Que esta regla o precepto sea “encontrada” por la razón y no simplemente impuesta, acordada o decidida, no significa necesariamente que sea una orden que nos dé la naturaleza inmediatamente, como si la norma estuviese *ahí*, dada, evidente. Tampoco quiere decir que esté escondida, oculta en las entrañas de la naturaleza⁵. Se trata también de una inferencia. Toda ley de naturaleza, cuya definición genérica acaba de darnos Hobbes, tanto la fundamental y primera que obliga a la paz, como todas las que serán desglosadas en el capítulo xv del *Leviatán*, se deducen de un derecho natural general. Por eso aquí es importante para Hobbes evitar la ambigüedad del término inglés “*law*” acudiendo a la distinción latina entre *jus naturale* y *lex naturalis*. Una ley es más específica y determinada que *el* derecho, entendido como un código más o menos sistemático y coherente de leyes, y más determinada -como en este caso- que *un* derecho, entendido como la indeterminada “libertad que cada hombre tienen para usar su poder como quiera, para la preservación de su propia naturaleza” (Lev, xiv, 1). Del derecho que todos tenemos a todas las cosas, un derecho que “se sigue” (Lev, xiv, 4) de la condición humana que Hobbes llamó “guerra de todos contra todos”, condición que a su vez puede inferirse de la naturaleza humana tal como nos es dado a cada uno de nosotros vivirla, Hobbes infiere -“la razón” “encuentra”- la forma general de toda ley de la naturaleza.

⁵ Esta idea de que la naturaleza oculta en lugar de mostrar, y guarda el derecho natural, como un tesoro normativo enterrado en sus entrañas, es parte de la tradición de la que Hobbes quiere desintoxicarse. Así, por ejemplo, en sus imprescindibles *Tres libros sobre el derecho de guerra*, Alberico Gentili sostiene que el derecho natural (compuesto básicamente por el derecho a la guerra) “está escondido en lo más secreto del corazón de la Naturaleza” (Gentili 1933, 3).

Este momento es de la mayor importancia, porque si en su fase puramente descriptiva, como descripción de la naturaleza humana, “la verdad” no permite ningún juicio de valor⁶, con la ley natural aparece la posibilidad del juicio: el sentido de lo bueno y lo malo, de lo prohibido. Sobre el ser humano “recae” -pero no de “afuera” sino del poder deductivo de su propia razón- una *prohibición* y una *obligación*. De un derecho como poder, como libertad, Hobbes deduce algo que no puede hacerse y algo que debe hacerse. ¿Cuáles son los alcances y cuál la efectividad de esa prohibición? ¿No actúa el ser humano muchas veces en contra de esta prohibición *natural*? Por ahora sabemos que la orden de preservar la vida como una ley natural es la razón de ser del “acto” a través del cual cada individuo abandona y transfiere el derecho a usar su propio poder como quiera para preservar su propia vida (es el derecho natural y no la ley natural lo que es transferible, como aclara Hobbes en Lev, xiv). Sólo a partir de esta transferencia se alza el poder soberano. Si las pasiones son, digamos, un fundamento pasivo de la autoridad, algo que padecemos en tanto humanos, la transferencia y el contrato constituyen su fundamento activo.

La forma de pensamiento jurídico y político que se ha apoyado, con variaciones, en la posibilidad de acceder a una cierta forma de verdad anterior a cualquier autoridad positivamente instalada ha sido el *jusnaturalismo* o la teoría del derecho natural, una teoría que ha adoptado las más diversas formas y ha ocupado un lugar privilegiado en todo el espectro político, especialmente en sus extremos, desde la justificación de las monarquías y del derecho divino de los reyes hasta doctrinas civiles revolucionarias. Preguntar por la relación de Hobbes con la tradición del derecho natural es otra forma de preguntar por el significado político de la sentencia “*auctoritas non veritas*”. Si bien Hobbes prescinde de un derecho natural que sitúe los fundamentos del poder y del derecho en la existencia de Dios, no prescinde de un “derecho natural” que reformula, desdiviniza y racionaliza. Pero esta racionalización es muy particular porque consiste a la

⁶ “Ninguno de nosotros está acusando a la naturaleza humana en sí (*in it*). Los deseos y otras pasiones de un hombre en sí mismos no son pecado. Tampoco las acciones que proceden de esas pasiones los son, hasta que conocen una ley que las prohíba” (Lev, xiii, 10).

vez en la confianza del poder de inferencia de la razón que Hobbes llama “natural” -es decir que no cuenta con ningún tipo de asistencia sobrenatural- y en el testimonio y la fuerza innegable de las pasiones que son constitutivas de nuestra naturaleza. Para que el derecho natural pueda ser racionalizado, tiene que ser antes “pasionalizado”. La tesis que quisiera entonces por lo pronto arriesgar, es que Hobbes re-naturaliza el derecho natural.

No es difícil aceptar que en Hobbes los orígenes del derecho se secularizan y que una vez secularizados seguirán sirviendo de suelo, de fundamento y justificación del estado. La tercera y la cuarta parte del *Leviatán*, los capítulos en los que Hobbes copiosamente se extiende en citas de las escrituras, no son ninguna telaraña bíblica que se teja silenciosa y aburridamente para procurar un telón de fondo religioso a los contenidos políticos del *Leviatán*. Son parte estructural de su obra porque en ellos Hobbes lleva a cabo la crítica política a la religión, dentro de los límites que le permite su propia condición política: ser súbdito de un estado cristiano. La vocación secular del estado moderno es en gran parte una herencia hobbesiana; o Hobbes, si se prefiere, supo ver que los caminos del estado moderno eran en gran parte los arduos caminos de la secularización. Aunque no exista un fundamento divino del estado, es posible, mediante un procedimiento racional, deducir un fundamento estatal, llamémoslo “ateo”.

Sin embargo, dada la necesidad categórica postulada por Hobbes de obedecer a cualquier ley dictada por el poder soberano, sea cual sea el contenido de esta ley; dado que es Hobbes el que anticipa y prepara el camino para el pequeño escándalo provocado por Kelsen al afirmar que “cualquier contenido puede ser derecho” (Kelsen, 2009 b, p. 205); dada la contundencia de la afirmación según la cual es la autoridad y no la verdad la que hace la ley; es más difícil establecer la conexión que sigue existiendo entre ley y verdad una vez hay una autoridad positivamente instaurada, efectiva y reconocida, y establecer la forma en que esta verdad se fija. Trataré en lo que sigue de explorar esta dificultad.

Aunque Hobbes afirme que no existe nada como un bien supremo y un fin último una vez haya vida, existe sí un fin que orienta previamente nuestra vida: la vida misma. “La causa, el fin, el *proyecto* [traduzco así “design” y subrayo] de los seres humanos (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre otros) (...) es la búsqueda de su propia preservación y por tanto de una vida más sostenible” (Lev, xvii, 1).

Estas son las palabras que -literalmente- abren el estado: es la primera frase de la segunda parte del *Leviatán*. Trasladada a la esfera política, quieren decir que el bien común último, el bien común primero, la razón por la cual estamos juntos, el fin que nos une, es la preservación de la vida. De esta premisa, de la preservación de la vida como finalidad y razón de ser de cada ser humano, se deriva lo que será la premisa política básica: la preservación de la paz cuando ésta es posible y, cuando no lo es, la búsqueda de todos los medios necesarios para la guerra. Justamente esta es la enunciación de “la primera y fundamental ley de la naturaleza” (Lev, xiv, 4). La primera ley natural (*law*, no *right*), de la cual se derivan todas las demás, ya es política; viene a coincidir con el fin último de estado: la protección de la vida a través de una paz instituida y garantizada por el derecho natural (*right*, no *law*) ahora en manos del soberano. O mejor, el estado -sólo si es pensado como el derecho natural en manos únicamente del soberano- es el mejor medio para la realización de este fin común que es la preservación de la vida.

Derecho a todo, a cualquier cosa. Derecho natural, es decir libertad irrestricta; poder no normativizado por leyes civiles, “derecho a cualquier cosa, incluso al cuerpo de los demás” (Lev, xiv, 4). Este es el poder que, monopolizado, constituye el poder soberano. Pero este derecho natural no deja -aún siendo soberano- de estar orientado por las leyes naturales hacia la preservación de la vida y no hacia su destrucción. Esta orientación previa y dada del poder es el último bastión del *iusnaturalismo* de Hobbes. Poder *para* poder vivir. Poder *porque* tenemos que vivir. De no ser por un cierto orden que la regule y fines previos distintos a sí misma, una potencia absoluta podría, o tendría que ser ciega, tautológica, “mística”: poder por el poder, poder para el poder. Este fin distinto al poder y

para el cual el poder se convierte en medio es la vida en su naturalidad. Que la vida sea la “norma” es distinto a decir que la vida esté normativizada de manera no natural. Este poder ilimitado pero orientado naturalmente, este poder que es derecho o este derecho que es poder, es lo que se encuentra, para Hobbes, en el origen de las leyes civiles y positivas, y podría recibir entonces, al menos tentativamente, el nombre de *autoridad*.

La primera de las leyes naturales postula entonces la paz como primera premisa político-natural. Esta premisa no se justifica sólo históricamente, por las guerras civiles que dominaron a Inglaterra durante casi una década. En efecto, aunque su obra cobre pleno sentido si se la inscribe en su momento histórico, Hobbes busca conjurar toda forma de historicismo político. Su premisa tiene, además de una justificación histórica de la que Hobbes cree poder prescindir, la fuerza irresistible de una suerte de vitalismo que después de Hobbes encontrará sus más sugestivas versiones en Spinoza, Schopenhauer, Nietzsche, Darwin y en parte en Freud: la vida tiende a la vida. O así nos lo representamos. Desde el punto de vista discursivo y racional, Hobbes nos dice que toda ley de la naturaleza es en realidad una inferencia. Pero el dictado de estas leyes, la obligación de mantenernos con vida es en realidad algo tan fuerte, tan sustantivo, que más que en el pensamiento se encuentra en la naturaleza misma. La “ley de naturaleza” según la cual estamos “obligados” a permanecer con vida busca también *referirse* a lo que podemos llamar simplemente “instinto de conservación”. Y bueno, no es que sean autoridades de las que me fie como para buscar en ellas lo que solemos llamar “un argumento de autoridad”, pero esa fue exactamente la interpretación de las autoridades en Oxford, que en 1683 decretaron una quema de los libros en los que se proclamaban “doctrinas condenables, que tienen que ejercer un influjo demoledor de las sagradas personas de los príncipes, de sus gobiernos y estados, y de toda la sociedad humana en general”. Una de esas doctrinas era la loca idea hobbesiana de que “el instinto de conservación es la primera ley de la naturaleza” (Tönnies 1932, cit. 90).

El punto es entonces que el estado surge naturalmente. El estado es -hasta cierto punto- natural. “Natural”, ya lo dije, porque se funda en la naturalidad y espontaneidad de las pasiones no normativizadas (y nunca del todo normativizables); “natural” porque es deducido por una razón en ausencia de dios; y “natural” porque su fin es la vida en su naturalidad, y sólo de manera derivada normativiza la vida. El estado es casi instintivo y se mantiene a base de instintos. Aunque es evidente que Hobbes insiste en el carácter maquina de este “animal artificial” que es el Leviatán, de este “autómata” producto del arte y de la técnica, también es enfático en que las leyes civiles positivas encuentran su fundamento en las verdades de la naturaleza. El arte, la técnica mediante la cual se *genera* un estado no es puramente discursiva o retórica. La política no es para Hobbes cosa de sofistas. No se trata de dar razones convincentes para lo que se ha quedado sin razón, porque a esa razón podemos tener acceso mediante una serie correcta de inferencias y a través de la observación de nosotros mismos y de nuestras experiencias. Esta razón es verdadera. Existen “fundamentos” (*grounds*) y “razones de principio” “para sostener esos derechos esenciales que hacen la soberanía absoluta” (Lev, xxx, 5). Son estos “los principios de razón” que le interesa a Hobbes despejar en su teoría política, principios que pueden ser usados por quienes tienen el poder, pero que no pueden ser instaurados por el poder mismo, sino que lo anteceden. La autoridad necesita de este suelo “natural” y verdadero.

La política de Hobbes es así una política natural. O la naturaleza tiene ya para él un significado político. El poder soberano tiene una conexión fundamental, ya no con el orden natural de las cosas, sino con el caos desatado naturalmente por las pasiones. El poder soberano no pierde además nunca una conexión directa con la naturaleza porque él sólo puede ser efectivo -no ya racional, sino *efectivo* (aunque en últimas sólo es racional *porque* es efectivo)- por el tremendo poder coactivo que tiene una de las pasiones humanas más determinantes: el miedo. Esta naturalización de la política parece ser la gran respuesta de Hobbes a su propia, desafiante y altiva afirmación de que no hay nada como un fin último o un bien supremo. El relativismo axiológico no deja sin fundamentos y

razón de ser al derecho soberano: su fin último y bien supremo es la paz, y este es un fin que a su vez es medio para la vida humana como fin natural. Son “las leyes de la naturaleza las que dictan la paz como medio para la conservación de las multitudes humanas” (Lev, xv, 34).

Aquello entonces a lo que tienden todas nuestras acciones y de donde éstas provienen es este dictado de permanecer con vida. Una vez preservada, esa vida se puede llenar con los contenidos que se quiera, con los fines “últimos” y la búsqueda libre y particular de bienes “supremos”. Pero la preservación de la vida es la condición para que pueda existir algo así como la indeterminación de los fines “últimos”. Sólo si se garantiza la existencia, la preservación y la reproducción de la vida, tiene sentido pensar en la supuesta absoluta indeterminación -llamémosla liberal- de lo que es una vida buena. Existe un sustrato ontológico en la *naturaleza* humana que nos “dicta” la necesidad de la obligación civil. La justicia es por eso substantiva (Lev, xxx, 5), y es natural (Lev, xv, 7), a pesar de ser también definida de modo absolutamente formal (justo es obedecer a *cualquier ley* dictada por el soberano). La justicia tiene un origen natural (Lev, xi, 2), a pesar de no existir fuera del estado, ni antes de la fuerza coercitiva capaz de obligar de manera efectiva a los seres humanos a ser justos, es decir, a mantener una vida lo más prolongada posible.

Algo se nos escapa si *sólo* vemos en Hobbes “la tecnicidad formal del concepto absolutista de ley” (Koselleck 2007, 47). Hobbes no es *solamente* -aunque también lo sea- el diseñador de un absolutismo puramente “formal” que excluya o aparente excluir todo contenido “sustancial” de unas estructuras políticas que entonces deben ser ante todo eso: estructuras, formas de proceder para garantizar la viabilidad de un proyecto político huérfano de bienes comunes identificados y perseguidos conjuntamente, huérfano de fines que hagan comunidad. Si bien apunta claramente y abre el camino hacia un positivismo técnico y formal, el liberalismo/absolutismo de Hobbes se sitúa antes de la comunidad liberal de los que no tienen nada en común. Hobbes cree que los vínculos de la comunidad política no son lazos meramente civiles: nos mantiene juntos la fuerte

necesidad natural de preservar la vida. La ley natural está antes que la ley civil y es su fundamento. La verdad es fundamento de la autoridad que a su vez es fundamento de toda ley civil.

Strauss, por otras razones, ve en Hobbes al teórico fundacional del liberalismo. Pero se trata para Strauss de un liberalismo que aún guarda profundos vínculos con la tradición *iusnaturalista* y que no es entonces el liberalismo “formal” que pretende haberse liberado de todo resquicio de derecho natural. Esto es lo que dice Strauss:

Si se nos permite llamar liberalismo a la doctrina política para la cual el hecho fundamental reside en los derechos naturales del hombre, por oposición a sus deberes, y para la cual la misión del estado consiste en proteger o en salvaguardar esos mismos derechos, tendremos que decir que el fundador del liberalismo fue Hobbes (Strauss 1965, 181).

Aunque la lectura que Strauss hace de Hobbes nos ocupará de lleno en el último capítulo, el que la vida sea un derecho y no una necesidad, una moción natural e “instintiva” de la vida humana, es un punto que puede discutirse preliminarmente. Strauss monta sobre los hombros de Hobbes un derecho natural de talante moral, tal como el que servirá de estructura al pensamiento político de Locke, de Rousseau y de Kant, y no un *iusnaturalismo* naturalizado como el que estoy tratando de exponer. Por eso justamente Strauss es y seguirá siendo un polo tan importante en el relativamente amplio espectro interpretativo del texto hobbesiano. Sin embargo, Hobbes no parece en principio encajar en una “doctrina política para la cual el hecho fundamental reside en los derechos naturales del hombre, por oposición a sus deberes”. En primer lugar, porque es claro que tras la transferencia al soberano de todo derecho natural a preservar la vida por los propios medios -transferencia que es la instauración misma del poder soberano- el súbdito/ciudadano queda sin derechos. Pasa de tener derecho a todo a no tener derecho a nada. No al menos un derecho garantizado frente a una voluntad soberana irrestricta.

Esta desprotección jurídica en la que queda expuesto el ciudadano ante el poder soberano escandalizará a Kant, que responderá a Hobbes para conjurar esta tesis “terrible” (Kant 2004, 126). Esta desnudez de derechos choca en general con toda la reformulación del *iusnaturalismo* que servirá de marco y será a la vez el eco de la primera Declaración de los Derechos Humanos de 1789. La función del estado no es, de ninguna manera, salvaguardar los derechos civiles que son inexistentes en Hobbes. El ciudadano sólo tiene deberes. El soberano sólo tiene derechos.

De hecho, la teoría política de Hobbes representa un retroceso enorme con respecto a la *Petition of Rights*, promovida en 1628 por el movimiento parlamentario encabezado por Edward Coke. La *Petition* exigía la limitación del poder soberano en los siguientes puntos: el soberano no puede recaudar impuestos sin consentimiento del parlamento; no puede encarcelar a un súbdito sin tener pruebas contra él; no puede usar la fuerza pública para invadir el domicilio de los súbditos; y no puede declarar la ley marcial en tiempos de paz. Estas exigencias quedan ampliamente canceladas en el capítulo xviii del *Leviatán*, y en general quedan anuladas por la idea de que el soberano no puede estar sujeto a ley civil alguna (Lev, xxix). Hobbes quizá vio en esta *Petition of Rights* (y no en el hecho de que la petición haya sido desatendida, incluso después de haber sido firmada, por el rey Carlos I) un cuestionamiento de la autoridad soberana que ayudó a desencadenar el demonio de la guerra civil. Una vez restaurada o instituida una paz siempre frágil y precaria, el ciudadano en Hobbes pareciera vivir bajo una ley marcial permanente. Y de alguna manera así es, porque la guerra es parte de una condición humana continua e inalterable, no un estado delimitable en el tiempo. Los derechos hoy en día llamados fundamentales son suspendidos definitivamente para preservar la seguridad y el orden.

En segundo lugar, para Hobbes la vida es un “deber”, no un derecho como lo entendemos hoy en día. El derecho a preservar la vida por todos los medios no es un derecho en términos jurídicos, no es una exigencia subjetiva que deba ser garantizada por un orden objetivo; el derecho a preservar la vida por todos los medios es una tendencia irrestricta,

ajurídica, natural. El derecho a preservar la vida por todos los medios es libertad, y es justamente ese “derecho” el que transfiere y al que debe renunciar el ser humano para convertirse en un “ciudadano” sin ninguna libertad garantizada, pero protegido. El derecho a la vida no es entonces un derecho subjetivo, no es un derecho *del* hombre. El derecho natural es por un lado un derecho objetivo, un derecho *de* la naturaleza, porque “la muerte es el mal mayor que puede hacerse a la naturaleza” (*De Cive*, 2). Por otro lado, la obligación de preservar nuestra propia vida es una *ley* de la naturaleza. Es decir, una obligación, no un derecho. Pero es una obligación más en el sentido de una necesidad natural, de un instinto, como dije arriba. El guardián de esa ley natural es el soberano y la efectividad inmediata de su custodia requiere, cree Hobbes, de la pérdida de cualquier derecho subjetivo fundamental para el ciudadano y de la intangibilidad del derecho natural en la persona del soberano.

Sin embargo Hobbes afirma, es cierto, que hay ciertos derechos intransferibles, o en términos *iusnaturalistas*, inalienables (*Lev*, XIV, 8). Pero si bien “ningún hombre puede transferir o deponer su derecho a salvarse a sí mismo de la muerte, de las heridas y del encarcelamiento” (*Lev*, xiv, 29) y todo hombre *debe* siempre por ello resistir a la fuerza irresistible del soberano cuando ésta recae sobre su propio cuerpo, “en estado civil (...) el derecho a la vida, a la muerte y a cualquier castigo corporal reside en el poder supremo” (*De Cive*, 2). Si la preservación de la propia vida es una ley a la cual se encuentra sujeto el ser humano, no puede cancelarse la resistencia al derecho del soberano que es libertad y potencia irrestricta. Pero esta resistencia es una reacción natural inscrita en una naturaleza humana que jamás será modificada por la condición civil. La ley natural no es una ley que jurídicamente restrinja el poder soberano, prohibiendo la pena de muerte o el castigo corporal. El soberano tiene el derecho ilimitado sobre todos los cuerpos que le obedecen a cambio de protección, mientras cada uno de los súbditos/ciudadanos sólo tienen derecho a resistirse para evitar el daño del propio cuerpo. En el *Leviatán* se ratifica la fuerte formulación de *De Cive* donde se atribuye al poder soberano el derecho sobre la vida y la muerte (*Lev*, xxxi, 7). Si el derecho a la vida fuera inalienable, como lo es según

la primera declaración universal de los derechos humanos, tendríamos que aceptar una contradicción en la doctrina hobbesiana: se transfiere el derecho para proteger la vida por todos los medios, justamente porque esta transferencia, cuando es efectuada por todos, es el único medio, o el más efectivo, seguro y duradero para preservarla; la pena de muerte debería por lo tanto estar naturalmente prohibida. Pero me atrevo a decir que Hobbes no se contradice. Si la pena de muerte no marca un límite al poder soberano sino que en ella se hace visible ese poder, más que en ningún otro acto legal, es porque para que haya poder soberano el individuo tuvo que haber cedido *incluso* su derecho a la vida. Y lo cede desde el momento en que dice: “si no obedezco, mátenme” (Lev, xiv, 29). Lo que no puede ceder es el derecho a resistir a la violencia soberana; pero es evidente que no se trata de un derecho de resistencia con significado político. Se trata de la fuerza natural de un ser animado que se resiste a la fuerza física sobre él ejercida.

¿Qué quiere entonces decir esa formulación del imperativo hobbesiano según el cual la vida *debe* ser preservada (“La causa, el fin, el *proyecto* de los seres humanos (...) es la búsqueda de su propia preservación y por tanto de una vida más sostenible”)? Quiere decir que cada ser humano tiende por naturaleza a su propia preservación. Se trata entonces de un deber que no rompe con la esfera de la necesidad natural. Aunque Hobbes nos había dicho que cualquier ley natural lleva en sí una obligación y una prohibición (Lev, xiv, 3), la obligación y la prohibición se deriva del conocimiento de la necesidad de las leyes naturales. La vida es una ley. Esta ley natural no es un dictado moral ajeno a la naturaleza, ni una instancia posible para enjuiciar un derecho establecido de hecho. No es un desdoblamiento crítico con respecto a “lo que es” en vista de “lo que debe ser”. Es una ley en el sentido fijado un siglo después por Newton, un uso que también fue presentado por Francis Bacon y por Galileo Galilei: la formulación de una constante en el comportamiento de los cuerpos naturales, de relaciones funcionales invariables en la naturaleza. No hay por eso para Hobbes más obligación moral que el conocimiento de las leyes naturales, porque ese conocimiento es la única guía “moral” cierta con la que contamos, “la ciencia de ellas [de las leyes naturales] es la verdadera y la

única filosofía moral” (Lev, xv, 40). El conocimiento hace de la obediencia civil una necesidad natural, “esta obligación natural, si los hombres no la conocen, no pueden conocer el derecho (*the right*) de cualquier ley que imparta el soberano” (Lev, xxx, 4).

Existe entonces una verdad “natural”, transmisible y científicamente tratable en el origen de la ley civil. Así, Hobbes afirma que los principios de su doctrina política son “verdaderos y adecuados” y que se derivan de un raciocinio “sólido”, que están fundados sobre “las sabidas inclinaciones naturales de la humanidad y sobre los artículos de la ley de la naturaleza que ningún hombre (...) debería desconocer” (Lev, conclusión, 13).

La autoridad, fundamentada por una verdad, no sería infundada. Pero *a la vez* las leyes no son legítimas por estar en comunicación con algo verdadero siempre, verdadero en todo lugar y fuera del aparato jurídico positivo de cada territorio particular. La comunicación con la verdad de las leyes positivamente sancionadas por la autoridad soberana es una comunicación fundacional. De una verdad racional y evidente para el atento observador del “testimonio y la evidencia que procuran las cosas” (*De Cive*, 34), se deriva la necesidad de leyes incomunicadas con cualquier tipo de verdad, de leyes que no tienen relación directa con la verdad. Se necesita en principio de un único derecho civil al que todos los habitantes de un mismo territorio se sometan independientemente de su contenido, porque la unificación del derecho, la concentración del poder para hacer las leyes en una única instancia o persona soberana, resulta ser el único medio, o el más efectivo al menos (y por eso el más racional), para preservar la vida de todos los sujetos a ese derecho. Debemos obedecer a toda ley positiva, independientemente de su contenido, de si creemos o no que esa ley esté acorde con la verdad, porque la obediencia incondicionada a la autoridad es la cara política de una moneda natural: la vida *debe* protegerse.

El sol naciente y ya ardiente del positivismo, bajo el cual “no hay auténticas doctrinas acerca de lo que está bien y lo que está mal, de lo bueno y lo malo, excepto las que constituyen las leyes de cada reino y gobierno” (*De Cive*, prefacio), no confirma en Hobbes

el inquietante carácter infundado de la autoridad, sino que tiene como base una doctrina sobre lo que naturalmente es o somos. Lo que es bueno, el bien en sentido estricto, no es más que un apetito privado, un término vacío, no sustantivo, que cada vez se carga con el deseo de cada quien, o con lo que el soberano decide que es bueno. Pero para que pueda darse siquiera esta indiferencia formal tiene que haber antes vida. Tomar como punto de partida la ausencia de un bien supremo y de fines últimos no sólo deja intacta la razón de ser de la autoridad soberana sino que conduce directamente a ella. Corresponde al estado la decisión acerca de lo que debe ser tenido por bueno y de lo que debe ser evitado, condenado y censurado públicamente. Porque sólo la existencia de un juez supremo, de un tercero que decida lo que debe ser tenido por bueno y por justo puede poner fin, cree Hobbes, a las guerras a muerte entre facciones que luchan en nombre del bien, de la justicia, de la verdad.

La ley de la que se deduce la necesidad de obedecer a cualquier ley civil positiva, sea cual sea su contenido -es decir la ley que prohíbe la rebelión en todas sus formas-, no se mantiene por ser ley, ni por ser justa, sino por ser natural. El éxito de Hobbes está en esta re-naturalización de un derecho “natural” que en manos de otros tiende más bien a ser anti-natural por ser muy exigente moralmente, por pedirle al ser humano que se aparte de la naturalidad de una humanidad asustada y egoísta, por pedirle que antes de pensar sólo en preservar su propia vida, piense en entregarse a ideales más “nobles” y “altos”. La transfiguración naturalista de un derecho “natural” que siempre ha tenido humores morales no es problemática desde el punto de vista de la efectividad y de la realización. Al contrario. Es el triunfo de la necesidad. Es dejar que actúe el poder causal de una pasión tan poderosa como el miedo. Para que la conexión directa entre el miedo y el poder no sea nunca interrumpida, se necesita que ese poder sea absoluto, irrestricto. Que su potestad legislativa no pueda ser sometida a crítica. No tememos aquello que podemos criticar y cuestionar. No criticamos ni cuestionamos la muerte. Por eso del poder soberano *tiene* que poder seguir llegando, en caso de desobediencia y rebelión, eso que más tememos: una muerte violenta.

La naturalización del derecho natural lleva entonces a Hobbes, que no es un sofista, al corazón del positivismo, que es la antípoda misma del derecho natural. Esta aparente paradoja -que en realidad oculta una perfecta continuidad- es el sello de Hobbes. Hace de él un paria de toda la tradición del derecho natural anterior, tanto de la antigua clásica, como de la vertiente tardío medieval en la que el derecho natural no es realmente un derecho natural sino más bien un derecho de origen divino; y hace que no pueda tampoco participar en el giro que da, cobrando una inesperada vida, el *iusnaturalismo* en la revolución francesa y en la ilustración, una vida manifiesta en la declaración de derechos humanos inalienables anteriores e independientes con respecto a todo ordenamiento jurídico estatal. A esta declaración Hobbes no podría de ninguna manera suscribir.

La función de una verdad natural de la que se deriva su discurso teórico-político no es la de fijar los límites del poder, como una vigilancia moral de lo que sería la praxis netamente administrativa de los gobernantes, de los detentores provisionales del poder político, de los comisarios de un poder situado bien sea en Dios, bien sea en el pueblo. Esta verdad tampoco supone ni necesita que el legislador sea virtuoso, que ame la justicia y las cosas “bellas”, o que sea un ilustrado. Hobbes no le pide nada a nadie para que triunfe la justicia, es decir, para que la vida se preserve, *es decir* para que cualquier ley sea obedecida. Pero esta aparente paradoja -que su radical reformulación naturalista del derecho natural lo comprometa con un positivismo jurídico- es también una extraña credencial para ser reconocido por los positivistas como uno de los suyos. Sólo la implacable claridad y exactitud con la que Hobbes infiere la necesidad del poder soberano, puede sofocar -durante un tiempo al menos- el escándalo cuando él dice a su manera que cualquier contenido puede ser derecho. Hobbes está muy comprometido con la verdad como para ser un positivista.

3. Definición y redefinición política de la verdad

He intentado mostrar hasta ahora que el que no sea la verdad la que haga la ley no quiere decir que la verdad y la autoridad -es decir la existencia de una fuente única de derecho- puedan estar absolutamente incomunicadas. Algo que sigue llamándose “verdad” sigue siendo parte del paisaje en la teoría política de Hobbes. La verdad que sigue operando en la concepción de lo político en Hobbes es una verdad natural, no una verdad de índole moral. Una verdad natural que tiene significación política y que por ello debe y puede ser conocida.

Pero el problema de la verdad en Hobbes y el lugar que ocupa en su pensamiento político puede ser abordado desde otro flanco que aporta una visión más amplia del asunto y hace más compleja la perspectiva naturalista que he tratado de esbozar en el apartado anterior. Se trata de la verdad entendida como una práctica discursiva que fija el significado de las palabras y que las emplea luego, sistemáticamente, siempre en el mismo sentido.

En vista de que la verdad consiste en el correcto ordenamiento de nombres en nuestras afirmaciones, un hombre que busca la verdad precisa, necesita recordar lo que cada nombre que usa significa y situarlo apropiadamente, o de lo contrario se encontrará a sí mismo enredado en palabras, como un pájaro en ramitas de lima, que entre más se agita, más en aprietos queda (Lev, iv, 12).

Toda investigación debe establecer, como sus fundamentos, las definiciones de las palabras a partir de las cuales se articulará un discurso que, en principio, sólo si es coherente con estas definiciones fijas podrá ser verdadero. Esta práctica debe ser aún más rigurosa cuando se trata de definir palabras que, por la relación que tienen con nuestros afectos y nuestras pasiones, tienden a una movilidad permanente en su significado (Lev, iv, 24). Se trata de significados cambiantes e inconstantes como son cambiantes nuestros

deseos, creencias y aversiones; se trata de significados que dependen entonces de nuestra voluntad (ya que la voluntad no es para Hobbes otra cosa que un deseo determinante). Así, el *Leviatán* puede leerse como un intermitente glosario de términos filosófico-políticos en el que encontramos por ejemplo la definición de la religión (Lev, vi, 36), de lo que es una ley de la naturaleza (Lev, xiv, 3), una ley civil (Lev, xxvi, 1), la definición de la justicia (Lev, xv, 2), de la libertad (Lev, xxi, 4), de lo que es una orden (Lev, xxv, 2) o de lo que es la voluntad (Lev, vi, 53); y encontramos la definición de los afectos y las pasiones (Lev, vi) que cargan y afectan el significado de esas grandes palabras que en el discurso “corriente” suelen ser ambiguas y que son el lugar en el que se anida y crece el fantasma de lo que para Hobbes constituye el final de la vida política: el desacuerdo.

Muchas de las definiciones de Hobbes parecen temerarias y provocadoras y están en abierta contradicción con lo que buena parte de la tradición filosófica esperaba de él, lo cual explica en parte la dureza con la que fueron recibidas sus obras en el medio académico⁷. Así por ejemplo -en lo que pareciera un *tour de force* para hacer pasar desapercibida la voluntad que se esconde tras la apariencia de irrefutabilidad y de objetividad en la fijación del sentido de la palabra “justo”- dice Hobbes: “todas estas palabras: el que observa en sus acciones las leyes de su país, forman un sólo nombre, equivalente a la palabra justo” (Lev, iv, 17). De esta definición, si la tomamos por una constatación objetiva de un hecho, se desprendería sin refutación posible que la teoría política, en tanto ciencia que se ocupa de lo justo, debe entenderse como una fundamentación y explicitación del positivismo. Pero Hobbes no es ingenuo, ni considera ingenuos a sus lectores: es perfectamente consciente de que la fijación del sentido de ciertas palabras caldeadas por las pasiones y las creencias humanas, palabras que son fuego, como “justicia”, es un acto de voluntad. Esta fijación del sentido por la voluntad no se opone a la pretensión científica de su teoría política, al contrario, la refuerza: “el fundamento de todo razonamiento verdadero es el significado constante de las palabras,

⁷ Para relativizar esta creencia generalmente aceptada de que Hobbes chocó con toda la tradición filosófica, y que su teoría no tenía ninguna relación con ideas políticas de su tiempo, vale la pena el artículo de Quentin Skinner “The context of Hobbes’s theory of political obligation” (Skinner 1972).

que (...) depende (...), en la ciencia natural, de la voluntad del escritor” (Lev, xxxiv, 1). La voluntad -entendiendo por voluntad el deseo o la aversión determinante- del escritor que en este caso es Thomas Hobbes, la voluntad que determina el significado que la palabra “justicia” tendrá en su discurso, es la aversión por el desacuerdo y el deseo de paz. Aunque se trate de una voluntad acorde con lo que Hobbes llamó “la primera ley de la naturaleza” (y sea por lo tanto una voluntad que coincide con un principio racional distinto al puro querer, un principio que es dado a los seres humanos como el deber de preservar la vida mediante la paz), Hobbes no pretende que exista en el mundo “la justicia” como una entidad que pueda ser simplemente descrita y definida de manera objetiva. Hobbes sabe -y hace muy poco por ocultarnos- que su definición de justicia está marcada por la voluntad o el deseo de acabar con la guerra civil. Para él era inevitable la conversión del desacuerdo en violencia. Por eso, el único medio discursivo que encuentra para evitar la guerra es la fijación del sentido de una de las palabras en nombre de las cuales más violencia -organizada o espontánea- se ha desatado: “justicia”. Dicha palabra queda, por su voluntad, convertida en sinónimo de obediencia civil. Pero se trata de una voluntad con significación política, una voluntad *de* significación política.

La definición de la palabra “justicia” es la piedra de toque que hace posible su premisa política: evitar las devastadoras guerras civiles. Reduce la significación moral de la justicia -una significación que no puede ser sino ambigua y cambiante- a una significación jurídica que a su vez se reduce a la clara y unívoca enunciación de leyes positivamente establecidas en un determinado territorio. Si no sólo coinciden derecho y justicia, sino que por “derecho” no debe entenderse más que la formulación de las leyes civiles vigentes, y por “justicia” la obediencia a estas leyes; si el valor jurídico se hace coincidir con el valor moral y se elimina todo criterio extra-jurídico que sirva como una instancia para evaluar y transformar el derecho; si se cancela la necesidad, o la posibilidad siquiera, de que el derecho se vea continuamente sometido a cuestionamientos morales que pueden promover o justificar levantamientos contra el poder instituido, se liquida entonces, cree Hobbes, el serio problema de la desobediencia civil, de lo que un ser humano le debe a los

otros o se debe a sí mismo antes que al estado, el problema enorme de si es justo desobedecer a una ley injusta. Por supuesto, el problema de la obediencia no queda liquidado con una definición. La definición de palabras que suelen cambiar de sentido, y cuya inestabilidad semántica está estrechamente ligada a la inestabilidad política, es un medio discursivo para conseguir la paz, cree Hobbes. Pero además es necesario un medio proto-jurídico, el contrato, y un medio efectivo, definitivo y “real”: la fuerza con la que cuenta la autoridad soberana para hacerse obedecer, para fijar las doctrinas acerca de lo que puede ser proclamado verdadero públicamente, la fuerza para aplicar y hacer cumplir las leyes, que no son otra cosa sino definiciones de lo que está permitido o prohibido hacer, es decir, de lo que públicamente debe considerarse justo.

Lo mismo sucede con la definición de religión como un relato públicamente permitido (Lev, vi, 36). No dice lo que la religión es de hecho, lo que ha sido, lo que puede ser, considerada, por ejemplo, internamente, desde un punto de vista religioso y no político. Dice lo que la religión debería ser para acabar con las guerras entre facciones religiosas y para quebrar la primacía de la religión en la vida política. Queda claro entonces el carácter a la vez normativo y decisionista de las definiciones de Hobbes. No se trata de definiciones que se deduzcan del uso habitual de las palabras. Menos aún de una definición que logre capturar alguna esencia racional. Se trata de definiciones que por una decisión o acto de voluntad deben volverse la norma. Sin embargo, lejos de surgir de una nada normativa, de una voluntad libre para significar, lejos de ser la manifestación de un poder arbitrario para definir valores y normas, estas definiciones están siendo guiadas por un principio racional anterior a todo orden fáctico y a todo contexto real de usos y prácticas de los significados. Este principio es la necesidad de preservar la vida a través de la paz, un principio que orienta previamente el significado de palabras importantes en la obra de Hobbes. Al mismo tiempo, son definiciones que sólo cobran sentido real en un orden fáctico, por un poder soberano establecido que pueda garantizar su permanencia y vigencia, un poder que, en el caso de la religión, pueda someter de hecho la religión a la autoridad civil. De manera que en Hobbes se combinan, por un lado, lo que hoy llamaríamos un

decisionismo, que deriva la norma de la voluntad y, por otro, un normativismo racional que deriva la norma de principios racionales que a su vez coinciden con principios naturales. Lo que llamo “norma” en este punto es la fijación del significado de una palabra, bien sea -en un discurso teórico- a través de la definición, bien sea, en el espacio público, a través de las leyes civiles y de la fuerza para hacerlas cumplir.

La claridad, la exactitud en el discurso, la clausura de la ambigüedad y de los significados abiertos, plurales y móviles son la medida de una verdad pública que no debe resultar del consenso o de una aprobación unánime imposible. La verdad pública debe ser una sola. La reducción de la pluralidad de significados a la unidad del significado constituye para Hobbes la esfera de lo público. Cualquier forma de pluralismo semántico debe florecer, en silencio, en el jardín trasero de la opinión.

Ahora bien, la consecuencia que verifica la verdad de la “verdad” fijada por el poder soberano es la consecución de una paz duradera:

Y aunque en materia de doctrina nada debe ser considerado si no es la verdad, no resulta repugnante regular esta verdad por la paz. Porque una doctrina adversa a la paz no puede ser verdadera, así como la paz y la concordia no pueden estar en contra de la ley de la naturaleza (Lev, xviii, 9).

Una “verdad” contraria a la paz no es una verdad. Esta afirmación encierra a la vez el mecanismo perfecto del terror y una noción pragmatista de la verdad. Así, una de las funciones y derechos esenciales del poder soberano es la regulación de la verdad en aras de esta razón última o primera que es la paz. Esta regulación puede entenderse en los términos de mecanismos institucionalizados de censura, como queda abiertamente planteado en Lev, xviii, 9 y en Lev, xxix, 14; como vigilancia de las doctrinas que, para preservar el orden, no pueden ser enseñadas en espacios públicos como las universidades (Lev, xxx, 14). Se trata de mecanismos bastantes burdos. Hobbes mismo acaba su *Leviatán*

afirmando que someterá a la censura de su país su doctrina -que por supuesto él considera verdadera. Pero la posibilidad de esta redefinición política de la verdad pasa por un artificio conceptual mucho más sofisticado: la distinción entre verdad y opinión.

Esta distinción quiere sacudir hasta disolver el vínculo tanto histórico como metafísico entre verdad y conciencia, un vínculo profundamente cultivado por el espíritu reformista. Dar a la conciencia el nombre de opinión privada (Lev, xxix, 7) es parte del antídoto contra los efectos del “sutil licor” que nos embriaga en contra de la autoridad civil (Lev, xxx, 14). Tenemos aquí otro ejemplo de una definición que restringe el sentido de una palabra explosiva y con un poder tremendo para convocar desde su ambigüedad a la desobediencia civil: la palabra “conciencia”.

Conciencia -en estricto sentido- debe ser definida como un conocer conjuntamente. Sólo metafóricamente se puede usar el término para referirse al conocimiento de nuestros “hechos y pensamientos secretos”. Pero el término ha sido mal empleado por el orgullo desmedido y la vanidad de hombres y mujeres “vehementemente enamorados” de sus *opiniones*. La opinión ha recibido entonces el nombre reverente de “conciencia” y, por conducto de ese nombre equivocado, se ha elevado al rango de verdad (Lev, vii, 4). Al definir la conciencia como una instancia objetiva y externa, como conocimiento compartido, queda neutralizada la relación acuciante de la “subjetividad” con la conciencia “interior”, o más bien la identificación entre conciencia y subjetividad que empodera monstruosamente a las dos instancias. Queda clausurado también el supuesto vínculo privilegiado de la conciencia con una verdad que no pasa por el poder soberano estatal. Con esta definición, la “conciencia” deja de ser la más fértil tierra de cultivo para la desobediencia, la sublevación y la emancipación. El ámbito de lo subjetivo queda excluido como sustrato de exigencias políticas. En las palabras de Reinhart Koselleck:

El movimiento de la Reforma, y el resquebrajamiento de las instancias religiosas que fue consecuencia de ésta, había retraído al hombre hasta el recinto de su

conciencia. La conciencia que carece de asidero externo degenera en ídolo de la autarquía ética (...) La mera conciencia que se arroga el derecho -como dice Hobbes- de escalar el trono, no es el juez que juzga el bien y el mal, sino la fuente misma de este mal. No fue sólo la voluntad de poder lo que atizó el fuego de la contienda civil, sino también –y aquí radica el paso decisivo dado por Hobbes – la invocación a una conciencia sin asidero externo. La instancia de la conciencia, en lugar de ser una *causa pacis*, es en su pluralidad subjetiva una explícita *causa belli civilis* (Koselleck 2007, 41).

Frente a un individuo absolutizado en parte por la reforma protestante, el estado, cree Hobbes, sólo podía ser absoluto. Frente al peso enorme que adquiere la subjetividad en la modernidad, la modernidad política heredera de Hobbes sólo podía ser, en parte en contra de sí misma, objetivante. Esta necesidad de objetividad en la verdad pública está íntimamente ligada a la unidad que procura la ley: “la ley es la conciencia pública” (Lev, xxix, 7). La ley es la única instancia objetiva de la verdad y es la única verdad compartida. La ley es conciencia en sentido objetivo y no subjetivo, es conciencia en el “buen” sentido.

Cuando Sócrates en el *Gorgias* afirma ser el único ciudadano de la *polis* que conoce la verdad y practica la justicia, y el único que puede por lo tanto practicar el “verdadero arte de la política” (521 d), está instaurando toda una tradición según la cual la subjetividad tiene un acceso privilegiado a la verdad y puede, desde su altura, desdeñar el orden político y jurídico de hecho instituido y objetivado en las prácticas jurídicas y políticas compartidas por una comunidad y/o sancionadas por una autoridad. Es la propia conciencia y no un tercero soberano quien es juez último. Esta “autarquía ética” socrática escandalizaría profundamente a Hobbes, por haber sido él testigo de sus consecuencias históricas. “Salvarse uno mismo y salvar lo suyo” (512 d) es para Hobbes como para Calicles, el poderoso contendor de Sócrates, una ley de la naturaleza. Para cumplir con esta ley se requiere de un pacto con el poderoso o para el poderoso. Sócrates, en cambio, ese primer kantiano, afirmaba que la relación de cada ser humano con su conciencia debía

ser juez y medida de la relación con el poder⁸. Sócrates podía ya afirmar a su manera “*fiat iustitia, pereat mundus*” (Kant 2001, 94). Que se haga justicia aunque perezca el mundo.

Ahora bien, Sócrates opone al sofista trabajo discursivo en torno al poder político un conocimiento de la “naturaleza de las cosas” como fundamento de la legislación (*Gorgias*, 465 a). Hobbes no renuncia a este modelo socrático de fundamentación, al contrario: es su sello. La autoridad queda fundamentada por una naturaleza humana que puede ser sujeto de un conocimiento verdadero y por una ley natural igualmente cierta. Pero Hobbes no puede, a pesar de apoyar su ciencia política en una *naturaleza* de lo humano, descartar la retórica -que es una forma de construir una verdad que no está dada- como “un simulacro de una parte de la política” (463 d), tal como hace Sócrates. A pesar de su infinita desconfianza hacia los demagogos que manipulan las pasiones de la multitud para sus propios intereses, Hobbes no puede dejar de considerar la retórica parte constitutiva de la política. Una vez fundamentada la autoridad por principios verdaderos y sólidos, es necesario que ésta se mantenga a través de medios discursivos: las definiciones a nivel teórico y las leyes a nivel público. El fundamento de las leyes necesita del respaldo de un trabajo persuasivo. Es necesario “recordar” el fundamento verdadero de la autoridad:

Los fundamentos de estos derechos [los derechos de soberanía] tienen tal prioridad, que necesitan ser diligente y verdaderamente enseñados, porque no pueden ser mantenidos por ninguna ley civil o por el terror de un castigo legal. Porque una ley civil que prohíba la rebelión (y por rebelión debe entenderse cualquier resistencia a los derechos de soberanía) no es -en tanto ley civil- ninguna obligación si no es únicamente en virtud de la ley de la naturaleza (Lev, xxx, 4).

⁸ Vale la pena sin embargo señalar que la relación de Sócrates con la ley es ambigua y compleja. Sócrates obedece la ley, como ciudadano obedece, incluso cuando las leyes de la ciudad le parecen injustas, incluso cuando deciden que debe morir. Pero Sócrates no puede hallar en las leyes, de ninguna manera, la medida de la justicia o de la verdad. Algo similar sucede con Kant. La exigencia de obediencia al soberano es incondicionada. Pero hay criterios racionales para juzgar el derecho positivo de acuerdo a la *idea* del derecho.

A este nivel, la verdad no opera como fundamento autoevidente. De hecho para Hobbes la verdad nunca es autoevidente como una intuición directa o inmediata; siempre se gana a través de la atenta observación, de la experiencia y de la actividad ordenadora y constructiva del discurso. A este nivel la verdad tampoco opera directamente como determinación natural y por tanto necesaria. La verdad, a este nivel llamémoslo - desconfiando de los raros y grandilocuentes nombres - “post-fundacional”, tiene un carácter *funcional*. Pero, nuevamente, no es una verdad arbitraria o inventada por el poderoso. Está supeditada a una exigencia natural que es verdadera a nivel -más reservas- “fundacional” y “pre-fundacional”: la exigencia de preservar la vida, una exigencia sólo realizable -en una escala exitosa que escape a la terrible rudeza de la naturaleza- a través de medios políticos también discursivos. La reiteración de la verdad, o la verdad como reiteración, es un medio más para preservar la paz, y con ello, la vida. La verdad reiterada es una especie de prótesis de la necesidad natural. Según el pasaje anteriormente citado, refuerza incluso el -al parecer- insuficiente poder determinante del miedo. Por eso, a un “razonamiento sólido”, debe seguirle una “elocuencia poderosa”:

En todas las deliberaciones y en todos los pleitos es necesario un *razonamiento sólido*. Porque sin él, las resoluciones de los hombres son precipitadas y sus sentencias injustas. Y sin embargo, sin una *elocuencia poderosa* que asegure la atención y el consentimiento, los efectos de la razón serían mínimos (Lev, conclusión, 1, subrayo).

La “elocuencia poderosa” y la capacidad para fijar y reiterar las verdades derivadas de los “principios de verdad” (Lev, conclusion, 1), están a medio camino entre la verdad y la autoridad. No se puede fijar la verdad si no se tiene ya una cierta autoridad para hacerlo. Pero la autoridad, para Hobbes, está a su vez derivada de la reiteración de principios verdaderos.

Queda entonces claro, según lo expuesto, que hay una forma de verdad en la que interviene la voluntad política. Se trata de verdades que encierran consecuencias políticas decisivas y que por lo tanto, dependiendo de las consecuencias políticas que se quieran obtener o reprimir, deben ser prohibidas, afirmadas en tanto que verdades, o deben aquietarse bajo el nombre de “opinión”. Puede tratarse de una voluntad política soberana, cuando las definiciones de lo que es verdadero pueden quedar sancionadas y exhibidas públicamente en forma de ley. Dichas definiciones cuentan con una validez territorial. Puede tratarse también de una voluntad política particular que fije definiciones que tengan, sí, una validez intra-discursiva, pero más allá, que se vean investidas por una aura de universalidad irresistible, estando fundamentadas, en el caso de Hobbes, en preceptos naturales que pueden y deben ser aprobados -o incluso inferidos- racionalmente.

Por supuesto, existe otro tipo de verdad en la que no interviene la voluntad, una verdad por la que los hombres no disputan, una verdad que de alguna manera es incuestionable, evidente, medible, y que puede corroborarse, reproducirse y transmitirse de forma idéntica. A este tipo de verdad pertenecen las verdades matemáticas, analíticas en sentido estricto. La verdad se vuelve entonces “algo que no se cruza con la ambición de hombre alguno, ni con su beneficio ni su codicia” (Lev, xi, 21). Estas verdades son fácilmente aceptables, pueden mantenerse sin luchas, sin fuerza, incluso sin reiteración. Pueden convertirse en “conciencia” en el sentido restringido de Hobbes, es decir, en conocimiento objetivo. ¿Pero quiénes se interesan por verdades de las que no necesitan ser persuadidos? Muy pocos.

Parecen entonces existir para Hobbes dos tipos de verdad: una verdad en la que interfiere la voluntad y los afectos, y otra en la que no. Una forma que se llena de un contenido digamos “existencial” y cuya relación con la violencia no puede pasar desapercibida. Son las verdades por las que se han quemado libros y hombres, como se quemaron, en Oxford, en 1683, las dos obras mayores de Hobbes, *De Cive* y *Leviatán*. La evidente

relación entre autoridad y violencia no debe encubrir la profunda relación entre verdad y violencia. Pero existe una segunda forma de verdad que en principio es desinteresada y puede ser tratada científicamente. ¿Qué tipo de verdad es la que está en juego en el *Leviatán*? El sentido de la justicia, la noción de lo que es justo, estaría, diríamos, en la órbita de la primera: pertenecería a la esfera de las verdades impregnadas, marcadas, signadas por la voluntad humana, y por tanto, por la violencia: el fuego, la espada, la horca, pero también por la violencia dulcificada de la enseñanza y la persuasión. En el *Leviatán* están en juego verdades con consecuencias y significado políticos. Pues bien, Hobbes cree que de este tipo de verdades puede ocuparse también la ciencia.

¿Pero qué es la ciencia? La ciencia se diferencia para Hobbes del “conocimiento absoluto”. Éste nombre queda reservado únicamente para lo que es percibido y guardado por la memoria sin la intervención del ordenamiento discursivo ni de la manipulación de nombres. El “conocimiento absoluto” es un conocimiento puramente empírico, “de hecho”, pero que no siendo sino “sensación y memoria” (Lev, ix, 1), sin lenguaje, debería quedar ahogado -esto no lo dice Hobbes- en la inmediatez (imposible, o muy extraña) de la intuición. La ciencia en cambio no es otra cosa que una práctica discursiva, “condicional”, basada en “el uso correcto del lenguaje” (Lev, ix, 1) -uso “correcto” que es a su vez el fundamento mismo de la razón (Lev, viii, 13). La ciencia está basada en el ordenamiento lógico de las afirmaciones y en el hecho de fijar y estabilizar el sentido móvil de las palabras a través de las definiciones. Así entendida, la ciencia puede ser matemática y puramente analítica, o natural, pero puede también ser política. Si la ciencia no es otra cosa que cierta manera de tratar el significado, puede seguir siendo ciencia independientemente de cuáles sean sus objetos. “Ciencia” es un nombre que usa Hobbes como equivalente de “filosofía”.

Creo que en este punto es inevitable encarar una dificultad enorme que yo venía más o menos esquivando. Se trata de la dificultad para -incluso sólo teniendo en cuenta el *Leviatán*- dar una versión coherente de los principios epistémicos de Hobbes. Hobbes

afirma *a la vez* que la ciencia es el “conocimiento de la consecuencia de una *afirmación* con respecto a otra” (Lev, ix, 1) y que es “el conocimiento de las consecuencias y la dependencia de un *hecho* respecto a otro” (Lev, v, 17, subrayo) . Esta doble afirmación parece un problema serio, sobre todo a la luz de la primera. Conocer significa o bien derivar y encadenar de manera adecuada los efectos del significado de los nombres en el *discurso*, o bien acceder al ordenamiento de efectos *en la realidad*. Podría tratarse más o menos de la alternativa entre lo que los profesionales de la filosofía llamarían hoy una concepción “coherentista” y una versión “correspondentista” de la verdad. Pero Hobbes nos ha dicho mucho acerca de la realidad tal y como ella es -materia en movimiento, cuerpos conectados mecánicamente- como para atribuirle *únicamente* un agnosticismo lógico, una modestia semántica, que de todas maneras no deja *también* de tener, aún en una época en la que la metafísica empieza a estallar como juegos pirotécnicos en los cielos de todos los sistemas filosóficos. Con todo, el punto que más me sorprende no es la convivencia de una verdad coherente y una verdad por correspondencia, una convivencia que es mucho más habitual de lo que un agotador debate nos pudo haber llevado a creer. Más problemática es la relación entre un fenomenalismo lógico y discursivo, por un lado, y un mecanicismo que explica el mundo en sí, por el otro⁹. Pero lo que me deja en verdad perpleja es que el mecanicismo que Hobbes innegablemente le atribuye al mundo lo traslada al discurso: los significados son “cuerpos” mecánicamente encadenados. No es que se cuide, como un embrión de Kant, a limitarse a conocer el mundo tal y como lo ordenamos lógicamente; sino que envuelve el discurso con su metafísica mecanicista. Ahora bien, todo lo que no es estrictamente cuerpo no existe, así que es extraño que los significados puedan tener efectos mecánicos y, en sentido físico, consecuencias.

No puedo resolver satisfactoriamente aquí -ni en ninguna otra parte por ahora- esta dificultad. En cuanto a la filosofía política, sabemos al menos que hay una realidad observada, fenomenalmente descrita, a la base del encadenamiento discursivo que conforma su teoría política, al menos como ésta se nos presenta en el *Leviatán*. Esa

⁹ Puede verse al respecto la original solución ofrecida por Raymond Polin (Polin, 1953).

realidad sirve de prueba para hacer verdadera por correspondencia una teoría que también es verdadera por coherencia. Esa realidad es el “sí mismo”. “*Nosce te ipsum, read thy self*”, concóctete a ti mismo (Lev, intro., 3). Este es el punto de partida empírico de la filosofía política de Hobbes.

La estrategia de Hobbes no consiste entonces en reconvertir las verdades políticas en verdades desapasionadas, independientes de la voluntad humana. No es que Hobbes no se percate, o pretenda no percatarse, de que la “pureza” de esas verdades desinteresadas y objetivas están “contaminadas” por sus pasiones. Ese truco será el de los positivistas y teóricos “puros” del derecho. Hobbes era demasiado inteligente y demasiado honrado intelectualmente para hacer eso. Lo que sirve de fundamento a la autoridad, no es, como ya lo dije en 2, una verdad desapasionada y científica en ese sentido, sino una verdad apasionada, que no por eso debe dejar de ser tratada científicamente. Lo que Hobbes nos pide que “leamos” en nosotros mismos no es sólo “pensamiento”, es también opiniones, deseos, miedo, esperanza (Lev, intro., 3). Intenta, eso sí, suspender el juicio moral. Pero no observa la naturaleza humana en él con el desinterés de quien describe un objeto externo, sino con el interés dictado por su propio instinto de sobrevivencia, o, en sus palabras, por la obligación de obedecer la ley de la naturaleza. La voluntad que interviene en la exhibición de sus verdades es una voluntad de vivir, presente en él como en todo lo vivo.

Ahora bien, aunque la “prueba” de “leer en sí mismo” (Lev, intro.,4) parezca irrefutable, Hobbes sabe que no todos tendremos la paciencia para conocernos a nosotros mismos y para desatar de nuestro atormentado “sí mismo” una serie de inferencias que nos llevarán a las conclusiones políticas a las que él llega. Tal vez sospeche que cada uno en su examen podrá encontrar deseos muy fuertes que lo lleven a hacer otras inferencias. El deseo de libertad, por ejemplo, de poder expresarnos en público sin reserva y de adorar, también de labios para afuera, un dios distinto al dios del soberano. Por eso necesita también de una estrategia retórica y pragmática. Retórica porque necesita de la persuasión y la

enseñanza. El estilo mismo de Hobbes es un impresionante ejemplo de prosa persuasiva. Pragmática, porque como muestra la cita de Lev, xviii, 9 que unas páginas atrás transcribí, sólo debe ser considerado verdadero lo que es útil para la paz. Pragmática porque para salir de toda duda, debe considerarse verdadero todo lo que conduzca a la paz.

Esta “pragmatización” y “retorización” de la verdad están dictadas por la convicción de que la autoridad necesita del respaldo de una verdad que puede que Hobbes haya deducido con toda honradez, pero que dada su importancia, necesita ser asegurada por medios más -pero también menos- coactivos. Para poder hacer la ley, la autoridad tiene que poder hacer la verdad.

Conclusión

El desinterés no es exigible ni posible cuando se trata de pensar las razones por las cuales estamos juntos y la forma en que debemos estarlo. Aceptar eso no nos quita de encima el problema de una verdad objetivamente vinculante en el plano de lo político, un problema que sigue vivo no por escrúpulos técnicos ni teóricos, ni por una reverencia platónica hacia la verdad como fin en sí. La verdad que para Hobbes debe ser supuesta por cualquier orden político, según la cual tendemos a destruirnos y tenemos que evitar esa destrucción, no importa de dónde venga, no importa si es dictada por una racionalidad pragmática o por la naturaleza: es una buena candidata, aunque no la única, para que de ella se derive nuestra concepción de todo lo que puede ser verdadero en el ámbito de la política, aunque muchas de las consecuencias políticas y jurídicas que Hobbes deriva de ella sean inaceptables.

Lejos de concederle a Montaigne el carácter infundado de la autoridad, Hobbes manipula tres nociones de verdad que fundamentan y estructuran su teoría política: en primer lugar, una verdad que corresponde a una realidad pulsional, a una condición humana

incondicionada y condicionante, a un sustrato ontológico al cual se tiene acceso a través de la observación y de la experiencia. Esta verdad opera bajo el rótulo de “naturaleza humana”. En segundo lugar, tenemos una verdad racional, normativamente cargada, según la cual cada quien debe preservar su vida. Esta verdad recibe el nombre de “ley natural”. En tercer lugar, una vez la necesidad de la autoridad soberana se ha levantado sobre cimientos ontológicos y “pasionales”, y sobre “sólidos razonamientos”, Hobbes introduce una verdad de corte pragmático que opera funcionalmente a nivel discursivo: debe fijarse como verdadero todo aquello que conduce a la paz y la preserva. A este tipo de verdades pertenecen las definiciones -al menos las de un léxico político básico- y las leyes positivas.

II

Auctoritas

¿Qué es la autoridad? Este capítulo busca despejar, a partir del *Leviatán* de Hobbes, los rasgos conceptuales propios de lo que podría ser uno de los motivos más inasibles de la teoría política: el de autoridad. Si es la autoridad la que hace la ley, es necesario determinar qué es “autoridad” para poder saber a quién o a qué sitúa Hobbes en el origen de la ley, o cuáles son para él las condiciones creadoras de derecho. Presentaré la concepción de la autoridad en Hobbes como una crítica a lo que Max Weber tipificará luego como “dominio carismático”¹⁰. Si bien, según lo concluido en el capítulo anterior, la retórica no ha desaparecido para Hobbes del espectro de herramientas políticas y de dominio, esta retórica es funcional, regulada por el poder soberano, no carismática, y su efectividad se basa en la verdad de las doctrinas que Hobbes considera que deben enseñarse y transmitirse reiterativamente, no en la potencia retórica y carismática que deba poseer quien las proclama. Tomaré como blanco ejemplar de la noción de autoridad hobbesiana el cristianismo inspirado de Juan Calvino al que se le opone una concepción funcional de la autoridad.

Por otro lado, analizaré el nominalismo como la postura teórica inicial de Hobbes que determina lo que él entiende por representación política. Este nominalismo le conferirá a la autoridad política un doble aspecto inseparable: liberal y absolutista. Me detendré en

¹⁰ “Llamaremos *carisma* la cualidad extraordinaria (en su origen determinada mágicamente tanto en los profetas y sabios, en los terapeutas y juristas, como en los jefes de pueblos cazadores y en los héroes guerreros) de un personaje que está, por así decir, dotado de fuerzas o de características sobrenaturales o sobrehumanas, o en todo caso fuera de la vida cotidiana, inaccesibles al común de los mortales; o bien de un personaje que es considerado como un enviado de dios o que es tomado como un ejemplo, y, en consecuencia, considerado como un “jefe” [*Führer*]” (Weber 1995, 320).

el carácter racional de la *autorización*, un carácter que contrasta vivamente con los ecos telúricos y antirracionalistas de la figura y el nombre elegidos por Hobbes para dar un aspecto sensible a su proyecto político. Siendo su Leviatán una figura tremendamente autoritaria, parece a primera vista paradójico que la autoridad no pueda pensarse si no es a partir de un acto de autorización individual y voluntario.

1. La silla del poder

En el *Leviatán* la palabra “autoridad” aparece por primera vez en la epístola dedicatoria. Y aparece como antípoda de la libertad. En efecto, en su pequeña oda a los hermanos Godolphin, Hobbes augura acertadamente que su libro no será muy bien recibido. Y explica los motivos de su reserva: “en un camino allanado por aquellos que luchan, por un lado por un exceso de libertad, y por el otro por un exceso de autoridad, es difícil pasar entre ambos bandos sin salir herido” (Lev, Epístola dedicatoria). ¿Qué considera Hobbes un exceso de libertad y qué un exceso de autoridad? Cuando la soberanía, como la concibe Hobbes, es un poder ilimitado, no sujeto ni cercado por constitución alguna, ¿qué puede ser considerado un *exceso* de autoridad? ¿No es para Hobbes la autoridad justamente ese exceso con respecto a toda función delimitada jurídicamente? Si bien a esta pregunta sólo puede responderse mediante un análisis del concepto de autoridad *Leviatán* adentro, ya en su dedicatoria Hobbes nos deja una pista importante para comprender algo esencial acerca de la *auctoritas*. Dice Hobbes: “No hablo de hombres, sino en abstracto de la silla del poder (como esas criaturas simples e imparciales en el capitolio romano, que defendían con su ruido a los que se encontraban en su interior, no por ser ellos, sino por estar ahí)” (Lev, dedicatoria). Así, Hobbes no entrega la autoridad a un ser humano con determinadas cualidades, sino a *cualquiera* que ocupe el trono o las bancas del capitolio. La autoridad no es algo que se es, sino un lugar en el que se está. La adquiere quien ocupe la silla vacía del poder en la que, en principio, se puede sentar cualquiera. Y quien defiende a aquel o a aquellos que la ocupan es una “criatura simple e

imparcial” que no tiene inclinaciones ideológicas propias, o al menos que no defiende a la autoridad desde esas inclinaciones que deben ponerse entre paréntesis. Los ocupantes o el ocupante deben ser protegidos, no por ser lo que son, sino por estar donde están: “*not because they were they, but there*”. Además, veremos, “ellos” están allí en lugar de alguien.

Es este el primer paso que da Hobbes en el *Leviatán* para alejarse de una concepción de la autoridad como algo misterioso que tiene alguien simplemente siendo, algo que estaría en su sola *presencia*. La silla del poder es como la corona si la contemplamos sin el velo espeso de la doctrina de la transmutación de la substancia. Sin tener cualidades mágicas para transformar la naturaleza de quien la lleva, la corona puede ser en efecto concebida más como símbolo material de una serie de funciones. A estas funciones Hobbes les da el nombre de “derechos de soberanía”, y dedica a su enumeración todo el capítulo xviii del *Leviatán*. El ejercicio activo de estos derechos es lo que *hace* la soberanía, una soberanía que entonces es básicamente performativa. Soberano es quien cumple las funciones del soberano, quien ocupe la silla y lleve la corona o quienes estén ejerciendo sus funciones en cualquier forma de recinto parlamentario. Hasta aquí un funcionalismo institucionalista podría considerar a Hobbes como parte de los suyos.

Ahora bien, una de las funciones que Hobbes le entrega al soberano es nada menos que la creación y la continua interpretación del derecho: el soberano es el único legislador (Lev, xxvi, 5) y el mejor intérprete de la ley (Lev, xxvi, 20). Al mismo titular del poder político se le entrega así, de manera absolutamente indeterminada, todo el poder legislativo y el poder jurisdiccional último y decisivo. Su voluntad será la única fuente de derecho y su criterio, determinante para dirimir contradicciones entre el derecho creado y para emitir juicios y sentencias. Con esto, Hobbes pareciera desdeñar y liquidar lo que ha sido para muchos un penoso acertijo: ¿de dónde viene el derecho? Sin embargo, la forma en que concibe la autoridad nos mostrará claramente que Hobbes no ha desoído ni por un minuto la angustia que resuena en esa pregunta; y que todo su énfasis en la autorización

como fuente de la autoridad no sólo política sino jurídica, no hace sino encarar el problema de la legitimidad (y no de la mera efectividad) de todo orden jurídico-político.

2. Del “cada uno” al “Uno” como fuente de autoridad: el nominalismo hobbesiano

El capítulo xvi del *Leviatán* sirve como bisagra entre la primera parte de esta obra, dedicada al “hombre”, y la segunda parte que se consagra al estado. ¿Cómo pasar de esa unidad natural que es el individuo a la unidad ficticia y artificial que llamamos estado (*commonwealth*)? A través de la representación concebida como autorización. Es en este capítulo xvi donde podemos encontrar un acercamiento directo al concepto de autoridad; y es significativo que Hobbes no aborde la autoridad como algo ya constituido, sino que lo haga desde el acto de la *autorización*. Hay una primacía lógica del concepto de autorización sobre el de autoridad, que descarta una concepción emanentista de la autoridad, según la cual la autoridad sería una especie de cualidad “aurática” que haría superfluo todo acto previo de autorización o que sería la verdadera causa de dicho acto.

Cualesquiera que sean sus cualidades personales, el autorizado tendrá autoridad. La autoridad no se la confiere su modo de ser, de hablar, su presencia o su “persona”, sino la cesión voluntaria de la fuerza de cada uno, el traspaso de toda potencia política individual a una única instancia. Es esta cesión la que inviste al autorizado de autoridad. El autorizado puede ser cualquiera. Al menos según los capítulos xvi y xvii del *Leviatán*, es la renuncia de cada uno de los representados a usar la fuerza propia lo que hace fuerte al autorizado. Es la decidida y concertada pasividad de la multitud disgregada lo que constituye la actividad y capacidad del “uno” autorizado. Y no se trata solamente de deponer y despojarse de la fuerza física, sino también de la fuerza argumentativa, del poder contestatario y crítico del lenguaje¹¹. Así que no es su propia fuerza lo que confiere

¹¹ C.f. Hamacher, *Wild Promises. On the Language “Leviathan”*.

al representante autoridad para representar, sino que es por ser autorizado que adquiere fuerza y autoridad sobre los sujetos a él. Y adquiere, también por la renuncia de los representados a intervenir en el lenguaje público, la posibilidad de producir verdades o al menos de regularlas, de vigilar doctrinas y estabilizar definiciones, de discernir lo que es bueno de lo que es malo, lo prohibido y lo permitido, lo verdadero y lo falso. El autorizado no sólo ejerce la fuerza en el lugar de todos, sino también la palabra. Si la autoridad es monopolio del sentido y de la fuerza, es porque los autorizados han renunciado al ejercicio de la fuerza y a toda forma de deliberación pública. Lo que Hobbes pareciera querer decirnos es que es la obediencia la que hace a la autoridad. No al revés.

Veamos de cerca el texto del capítulo xvi. Hobbes empieza definiendo lo que es una persona como algo o alguien que actúa y que habla. Puede actuar y hablar en su nombre, o actuar y hablar en nombre de otro. Pero siempre una persona es un *actor*. Representa a otro o se representa a sí mismo. Actúa. Habla (Lev, xvi, 1-3). Cuando actúa en nombre de otro se dice que asume al otro, lo lleva. “*Apersonar* (o personificar: *to personate*) es *actuar, o representar, a sí mismo o a otro; y el que actúa por otro es de quien decimos que sostiene su persona (he that acteth another is said to bear his person)*” (Lev, xvi, 3). Es difícil traducir el verbo “*bear*”. “*Bear*” quiere decir, dependiendo del contexto, llevar cargado o puesto, soportar, cuidar, responder de, asumir; es un poco como el “*tragen*” alemán. “*Bear*” quiere decir también mostrar o presentar. Si el gigantesco hombre coronado que se asoma en el horizonte, elevándose sobre la ciudad y los campos vacíos en el frontispicio del *Leviatán*, es el representante, es decir el que actúa en nombre de otros, este “*bear*” queda pasmosamente ilustrado: todos los hombrecitos por él representados están siendo por él llevados. Los lleva dentro de sí, incorporados en su cuerpo, *como* su propio cuerpo. Pero cada uno de esos hombrecitos, aunque está siendo llevado por un cuerpo que no es el suyo, termina en últimas también elevándose por encima de las colinas, y termina de alguna manera empuñando la espada protectora y el báculo pastoral. Cada uno hace parte de un cuerpo que hace algo que jamás podría lograr

un cuerpo individual, un cuerpo con una potencia inusitada que jamás podría ser alcanzada por cada uno de los hombrecitos que lo componen.

La primera dificultad para comprender qué tipo de representación es la representación política en Hobbes consiste en que no es evidente que los representados y el representante sigan siendo personas distinguibles. No es fácil saber si el representado sigue siendo dueño de sus acciones y de sus palabras y el representante simplemente las ejecuta, las lleva a cabo, las actúa o las personifica; o si, por el contrario, las palabras del representante y sus actos son las suyas y él es dueño de su actuar y de su hablar porque ya no está actuando en nombre de otros sino en su propio nombre, y actúa sus propias acciones de las cuales es entonces a la vez autor y actor. Me parece que Hobbes plantea en principio las dos situaciones como modos de representación distintos. El primero es la representación de *alguien*, que aún sin ser representado, es ya de suyo *uno*, y por lo tanto es ya una persona que en otras circunstancias podría representarse a sí misma. El segundo caso es la representación de *algo* múltiple y que por lo tanto sólo puede ser persona - actuar y hablar- al ser representado. En el primer caso la persona es la condición previa de la representación, en el segundo, la representación se vuelve condición de posibilidad para la existencia de la persona.

En el primer caso, cuando el representado accede por sí mismo a algún tipo de unidad de agencia, es fácil diferenciar al actor como representante del autor como dueño y responsable de la acción. El que actúa simplemente realiza acciones que *otro* ha autorizado. Existe una heterogeneidad fácilmente verificable entre el autor y el autorizado. Esta primera forma de representación nos permite comprender formas simples de autorización: llevar una carta a un reino vecino o salir más temprano del trabajo. Se trata de acciones llevadas a cabo por actores con una autoridad que proviene de la autorización de otro: el mensajero es distinto del rey, el trabajador distinto al jefe de buen humor que lo autorizó a salir temprano. El autorizado puede tener simplemente la autoridad para actuar “tanto como lo permita la comisión, pero no más allá” (Lev, xvi, 5),

pero también puede tratarse, por ejemplo, de un embajador con plenos poderes que represente al soberano de un estado. En este caso, aunque el límite de la autorización no está previamente determinado, el autor, que ya es persona, sigue siendo uno, y otro el actor -que siempre es persona.

En efecto, dentro de esta primera forma de representación pueden caber tanto la autoridad limitada (la estricta comisión), como la autoridad ilimitada, es decir que cabe tanto la *potestas* entendida en su sentido técnico romano como una atribución de funciones legalmente limitada, como la *auctoritas* que se le suele oponer. Esta distinción romana que, a juicio de Schmitt, es “una de las divisiones cardinales del pensamiento político europeo” (Schmitt 2009 b, 244), no es en realidad relevante en Hobbes. Ya está inserta en la primera forma de representación en donde autor y actor son diferenciables porque el primero existe independientemente del segundo. Aunque sea limitada, alguien puede tener autoridad para hacer algo. La autoridad no es de suyo ilimitada para Hobbes. La distinción fundamental en Hobbes, creo, es en realidad, por un lado, la heterogeneidad entre autor y actor, y por otro, su identidad. Sólo cuando autor y actor son indistinguibles -por tratarse de la misma y única persona-, puede surgir el poder soberano, y surge justamente porque antes del soberano o fuera de él no existe persona política alguna: no hay una persona constituida separadamente que pueda limitar o entregar un poder de acción irrestricto.

Es el surgimiento de este tipo de autoridad soberana el que podemos ahora rastrear a partir de la segunda forma de representación que parece más complicada, pero más interesante, porque se trata de la representación de la multitud, es decir de la representación política por excelencia. La multitud, en cuanto multitud, la multitud disgregada, disuelta, dispersa -“*disunited multitude*” (Lev, xviii, 3), “*dissolved multitude*” (Lev, xix, 18)- no tiene ningún tipo de autoría. La multitud no es persona. Esto es, no tiene capacidad para actuar ni para pronunciarse. Para ser persona es necesario antes acceder a

la unidad. Este es justamente el papel del representante, del “uno” que le confiere unidad a la multitud de “unos”. Vuelvo a citar el archicitado pasaje del capítulo xvi del *Leviatán*:

Una multitud de hombres se hace *una* persona cuando es representada por un hombre o por una persona con el consentimiento de cada uno de los miembros en particular de esa multitud. Porque es la *unidad* del representante, no la unidad de los representados, la que hace a la persona *una*. Y es el representante el que sostiene (*beareth*) a la persona, pero a la persona única, y la *unidad* no puede de otro modo ser comprendida en la multitud (Lev, xvi, 13).

Sin ese representante la multitud no puede acceder a la calidad de persona. Antes de la unidad del representante lo que hay es intencionalidades plurales y dispersas, pero no una intencionalidad común. Cuando cada uno, disgregado, disociado, puede actuar por su cuenta, la multiplicación de fuerzas y su dispersión multidireccional hará imposible cualquier acción conjunta. La ausencia de unidad -la no sujeción del esta facción última que es el individuo a una unidad de agencia superior- es lo que llama Hobbes la “guerra de todos contra todos”. El miedo, como la fuerza, irradia entonces en todas las direcciones porque la fuerza, fraccionada, puede venir, amenazante, también de cualquiera. Concentrar la fuerza en un solo agente permitirá protegernos de esta atomización de la amenaza. El objeto intencional del miedo se determinará y unificará también: paradójicamente sólo temeremos a aquel que puede protegernos.

3. La cara liberal de la moneda nominalista

Para Hobbes, fiel nominalista, lo único real, lo único que puede ser agente, es el individuo. Sustraerle la agencia política a la multitud puede ser visto como un gesto reaccionario que le niega -incluso contando con algún tipo de organización improvisada- la capacidad de agencia política y discursiva. Niega a la multitud la capacidad de autogobernarse. Pero

puede ser visto también como el resultado de una postura teórica, y estricta consecuencia de un nominalismo que arrastra consigo consecuencias políticas. El nominalismo politizado de Hobbes formará un pensamiento político particular, propio, único, cuyo nombre más acertado sea quizás simplemente “Hobbes”. Sin embargo, ante nosotros se presenta como un pensamiento bicéfalo, un mismo pensamiento en el que reconocemos rasgos de las teorías absolutistas del poder político, pero con el que nos situamos a la vez en el umbral de lo que conocemos como liberalismo. Veamos primero la cara liberal de esta moneda nominalista:

Y porque la multitud naturalmente no es *una*, sino que son *muchos*, no pueden ser tomados como uno, sino como muchos los autores de cada cosa que su representante diga o haga en su nombre, cada hombre dándole, por sí mismo en particular, autoridad al representante común (Lev, xvi, 14).

Aquí el autor -la fuente de la autoridad- no es uno, sino muchos. La autoridad no viene de algo así como un cuerpo político natural como el “pueblo”, porque no existe tal cuerpo. Este nominalismo lo comparte Hobbes con defensores del derecho divino de los reyes que, como Sir John Hayward, en su *Answer* de 1603, creían que el poseedor originario de la soberanía y fuente legítima de la autoridad no podía ser el pueblo, que no es más que una “*heedless and headless multitude*” (Skinner 2010, cit. 30). Sin embargo, Hobbes no soluciona el problema de la inexistencia de una comunidad política natural mediante el recuso a la cabeza, a la prudencia y al cuidado divinos, como unidad originaria intencional que puede depositar la corona en las cabezas terrenas de los reyes ungidos. No hay fuente originaria del poder excepto este uno humano, individual, asocial, aislado y asustado siempre, este individuo que aunque esté junto a muchos otros, no dejará nunca de ser *uno*. Este dato cuantitativo -el ser uno- se vuelve un rasgo cualitativo, único rasgo cualitativo de un individuo vacío y sin atributos, desligado de todo vínculo social determinante, y se convierte en la premisa fundamental del liberalismo. Y así, cada uno,

cada uno de ellos “en particular”, aislado de los demás, autoriza, sirve de autor *continuo* de las acciones del representante.

Acostumbrados como estamos a movernos en un paradigma liberal, e incluso creyéndonos a veces más allá de este paradigma, este “cada uno”, como instancia primera de la autoridad, es algo que difícilmente puede parecernos extraño. Pero vale la pena intentar recuperar esta extrañeza perdida. Frente a las posibles fuentes de autoridad entre las que Hobbes hubiera podido hacer su elección teórica, frente a dios o a una comunidad natural como la *polis* o como el pueblo, o frente a la noción de un “uno” cualificado, un “uno” perteneciente a una cierta clase y con ciertos rasgos (los filósofos y los guerreros en la república platónica), un “uno” inserto ya en una cierta condición social y política previa determinante (los hombres libres en la república romana o en las ciudades estado italianas), este *uno* de Hobbes que -al igual que el autorizado- puede ser *cualquiera*, es en verdad algo novedoso y, casi diríamos, si el término no ofendiese a Hobbes, revolucionario. Hobbes no le exige al individuo ninguna cualificación, ninguna pertenencia, para poder ser -teóricamente al menos- fuente de autoridad política. Por supuesto que es inevitable pensar de qué manera y hasta qué punto la autoría política de un individuo concebido de la forma más abstracta y vacía puede ser una autoría real. Y con esta pregunta queda claro que aún no hemos resuelto el problema medular del estatus que tiene para Hobbes la autorización individual, ni de qué manera se las arregla para que esta autorización sea continua y no simplemente el esbozo teórico de un momento fundacional bien sea mítico o histórico. Este punto lo trataré en el apartado 5.

No sólo por fidelidad histórica, sino para intentar comprender eso que intentamos agrupar obsesivamente bajo el rótulo de liberalismo, decía entonces que es vital tratar de recuperar la extrañeza ante este “cada uno” introducido por Hobbes, cuya importancia para la creación del paradigma liberal resulta patente. Ya Rousseau, como el primer detractor moderno del liberalismo, se enfrenta a este “cada uno” como el “lugar” que implica la ruina de la “voluntad general”, autora del contrato, fuente legítima de la

autoridad en su teoría política. Para él, el “cada uno” es lo que la voluntad general no es. Esa instancia -el individuo- debe permanecer vacía, inapropiada, para que pueda haber una autoridad legítima, común, *general*¹². Ahora bien, si para un nominalista como Hobbes es un desacierto epistémico suponer que hay algo como “la voluntad general”, detentor del poder legislativo, algo como un cuerpo político natural poseedor originario de toda soberanía, ¿cómo pasa a esa única persona soberana que es “una y la misma” (“*one and the same person*”) (Lev, xvii, 13)? ¿Cómo llega a concebir el estado como “*una persona, de cuyos actos cada uno de los miembros de una gran multitud, por pactos mutuos de cada uno con cada otro, se ha hecho a sí mismo el autor*” (Lev, xvii, 13)? ¿Cómo un nominalista llega a una unidad de agencia que no tiene el soporte natural del individuo? El reconocimiento del individuo como dato político primero y último debería dar paso a la fragmentación como única realidad política. Sin embargo, tendremos que esperar a Kelsen para llevar al nominalismo político hobbesiano a sus últimas consecuencias. En efecto, lo que tenemos en Hobbes, además del dato “primero” del individuo, es una unidad muy fuerte, leviatánica, que no puede ser atravesada por la más mínima fractura identitaria, o cuya fractura identitaria debe ser eliminada con el exilio o con la muerte: “el que disienta debe ahora concordar con el resto (...) o de lo contrario ser por el resto destruido con justicia (*justly*)” (Lev, xviii, 5).

4. La cara absolutista de la moneda nominalista

Del cada uno individual pasa Hobbes al “uno” soberano, sin que haya instancias intermedias o alternas entre los dos “unos”. En términos fácticos sólo están el soberano y el súbdito. Pero incluso esta simplicidad vertical que prescinde de toda pluralidad estamental o partidista desaparece en una única identidad que no es colectiva porque cuenta con la misma supuesta coherencia interna que tiene un individuo. No se trata de

¹² “Pourquoi la volonté générale est-elle toujours droite (...) si ce n’est parce qu’il n’y a personne qui ne s’approprie ce mot *chacun*? (...) La volonté générale (...) doit partir de tous pour s’appliquer à tous, et (...) elle perd sa rectitude naturelle lorsqu’elle tend à quelque objet individuel et déterminé” (*Contrat social*, II, iv).

muchos individuos juntos que, de manera metafórica, formen un mismo cuerpo. No se trata de un mero consenso o acuerdo; se trata de una misma y única voluntad, de una misma y única intencionalidad, de una misma y única voz:

Esto es más que acuerdo o concordia; es la unidad real de todos ellos en una y la misma persona, hecha por el pacto de cada hombre con cada hombre, de tal manera que es como si cada hombre dijera a cada uno de los demás: *autorizo y entrego a este hombre o a esta asamblea de hombres mi derecho a gobernarme a mí mismo, con esta condición, que tú le entregues también a él tu derecho, y autorices todas sus acciones tal como lo hago yo*. Una vez hecho esto, la multitud así unida en una sola persona recibe el nombre de ESTADO, en latín CIVITAS. Esta es la generación de ese gran LEVIATÁN (...) (Lev, xvii, 13).

Hobbes insistirá a partir de entonces en que cada uno de los individuos será el autor *supuesto* ("*reputed author*") de cualquier cosa que el soberano haga, diga o juzgue conveniente hacer o decir (Lev, xviii, 3; también en xxi,7). Esta identidad autoriza cualquier cosa, porque si quien actúa es el autor y no el autorizado, ¿cómo cometer injusticia contra sí mismo? (Lev, xviii, 6), ¿cómo ir en contra de los propios intereses, cómo ir en contra de la propia voluntad? Dañarse a sí mismo, violentarse a sí mismo, sí parece en cambio posible: el castigo que el soberano inflija, aunque sea la pena de muerte, es en realidad un autocastigo (Lev, xviii, 3).

El punto clave aquí es que a pesar de esta unidad y de esta aspiración identitaria tan recia, la identidad no es total y sigue habiendo un punto de fuga gracias al cual el soberano puede permanecer a la vez con plena autoridad para hacer cualquier cosa que considere necesaria, pero situándose a un nivel diferente que el de cualquiera de sus súbditos, en una trascendencia que le permite no estar sujeto a ninguna ley ni a la revisión de sus acciones por parte de sus súbditos. Aunque su acción sea una sola con la acción de cada uno de los súbditos, la persona del soberano es diferente a la persona de cada uno de

ellos y diferente del cuerpo de súbditos en su conjunto. El soberano es *otro*. Siendo un mero actor, permanece siempre a salvo, absoluto, absuelto siempre de todo lazo, de toda sujeción, de toda rendición de cuentas, porque lo único que hace es actuar todo aquello que es autoría de cada uno de los súbditos. El actor permanece inmune a las acusaciones y a los agravios porque parece ser simplemente una máscara detrás de la cual se esconde el verdadero responsable de la acción soberana. Toda la gravedad de las acciones soberanas recae entonces sobre el súbdito, lo que entrega al soberano a una especie de inocencia infantil, a una majestad inocente, libre de ante mano de toda culpa. Castigar al soberano es como castigar a *otro* por las acciones que uno mismo ha cometido (Lev, xviii, 7).

Esta duplicidad en la que la persona del soberano está como rota y gracias a la cual no tiene que responder por lo que haga -aunque lo haga-, es fundamental para comprender la diferencia entre el absolutismo y un caudillismo que aspire a una identidad completa entre el pueblo y el caudillo. El caudillo sabe interpretar a su pueblo como una “sustancia ética” con una identidad ya definida con la que se fusiona. El caudillo, a diferencia del soberano absoluto, responde por su pueblo porque él es, sin fisura alguna, ese mismo pueblo. “Yo no soy yo sino un pueblo que me sigue”, decía Jorge Eliécer Gaitán.

Igualmente distinta es la situación del individuo en Hobbes con respecto a cualquier idea romántica del estado como un “todo” en el que el individuo se fusiona, desaparece y naufraga. El absolutismo liberal de Hobbes parte de la premisa nominalista de que el individuo jamás dejará de ser la realidad determinante. Sus pasiones, sus intereses seguirán siendo lo más real. Sólo un individuo aquietado, mantenido a raya por un poder temible, puede dejar un campo de acción libre para que *alguien* -idealmente otro individuo o al menos un grupo reducido de ellos- vigile y haga efectivo el único interés común a toda la especie humana: la protección de la vida y de la propiedad.

Es entonces imposible para Hobbes crear una voluntad común a partir de voluntades individuales. Lo que debe hacerse, si se quiere crear algo así como una voluntad estatal, es

que cada individuo deponga y transfiera su derecho de autogobernarse¹³. Igual que en Suárez (que sí creía sin embargo en un cuerpo político natural), en Hobbes la entrega del poder no es limitada en el tiempo, ni condicionada a la buena labor del representante, sino que supone una abdicación, una deposición definitiva e irrevocable de cualquier derecho y forma de autogobierno. La sesión del poder al monarca “*non est delegatio sed quasi alienato*” (Suárez 1975, 49). Una cuasi alienación. Con excepción del derecho “inalienable” a la propia defensa (“inalienable” porque corresponde a un instinto natural inextirpable), la alienación en Hobbes es absoluta. La autorización puede ser pensada más en términos de renuncia definitiva que en términos de representación. La representación difícilmente podrá distinguirse de la pura presencia, dada la absoluta unidad e indistinguibilidad entre el representante y el representado en lo que a la representación política se refiere. Quien está ahí, realmente, ocupando la silla del poder, ya no “en abstracto” sino con su voluntad y sus acciones concretas y determinantes, es el soberano *presente*, la persona natural y viva por cuya autoridad las leyes son creadas y mantienen su vigencia (Lev, xxvi, 9).

Ahora, ¿cómo pensar en Hobbes “la comunidad existente entre el absolutismo y la filosofía racionalista” (Koselleck 2007, 44)?

5. El estatus racional de la autorización

A pesar de que la acción estatal termina en últimas siendo determinada por la voluntad de una persona natural o de un puñado de personas naturales, Hobbes insiste mucho en que la persona leviatánica a la que llama estado es una persona *artificial*. Hay dos maneras de entender esta artificialidad. Algo es artificial cuando no existe de manera natural o espontánea y entonces debemos fabricarlo. Haberlo fabricado supone que estamos en condiciones de explicar cómo lo fabricamos. Así da cuenta del racionalismo hobbesiano

¹³ “Autorizo y entrego a este hombre o a esta asamblea de hombres mi derecho a gobernarme a mí mismo...” (Lev, xvii, 13).

Ferdinand Tönnies, quien en lugar de situar en polos opuestos empirismo y racionalismo, define el empirismo como “la consumación formal del racionalismo” (Tönnies 2001, 3). Si en geometría Hobbes cree que a través de las “*definiciones* de sus objetos” se puede dar cuenta de “la *producción* de los mismos” (Tönnies 1932, 19), nada nos impide pensar que la misma aspiración racional se encuentra a la base de su pensamiento político. De hecho esa permanente inclinación a la definición que ya señalamos en el capítulo anterior, lo confirma. Definir es formar y formar es comprender lo que esa misma definición ha formado. La causa formal de un objeto del tipo “estado”, “justicia”, “ley” es su definición misma. Así puede entenderse, en primer lugar, la artificialidad del estado: éste no existe pero lo definimos, y al definirlo lo creamos. Esta creación no es una generación espontánea sino que es una fabricación artificial y lógica.

Ahora bien, es también posible entender esa artificialidad como un procedimiento igualmente lógico pero distinto de la definición. El estado es artificial porque es una ficción, y esta ficción se basa en una actitud disposicional, en algo que tenemos que “fingir” para formar una “realidad” como el estado o como la ley. La autoridad viene, dijimos, en tanto acto de autorización, de cada uno. Pero cuando Hobbes dice que es la autoridad y no la verdad la que hace la ley, no puede querer decir que fácticamente cada uno la hace. ¿Cuál es entonces la ficción que tenemos que aceptar aquí? Si la soberanía surge y se consolida fácticamente en la cada vez determinante voluntad soberana y no mediante reglas legales previas, ¿para qué acude Hobbes a lo que pareciera la pantomima pre-fáctica de la autorización?

Examinemos ese momento cuya existencia histórica es dudosa: la institución de un estado.

Se dice que un *estado* ha sido *instituido*, cuando una *multitud* de hombres convienen y *pactan*, *cada uno con cada uno*, que a un *hombre* o *asamblea de hombres* cualquiera le ha de ser dado por la mayoría el *derecho* a *presentar* la

persona de todos ellos (es decir, el derecho a ser su *representante*). Cada uno, tanto si ha *votado a favor* como si ha *votado en contra*, debe *autorizar* todas las acciones y los juicios de ese hombre o asamblea de hombres *como si* fuesen los suyos propios, con el fin de establecer la paz entre ellos y estar protegidos contra otros hombres (Lev, xviii, 1).

Todos los subrayados son de Hobbes excepto el de la fórmula “como sí” que me permito subrayar por mi cuenta. En efecto, en este momento que en Hobbes cumple la función de una *hypothesis*, de un postulado necesario de la razón política, en este momento teórico que no está sujeto al tiempo ni ocupa tampoco un lugar en el espacio, en este “momento” en el que una suerte de “protoasamblea” -para retomar el término de Tönnies- se reúne para decidir por mayoría quién será el depositario único de la fuerza soberana y de la autoridad legisladora, la expresión mágica es este “como si”. Estas dos palabritas a las que luego Kant se apegará de manera tan especial en su propia lengua (“*als ob*”), aparecen en dos momentos cumbres de la literatura contractual: en Lev, xvii, 13, que ya cité arriba, cuando se nos “describe” el nacimiento del “gran Leviatán” (“de tal manera que es *como si* cada hombre dijera a cada uno de los demás: *autorizo ...*”); y en este Lev, xviii, 1 que acabo de citar. Tenemos que hacer como si cada uno de nosotros hubiese dicho y siguiera diciendo “autorizo”. Tenemos que hacer como si las acciones del soberano fueran las propias. Sin este procedimiento “lógico” (aunque no estoy muy segura de poder llamarlo “lógico”) no puede surgir la persona artificial del estado que legitima las acciones de la persona natural del representante. Como no se trata de un momento histórico, este “momento” democrático no puede repetirse porque “ocurre” sólo teóricamente y como fundamento racional *continuo* de la autoridad. Esta asamblea reunida de alguna manera jamás se disuelve, porque tampoco se ha reunido, y llega permanentemente, en el extraño presente de la razón, a este acuerdo racional primordial del que surge la autoridad.

En el caso de un estado que se adquiere por conquista y de un poder soberano que se adquiere por la fuerza, no falta tampoco esta autorización que racionaliza el dominio. Hay serias razones para creer que no sólo hay cinismo en la afirmación de que los vencidos “por miedo a la muerte o a las cadenas *autorizan* todas las acciones de ese hombre o esa asamblea que tiene bajo su poder sus vidas y su libertad” (Lev, xx, 1, subrayo). El miedo no falta, como aclara Hobbes, ni siquiera en ese hipotético momento de institución que Hobbes presenta como una deliberación colectiva, pero que más que un acto colectivo es un acto de autorización individual (Hobbes insiste mucho en ese “cada uno con cada uno”). La diferencia es que en el estado instituido no se teme inicialmente a aquel a quien se le entrega el poder, sino que temen todos unos de otros (Lev, xx, 2).

Incluso la autoridad de un padre sobre un hijo supone el consentimiento del hijo (Lev, xx, 4). Así que la obediencia no es natural, nunca se da de manera inmediata. Nada ni nadie tiene algo así como una autoridad de facto. La autoridad se distingue del mero dominio, no porque sus efectos difieran -fácticamente son los mismos- sino porque la autoridad tiene, con respecto al dominio desnudo, este *plus* racional, esta ficción constitutiva que no tiene el dominio natural o histórico. Si es cierto que “apenas si existe un estado en el mundo cuyos orígenes puedan ser justificados a conciencia” (Lev, conclusión, 8), es porque en la práctica dominio y autoridad son la misma cosa. Pero, desde un punto de vista racional, el dominio deja de serlo cuando es investido por ese “como si” que hace de los actos del autorizado mis propios actos. Podemos creer que esta diferenciación obedece a una extraña confianza filosófica en la capacidad justificadora de la razón. Podemos creer más bien que tiene un objetivo pragmático específico: sin esa ficción el dominio sería insoportable y daría pie a una situación profundamente inestable. El “como si” permite preservar un mínimo de esperanza política, aunque esta esperanza sea una ilusión. El caso es que para Hobbes la autoridad, incluso aquella que pareciera más inmediata o natural, requiere de este procedimiento ficcional que la constituye. Por encima de los lazos naturales, por encima de los juegos de fuerzas históricos y de los arreglos fácticos, ese “cada uno” primigenio tiene que consentir voluntariamente que

haya autoridad. De lo contrario no habría obligación: “no hay obligación sobre hombre alguno que no se desprenda (*which ariseth not*) de un acto propio” (Lev, xxi, 10).

En el capítulo anterior vimos que no hay para Hobbes, desteologizador, una verdad ordenadora que pueda *hacer* la ley, pero que hay verdades que hacen necesaria una autoridad que deja entonces de ser infundada. Ahora bien, esta autoridad sólo puede surgir al tomar por verdaderas ciertas cosas. Una de las cosas que debemos tomar por verdadera es que la autoridad viene de un consentimiento individual de cada uno de los sujetos al dominio. Otra, que las acciones de aquel autorizado son en realidad las nuestras. *Tomar por verdadero* algo que no puede *serlo*, permite que el dominio sea un fenómeno durable y estable, aunque nunca eterno.

6. De las sagradas escrituras y en contra de ellas

Sin duda la increíble fuerza magnética del *Leviatán* reside en gran parte en su título y en el frontispicio que lo ilustra, obra del artista e ilustrador Abraham Bosse que puso sus manos bajo las órdenes directas de Hobbes. ¿Por qué elige Hobbes un nombre en cuyo interior reverberan ecos profundamente irracionales, ecos de un dominio absoluto e irresistible, para un proyecto según el cual toda obligación política proviene de un acto propio, toda autoridad de un acto de autorización, y que ha sido por eso entendido como el lineamiento básico del liberalismo, es decir, en teoría, como un anti-absolutismo, un proyecto que el mismo Hobbes concibió como ejemplarmente racional?

“Leviatán” es el nombre de un inmenso cocodrilo que aparece en poemas mitológicos fenicios del siglo XIV a.c., simbolizando el caos primitivo (Dhrome 1959, 87). En la *Torá* judía, o *Antiguo testamento* cristiano, reaparece pero ya como figura dominada por la fuerza ordenadora de Yahvé. Así en *Isaías*, xxvii, 1: “Ese día, Yahvé reprimirá con furia, /con su espada dura y grande y fuerte, /al Leviatán, esa serpiente esquiva, /al Leviatán, la

serpiente tortuosa, /y matará al dragón que está en el mar". En el salmo cívico Leviatán se encuentra ya completamente dominado: es un monstruo marino que Yahvé ha creado como *divertimento*, una mascota divina que le hace compañía: "Y el Leviatán que formaste para retozar con él" (*Salmos*, cívico). Pero es la aparición del nombre en el libro de Job la que retuvo la atención de Hobbes. El nombre del monstruo irrumpe cuando Job pronuncia la terrible maldición del día en que nació: "Y aquella noche [la noche en que fui concebido] hágase inerte, / impenetrable a los clamores de la alegría. / Maldíganla los que aborrecen el día, / los dispuestos a despertar a Leviatán" (*Job*, iii, 7-8). Por lo visto, por debajo de la fuerza nómica de Yahvé, hay fuerzas que más vale que permanezcan dormidas, demonios que es mejor no desatar. Hacia esas fuerzas se vuelve el pobre Job el día en que decide odiar a su dios.

Los pasajes del libro de Job que definitivamente fueron inspiradores para Hobbes son xl, 15- 24, donde se describe a Behemoth; xl, 25-32 y todo el capítulo xli, en los que Yahvé - con una ironía salvaje y un deleite sorprendentemente cruel para un dios que luego será tan bondadoso como para dejarse colgar en las paredes de buena parte de los templos del mundo- describe al temible Leviatán ante el empequeñecido y desvalido Job. De este peculiar bestiario bíblico saca Hobbes el título de sus dos libros: *Leviathan* y *Behemoth* . He aquí el pasaje consagrado al Leviatán:

Y a Leviatán, ¿le pescarás tú con un anzuelo,
sujetarás con un cordel su lengua?
¿Le meterás un garfio en las narices,
horadarás con ganchos su quijada?
¿Él será quien te ruegue muchas veces
y te hable amablemente?
¿Hará pacto contigo
y estará a tu servicio para siempre?
¿Podrás jugar con él

lo mismo que se juega con un pájaro?
¿Será como juguete de tus hijas?
¿Traficarán con él los asociados?
¿Se lo disputarán los mercaderes?
¿Podrás acribillar su piel con dardos
o el arpón clavarás en su cabeza?

(Job, xl, 25- 31)

Por supuesto son preguntas retóricas. Leviatán no se pone al servicio de nadie, a excepción de Yahvé, que no sólo puede domeñarlo sino en cuyas manos se vuelve un animalito juguetón. Para los humanos Leviatán es indomable. Sólo si son tontos o ignorantes querrán entrar en lucha con él. Y si lo hacen no podrían subyugarlo porque él sólo está sujeto a dios. Leviatán es todo lo opuesto del *domus*, de lo cercado, del ámbito cerrado, seguro y familiar de lo doméstico. Su terrible potencia no proviene de nada humano sino de la fuerza insondable de Yahvé:

Atrévete a tocarlo,
pon la mano sobre él:
te quedará el recuerdo de una lucha
a la que seguro jamás has de volver.
¡Será vana tu esperanza
porque su vista sola aterrará!
No hay audaz que lo despierte,
¿y quién podrá resistir ante él?
¿Quién le hizo frente y quedó salvo?
¡Ninguno bajo la capa de los cielos!
Mencionaré también sus miembros,
hablaré de su fuerza incomparable.
¿Quién rasgó la delantera de su túnica

y penetró en su coraza doble?
¿Quién abrió las hojas de sus fauces?
¡Reina el terror entre sus dientes!

(*Job*, xl, 32 – xli, 6)

Aquí el texto adquiere la avasalladora fuerza poética que es el rasgo estilístico del libro de Job. Los estornudos de Leviatán son de luz, “sus ojos son los párpados de la aurora” (xli, 10). La potencia literaria atribuida a Yahvé se dispara en imágenes bélicas con las que describe a su magnífica bestia. Aparecen escudos, antorchas, calderos hirvientes, espadas, arcos, jabalinas; para acabar en una apocalíptica apoteosis poética digna de Dante o de Milton: “Hace del abismo una olla borboteante, / cambia el mar en pebetero. /Deja tras de sí una estela luminosa, /el abismo diríase una melena blanca” (xli, 23-24). Finalmente viene el versículo que cita Hobbes en el frontispicio de su *Leviatán*: “¡No hay en la tierra semejante a él, él que ha sido creado intrépido! Mira a la cara a los más altos, es el rey de todos los hijos del orgullo” (xli, 25). Así que Hobbes corona la figura de su Leviatán con una de las tantas y elocuentes frases con las Yahvé describe al suyo. Es difícil ser sordos a estos orígenes -al menos nominales- de la obra maestra de la racionalidad hobbesiana.

Ahora bien, contrastando con su tocayo bíblico, el discurso teórico de Hobbes no deja dudas acerca del origen humano y “racional” del poder. El poder se humaniza y se racionaliza, como ya vimos, justamente a través del concepto de autoridad, lo que no deja de ser sorprendente dada la carga religiosa con la que éste llega a manos de Hobbes. En este punto, Hobbes se enfrenta no sólo a su más directo heredero, Jean Bodin, que afirma en sus *Seis libros de la República* que los príncipes soberanos son instituidos por dios como sus lugartenientes (Bodin, 2006, I, x), sino a una larga tradición -al menos cristiana- que sitúa en dios el origen de la autoridad civil¹⁴.

¹⁴ Pablo de Tarso escribe a los romanos en el primer siglo de la era cristiana: “Sométanse todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen, por Dios han sido constituidas. De modo que quien se opone a la autoridad, se rebela contra el orden divino y los rebeldes atraerán sobre sí mismos la condenación” (Romanos, 13, 1-2). No son pocos los pasajes bíblicos que recuerdan ese origen divino de la autoridad sancionado por Pablo. Sólo como un muestrario: “Ante todo

Ni siquiera Juan Calvino, a pesar de llevar a cabo una incómoda reactivación de la potencia carismática del cristianismo, deja de considerar la autoridad pública, cualquiera que sea, como “espléndida y sagrada”. En el capítulo xx del libro IV de la *Institución de la religión cristiana*, consagrado a la potestad civil, escribe:

Y ciertamente, siempre ha estado no menos arraigado en el corazón de los hombres el sentimiento de aborrecimiento y odio a los tiranos, que el de amor a los reyes justos, que cumplen con su deber. Con todo, si ponemos nuestros ojos en la Palabra de Dios, ella nos llevará más adelante. (...) Debemos más bien insistir en probar y demostrar lo que no puede entrar tan fácilmente en el entendimiento humano: que un hombre perverso e indigno de todo honor, si es revestido de autoridad pública, tiene en sí, a pesar de todo, la misma espléndida y sagrada autoridad que la palabra de Dios ha otorgado a los ministros de su juicio y su justicia (Calvino, *Inst*, IV, xx, 24-25)¹⁵.

La desigual repartición divina de dones carismáticos no permite poner en cuestión la legitimidad de la autoridad del más opaco, “perverso e indigno” de los tiranos. Poco importan las cualidades personales de quien la ocupe: sobre la autoridad pública brilla siempre la gracia de dios. A dios debemos obediencia absoluta, y como él instituye las

recomiendo que se hagan plegarias, oraciones, súplicas y acciones de gracias por todos los hombres; por los reyes y por todos los constituidos en autoridad, para que podamos vivir una vida tranquila y apacible con toda piedad y dignidad” (Timoteo 2, 1-2); “Que vivan sumisos a los magistrados y a las autoridades, que les obedezcan” (Tito, 3, 1); “Sed sumisos, a causa del señor, a toda institución humana. Sea al rey como soberano, sea a los gobernantes, como enviados por él para castigo de los que obran el mal y alabanza de los que obran el bien” (Pedro, 2, 13-14). Incluso Mateo, siguiendo a Pablo, aún cuando con la enigmática y lapidaria sentencia que ha hecho carrera pareciera estar separando el poder civil del poder espiritual, llama en últimas a la obediencia a la autoridad civil con respecto al punto particularmente sensible de nuestras obligaciones tributarias: “Dinos, pues, qué te parece, ¿es lícito pagar tributo al César o no?” Mas Jesús, conociendo su malicia, dijo: “Hipócritas, ¿por qué me tentáis? Mostradme la moneda del tributo”. Ellos le presentaron un denario. Y les dice: “De quién es esta imagen y la inscripción?” Dícenle: “Del César”. Entonces les dice: “Pues lo del César devolvédsele al César, y lo de Dios a Dios” (Mateo 22, 16-21). Hobbes mismo cita el pasaje en Lev, xx, 16.

¹⁵ Ajusto un poco la traducción que en 1597 hizo Cipriano de Valera de la *Institución de la religión cristiana*.

autoridades terrenas, a ellas debemos, como prolongación de la autoridad divina, obediencia irrestricta.

Ahora bien, si lo que importa es asegurar la obediencia, ¿por qué no acude Hobbes a esta doctrina cristiana del origen divino de la autoridad? Quizá lo hace por honradez intelectual. Quizá porque ya ha detectado las grietas de este dogma. Si un rey ungido por dios ha perdido la cabeza en el cadalso, es mejor que la autoridad provenga de los hombres. Sin embargo, los rasgos cualitativos del poder por el que Hobbes aboga se acomodan mejor, como en el caso de Bodin, a un origen divino que humano del poder. Un poder absoluto viene de dios, mientras que sólo un poder falible, temporalmente limitado, revisable, puede hacer justicia a sus orígenes humanos. Pero gracias al recurso teórico de la autorización, para el soberano hobbesiano es teóricamente posible un poder irrestricto y no sujeto a revisión, sin que tenga que acudir al ya resquebrajado truco de legitimación a través del derecho divino de reyes, que no deja de ser una forma carismática de dominio, aunque “rutinizada” a través de la tradición (Weber 1995, 328). En Hobbes, el soberano no tiene que responder por sus actos ante los seres humanos que lo autorizaron a realizarlos, porque estos actos no han dejado nunca de serles propios.

El poder es un fenómeno profundamente humano, además, porque está hecho de nuestro miedo. El Leviatán de Hobbes se encuentra a medio camino entre un origen primitivo, arcaico, pulsional y mítico del poder y el estilizado constructo racional de la ficción jurídica que será expuesto casi cuatro siglos más tarde por Hans Kelsen.

7. La espada contra la palabra, Hobbes contra Calvino

La autoridad como carisma, o el carisma como autoridad, es el peligro que encuentra Hobbes no sólo en la democracia demagógica, sino en toda forma de dominio en la que el predicador, y en general la palabra, tengan un papel protagónico. La autoridad no puede

fundarse en el poder de la palabra, y este poder es la primera cualidad que Hobbes parece descartar como inherente a la autoridad. El gigantesco hombre impasible, de mirada vacua, sobre cuya corona ondea como estandarte de guerra el versículo del libro de Job en el frontispicio del *Leviatán*, no parece necesitar abrir la boca para ser una figura de autoridad. La espada y el báculo son la marca de la autoridad. No lo anima el verbo, ni mueve, a través de su palabra, a la quieta multitud que calladamente y en orden ocupa su cuerpo. Es más bien el silencio el que parece reinar en este poderoso emblema.

La autoridad de la palabra, la autoridad *como* palabra, fue en cambio el alma de uno de los teólogos que más poder civil y político ha logrado concentrar en sus manos, de este Ayatollah protestante que reinó, soberano, en Ginebra: Jean Cauvin. Para Calvino, la autoridad no consistía en empuñar la espada o en ocupar la silla vacía del poder, sino en subir al púlpito y hablar. Pero el púlpito no lo podía ocupar cualquiera. “La baja condición de los ministros que la predicán” (se refiere a la palabra de dios) es reparada por la mano divina, que elige “la boca y lengua de algunos para que en ellas resuene su voz” (Calvino, *Inst*, V, i, 5). Bocas y lenguas ungidas, gargantas elegidas, inspiradas. Toda la concepción hobbesiana de la autoridad se levanta en contra de esta vieja y al parecer indisoluble asociación, aún hoy tan vigente, entre la autoridad y el carisma, entendido éste en particular como una potencia retórica avasalladora que puede provocar revoluciones civiles pero también teológicas; entendido como el “*don*” para conquistar multitudes, subyugarlas y fascinarlas con el sólo discurso.

Para instaurar el reino de dios en la tierra, Calvino creía en efecto que sólo había una espada necesaria: la palabra divina. No es poco lo que pueden los humanos que tienen a dios en la boca:

He aquí la suma autoridad que los pastores de Cristo, llámense como quieran, deben tener: que armados con la Palabra de Dios sean animosos para acometer cualquier hazaña, de manera que fuercen todo el poder, la gloria, sabiduría y alteza

del mundo a someterse y a obedecer a la Palabra de Dios; y confiados en su virtud tengan dominio sobre todos, desde el mayor al más pequeño; que edifiquen la casa del Señor y destruyan la de Satanás; apacienten a las ovejas; ahuyenten a los lobos; instruyan y exhorten a los dóciles; convencan a los rebeldes y contumaces, los riñan y sujeten, aten y desaten; y, en fin, si fuere preciso, truenen, lancen rayos; pero todo dentro de la Palabra de Dios (*Inst*, IV, viii, 9).

Forzar, exhortar, convencer, reñir, sujetar, atar y desatar. Es sorprendente todo lo que puede hacerse *dentro* de la Palabra de Dios. Por supuesto que Calvino contaba para defender su teocracia con un ejército fuerte, y que lo que evoca su impresionante discurso no es sino el poder velado de las armas. En Hobbes, al contrario, el telón de palabras cae y queda, desnuda y en primer plano, la fuerza de la espada: “los pactos sin la espada no son sino palabras, no tienen fuerza alguna para asegurar a un hombre” (Lev, xvii, 2).

La pregunta que surge ahora es si la autoridad puede ser sólo espada, si ella puede prescindir de las palabras. En la obra primordial de la autoridad -la ley-, se combinan las palabras con la espada. Las palabras son desvalidas, como el aliento, “no tienen fuerza para obligar, contener, constreñir, o proteger a hombre alguno” (Lev, xviii, 4). Las leyes, para retomar la definición hobbesiana de John Austin, son órdenes respaldadas por amenazas (Austin 2010), palabras avaladas por la espada. En ellas se unen el aire de las palabras, su supuesta intangibilidad y su fragilidad, su poder causar nada o casi nada, con el poder causal fuerte de la espada. La espada es una cosa entre las cosas, pertenece al mundo natural de los fenómenos y las fuerzas, y no al mundo artificial de los pactos y del lenguaje. ¿Qué tan débiles son las leyes, qué tan frágiles son esas “cadenas artificiales” que van de la boca del soberano a los oídos de los súbditos (Lev, xxi, 5)? Se romperían de no ser por la espada, pero no existirían de no ser por las palabras. Las leyes están hechas de palabras, y sí, *hay* leyes. Pero ellas no *pueden* gobernar. Cualquier intento de lectura republicana de Hobbes debería quedar deshabilitado por este pasaje:

Hay otro error en la política de Aristóteles: que en un estado ordenado no deben gobernar los hombres, sino las leyes. ¿Qué hombre en sus cinco sentidos, aunque no sepa leer ni escribir, no cree que es porque pueden matarlo o herirlo si no obedece que se encuentra gobernado por aquellos a quienes teme? ¿O acaso cree que puede herirlo la ley: palabras y papel sin las manos y las espadas de los hombres? (Lev, xlvii, 36).

¿Por qué entonces no quedarnos sólo con “las manos y las espadas”? ¿Hasta qué punto la espada sólo da fuerza a algo que no la tiene? ¿Puede sólo gobernar la espada? ¿Puede haber autoridad sin pacto? Hobbes le ha atribuido al lenguaje un poder que él mismo pareciera despreciar cuando insiste en ese no ser *sino* palabras y papel de las leyes, ese no ser *sino* palabras de los pactos sin espada. Haber pensado la autoridad a partir de una autorización explícitamente discursiva, nos debería permitir concluir que las palabras son una condición de posibilidad de la autoridad. No hay autoridad sin las palabras de los que autorizan. La espada tiene que tener algo que reforzar. El soberano, que sostiene la espada para mantener los pactos y mantenerse a sí mismo como el pacto que mantiene todos los pactos, está hecho con palabras¹⁶. Las leyes sin las manos y las espadas de los hombres no son sino palabras y papel. Pero en otros pasajes del *Leviatán* queda también claro que sólo hay soberanía cuando las leyes se pueden expresar de manera manifiesta y clara: “con propiedad sólo reina quien gobierna a sus súbditos con su palabra” (Lev, xxxi, 2). Y “dominar por las palabras (*to rule by words*) requiere que esas palabras sean manifiestamente conocidas” (Lev, xxxi, 3). Dominan las palabras cuando no son tácitas o implícitas. Por eso las leyes divinas no pueden dominarnos. Dominan las palabras cuando *suenan* claramente en todos los oídos humanos que deben estar sujetos a ellas, cuando hacen parte del mundo de la causalidad, del mundo, que sólo es uno, de la materia en movimiento que produce movimiento.

¹⁶ C.f. Pettit 2008.

Conclusión

“Es la autoridad y no la verdad la que hace la ley”. Si quisiéramos saber qué es la autoridad hubiésemos podido preguntar, de manera más directa y menos tortuosa, qué es lo que para Hobbes hace la ley. Porque al menos al dar esta respuesta Hobbes es claro y contundente: es la voluntad soberana el origen, no sólo de la ley, sino de todo derecho, de toda creación y aplicación continua de las leyes. El soberano es el único legislador y juez (Lev, xxvi). Por lo tanto, la autoridad, si es la fuente del derecho, no es otra cosa que la voluntad del soberano. ¿Pero *quién* es el soberano? La respuesta no puede prescindir del sofisticado artilugio de la autorización. El soberano es un actor *autorizado*. La autorización ha supuesto en este caso una plena y perfecta identidad entre autor y actor. Este actor, fagocitando sus innumerables, pequeños y antes dispersos autores, se ha convertido en una fuente de poder y de agencia política y jurídica sin parangón en la historia del pensamiento político; una fuente monstruosa y a la vez incomparablemente humana de poder. Pero el autor de cada acción del soberano, incluyendo su suprema e irrestricta actividad legislativa y jurisdiccional, no deja de ser cada súbdito, cada individuo como autor de un pacto racional atópico más que utópico, un pacto que no sólo no ha tenido lugar históricamente, sino que no puede tenerlo, y que se postula como la razón explicativa -y no sólo justificativa- del estado; es decir, nada menos, que como su causa racional. Hobbes es ante todo un racionalista político.

Así que -teóricamente- cada uno (¡ni dios, ni el pueblo!) es origen racional del derecho y de la ley, aunque fáctica e históricamente sea indiscutible que el único autor real, la única fuente de derecho es cada vez un soberano, cada vez su voluntad. No sé si esta distinción entre teoría explicativa racional, por un lado, y vivencia histórica y experiencia real, por el otro, pueda ser vista como un truco filosófico que trate de hacer soportable cualquier

forma de dominio. Diría tal vez por ahora que es más bien una indistinción lo que está en juego en el concepto hobbesiano de autoridad. La autoridad como autoría, y en particular como autoría jurídica, está situada en ese “cada uno” que se ha hecho indistinguible del “uno” que es el soberano. Cada acción del soberano es -considerándola racionalmente- la acción de cada uno, o tenemos que hacer como si lo fuera si queremos que haya, como antípoda de la guerra civil, un estado. Cada uno es autor de la ley. Anticipo del sueño de autonomía de Kant y de Rousseau; una autonomía que en Hobbes es indistinguible de la heteronomía más absoluta y radical.

III

Hans Kelsen y la inexistencia del derecho

Interpretar como autoridad, tener por verdadero

Todo ser humano recibe una herencia científica más un continuo y graneado fuego de estímulos sensoriales; y las consideraciones que le mueven a moldear su herencia científica para que recoja sus continuos estímulos sensoriales son, si racionales, pragmáticos.

W. V. Quine, "Dos dogmas del empirismo"

Si alguien puede suscribir la sentencia de que es la autoridad y no la verdad la que hace la ley, más que el mismo Hobbes, es Hans Kelsen. Digo más porque ya vimos en el primer capítulo que Hobbes está lejos de desterrar la función fundante de una verdad como origen del derecho. Aunque el derecho ya determinado deba prescindir de criterios asociados a la verdad, como la razón y la justicia, esta necesidad de prescindir de la verdad está fundada en algo que en Hobbes aspira todavía a ser tenido por verdadero. En cuanto a su contenido, esta verdad se determina a través de dos referencias a una ontología supuesta por Hobbes: en primer lugar, una naturaleza humana dada, invariable, sustancial; en segundo lugar, una "ley natural" que tiene sin embargo un tremendo poder normativo porque no sólo nos *impulsa* a la auto-preservación, sino que nos *ordena*, como un imperativo moral -el único imperativo moral hobbesiano- mantenernos con vida. De estas dos referencias se deriva una verdad sin contenido y cuya estructura formal podría

ser enunciada así: debemos tomar por verdadero lo que el soberano decide que públicamente hay que tener por verdadero. Esta última determinación formal de “la” verdad es funcional y pragmática: independientemente de nuestros compromisos metafísicos, incluyendo todos los problemas que podamos tener con el culto públicamente autorizado (o con que no haya ningún culto públicamente sancionado, como sería más el caso en las sociedades seculares), independientemente de todas nuestras creencias privadas acerca de la verdad, tomar por verdadero lo que el soberano decide que debe tomarse por verdadero evita, cree Hobbes, disputas encarnizadas y bizantinas que pueden dividir un estado hasta la guerra civil o pueden servir para justificar esta guerra. Pero más que juicios útiles, los juicios en los que se basa la teoría política de Hobbes son juicios que aspiran -además de ser útiles- a ser verdaderos. El positivismo de Hobbes tiene aún sus raíces en un suelo “metafísico”. Es un positivismo fundado en un derecho natural. ¿Podría cualquier forma de positivismo no tener un sustento metafísico, o, cuando menos, una orientación pragmática?

Kelsen cree poder llevar a cabo lo que podría interpretarse o bien como la tarea inconclusa de Hobbes, o bien como una radicalización que hace que Hobbes pierda su fuerza y su especificidad. Kelsen pretende una ciencia jurídica que abandone toda pretensión normativa, un positivismo desarraigado de todo fundamento natural u ontológico. “Es la autoridad y no la verdad la que hace la ley” podría ser la consigna de un positivismo autoconsciente y la declaración de guerra a cualquier forma de derecho natural, una cruzada teórica que mantuvo a Kelsen ocupado buena parte de su vida. Es Kelsen quien lleva a sus últimas consecuencias el *“auctoritas non veritas facit legem”*, convirtiéndose en el máximo y más radical exponente del positivismo jurídico, por encima incluso de quien, sin saberlo ni darle ese nombre, puede ser declarado, sin sombra de dudas, su fundador: Thomas Hobbes; por encima también de John Austin, profundamente hobbesiano en la letra y el espíritu, y quien por primera vez toma a su cargo la tarea de convertir el positivismo en un dogma explícito. Las críticas que Kelsen dirige contra la jurisprudencia analítica de Austin pueden ser, en efecto, en varios puntos, recibidas como

críticas contra Hobbes, especialmente en lo que se refiere a fundar el derecho en el todavía metafísico concepto de la *voluntad* del soberano.

Sin embargo, la recurrencia obsesiva de lo que Kelsen llama una y otra vez la “verdad”, una “verdad” científica como correlato objetivo de una neutralidad valorativa subjetiva en la aproximación al “fenómeno” político y jurídico, nos arroja de vuelta la pregunta de si en Kelsen el asunto de la verdad está en realidad liquidado.

En el artículo de 1949, “The Natural-Law Doctrine Before the Tribunal of Science”, hay un par de párrafos esclarecedores en referencia específica a Hobbes. Pero además de ellos, las clarísimas posturas de Kelsen frente al estado, el derecho y la justicia, así como el desarrollo del concepto de “norma fundante”, nos deben permitir en principio reconstruir una relación, sorprendentemente estrecha, entre los dos pensadores. “Justo”, nos dice Kelsen, es “lo que se corresponde con la norma establecida, e injusto lo que la contradice” (Kelsen 1946, 50). Es la semilla de Hobbes germinando con toda su fuerza.

Para poner en evidencia su cercanía con Hobbes, me aproximaré a Kelsen de la siguiente manera. En (1) argumentaré que Kelsen, a pesar de concebir su teoría como apolítica y “puramente científica”, está más cerca del realismo político que de una jurisprudencia analítica. Si Kelsen identifica derecho y estado como una misma función -la de un poder coactivo- no es por tener una concepción jurídica del estado, sino al contrario, por tener una concepción política del derecho. Con esto no me propongo cuestionar de manera innecesariamente polémica la “pureza” de la teoría kelseniana. En (2) quisiera preguntar si no es posible pensar, en contra de Kelsen, en una determinación racional de los fines; si no es posible asumir de manera racional -aunque avanzando más allá de lo puramente descriptivo- lo que Weber llamaba el “politeísmo de valores”. Hay valores que podrían ser defendidos desde una racionalidad que, aún sin ser estrictamente técnica, no pasa por ello a ser un asunto puramente emocional. En (3) quisiera examinar, de manera simultánea, el constructo kelseniano *par excellence* -la “norma fundante” (*Grundnorm*)- y

los argumentos reiterados por Kelsen para desmontar cualquier forma de derecho natural. Esta contraposición nos debería poder permitir comprender de qué manera, a pesar de postular *una norma fundamental*, Kelsen pretende distinguirse drásticamente de todos los artilugios iusnaturalistas. De manera general, y a lo largo de todo el capítulo, quisiera proponer una interpretación pragmatista del pensamiento de Kelsen. Poco importa qué es lo que queramos o no llamar “ciencia”, lo importante es que el objeto de su teoría (el estado, el derecho) está formado de acuerdo a un interés y a una finalidad específica, que es el mismo interés y la misma finalidad de la teoría de Hobbes.

1. Una concepción política de lo jurídico

El objeto de estudio de Kelsen es distinto al objeto de estudio de Hobbes. O tal vez sería mejor decir que las diferencias en sus dos teorías políticas presuponen, postulan y constituyen dos objetos diferenciables. La teoría jurídico-política de Hobbes, tal como se perfila en el *Leviatán*, supone o constituye, como objeto de estudio, el estado, cuya permanente actividad auto-performativa es el poder soberano. El poder soberano es la manifestación estatal que, entre otras cosas, produce e interpreta continuamente el derecho. Para Hobbes, estado y derecho no son por tanto la misma cosa. El titular de la soberanía, como representante del estado, es un sujeto, mientras que el derecho es un objeto creado por ese sujeto. El soberano además queda “fuera” o “encima” del derecho al no quedar obligado por las leyes que él dicta. Si uno de los atributos de la soberanía es la creación de derecho, es porque el poder soberano es una región muy amplia, en principio ilimitada, de ejercicio del poder, una región que incluye la legislación y la jurisdicción.

Kelsen en cambio cree tener muy afilada su navaja de Occam al no desdoblar la entidad “orden jurídico” en la entidad “estado”. De hecho termina por comprender que ni el estado ni el derecho son entidades propiamente hablando, pero que -si se tratara de un

sujeto y un objeto- el derecho sería más bien su propio sujeto, porque por “derecho” debe entenderse a la vez un orden jurídico de validez objetiva y la auto-regulación y creación permanente de este orden. Para Kelsen, en efecto, “el derecho es su propia creación”¹⁷. Así, vuelve una y otra vez en sus escritos a agitar de manera decidida su navaja con la intención de deshacer “el poderoso dualismo que domina a la ciencia del derecho moderna, y, de consuno, a todo nuestro pensamiento social: el dualismo de estado y derecho” (Kelsen 2009 b, 289).

La identificación del estado con el orden jurídico, contraria a este dualismo, constituye uno de los rasgos dominantes de la propuesta teórica kelseniana. Podría creerse que esta identificación es el síntoma de una apoliticidad que Kelsen llevó a extremos enfermizos. Una cierta visión de conjunto de su obra sugiere en efecto que el desarrollo de su actividad teórica estuvo marcado por un proceso de despolitización gradual que iría desde sus primeros textos sobre sociología del derecho y su famoso *Esencia y valor de la democracia*, atribuibles a un Kelsen todavía “político”, y que culminaría en textos radicalmente apolíticos como la *Teoría pura del derecho*. En la mitad de este supuesto camino de despolitización o de “juridificación” (“juridificación” a costa de una despolitización) podría situarse el texto escrito en respuesta a Carl Schmitt en 1930, aunque no publicado entonces, “¿Quién debe ser el guardián de la constitución?”; un texto en el que sin embargo puede encontrarse, como veremos, el reverso de esa supuesta despolitización. Según esta clasificación de la obra de Kelsen, se perfilaría entonces claramente que el verdadero objeto de estudio que va cincelandando su teoría es “el” derecho y no “lo” político o “la” política.

Esta interpretación -que corresponde a la interpretación estándar de la obra de Kelsen y que en parte obedece sin duda a la auto-interpretación que él mismo ofrece de su trabajo¹⁸- lo descarta como pensador político, situándolo, con admiración o desprecio,

¹⁷ “Law is its own creation” (Kelsen 1949 a, 54).

¹⁸ “La teoría pura del derecho es una teoría del derecho positivo (...) Ella obtiene los principios fundamentales con los que podemos comprender cualquier orden jurídico. Como teoría, su único fin es el

dependiendo de los gustos, en el podio o en el último de los cajones, con el rótulo de “científico puro del derecho”. Pues bien, en primer lugar no es cierto que Kelsen no tuviese desde el principio claro que su actividad teórica estaba orientada de manera decidida hacia una teoría jurídica “pura”. Basta para ello mirar el escrito muy temprano, de 1920, *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts. Beitrag zu einer reinen Rechtslehre*. Es una doctrina pura del derecho lo que Kelsen perfila desde sus inicios “políticos” (Cf. Kelsen, 1920). En segundo lugar, creo que en realidad la concepción que Kelsen tiene del derecho nunca deja de ser profundamente política. Esta última tesis, que intentaré defender en lo que sigue, aproximaría a nuestros dos autores, Hobbes y Kelsen, separados por un poco más de dos siglos, mucho más de lo que el jurista vienés parece sospechar.

Como en la identificación del derecho con el estado la diferencia con Hobbes salta a la vista, podríamos partir de aquí para fijar entre los dos una diferencia prudente y definitiva. Sin embargo, es justamente aquí donde se hace visible el carácter hobbesiano de Kelsen. El derecho y el estado son para él una misma “cosa” simplemente porque desempeñan una misma función: la fuerza coercitiva. Y es esta función lo que preocupaba de manera intensa a Hobbes; porque era para él el único medio para la continua represión de una violencia que de otro modo irrumpiría continuamente en nuestra vida cotidiana, haciéndola -famosa es la cita- “solitaria, pobre, repugnante, brutal y breve” (Lev, xiii, 9). Hobbes, lo mismo que Kelsen, podría haber hecho suya la premisa weberiana según la cual “el estado no puede ser definido en términos de sus fines (...) sólo puede definirse (...) en función de los *medios* que le son peculiares, es decir, en función del uso de la fuerza física” (Weber 1959, 243, 244). Es el espíritu de Hobbes el que ha sido capturado en esa aserción de Weber. Lo que Weber llama fuerza, poder o violencia física (*physischen Gewaltsamkeit*), o lo que Kelsen llama fuerza coercitiva, no son sino nombres menos

conocimiento de su objeto. Ella contesta qué es el derecho, no qué es lo que él debería ser. Esto último pertenece a la política, mientras que la teoría pura del derecho es ciencia” (Kelsen, 1946 p. 209). Y nos dice en su autobiografía: “Yo era de la opinión, y todavía lo soy, de que un maestro e investigador en el campo de las ciencias sociales no debe afiliarse a ningún partido ya que la pertenencia al partido perturba la independencia científica” (Kelsen 2008, 117).

barrocos para lo que Hobbes llamó “espada”. La espada del soberano es el anticipo del monopolio weberiano de la violencia; es la clave conceptual para comprender y definir, al menos según este trío (Hobbes, Weber, Kelsen) el estado moderno. La espada, que hace que los pactos no sean sólo palabras, es un mismo nombre para la coerción, y la coerción, cree Kelsen, es “el elemento esencial del derecho” (Kelsen 1946, 231). La identidad del derecho y el estado debe pensarse entonces “desde el punto de vista de la ordenación coactiva” (Kelsen 1946, 23).

Para la muestra, dos botones. En “La teoría pura del derecho y la jurisprudencia analítica”, un ensayo publicado en 1941, Kelsen es claro al definir “la comunidad política que llamamos estado” como un orden coercitivo:

El orden coercitivo que constituye la comunidad política que llamamos estado, es un orden jurídico. Lo que comúnmente se llama el orden jurídico del estado, o el orden jurídico impuesto por el estado, es el estado mismo (Kelsen 1946, 231).

Y en *Teoría pura del derecho*, cuya edición definitiva es de 1960, nos dice:

Es usual caracterizar al estado como una organización política. Pero así sólo se expresa que el estado es un orden coactivo. Puesto que el elemento específicamente “político” de esta organización reside en la coacción ejercida de hombre a hombre, regulada por ese orden; en los actos coactivos que este orden estatuye (...) como organización política, el estado es un orden jurídico (Kelsen 2009 b, 291).

Queda entonces claro qué es lo que Kelsen califica como lo “específicamente político”. Kelsen no cae en la pasmosa ingenuidad de quienes ven en el “dominio de la ley” el milagro de un estado sin coacción (Shklar 1986, 23)¹⁹. Muy al contrario, cree que “el

¹⁹ Judith Shklar, en su libro *Legalism*, se refiere en este punto en particular a Hayek (Shklar 1986, 23).

momento de coacción es el criterio decisivo” (Kelsen 2009 b, 48). Hay por supuesto diferencias -y no sólo de grado- entre el amplio término que usa Weber para referirse al supuesto medio decisivo de la política -“violencia” (*Gewaltsamkeit*)-, y el más acotado término kelseniano “fuerza coactiva” (aunque el término que emplea Kelsen es en alemán, fuera de contexto, enormemente amplio: *Macht*). Con este último, Kelsen se refiere a la obligatoriedad que lleva consigo la norma jurídica al enlazar *en la norma misma* (y no como una amenaza extrínseca que respalda una norma que de otro modo no tendría “fuerza”) la violación de ésta con un castigo establecido. Es decir que la fuerza coactiva es concebida por Kelsen desde un punto de vista específicamente *penal*, reduciendo el estado a ser un administrador de castigos. También le atribuye, es verdad (y también en consonancia con Weber), funciones administrativas y burocráticas (Kelsen 2002, 80, 81). Pero el corazón del estado, su principal razón de ser, es obligar a los sujetos a obedecer la ley. Por eso reformula la definición weberiana del estado como monopolio de la violencia en los términos de “monopolio de la coacción por la comunidad jurídica” (Kelsen 2009 b, 50).

Sin embargo, si Kelsen concibe el carácter específicamente político del estado como fuerza coactiva, no es por tener una concepción jurídica del estado -que es lo que le reprocha Carl Schmitt- sino al contrario, por tener una concepción política del derecho y de lo que es un orden jurídico. Esa concepción política del derecho, tanto de la actividad de los legisladores como de la actividad de los jueces, es la concepción que Kelsen desarrolla explícitamente en *¿Quién es el guardián de la Constitución?* ¿En qué sentido es, según este texto, “política” su concepción del derecho? El derecho es político por ser la expresión más clara de la contienda de “intereses opuestos” (Kelsen 2009 a, 328). Esta contienda primordial, existente, inescapable, una versión apenas atenuada de la “guerra de todos contra todos”, es un “hecho sociológico” básico que fundamentaría “la coacción ejercida de hombre a hombre”, y que fundamentaría, por tanto, la necesidad de “lo” político en el sentido que lo concibe Kelsen. Así, la manifestación más clara de lo político

sería el litigio jurídico y el compromiso de intereses tramitados en el parlamento; sería la conciencia y el despliegue sistematizado de

un proceso contencioso [que] aún cuando no llegare a nada, es bueno *por exponer claramente la real situación de los intereses*. Pero todo esto no se puede ver si se oculta la oposición dada de intereses mediante la ficción de un interés general o de una unidad de intereses, que es algo esencialmente distinto y mucho más de lo que, en el mejor de los casos, puede ser un compromiso de intereses. Es la típica ficción de la que se echa mano cuando se trabaja con la “unidad” de la “voluntad” del estado, o con la “totalidad” de lo colectivo, en un sentido distinto al puramente formal, con el fin de justificar una determinada configuración del orden estatal (Kelsen 2009 a, 328).

Así, toda figura jurídica, tanto la legislación parlamentaria como la jurisdicción, sería un medio político formal, en tanto “proceso contencioso” para tramitar esa “sustancia” polémica, ese “hecho sociológico” que es la confrontación de intereses. De esta ontología nominalista que niega -por ser una ficción ocultadora de lo político- la existencia de cualquier forma de interés común, público, colectivo; de este punto de partida hobbesiano, liberal, antiesencialista, y anticomunitarista, Kelsen jamás se apartará. Al final de su vida reivindica en efecto su “condición de individualista” (Kelsen 2008, 117). Lo único que “hay” son intereses en pugna. “Visto desde el punto de vista del conocimiento racional hay sólo intereses, y por lo tanto, conflictos de intereses” (Kelsen 1946, 214). Kelsen lleva a sus últimas consecuencias este nominalismo al descalificar como ficción que enmascara la contienda real de los intereses cualquier recurso a la unidad y a la voluntad unificada del estado, unidad conseguida por Hobbes en la persona del “representante” y en la figura del estado como un solo cuerpo, ese “uno” que ya examinamos en el capítulo anterior y que no dejaba de ser desconcertante. La unificación de la voluntad estatal puede en Hobbes no ser una ficción en absoluto, desde el momento en que para él la forma de “representación” ideal es la monarquía absoluta. Es en la unidad de la voluntad

de la persona natural del monarca en donde queda asegurada la unidad de la voluntad del estado. Por supuesto que entre el “absolutismo unitario” de Hobbes y el “pluralismo democrático” de Kelsen ha corrido agua debajo del puente. Pero el punto de partida es el mismo. El punto de partida es, tanto en Hobbes como en Kelsen, un “ser” social fracturado en irreconciliables intereses individuales; es decir, ningún *ser* común.

La conceptualización de lo político en Kelsen está determinada por la creencia de que no hay nada político, si por “político” se entiende un interés común que esté por encima de los intereses de los individuos o de los individuos asociados en grupos y partidos. No existe nada como “lo común”, o el único interés común es la preservación de la paz a través de una gestión formal coactiva que reprima la violencia inherente a la confrontación de intereses sustantivos.

El ideal de un interés colectivo superior a los intereses de grupo, y por consiguiente, “suprapartidista”, esto es, la solidaridad sin distinción de confesión, nación, clase, etcétera, viene a ser una metafísica o, mejor dicho, “metapolítica”, que suele denominarse con terminología bastante confusa comunidad “orgánica” (Kelsen 2002, 29).

Ahora bien, Kelsen tampoco le concede al individuo ninguna existencia política real²⁰. Es la asociación partidista la que permite alguna incidencia en lo que llama, al menos todavía en *Esencia y valor de la democracia*, “voluntad común”²¹, un término sobre el que después vuelve con reserva. Kelsen no necesita presuponer, ni siquiera como hipótesis teórica, alguna forma de existencia política del individuo a través de la ficción racional del contrato entre individuos, un individuo que en Hobbes tiene algún tipo de poder, un atisbo de fuerza consensual discursiva con la que puede asentir, decir “sí, quiero ser

²⁰ “*Das isolierte Individuum hat politisch überhaupt keine reale Existenz*” (Kelsen 2006 a, 166).

²¹ “*Gemeinschaftswille*” es el término más recurrente, pero Kelsen también usa “*Staatwille*” y “*Gesamtwille*”.

dominado”, un destello de poder que pierde luego para siempre al transferirlo ²². La teoría del contrato es para Kelsen producto de una “filosofía individualista” (Kelsen 1946, 235) que necesita fundar en la persona individual la validez racional de un orden jurídico (es decir, para Kelsen, político). Y aunque él mismo es individualista, nominalista, como lo es Hobbes, su punto de partida teórico no es el asentimiento de un individuo absuelto de los vínculos sociales, libre y en guerra contra todos los demás. Su punto de partida es un individuo siempre ya sujeto por un orden coactivo, y en ese sentido, por “primitivo” que sea, por un orden jurídico. Su punto de partida es un orden social ya siempre establecido y objetivo. Pero este orden no es considerado como una unidad, y los sujetos a él no son tampoco un pueblo unitario, homogéneo, o unificado en la figura de su representante. El pueblo *uno* -ya que como sujeto del poder es tan inexistente como el individuo *uno*- puede ser considerado en su unidad únicamente como objeto del poder, y solamente si esta unidad se reduce a “un sistema de actos individuales regidos por la ordenación jurídica” (Kelsen 2002, 21).

Si la unidad del pueblo es sólo la unidad de los actos humanos regidos por la ordenación jurídica del estado, el pueblo queda reducido -dentro de esta esfera normativa en la cual aparece la “dominación” como vínculo normativo (*“Herrschaft” als normative Bindung*) y como imposición de una ley - a un *objeto* del poder en cuanto unidad (Kelsen 2002, 22).

El pueblo como sujeto político desaparece, tanto como desaparece el individuo como sujeto político, que en Hobbes se mantiene al menos a nivel teórico. La potencia política no es así la de una voluntad única, es una potencia partida, fragmentada. A diferencia de Hobbes, para Kelsen no puede haber unidad e indivisibilidad política. No puede haber soberanía como instancia unificada e indivisible del poder. Los sujetos del poder son los *partidos* políticos, algo que Hobbes sólo podía pensar en términos de facciones.

²² “Quien transfiere su poder, se ha privado del mismo; pero quien lo confía a otro para que lo ejerza en su nombre y bajo su autoridad, sigue estando en posesión del mismo poder” (Hobbes 1992, 51).

De alguna extraña manera, si lo vemos así, Kelsen termina convertido en una versión recrudescida, desengañada y terriblemente lúcida de Hobbes. Kelsen niega, como Hobbes, la existencia de un interés público sustantivo hacia el que pueda orientarse una comunidad política, o de un supuesto “espacio” en el que podamos “elevarnos” por encima de la miseria y la mezquindad de nuestros intereses particulares. Tendría así que renunciarse a cualquier forma de ennoblecimiento de la política, un ennoblecimiento en el que otros pensadores, como Hannah Arendt, hicieron su madriguera. Pero además de esto, Kelsen reconoce explícitamente como una ficción el recurso a la teoría del contrato que justifica racionalmente el dominio y que pretende que el individuo de alguna manera participa en la determinación de la “voluntad” estatal. La teoría del contrato hace parte de esa red de ficciones que “oculta el hecho del dominio del hombre sobre el hombre” (Kelsen 2002, 15)²³. Ficciones necesarias que ocultan el dominio y lo hacen soportable.

2. Política racional, ideología emocional

Para aceptar que en realidad la teoría pura del derecho kelseniana no ha dejado de ser política, tenemos antes que poder demostrar que en Kelsen opera una distinción implícita entre lo “político” como concepción formal del trámite de los intereses opuestos y lo “político” como postulación de fines hacia los que debería tender la vida en común. Esta última sería la política desde un punto de vista “ideológico”; la primera sería una concepción de lo político desde una perspectiva “racional” y “científica”. Como ya señalé, Kelsen ha heredado de Max Weber la creencia de que lo político “desde un punto de vista racional” es justamente la observación del “hecho” de que *sólo* hay intereses y conflicto de intereses. Por eso lo político, antes de cualquier compromiso ideológico, puede ser un campo weberianamente acotado por la “distribución, sostenimiento o transferencia de poder” (Weber 1959, 244).

²³ Aquí retoma Kelsen literalmente las palabras de Weber en su famosa conferencia de “La política como vocación”: “El Estado (...) es una relación de dominación de hombres sobre hombres” (Weber, 1959, p. 244).

Por otra parte, Kelsen define así las ideologías:

Son ideologías (...) las afirmaciones de que alguna especie de fin último, y por lo tanto, alguna especie de regulación definida de la conducta humana, proviene de la “naturaleza”, es decir de la naturaleza de las cosas o de los hombres (Kelsen 1946, 212).

Desde este punto de vista, la ideología arquetípica es la idea del derecho natural. Hobbes mismo, por los fundamentos naturalistas de su teoría, no escaparía de las redes de la ideología. Cualquier vínculo entre ontología y política sería ideológico. Pero incluso desde un punto de vista estrictamente normativo, cualquier criterio que se proponga para examinar y valorar un orden jurídico determinado, cualquier deber ser que se le imponga al derecho para poder ser considerado derecho, cualquier intento de postular fines como objetivos intrínsecos del estado o del derecho, debe también ser tenido por ideológico. Lo único intrínseco al estado, así como al derecho, no es un fin, es un medio: la coacción. Fijar fines es lo propio de la política cuando ésta se considera como una actividad valorativa y por lo tanto, enteramente emocional: “La determinación de los fines es un verdadero juicio de valor; y como tal, *totalmente* emocional” (Kelsen 1946, 211, subrayo). La emoción sería entonces el único componente determinante de la política en tanto establece fines, es decir el componente determinante no sólo de toda orientación política que implique juicios de valor, sino también de toda actividad legislativa. Y bueno, el parlamento es sin duda un campo de emociones. ¿Pero es cierto que sólo podemos tener un acceso racional a lo político abordando el fenómeno jurídico desde una perspectiva puramente descriptiva que no puede comprometerse con la elección de ciertos fines o con la crítica de ciertos otros?

Una concepción política del derecho -si Kelsen aceptara el término “política” para caracterizar su teoría jurídica- no significaría una concepción “ideológica” y “emocional”

de éste, y se limitaría a una concepción formal de lo político según la cual el estado *debe* limitarse a ser un garante de paz, abandonando toda dirección “ideológica” dominante.

Sólo un orden jurídico que no satisfaga los intereses de uno a expensas de otro, sino que produzca una transacción tal entre los intereses opuestos como para minimizar las posibles fricciones, tiene probabilidades de una existencia relativamente duradera. Sólo tal orden estará en condiciones de asegurar la paz social a sus ciudadanos sobre una base relativamente permanente (Kelsen 1946, 214).

Si la constatación objetiva y difícilmente refutable de la que parte Kelsen es un persistente conflicto de intereses, la paz surge rápidamente como solución ofrecida por el orden jurídico. La paz surge como solución sólo porque la coacción es el medio específico del derecho. Pero rápidamente surge también la reflexión de que para que esta solución sea duradera es necesaria una determinada forma de hacer política que supone compromisos axiológicos mínimos. Para una paz a largo plazo, una “paz social” como la llama Kelsen, tal vez se hagan necesarios ciertos contenidos mínimos, o que los contenidos del derecho vigente estén regulados por principios distinguibles del principio -o medio- de la coacción.

Sin embargo, mientras Hobbes postula la paz como orientación normativa dada por nuestra naturaleza en tanto seres vivos con capacidad discursiva y con profundo temor a la muerte violenta, para Kelsen la paz *no* es una orientación normativa. Estamos más bien frente a una enunciación puramente “racional” en el sentido de “técnica”. No se trata de una elección, se trata de una constatación. Para que haya estado -porque vamos a entender por estado esta situación pacífica relativamente duradera- tiene que haber sólo una cosa: paz. Y para que haya paz, sólo tiene que haber fuerza coactiva. Para que haya estado lo único que no puede faltar es entonces fuerza coactiva, *Gewalt*, poder pacificador, penas que obliguen al cumplimiento de la ley. En cambio, puede haber estado u orden jurídico (sinónimos en Kelsen), sean cuales sean los contenidos de las leyes y sean

cuales sean los fines del estado. ¿Por qué llamar entonces a este resultado técnico “el ideal de la paz”?

En lugar del ideal de justicia, el principio de la fuerza de derecho (*Rechtskraft*) introduce el ideal de la paz. Y este ideal de la paz con el que puede defenderse cualquier derecho positivo contra cualquier derecho natural, está directamente contrapuesto al ideal de la justicia (Kelsen 1946, 49).

Justicia y paz son ideales contrapuestos. El primero, según Kelsen, es el ideal de cualquier forma de derecho natural. El segundo es el ideal que *permite defender cualquier derecho positivo*. Y subrayo “cualquier”. Si cualquier contenido puede ser derecho (Kelsen 2009 b, 205) -la frase por la que, para bien o para mal, Kelsen será recordado- ¿es porque cualquier derecho positivo, independientemente de sus contenidos, garantiza la paz? ¿O porque cualquier derecho positivo tiene la paz *como ideal*? Lo que está detrás de esta asociación incuestionada entre derecho y paz y que exige al parecer la disociación definitiva entre derecho y justicia es, me parece, el estado de urgencia hobbesiano en el que se requiere la obediencia a un poder centralizado como condición necesaria para la pacificación. Es la obediencia, un elemento *externo* al derecho, lo que hace de él un poder pacificador. Pero para que haya obediencia, lo único con lo que el derecho debe contar, como elemento *interno* suyo necesario, independientemente de sus contenidos, es con poder coactivo.

Un texto con aspiraciones jurídicas que, basado en concepciones “naturales” de la justicia, avive, mantenga o resulte de una revolución como la francesa, no es derecho mientras no tenga fuerza coactiva. El derecho internacional -que tiene como uno de sus pilares fundamentales esos mismos “derechos humanos”, reiterados, pero que no enlazan en la norma misma una pena con el incumplimiento de la norma- no es derecho. En los términos de Hobbes, si no atemoriza no puede ser derecho. La idea de Kant de que hay principios del derecho -que son distinguibles del fin de la paz, aunque terminen a largo

plazo conduciéndonos a éste (Kant 2006)- no podía tampoco haber pasado el tamiz positivista kelseniano que le pide *a priori* al derecho únicamente fuerza coactiva para garantizar la obediencia, lo que a su vez asegura la paz, al menos a corto plazo. Platón por su parte, nos dice Kelsen, bajo “la tiranía de su pasión homosexual” (Kelsen 1946, 122) y de su “pasión político-pedagógica” (Kelsen 1946, 121), perdió su tiempo en “inútiles análisis conceptuales, en vacuas tautologías”, en discusiones “farragosas” (Kelsen 1946, 131) que nunca llevan a ningún lado ni responden a las preguntas formuladas. La academia platónica no era más que “un conventículo”, “un criadero de políticos conservadores” (Kelsen 1946, 125). Platón no es un filósofo porque no es un científico, es un político frustrado (Kelsen 1946, 123), un escritor emocional e irracional “que de modo característico se apoya en una sabiduría de tipo primitivo y sacerdotal, pero no en la experiencia científica” (Kelsen 1946, 131). Resulta inspirador ver cómo todas las emociones han sido purificadas en el verdadero científico social.

La justicia, nos dice Kelsen, “la justicia es un ideal irracional” (Kelsen 1946, 214). Toda concepción de la justicia, por fuera de la estricta legalidad efectiva, es ideológica e irracional. ¿Por qué? Porque *se opone* al ideal de la paz. Si, orientado hobbesianamente, Kelsen cree que una norma “es también *derecho* cuando se desvía tanto de la verdad como de la justicia” (Kelsen 1946, 49), es porque la cuestión acerca del establecimiento de “la verdad” y la percepción de lo que es justo puede ser motivo de una disputa interminable y violenta.

Habría que oponer a toda duda sobre la justicia de una norma jurídico-positiva (...) la consideración de que en principio debe excluirse, en interés de la “paz y la seguridad”, el que cualquiera pudiera colocar su opinión subjetiva acerca de lo que es justo en lugar de la norma establecida por la “autoridad competente” (Kelsen 1946, 49).

Es Hobbes hablando por la boca de Kelsen. En *interés* de “la paz y la seguridad”, Kelsen asume como suya la difícil tarea de “liberar el concepto del derecho de la idea de justicia (...) constantemente confundidos, tanto en el pensamiento político como en el hablar corriente” (Kelsen 1946, 209). Esa persistente asociación entre derecho y justicia, incluso después de Hobbes, precisamente después de Hobbes, quizá indique algo más una confusión evitable a través de la clarificación conceptual. Pero lo que quisiera señalar es que pareciera también haber un interés vital detrás de la teoría pura del derecho: “la paz y la seguridad”. Sería extraño, porque lo que Kelsen reprocha a Platón es que “funda la verdad de su doctrina en su utilidad vital” (Kelsen 1946, 131). El modelo de Kelsen es “la ciencia moderna, para la que el saber ha de ser desinteresado” (Kelsen 1946, 127).

No hay que descartar sin embargo que cuando Kelsen afirma que “la justicia es un ideal irracional” (¡y qué estrechamente ligada está esta afirmación con el “*auctoritas non veritas*” de Hobbes!), la forma de racionalidad que está en juego no sea una razón teórica, sino una racionalidad estratégica, pragmática (“si racional, pragmática”, dice Quine), cuya mejor y más sofisticada astucia es disfrazarse de razón teórica desinteresada.

En el tardío *Diálogo entre un filósofo y un jurista*, el filósofo, que habla por Hobbes, dice que “no es la sabiduría (*wisdom*) sino la autoridad la que hace la ley” (Hobbes 1992, 6). La “sabiduría”, bien sea como sabiduría práctica (como una especie de *phronesis* política, de saber prudente adquirido por la experiencia), o como un conocimiento teórico de la naturaleza humana, debe dar lugar a una racionalidad estratégica. En este pequeño escrito, Hobbes no fundamenta sus deducciones en ninguna ontología. Simplifica. Autoridad sin sabiduría, incluso sin teoría, autoridad sin autorización, tal parece ser el postulado de una racionalidad estratégica que apunta sobre todo a la efectividad, no a la reflexión o al conocimiento, y que aparece claramente, a diferencia del *Leviatán*, en el *Diálogo*. El refuerzo de la autoridad garantiza el fin de las disputas y de la desobediencia,

garantiza la paz, garantiza la propiedad. Y esto tiene un precio²⁴. ¿Es hacia ese pragmatismo hacia el que se orienta también Hans Kelsen?

Pero incluso para poner en marcha una racionalidad eminentemente estratégica se necesita una valoración: se buscan los medios adecuados para asegurar algo que se quiere, algo que se considera útil. ¿Por qué no es un valor, una estimación o un deseo lo que subyace a la estricta positivización del derecho? Lo que se presenta como la determinación del “ser” “objetivo” del derecho -no de su “deber ser”- es en realidad la delimitación de un objeto (en este caso el derecho) de acuerdo a un *querer*: “el derecho positivo *quiere* ser ante todo una ordenación de la paz” (Kelsen 1946, 38). Subrayo, por supuesto, “quiere”. Kelsen ve en la ciencia y en la teoría un antídoto contra las concepciones ideológicas del derecho porque, según él, “las ideologías no aspiran propiamente a una profundización del conocimiento, sino a una determinación de la voluntad. No se trata, pues, tanto de captar conceptualmente la esencia del estado, sino más bien de reforzar su autoridad” (Kelsen 2009 b, 291). Pero eso es justamente lo que hacen, con buenas razones, tanto Hobbes, como Kelsen: reforzar la autoridad del estado. Eso es lo que hace todo el positivismo jurídico, desde Hobbes hasta Kelsen, pasando por Austin y Weber.

¿Cómo pensar entonces el lugar que ocupa “el ideal de la paz” -como lo llama en 1927- en la teoría pura del derecho? Podríamos intentar objetar que la teoría del derecho positivo olvida o pierde de vista el *valor* que lleva implícito, pero que aunque lo “olvide”, la paz, tanto como la justicia, son valores, buenos sólo porque un gran número de personas y comunidades los estiman. ¿Sería la paz entonces un ideal tan “irracional” como la justicia, y nos veríamos entonces atrapados en un conflicto entre valores, paz y justicia, un conflicto irresoluble racionalmente, porque, en la idea que tiene Kelsen de racionalidad,

²⁴ “Sé qué es lo que turba vuestra conciencia en este punto. A todos los hombres les aflige que se contraríen sus deseos. Pero eso es culpa nuestra. En primer lugar, deseamos imposibles. Nos gustaría estar seguros frente al mundo entero en lo que se refiere al derecho de propiedad, sin pagar por ello; y eso es imposible. Puede que también esperemos que los peces y las aves se cuezan, se asen y se sirvan a sí mismos, y vengan a la mesa, y que las uvas se expriman a sí mismas en nuestras bocas (...)” (Hobbes 1992, 19).

un conflicto entre valores “no puede resolverse mediante el conocimiento racional” (Kelsen 1981, 21)? No. Kelsen afirmó de manera suficientemente categórica que la paz no era un valor:

La comprobación, que la ciencia jurídica efectúe, de que un orden jurídico pacifica a la comunidad jurídica por él constituida, no involucra ningún juicio de valor; en especial no significa el reconocimiento de un valor de justicia, y, por ende, tampoco significa erigir ese valor en un elemento del concepto de derecho, y, por lo tanto, tampoco en un criterio que pueda servir para efectuar la distinción entre comunidad jurídica y banda de ladrones, como sucede en la teoría de Agustín (Kelsen 2009 b, 61).

Desde que el único rasgo para “reconocer” el derecho sea la coacción efectiva, sin ningún valor, aunque sea implícito, que opere en ese reconocimiento, ¿cómo distinguir entre el derecho y cualquier otra forma de coacción pacificadora? La creencia de que el derecho es réplica a gran escala de un asalto a mano armada en un camino, creencia que puede atribuírsele a John Austin, y que podría también atribuírsele a Kelsen *sólo si es verdad que no hay valores presupuestos en su teoría jurídica*, implicaría, como dice Herbert Hart “una reducción de los complejos fenómenos del derecho a este elemento simple (la coacción)” (Hart 2004, 8). El sofisticado concepto de norma fundante (*Grundnorm*), sobre el que volveré más adelante, permitirá a Kelsen escapar a una versión demasiado simple de lo que es el derecho. Pero creo que son sobre todo sus consideraciones (ni ideológicas, ni “totalmente emocionales”) sobre la democracia las que permiten que su teoría jurídica escape a la caricatura del positivismo anunciada por Agustín²⁵.

²⁵ Este es el famoso pasaje de Agustín al que alude Kelsen: “Si de los gobiernos quitamos la justicia, ¿en qué se convierten sino en bandas de ladrones a gran escala? Y estas bandas, ¿qué son sino reinos en pequeño? (...) Con toda finura y profundidad le respondió al célebre Alejandro Magno un pirata caído prisionero. El rey en persona le preguntó: ‘Qué te parece tener sometido el mar a pillaje?’. ‘Lo mismo que a ti -respondió- el tener el mundo entero. Sólo que a mí, como trabajo con una ruina galera, me llaman bandido, y a ti, por hacerlo con toda una flota, te llaman emperador” (Agustín 2007, 181). Agustín habla del estado sin justicia como un estado de “impunidad lograda”.

Es difícil sin embargo no ver que la radicalidad con la que Kelsen quiere evitar la suposición de un compromiso axiológico mínimo en su teoría pura del derecho, le trae dificultades, o nos trae dificultades a nosotros como sus lectores. Es interesante, por ejemplo, como subraya Leo Strauss, que Kelsen haya suprimido este “instructivo pasaje” (Strauss 1965, 4) que aparece en la versión alemana de *Allgemeine Staatslehre* (1925) y que queda eliminado en la traducción al inglés, *General Theory of Law and State* (1945):

La afirmación de que en el despotismo no hay un orden jurídico (*Rechtsordnung*), sino que domina el arbitrio del déspota, carece completamente de sentido (...). El estado regido despóticamente también presenta algún orden del comportamiento humano (...) y ese orden es justamente el orden jurídico. Quitarle a ese orden el carácter del derecho (*Charakter des Rechts*) es sólo una ingenuidad o una arrogancia iusnaturalista. (...) Lo que es interpretado como arbitrio es solamente la posibilidad jurídica (*rechtliche Möglichkeit*) del autócrata de decidir por sí mismo, de determinar sin condiciones la actividad de los órganos subordinados y de suprimir o modificar siempre normas puestas una vez con validez universal o sólo particular. Una situación semejante es un situación jurídica (*Rechtszustand*), aun cuando se la perciba como desventajosa. Con todo, tiene sus aspectos buenos. El llamado, no infrecuente, a la dictadura en el moderno estado de derecho lo muestra claramente (Kelsen 1925, 335-36).

Si no hubieran sido escritas por el mismo Kelsen, uno podría creer que estas líneas son un intento deshonesto por reducir al absurdo las premisas kelsenianas. Se comprende que las haya suprimido. La racionalidad de una concepción teórica del derecho no puede basarse únicamente en la posibilidad de eliminar la mediación de cualquier creencia, de cualquier deseo, de cualquier valor. Pueden terminar haciéndose afirmaciones más absurdas que emocionales, más polémicas que racionales, más radicales que acertadas. Pero aunque el pasaje fuera lo suficientemente provocador como para que Kelsen decidiera suprimirlo, en *Teoría pura del derecho* sigue sosteniendo que la idea de un estado de derecho es un

prejuicio iusnaturalista, porque si estado y derecho son una misma entidad conceptual, es evidente que todo estado es (de) derecho. Hablar de estado de derecho es una tautología, sea cual sea el régimen de gobierno establecido ²⁶, porque el derecho no supone cierta forma de estado, ni ciertos compromisos normativos.

Otra forma de ligar la paz al derecho, pero no como un valor, es simplemente afirmar que esa relación surge de una constatación histórica y que esta comprobación no supone ninguna valoración:

Mientras en las relaciones entre los estados, la guerra no se encuentre prohibida por el derecho internacional, no podrá sostenerse buenamente que el vivir bajo el derecho sea una situación pacífica, que asegurar la paz sea una función esencial del derecho. Lo que podría afirmarse es solamente que la evolución del derecho exhibe esa tendencia. Inclusive, pues, si fuera menester considerar la paz como un valor moral absoluto, o como un valor común a todos los órdenes morales positivos -lo que (...) dista de ser el caso-, no podría designarse el asegurar la paz, la pacificación de la comunidad jurídica, como el valor moral esencial a todos los órdenes jurídicos, como el “mínimo moral” común a todo derecho (Kelsen 2009 b, 52).

Pero el argumento histórico, como el mismo Kelsen nos señala, es problemático, porque por ahora no es cierto que el dominio del derecho garantice la paz. La paz es simplemente una tendencia que exhibe el derecho. Muy bien. ¿Pero esta tendencia no debería poder decirnos nada de los contenidos básicos y mínimos del derecho?

Hay formas de asumir de manera racional lo que Weber llamaba el “politeísmo de valores”, avanzando más allá de lo puramente descriptivo. Hay valores que pueden ser defendidos desde una racionalidad, que aún sin ser estrictamente técnica, no pasa por

²⁶ C.f. (Kelsen 2009 b, 320).

ello a ser “puramente emocional”. Este avance podría decirnos algo acerca de contenidos mínimos con los que el derecho debe comprometerse, o podría proporcionarnos, como nos proporciona Kant, presupuestos formales -distintos al sólo poder coactivo- de los que es posible deducir algunos de esos contenidos. Estos presupuestos no perderían ni validez, ni dignidad, ni racionalidad al ser reconocidos como orientaciones axiológicas, “mínimas” aunque inescapables.

Hasta ahora he sugerido que a pesar de que pueda llegar a considerarse la teoría pura del derecho como una teoría apolítica, esta teoría no es más que el desplazamiento de una cierta concepción de lo político -que, como en Hobbes y en Weber tiene que ver con un procedimiento, una función, un medio que es el uso regulado y unificado de la fuerza para tramitar intereses contrarios- a una concepción de lo jurídico. “El derecho es una organización de la fuerza” (Kelsen 2003, 42).

La paz no sería entonces un “ideal”, porque todo ideal supone creencias morales básicas. La paz no podría ser el “fin último” de la política, como un valor ligado a la preferencia por *ciertas* formas de hacer política. La paz sería simplemente un resultado comprobable históricamente sólo de manera parcial. De esa comprobación se seguiría que la coacción es el único medio esencial o inherente al derecho, sin que éste tenga que estar orientado por otros fines o principios.

Mi pregunta por ahora es simplemente por qué el concebir la fuerza coactiva como medio imprescindible del derecho excluye que pueda haber una determinación racional de los fines. Me parece exagerada la separación entre medios puramente racionales y fines puramente emocionales, entre paz y justicia. Emotividad y racionalidad puede haber de ambos lados. Supongo -sin que esto pretenda ser un argumento en contra de Kelsen y pueda ser en últimas absolutamente prescindible para comprender su teoría- que la “teoría pura del derecho” también fue modulada por una experiencia vital concreta, por haber tenido que abandonar, en 1940, una Europa en plena guerra, tras haber temido

realmente por su vida y haber sufrido las consecuencias lamentables del enardecimiento ideológico²⁷. La paz es un interés que se defiende también desde una emotividad, no por ello irracional, y por una experiencia concreta de vida: en el caso al menos de Kelsen y de Hobbes, la realidad de la guerra. En todo caso, emocionalmente modulada o no, la paz es “un interés vital”, algo que Hobbes nunca quiso esconder y que al contrario puso en primer plano; un interés que determina nuestro conocimiento teórico, haciéndolo “interesado”.

3. Destrucción de la teoría del derecho natural y norma fundamental

En su artículo publicado en 1949, “The Natural-Law Doctrine before the Tribunal of Science”, Kelsen expone su crítica a todas las formas de derecho natural. Este artículo nos interesa en particular porque en él aparece la interpretación general que hace Kelsen de la teoría de Hobbes.

Según este texto, el gran “error” del derecho natural es creer que no decidimos o queremos lo que es justo, sino que lo sabemos. Que “lo” bueno y “lo” justo son o bien entidades que existen en el mundo, en algún “mundo”, ideas que existen fuera de las cabezas humanas, valores que son independientes de la atribución humana de valor; o bien, que la bondad y la justicia son propiedades intrínsecas de ciertas cosas, de ciertos actos, de ciertas formas de relacionarnos, mientras que están ausentes de ciertos otros actos, de ciertas otras cosas, de ciertas otras maneras de estar juntos. *Hay “lo” bueno. Hay “lo” justo. De manera objetiva y absoluta.*

²⁷ Son conmovedoras las páginas que Kelsen dedica en su autobiografía a la estadía en la Praga ya sometida a la política nacionalsocialista alemana: amenazas anónimas, un atentado organizado al parecer con la colaboración de los estudiantes nacionalistas, la sala de su lección inaugural que se vaciaba al grito de “fuera los judíos”, la incertidumbre de tener que dejar Ginebra para abrirse paso en un mundo académico para él desconocido y con un dominio muy imperfecto del inglés (Cf. Kelsen, 2008, pp. 160-165).

El derecho natural se debate contra una inmanencia secular que no puede sino aceptar y asumir que el ser humano es la única instancia dadora de sentido, que el ser humano, como creía Protágoras, es “la medida de todas las cosas” y que si no hay humanos, deja de haber medida. Cualquier forma de derecho natural reposa en últimas en una creencia que se experimenta como necesidad. *Debe* seguir habiendo una instancia trascendente, objetiva, en la que repose la medida de las cosas: las ideas, dios, la historia, la moral. Pero si asaltamos el fuerte de la trascendencia y descubrimos que en él no *hay* nada, nos queda solamente un ser humano como medida. Nosotros y sólo nosotros, con todas las fortalezas y las debilidades que tenemos como especie, somos nuestra propia medida. No hay medida objetiva. La medida depende del sujeto que mide, el valor del sujeto que valora. Frente a la objetividad radical del derecho natural, Kelsen queda comprometido con una subjetividad que sólo puede producir una esfera de validez subjetiva.

Las normas a las que se refieren las reglas de la moral y las reglas del derecho son (...) el significado de actos de una autoridad moral o legal. Desde el momento en que esa autoridad es un ser humano, estas normas son subjetivas, es decir que expresan la intención de su autor. Eso que esa autoridad humana prescribe o prohíbe depende del fin al que ella apunte (Kelsen 1949 b, 484).

Los fines a los que apunta una norma son en realidad fines relativos, subjetivos, “internos” porque reflejan una “intención” subjetiva que se exterioriza en la expresión de la norma y dependen enteramente de esa intención. “Afuera” no hay fines. No hay orden. No hay normas.

Rodeados por una naturaleza muda, despiertos en un desencantamiento (*Entzauberung*)²⁸, debemos acudir al lenguaje humano, a los actos de imposición, a los

²⁸ Eric Voegelin, crítico furioso del positivismo, afirmó categóricamente que Max Weber lamentó el desencantamiento del mundo que él mismo sentenció, y que su racionalismo no era sino resignación. La respuesta de Kelsen a si esta afirmación puede dejarse planteada, siquiera como pregunta, es igualmente categórica: “Conocí a Max Weber personalmente y estudié su obra con mucho detenimiento y, sobre esta

juicios subjetivos, para que “haya” en un sentido muy tenue, lo debido, lo bueno, lo justo. O no para que “haya”, sino para que *tenga* que haber. Para que tengamos que hacer como si hubiera. Hay que poner las normas. Y nuestra capacidad lógica, discursiva o “mental”²⁹ para tomar algo como una norma es el presupuesto y el fundamento primero de toda normatividad: a este fundamento lo llama Kelsen la “norma fundante” (*Grundnorm*). Es este ingenioso recurso teórico lo que Kelsen puede ofrecer como alternativa a las teorías del derecho natural sin tener que comprometerse con una versión demasiado simple de lo que es el derecho, reduciéndolo a ser pura coerción. Aunque “el principio de legitimidad está limitado por el principio de efectividad” (Kelsen 2009 b, 219), efectividad y validez, o en otras palabras, poder y derecho, no son lo mismo: “El derecho, por cierto, no puede darse sin poder, pero, con todo, no es idéntico al poder” (Kelsen 2009 b, 225).

El derecho ya determinado puede ser positivo -y solamente positivo- porque tiene que ser el “acto” de imposición de una determinada autoridad. Pero lo que hace que esa autoridad sea una autoridad y pueda producir derecho, no es un poder intrínseco que ella tenga, ni la sola facticidad de sus actos. No es en últimas su voluntad, su intención³⁰, su fuerza o cualquier otra facultad interna o externa que le sea propia. No es ni siquiera que produzca las normas de cierta manera lo que hace que esas normas producidas sean derecho: de nada sirve que las produzca siguiendo determinado procedimiento, si ese procedimiento no es tomado como productor de derecho. Lo que hace que algo sea una norma es el significado objetivo que le atribuye un grupo de individuos. La norma fundante es lo que permite que “haya” derecho positivo, pero no realmente porque

base, puedo decir que los ‘lamentos’ y la ‘resignación’ existen sólo en la imaginación metafísica de Voegelin” (Kelsen 2006 b, 56).

²⁹ “El estado existe solamente en la mente de los individuos que adaptan su comportamiento al orden social que llamamos estado, que no es una entidad real como lo son las cosas físicas” (Kelsen 1949 b, 511).

³⁰ Según Kelsen, formalmente las leyes no se derivan de un contenido fácticamente determinado como voluntad o por la voluntad. Son sólo los contenidos de las normas los que dependen de la voluntad, de un “querer”. La validez de las normas, aunque con respecto a su contenido sean establecidas por actos de la voluntad humana, no reposa en que ese querer se mantenga. “La norma puede valer aun cuando el acto de voluntad, cuyo sentido constituye, ha cesado de existir” (Kelsen 2009 b, 24). Así se blinda Kelsen de la crítica que hace Hart a Hobbes por situar el origen del derecho en la voluntad del soberano presente y vivo (Hart 2004, 63-97). Y lo mismo que Kelsen reprocha a Austin, podría haberlo dirigido en contra de Hobbes: “La afirmación de Austin de que las reglas jurídicas son “órdenes” es una ficción superflua y peligrosa de la “voluntad” del legislador o del Estado” (Kelsen 1946, 222).

“haya” derecho, sino porque hay algo que es considerado derecho por un grupo amplio de personas. A este hecho -que muchos tengan por objetivas una serie de normas- Kelsen lo llama “norma”, norma fundante. Tiene que ser, según él, una norma -y no un hecho- porque ninguna norma puede encontrar su validez en un hecho, sólo en otra norma.

Puesto que el fundamento de validez de una norma sólo puede ser nuevamente una norma, el presupuesto de esa norma no puede ser una norma impuesta por una autoridad jurídica, sino una norma presupuesta. Es decir, una norma que es presupuesta cuando el sentido subjetivo del hecho constituyente y el sentido subjetivo de los hechos productores de normas cumplidos conforme a la constitución, *son interpretados como su sentido objetivo* (Kelsen 2009 b, 208, subrayo).

Este es el rasgo distintivo del “positivismo” de Kelsen. Es lo que permite que Kelsen pueda ser considerado a la vez un “positivista” y un “normativista”. La enorme diferencia entre una teoría del derecho natural y este normativismo positivista, está en que, para este último, el derecho es *interpretado* como objetivo, mientras que para la primera, el derecho -o lo que hace que algo sea derecho- es objetivo o determinado a partir de un orden natural objetivo.

La norma fundante no es la constitución escrita de un estado. La constitución, aunque determina cómo se deben producir las normas, es ya una norma impuesta, positiva, con contenidos. Y por lo tanto tiene que tener su fundamento en otra norma, una norma supuesta, que es la norma fundante, que ni tiene contenidos, ni permite que de “ella” éstos se deriven. En estricto sentido es por eso que Kelsen dice que “cualquier contenido que sea, puede ser derecho”.

Desde el punto de vista del contenido de las normas, se le atribuye sentido objetivo a algo que sólo puede tener significado y valor subjetivo. Desde el punto de vista de su

producción, se interpreta como derecho lo que en realidad es un hecho en el mundo: representantes votando leyes en un parlamento, un sultán firmando un decreto. Esta interpretación no deja de ser un “hecho” subjetivo. Pero es un hecho subjetivo que toma algo por objetivo, un hecho al que Kelsen llama “norma” para que pueda ser el “fundamento de validez” de todas las normas de un sistema jurídico determinado, incluyendo las normas constitucionales. Es la norma que da razón de las normas. Es la *Grundnorm*.

Que todo derecho necesite ser puesto, impuesto, y sea por lo tanto positivo, significa justamente que su fundamento sólo puede ser supuesto, sin alcanzar a enraizarse con ninguna ontología, y sin necesitar desembocar en peticiones de principio últimas. Es lo que Kelsen llama el “el simple fundamento relativo-hipotético del derecho positivo” (Kelsen 1946, 28). El derecho no necesita, ni puede tener, ninguna relación con una verdad objetiva. Necesita que tengamos por objetivos fenómenos que no lo son. Este tomar por objetivo es el única instancia de objetividad a la que podemos aspirar.

Encuentro una enorme similitud entre este mecanismo teórico-explicativo de la norma y el mecanismo teórico-explicativo hobbesiano del contrato pensado como autorización, interpretado como un procedimiento hipotético, un, también, “como si”.

Quizá parezca extraño llamar “norma fundante” a algo que se limita a procesos psíquicos en el individuo, o a algo que podría pensarse, de manera más acertada y marcando un cierto límite al nominalismo individualista, como reglas de uso, como una práctica común en la que el individuo está inmerso, y que acepta y a la vez valida atribuyéndole a ciertos actos el mismo significado que la mayoría de sus cercanos o contemporáneos. Hay un paso de la atribución individual, “mental”, interna, a la atribución colectiva y externa que Kelsen no dio, por su terror nominalista a cualquier forma de hipóstasis. El término “norma fundante” o “fundamental” no es tampoco el más ligero, ni el más inocente desde un punto de vista filosófico, dadas sus resonancias metafísicas. Pero parece aceptable, hasta cierto punto, creer que Kelsen trasplantó el árbol del derecho de un suelo natural a

un suelo hipotético, es decir (hasta cierto punto), no metafísico. En estricto sentido, el derecho no existe.

Con esto volvemos a la crítica al derecho natural. Este último, dijimos, toma el derecho por algo existente; o supone que su justificación, lo que da razón de las normas jurídicas, es una normatividad objetiva y subyacente, en lugar de ser una consideración que toma por objetivo algo que no lo es.

Todo intento por hacer saltar el simple fundamento relativo-hipotético del derecho positivo para alcanzar una justificación absoluta, sea oculta, sea manifiesta, -y este intento tiene que ser hecho siempre por inmediatos *motivos políticos*- significa la supresión de la diferencia entre derecho positivo y derecho natural, significa la irrupción de la teoría del derecho natural en la consideración científica del derecho positivo y -si es permitida una analogía con las ciencias naturales- una injerencia de la metafísica en el campo de la experiencia (Kelsen 1946, 28, subrayo).

La “analogía” -que supone también la diferencia- entre ciencias naturales y ciencia jurídica puede ser permitida, pero con un sentido argumentativo contrario al que Kelsen propone; porque incluso en la epistemología de las “ciencias naturales” hay presupuestos “metafísicos” necesarios en todo lo que puede considerarse “experiencia”. Pero del lado que nos ocupa ahora, del lado de las ciencias normativas, puede comprenderse la importancia de los “motivos políticos” que animan las teorías que Kelsen ha identificado como “derecho natural”, una expresión que para él carga una contradicción irresoluble en sus términos: no hay naturalmente nada en el mundo que podamos llamar derecho.

La motivación política central del derecho natural ha sido proporcionar fundamentos “reales” a la autoridad. Las teorías del derecho natural no libran al ser humano de la autoridad, sino que buscan reemplazar una autoridad injusta por una autoridad justa. “Legítima”. Lo que hacen las teorías del derecho natural, incluyendo a Hobbes, al acudir a

fundamentos “metafísicos” (en el caso de Hobbes la naturaleza humana, la ley natural) es evitar la conclusión que pareciera inevitable: la autoridad es arbitraria. Aunque, bueno, esa es exactamente la conclusión de Hobbes (Lev, xlvi, 35). Pero en Hobbes la autoridad debe ser arbitraria por razones ontológicas. Kelsen, en cambio, ha prescindido ya de toda razón ontológica.

Para Kelsen la autoridad jurídica no es justa ni es injusta porque el derecho no guarda ninguna relación con la justicia. Ni con la verdad. El derecho no es ni verdadero ni falso. Por su modo de existencia, puramente hipotético (aunque desde el punto de vista fáctico, como hecho, en su pura efectividad, como fuerza coactiva, es real), al derecho le tiene que faltar toda conexión con la justicia entendida como ordenamiento natural del mundo y con la verdad entendida como compromiso con una cierta ontología. Eso es lo que la ciencia del derecho no natural, la ciencia no natural del derecho positivo, ha comprendido y ha asumido. El fundamento místico de la autoridad del que hablaba Montaigne (Montaigne 1962, 1049), queda aquí reemplazado por un fundamento hipotético. La norma fundamental no tiene un significado político, o sí que lo tiene, pero de manera negativa: negando que la producción de derecho esté ligada a un significado objetivo, “objetivo” no ya como algo que es tenido por objetivo, sino “objetivo” en sentido “duro”, independiente de toda atribución colectiva de objetividad.

En “La doctrina del derecho natural frente al tribunal de la ciencia”, Kelsen llama al banquillo, además de Hobbes, a Grocio, a Pufendorf, a Locke, a Kant, a Benedictus Winkler -representante de un derecho natural protestante- a Rousseau, al obispo Richard Cumberland, a socialistas o comunistas revolucionarios como Baboeuf y Morelly, a Marx, a Hegel, a Comte, a Spencer y, por supuesto, como padre de todos los iusnaturalistas del mundo, a Platón. Queda claro entonces que lejos de ser una pequeña secta, el club del derecho natural ha albergado a buena parte de los filósofos políticos que hoy leemos, además de teólogos, revolucionarios y juristas reaccionarios. Sobre la estantería del derecho natural caben muchos nombres y las ideas más diversas y contradictorias entre sí.

Lejos de poder reemplazar la autoridad por la verdad, han reforzado la autoridad al fundarla en una verdad con diferentes contenidos. Si la verdad pudiera gobernar, legislar, ordenar, no necesitaríamos del derecho que es esencialmente coacción. O bien la verdad sería coactiva, o bien no habría necesidad de coacción por tener las leyes fundamentos auto-evidentes que silenciarían a cualquier detractor. La coacción desnaturaliza cualquier derecho. La única forma de derecho natural consecuente sería el anarquismo³¹, el único “no” sincero al derecho positivo y a cualquier forma de coacción.

La forma del derecho natural no es el estado. (...) Si se entiende por “anarquía”, no la falta completa de una ordenación, sino sólo la idea de una ordenación no estatal y libre de coacciones, puede designarse el derecho natural como una ordenación “anárquica”. En realidad toda teoría *anarquista* no es otra cosa que una teoría del derecho natural. (...) Frente a él se encuentra la vinculación esencial del derecho positivo con el estado; más aún, la identidad de ambos desde el punto de vista de la ordenación coactiva (Kelsen 1946, 23).

Mientras que “el estado es la forma perfecta del derecho positivo” (Kelsen 1946, 22), toda teoría jurídica naturalista debería, si fuera consecuente, tender hacia la supresión del estado y de toda forma de coacción. Pero los teóricos del derecho natural, al menos los modernos, son esencialmente pensadores del estado, incluyendo, al menos en la primera fase de su proyecto teleológico, a Marx. Kelsen denuncia entonces la falta de coherencia de los autores defensores de un derecho natural que no sólo no se atreven a negar la necesidad del derecho positivo, sino que terminan convertidos, inconsistentemente, en sus más acérrimos defensores. Ninguno de ellos tiene “el coraje de ser consistente” (Kelsen 1949 b, 486). Ni Grocio, ni Pufendorf, ni Locke son anarquistas. Ni siquiera Rousseau lo es. Grocio -a diferencia de Locke, que lo hace de manera prudente y

³¹ A lo mejor el anarquismo sea para Kelsen el único pensamiento político realmente natural porque expresa “aquel instinto primitivo hostil al estado” que permanece intacto “en una recóndita fuente del espíritu humano” (Kelsen 2002, 9).

reservada- ni siquiera concede el derecho de resistencia ³². Pufendorf tampoco ³³. De hecho tanto Grocio como Pufendorf están lejos de ser siquiera modestos o cautelosos opositores de un estado fuerte y autoritario. Como en Hobbes, su justificación del orden instaurado, independientemente de los contenidos políticos que albergue, es incondicional. El derecho positivo es soberano. La gran diferencia con Hobbes está en que Grocio y Pufendorf derivan la necesidad de un poder soberano no de la tendencia destructiva y la peligrosidad humana, sino al contrario, de una naturaleza sociable y benevolente en el ser humano ³⁴.

De todos los autores que comparecen ante el “tribunal de la ciencia” presidido por Kelsen, Hobbes es el único que sale bien librado por su coherencia:

El único filósofo que evita esta contradicción es Hobbes, que procede desde el supuesto de que el hombre, por su misma naturaleza, es malo. En consecuencia, la ley natural que deduce de esta naturaleza no es prácticamente otra cosa sino el principio de que es necesario un estado dotado del poder ilimitado para establecer un derecho positivo, y que, por ley natural (*by natural law*) los hombres están obligados a obedecer sin reservas el derecho positivo establecido por el estado, una línea argumentativa que equivale a la negación del derecho natural por el derecho natural mismo (Kelsen 1949 b, 486).

³² “Si un tratamiento injusto nos es infligido [por el poder soberano] debemos soportarlo antes que resistir por la fuerza” (Grocio, 1987, Libro I, cap. iv, par. 3).

³³ Si el soberano es injusto, es mejor escapar que resistir por la fuerza y si no se puede escapar es mejor morir que dar muerte al soberano “no tanto por la persona del príncipe, como por el bien de todo el estado (*commonwealth*), que por lo general se ve amenazado por grandes tumultos bajo tales circunstancias” (Pufendorf, 1995, Libro VII, cap. viii, sec. 4).

³⁴ A pesar de que tanto Grocio, como Pufendorf hablan de un derecho natural como algo existente, en ellos sucede de alguna manera lo que en Hobbes. El derecho positivo es la prolongación del derecho natural: desobedecer la ley estatal sería atentar contra el derecho natural porque es un atentado contra la tendencia y la necesidad natural de asociación. Esta idea presupone una idea de estado o bien como guardián de un orden que garantiza la coexistencia pacífica (y en este sentido la sociabilidad sería más bien un medio para cumplir con los requerimientos de una “naturaleza”, tendencia o pulsión aún más sustantiva y fundamental: la necesidad de sobrevivir); o bien el estado es pensado como forma de realización del vínculo ético, como forma institucional de la sociabilidad y se iniciaría entonces con Grocio y Pufendorf el tortuoso camino del estatismo romántico que culmina en Hegel. En los dos casos el estado está investido de una legitimidad o justificación moral de la que el positivismo tendría en últimas que prescindir.

En lo que se refiere a Hobbes, la acusación por “iusnaturalista” queda muy dulcificada, si es que no desaparece: Hobbes se salva de la contradicción porque su iusnaturalismo se reduce a “una autorización formal de cualquier ley positiva” (Kelsen 1949 b, 486). Esta autorización, sí, se apoya en la naturaleza y en una verdad que de ella se desprende. Y se apoya también en una autorización individual hipotética. En Kelsen, más que autorización individual hipotética puede hablarse de un presupuesto que no tiene nada que ver con la voluntad o el consentimiento individual, sino más bien con una atribución de sentido objetivo que de hecho tiene lugar, de un uso o práctica compartida que toma por derecho lo que es sólo una serie de hechos. Kelsen no es en absoluto un contractualista. Pero tanto en Hobbes como en Kelsen tenemos una “autorización” formal para que el derecho tenga cualquier contenido. En su determinación necesariamente positiva, la ley no está comprometida con límites dados naturalmente. Tanto para Hobbes, como para Kelsen, cualquier contenido puede ser derecho.

Es curioso entonces que Kelsen le reproche al derecho natural que “conduce a una legitimación acrítica del orden coactivo estatal” (Kelsen 2009 b, 82). Si la ciencia del derecho positivo se salva no es exactamente por guardar algún tipo de potencial crítico. Al renunciar a todo intento por justificar cualquier forma de ordenamiento estatal, el derecho positivo se lava también las manos de cualquier responsabilidad crítica. “No corresponde a la ciencia jurídica legitimar el derecho; no tiene por qué justificar en forma alguna -sea mediante una moral absoluta, o sólo a través de una moral relativa- el orden normativo que sólo debe conocer y describir” (Kelsen 2009 b, 82). Pero ese objeto que “sólo debe conocer y describir” no está ahí, como ni siquiera están ahí los objetos naturales. Cierta perspectiva, ciertas necesidades epistemológicas o políticas son las que forman los objetos tanto de las teorías científicas como de las sociales. A lo mejor es inevitable volver a la modesta comprensión de que lo que en un momento dado es percibido como derecho está permeado por necesidades y creencias políticas determinadas e históricamente situadas, sin que por ello quede falseada la percepción del

derecho y su delimitación en tanto objeto de estudio. Sólo habría una falsificación si en el mundo pudiese existir un objeto que verdaderamente fuese el referente del término “derecho”.

Conclusión

Aunque Kelsen merezca toda nuestra atención y nuestro respeto por situar la reflexión política bajo el signo del escepticismo -un proyecto que creo que no puede más que continuarse-, difícilmente podrá escapar a una acusación de dogmatismo, si promulga, a la vez que lo que él llama “el relativismo filosófico de los valores” (Kelsen 2006 a, 307), una especie de absolutismo científico. Una cierta tenacidad monolítica se requiere para mantenerse en los límites estrictos del positivismo, excluyendo como emocional la evaluación de los fines; y para evitar, como teórico del derecho, un punto de vista más amplio que la perspectiva puramente técnica, un punto de vista que pueda también abordar el problema del contenido de las leyes y de su relación con las necesidades políticas de un cierto contexto, un punto de vista que pueda dar cuenta de la orientación normativa inescapable de todo derecho. Esta tendencia monolítica sale a luz claramente en la devastadora crítica de Kelsen a Platón. Platón exasperaba a Kelsen por no poder llegar a “una verdad definitiva”, por su “eterno aplazamiento de la solución de los problemas” (Kelsen 1946, 136). Kelsen se permite una crítica durísima al diálogo y al examen de la multiplicidad de opiniones; una crítica a lo que, se creería, no debería haber sido sino su punto de partida y de llegada: la imposibilidad de una verdad definitiva.

Tal es la verdadera razón por la que [Platón] elige la forma del diálogo.

Seguramente, respondía a una íntima característica de su naturaleza, desgarrada por un conflicto trágico, esa forma del diálogo en la que (a diferencia del monólogo

que es toda obra científica) no se expone a plena luz una sola opinión y un solo aspecto del problema (Kelsen 1946, 126).

Pero a lo mejor en la reflexión política resulte mucho más útil que vergonzante exponer diversas opiniones; y mientras más aspectos del problema logremos capturar, más cerca que lejos estaremos de la exactitud. Kelsen no está tan separado de la reflexión política como él pretende, porque si bien su teoría apunta a definir qué es el derecho, y no lo que éste debe ser, esta definición está también determinada por intereses, necesidades políticas, e incluso -incluso- orientaciones normativas previas; es una definición determinada por un cierto deber ser del derecho. Quizá en la reflexión política no sólo es posible sino *necesario* renunciar a peticiones de principio definitivas de cualquier tipo; pero a la vez, no sólo es innecesario sino *imposible* renunciar a un cierto pragmatismo con orientación normativa.

Al abandonar la determinación de los fines a lo puramente emocional, Kelsen se rinde a un decisionismo que cree poder prescindir de un sustrato normativo-ontológico como el de Hobbes. Abandona así cualquier pretensión racionalista. A mí, en todo caso, me reconforta creer que una evaluación racional de las necesidades que condicionan nuestras teorías sociales -que son siempre en últimas normativas- sigue siendo posible. Y que esta evaluación puede estar sin embargo permanentemente aireada por un sano escepticismo. Pero realmente encuentro muy difícil, al hacer teoría política, operar sin “verdades” normativas de base, “verdades” que no pueden ser verdades, sino compromisos normativos mínimos que se asumen o se “heredan”, y que en todo caso pueden defenderse como creencias útiles. Para estas no verdades -algo así como una versión pragmática de los postulados de la razón kantianos- el rótulo de “ideología” resulta muy fuerte.

Una de las conclusiones más interesantes a las que llega Kelsen en “La doctrina del derecho natural frente al tribunal de la ciencia” es que el derecho natural

opera con un método erróneo desde el punto de vista lógico por el cual los juicios de valor más contradictorios entre sí pueden ser y han sido de hecho justificados. Desde el punto de vista de la ciencia, es decir, desde el punto de vista de una búsqueda de la verdad, tal método resulta enteramente inútil. Pero desde el punto de vista de la política, como un instrumento intelectual en la lucha para la realización de intereses, la doctrina del derecho natural puede ser considerada útil (Kelsen 1949 b, 513).

Sólo la ciencia está comprometida con la verdad, mientras que la política sólo puede trabajar con “mentiras” útiles. Pero, si esos son los lados posibles, ¿de qué lado está Kelsen? ¿Del lado de la ciencia o del política? ¿De qué lado está la *ciencia* del derecho positivo? ¿Del lado de la verdad o del lado de la imposibilidad de verdad? La imposibilidad de verdad no es lo mismo que la mentira o que la falsedad, y corresponde más bien a la necesidad o al intento de operar y comunicar a través de conceptos útiles, útiles siempre para algo que a su vez *creemos* útil o necesario en la práctica. Y acaso sea posible un tratamiento razonable, aunque no científico, de la creencia, es decir, del tener por verdadero.

IV

Carl Schmitt: una ontología polémica

La realidad, cuyo poder se manifestaba fácticamente día a día, permaneció en la oscuridad como una potencia irracional. No había más pensamiento ontológico.

Carl Schmitt, *Romanticismo Político*.

Versos, versículos y sentencias lapidarias

Carl Schmitt cierra *El concepto de lo político*, uno de sus textos más leídos y comentados hoy en día, con la frase “*Ab integro nascitur ordo*”. “Un orden nace de lo profundo” o “de lo intocado”. Es a Virgilio a quien Schmitt cita sin citar y se trata del quinto verso de la cuarta de las églogas del poeta romano: “*magnus ab integro saeculorum nascitur ordo*” (“ya nace un gran orden de lo profundo de los siglos”) ³⁵. Si leemos completo el poema de Virgilio nos damos cuenta de que es todo un canto mesiánico: “Ya viene”, “ya vuelve”, “ya nace”, “ya desciende de lo alto, “la justicia vuelve” ³⁶; y tiene también resonancias apocalípticas: “llegaron los últimos días que cantó la sibila”. El poema celebra la vuelta a lo incorrupto de la “edad de oro”, la vuelta del reino del telúrico y primigenio Saturno. Y

³⁵ Me permito aquí una traducción más o menos libre del texto de Virgilio, inspirada en las diferentes traducciones del poema que pude revisar. Recomiendo sin embargo la alucinante traducción que hace Miguel Antonio Caro de la égloga con las notas de traducción de José Enrique Corrales (Caro 1963).

³⁶ “Los escoliastas siempre entendieron que esta *Virgen* [Virgo] era *Iustitia*, hija de Temis, que después de haber morado entre los hombres, debió abandonar la tierra a causa de los crímenes y malas costumbres de estos” (Nota de Corrales en Caro 1963).

celebra, misteriosamente, el nacimiento de un niño sobre el que mucho se ha especulado. Algunos autores cristianos de la antigüedad vieron en el poema un anuncio pagano del nacimiento de Cristo. Lo cierto es que Virgilio lo escribió poco después de que se firmara la paz de Brindisi que pondría fin, en el 40 a.c., a las guerras civiles romanas. El tono profético y la interpretación cristiana del poema tuvieron que haber seducido a Schmitt que lo cita, suprimiendo, tal vez intencionalmente, tal vez por descuido, la palabra “*saeculorum*”. “Secular” toma de “*saeculum*”, como es bien sabido, su significado de “mundano” en el latín cristiano tardío.

En el capítulo xii del *Leviatán*, Hobbes habla de los “discursos sin significado” y las respuestas “absurdas” y “ambiguas” que los “hombres locos” producían bajo el efecto de los “vapores tóxicos” en las “cavernas sulfurosas” donde se instalaban los oráculos (Lev, xii, 19). Los antiguos llamaban “entusiasmo” al delirio de aquellos que se creían poseídos por la divinidad (Lev, xii, 19).

¿Por qué deja Schmitt que resuene esta entusiasta sentencia oracular al final de un libro en que se había propuesto, poniendo de manifiesto “las categorías específicamente políticas” (Schmitt 2009 a, 56), determinar el concepto de “lo” político? ¿Qué relación guarda “lo” político con un orden no secular que nace al parecer por sí solo?

Quien visite en Plettenberg la tumba de Carl Schmitt puede leer, sobre una lápida que parece más un menhir celta, “*kai nomon egno*”, “conoció (o reconoció) la ley”. ¿Qué significa para Schmitt la “ley”, el “*nomos*” cuando decide, gravemente, grabar esta palabra en su epitafio? ¿Qué puede decirnos Schmitt, que al parecer “conoció la ley” acerca de la sentencia hobbesiana “*auctoritas non veritas facit legem*”? Schmitt cita la frase de Hobbes en muchas oportunidades³⁷, pero siempre como un jugador de póker: sin dejar traslucir acuerdo o desacuerdo alguno cuando la cita y la comenta.

³⁷ (Schmitt 1996a, 29); (Schmitt 1996b, 39); (Schmitt 1996b, 55); (Schmitt 2004, 93); (Schmitt 2004, 39); (Schmitt 2007a, 53); (Schmitt 2009 a, 151).

Materialista empírico, nominalista racional, amante de la claridad, conjurador de la escolástica y de su reino de tinieblas, curado prematuramente por su profundo pesimismo de la tentación de leer en la historia alguna historia de la redención o de ver en ella la manifestación o realización de un orden subyacente, a Thomas Hobbes jamás se le hubiera ocurrido tomar prestado de Virgilio un verso semejante. Hobbes concebía la historia como el enfrentamiento permanente de dos fuerzas contrarias, Leviatán y Behemoth, estado y revolución; la confrontación de dos formas de violencia humana y mundana. El versículo que eligió Hobbes para ilustrar su teoría política fue “no hay poder sobre la tierra que se le iguale”. Es el poder terreno lo que le interesa a Hobbes, y para él ningún orden surge por sí mismo ni por obra de la divinidad. El orden precario, frágil, inestable, proviene únicamente del establecimiento de una autoridad fuerte que mantenga a raya el violento caos natural.

La afinidad que manifiestamente expresa Schmitt hacia Hobbes sólo puede ser entonces una afinidad atravesada por las más marcadas contradicciones. La simple idea que quiero poner a prueba en este capítulo es que si, como mostré en el capítulo anterior, Kelsen resulta ser mucho más hobbesiano de lo que él mismo estaría dispuesto a admitir, Schmitt por su parte es mucho menos hobbesiano de lo que él mismo pareciera a veces declararse. Por lo que sus sucesores, positivistas como liberales, encuentran en Hobbes para hacer de él un antecesor, Schmitt debió haber encontrado en el inglés más la figura del enemigo que la del amigo. No obstante, Schmitt invoca a Hobbes en su celda y habla de él como un amigo (Schmitt 2010c, 63), como un hermano con el cual se ha “emparentado por encima de los siglos” (Schmitt 2010c, 61). Se permite incluso rezar por su alma³⁸, cuando “alma”, para Hobbes, entendida como “sustancia incorpórea”, es simplemente un “sonido insignificante” (Lev, iv, 20, 21), dos palabras que estando juntas se destruyen la una a la otra (Lev, xxxiv, 2). En realidad Hobbes y Schmitt tienen caracteres, concepciones del mundo y de lo político íntegramente opuestas. Sin duda

³⁸ “No permitiré que me impidan orar por su alma. Jean Bodin, que oró tanto y con tanto fervor, lo encontrará natural. Se extrañaría si no lo hiciese. Pero tampoco Thomas Hobbes me lo tomará a mal. No le gustó hablar de semejantes cosas, pero aceptó la plegaria si conduce a la paz” (Schmitt 2010c, 63).

Schmitt podía sentirse fascinado por el anti-liberal que también podemos encontrar en Hobbes. Puede encontrar en Hobbes un pensador “verdaderamente” político, vigoroso, radical. Puede incluso, como veremos, compartir con él algunos presupuestos ontológicos fundamentales. Pero en un punto clave, que es el centro de este trabajo, Schmitt se encuentra a las antípodas de Hobbes: él no podría creer que es la autoridad y no la verdad la que hace la ley, o si lo cree, tendríamos que imaginar por “autoridad” algo muy distinto a una autoridad neutral, técnica y positiva.

En este capítulo me ocuparé en (1) de los presupuestos ontológicos que comparten Schmitt y Hobbes. La finalidad de la ontología hobbesiana parece cumplir una función clara en una teoría que es sistemática al mismo tiempo que tiene orientación pragmática, pero ¿qué es lo que Schmitt pretende con sus compromisos ontológicos? A esta pregunta sólo podré responder en la conclusión. Prepararé la respuesta a lo largo de todo el capítulo articulando las diferencias entre Hobbes y Schmitt en torno a los siguientes puntos: En (2) opondré el “nominalismo político” hobbesiano a lo que llamaré el “idealismo jurídico” de Schmitt. Discutiré en (3) la lectura internalista que hace Schmitt de la separación entre lo público y lo privado en Hobbes, y le opondré a ésta un externalismo que deja en el *Leviatán* un espacio mínimo, si no inexistente, para lo que Schmitt llama “subjetividad”. El apartado (4) busca básicamente definir lo que para Schmitt es el derecho. Para ello seguiré en él un desplazamiento que va, siempre dentro del espectro del idealismo, de un platonismo jurídico inicial -que piensa el derecho como “algo” abstracto, separado de la realidad empírica- a lo que Schmitt llamó “el pensamiento del orden concreto”, muy cercano a la filosofía de Hegel. A la ficción funcional que para Hobbes debe interpretar como derecho la voluntad del soberano, siempre que ésta se manifieste explícitamente a través de las palabras, se contrapone la noción de “sustancia jurídica”. Esta idea de una “sustancia jurídica” que puede ser silenciosa, tácita, que puede estar oculta, se mantiene cerca de una teología política católica, arrojando una luz inquietante a la relación entre verdad y autoridad. Estas diferencias se explican por -y a la vez dan cuenta de- una profunda diferencia en lo que cada uno de estos dos autores

entiende por “metafísica”. Esta diferencia la trataré en (5).

1. La ontología política de Carl Schmitt

¿Es necesario, para pensar y hablar de nuestras teorías políticas, comprometernos con cierta ontología? Carl Schmitt creía que los teóricos políticos, los pensadores “verdaderamente” políticos tenían que partir no de cualquier ontología sino de una que diera por real, por existente, una *naturaleza* humana sustancial e invariable: “Todas las teorías políticas propiamente dichas presuponen que el hombre es ‘malo’ y lo consideran como un ser no sólo problemático sino ‘peligroso’ y dinámico” (Schmitt 2009 a, 90). Si tratamos de evitar el término teológico de “maldad” y lo traducimos a la más aceptable lengua de Freud, podemos hablar de la descripción (en el plano teórico) y de la acción causal (en la realidad histórica) de una pulsión agresora que determina sustantivamente la categoría de “enemigo” y una pulsión filial, agrupadora, sociable, que da contenido a la categoría de “amigo”. Muy cerca de Freud que decía, sólo dos años antes de la publicación de *El concepto de lo político*, que “lo anímico primitivo es absolutamente imperecedero” (Freud 1982, 108), Schmitt habla de un “instinto político” (Schmitt 2009 a, 95) que al parecer nunca podremos hacer desaparecer y podremos apenas torpemente -y para mal-reprimir, generando ese “malestar en la cultura” que es para él el liberalismo. Schmitt parece creer, en tanto “observador de los fenómenos políticos” (Schmitt 2009 a, 95), que la descripción de estas pulsiones, instintos, o tendencias naturales humanas no es interpretativa sino explicativa. No es un modo, entre otros posibles, de entender o percibir la manera en que los seres humanos están juntos. Simplemente, cree Schmitt, no se puede comprender la historia humana ni postular o aprehender *las* categorías políticas reales “si se reprime y se arroja de la conciencia científica la realidad de la existencia de la hostilidad entre los hombres” (Schmitt 2009 a, 45). A esta hostilidad, llevada a su paroxismo en “la posibilidad real de matar físicamente” (Schmitt 2009 a, 63) es entonces a lo que Schmitt atribuye una “naturaleza de fundamento” (Schmitt 2009 a, 65) para el

pensamiento político. Da cuenta de algo “real”, que “existe”, y de ella se deriva la distinción entre amigo y enemigo. Esta distinción no es por lo tanto una distinción que *podamos o debamos* hacer: es una distinción que, cree Schmitt, *hacemos* sistemáticamente por ser la manifestación inevitable de este supuesto componente anímico sustancial (maldad, pulsión de muerte o agresora, hostilidad, por un lado; sociabilidad, necesidad de identificación con otros, una especie de *eros* grupal, por el otro).

Ahora bien, si la distinción entre amigo y enemigo sirve como criterio para reconocer lo que es *propia y puramente* político, si es la distinción “a la que pueden reducirse todas las acciones y motivos políticos” (Schmitt 2009 a, 56), y si se trata de una distinción que necesariamente hacemos, independientemente de los sistemas normativos que nos rodeen o nos atraviesen, eso quiere decir que la realidad humana está siempre y necesariamente politizada. “La agrupación *real* entre amigos y enemigos es en *el plano del ser* algo tan fuerte y decisivo” (Schmitt 2009 a, 68, subrayo), que queda intacta ante cualquier acción prescriptiva ya sea moral o jurídica. La realidad humana es necesariamente política. Por eso es apenas normal que Schmitt retome su tono profético para asegurar que “la política ha sido, es y seguirá siendo *el destino*” (Schmitt 2009 a, 105, subrayo). Pero si es un destino, *el destino*, ¿por qué teme o lamenta (o constata, para el caso es igual) la -también al parecer inexorable- despolitización de nuestro mundo? ¿Es que acaso hemos podido escapar a nuestra naturaleza? ¿Es que se ha debilitado la pulsión de muerte que nos determina? ¿Es que la acción normativa de teorías apolíticas nos ha desnaturalizado, y con ello despolitizado?

De cualquier modo, la necesidad de arrojarse en los brazos seguros de una ontología se refleja en la obsesión de Schmitt por “lo real” y “lo concreto” (el término por cierto más abstracto del texto de *El concepto de lo político*). La expresión “posibilidad real” o “posibilidad efectiva”, de dudoso significado en nuestros esquemas metafísicos tradicionales, se repite a lo largo del texto de *El concepto de lo político* más de una docena

de veces. Sólo los pensadores que “mantienen la existencialidad concreta de un posible enemigo” pueden acceder a un “conocimiento y descripción claros de los fenómenos y de las verdades políticos”. Estos pensadores “proclaman un cierto tipo de realismo” (Schmitt 2009 a, 94). Schmitt menciona entre ellos a Maquiavelo. Aunque reunir es casi siempre menos útil que distinguir, podemos añadir al escuadrón de realistas famosos a Tucídides, a Weber y, por supuesto a Hobbes. Para los realistas el rasgo distintivo de lo político es el poder. Pero “el poder” es un concepto tan vago que la manera de tratarlo permite hacer distinciones importantes entre estos pensadores. Tucídides se embarca en la historia de las guerras, en la historia como historia de la guerra. Maquiavelo, al menos en *El príncipe*, convierte el poder como dominio en algo que puede ser preservado mediante una cualificación técnica y estratégica de ese mismo poder. Hobbes, por su parte, racionaliza el poder, es decir, lo justifica mediante un recurso al asentimiento voluntario individual y a través de una ontología naturalista. Weber es capaz de hacer del poder un concepto formal y puede prescindir de ontologías sustantivistas (a menos al nivel de los individuos). Lo que hace Schmitt, buen hijo de Heráclito, es reducir el amplio concepto de poder a uno más estrecho: el de combate. “Combate concreto”. No lo determina mucho, pero es suficiente con que sepamos que en ese “combate concreto” la posibilidad de matar y morir aparece como una “posibilidad real”.

El realismo político es una ontología política. De ahí su aparente carácter irrefutable. Su fuerza y su astucia está en que no pareciera ser una teoría prescriptiva acerca de lo que debiéramos tener por político y lo que debería ser propio de un comportamiento específicamente político. Para los realistas, los discursos normativos son sólo espuma sobre el océano sustantivo de lo real: los intereses individuales, una naturaleza humana mala que debe ser domeñada por una autoridad fuerte. Este mar sustantivo quedará intacto por más que se exponga a una normatividad que, o bien simplemente oculta los intereses y las motivaciones “reales”, o bien será el síntoma de la esquizofrenia de una pobre humanidad que dice una cosa a la luz de los escenarios públicos y hace otra en la sombra de la realidad histórica y política. Los realistas políticos sonríen ante el derecho.

Kant contra-sonríe al llamarlos “leguleyos” (*Schikanen*) (Kant 2006, 88), defensores de “las leyes despóticamente dadas” (Kant 2006, 89). De un bando y del otro se lanzan la acusación de conservadurismo reaccionario:

Los políticos moralizantes [así llama Kant a los realistas políticos], disculpando los principios contrarios a derecho con el pretexto de una naturaleza humana *incapaz* del bien según la idea que prescribe la razón, hacen *imposible* la mejora y perpetúan el quebrantamiento del derecho (Kant 2006, 88).

Schmitt, por su parte, afirma que si por derecho ha de entenderse “las leyes positivas vigentes y los métodos legislativos correspondientes que han de seguir estando en vigor, (...) el ‘imperio del derecho’ no significa otra cosa que la legitimación de un determinado *status quo*” (Schmitt 2009 a, 95).

Kant tiene razón al ver que el realismo político es, en buena medida, una naturalización de los fenómenos políticos. Schmitt naturaliza lo político al reducirlo a una misma “sustancia” anímica primitiva, mas colectiva que individual, que sólo puede ser enmascarada y reprimida por comportamientos normativos y legalistas. Y lo cierto es que, suponiendo incluso que la partición entre normatividad y “realidad” sea correcta, la relación entre ambas es mucho más compleja que una simple hipocresía o una caricatural esquizofrenia.

Hay un parentesco entre el punto de partida de un teórico político que postula una realidad humana sustancial e invariablemente mala y el dogma cristiano del pecado original. El dogma del pecado original, del “mal radical” (Schmitt 1996b, 69) les sirve a los pensadores católicos contrarrevolucionarios -de los que Schmitt se ocupa en el último capítulo de su *Teología Política*- como plataforma para su lucha “a muerte” contra el socialismo y el anarquismo ateos. El anarquismo, por su parte, es el espejo invertido de la teología política de los reaccionarios católicos: la naturaleza humana es buena, lo único perverso y corrupto es cualquier intromisión autoritaria, cualquier imposición normativa

en la “verdad y belleza inmanentes y naturales de la vida humana” (Schmitt 1996b, 68). Si Donoso Cortés y su banda creen que el hombre es malo y el poder es bueno, Bakunin y la suya creen que el hombre es bueno y el poder es malo. De ahí la conclusión - tremendamente precipitada pues reduce el espectro de la ideología política a dos polos- de que “toda idea (*Idee*) política toma posición, de alguna manera, con respecto a la “naturaleza” (*Natur*) del hombre y presupone que es o “bueno por naturaleza, o “malo por naturaleza” (Schmitt 1996b, 61). Señalo sólo de paso las comillas de Schmitt sobre el término “naturaleza” y sobre las expresiones “bueno por naturaleza” y “malo por naturaleza”; me parecen por ahora una pista preciosa. En todo caso, si es verdad, como dice John Newman ³⁹ -beato, presbítero anglicano convertido al catolicismo- al que Schmitt cita, que no hay nada entre el catolicismo y el ateísmo, “*no medium between catholicity and atheism*” (Schmitt 1996b, 59), las apuestas de Schmitt, no es difícil adivinar, ya están hechas.

Siendo la maldad el rasgo esencial de la humanidad, es entonces normal considerar la guerra no como un accidente contingente y evitable, sino como una expresión inevitable de esa maldad. Por eso dice Schmitt que “la guerra (...) es *lo único* que importa para (...) el conocimiento de lo político” (Schmitt 2009 a, 66, subrayo). “La guerra no es pues en modo alguno objetivo o incluso contenido de la política, pero constituye el *presupuesto* que está siempre dado como posibilidad real, que determina de una manera peculiar la acción y el pensamiento humanos y origina así una conducta específicamente política” (Schmitt 2009 a, 64). Aunque esquivando con cuidado las resonancias teleológicas del término “maldad”⁴⁰, este es exactamente el presupuesto de Hobbes, la tesis que yace a la base de su teoría política para asegurar su coherencia y que corresponde a una disposición sabida (“*known disposition*”) y no a una lucha efectiva (“*actual fighting*”, Lev, xiii, 8). Una guerra

³⁹ Más epitafios. El de Newman es platónico. Dice: “*Ex umbris et imaginibus in veritatem*”, “Antes en las sombras y en las imágenes, ahora en la verdad”.

⁴⁰ “De mi principio no se sigue que los hombres sean malvados por naturaleza (...) Pues aunque por naturaleza, es decir, desde que nacen, tienen, por ser meras criaturas sensibles, el deseo de hacer lo que más les place y el impulso de huir o de defenderse de los peligros que les acechan, no por esta razón han de ser tenidos por malvados. Pues las inclinaciones de la mente que sólo brotan de los estratos más bajos del alma no son malvadas en sí mismas” (Hobbes 2000, 44,45).

siempre posible, aunque no siempre efectiva.

Si no aceptamos -como fundamento ontológico y punto de partida de nuestra teoría política- este caldo teológico-pulsional que Schmitt prepara, no sólo nos encontraremos ante distintos resultados, ante una teoría política distinta o errada; simplemente seremos incapaces de pensar políticamente. El mejor ejemplo de esta incapacidad es para Schmitt el pensamiento liberal. Como “todo el *pathos* liberal se dirige contra la violencia y la falta de libertad” (Schmitt 2009 a, 99), no sólo resulta una ingenua o falsa aproximación al fenómeno de lo político. El liberalismo no se equivoca: simplemente no es una teoría política. “No hay una política liberal (...) sino siempre únicamente una crítica liberal a la política” (Schmitt 2009 a, 98). El liberalismo es anti-político. Desnaturaliza lo político: “El liberalismo del último siglo ha arrastrado consigo una singular y sistemática transformación y desnaturalización de todas las ideas y representaciones de lo político” (Schmitt 2009 a, 97). ¿Quiere acaso Schmitt re-naturalizarlo? ¿Quiere o cree Schmitt que esa pulsión “política” puede organizar el mundo, ser el fundamento natural y sustantivo a la base de un *nomos*, no como normalidad reguladora sino como “orden concreto”? ¿Y qué pasa con Hobbes? ¿Es un pensador político? ¿Y si es político, significa eso a los ojos de Schmitt que no es entonces un pensador liberal?

Hobbes no desnaturaliza la autoridad sin darle antes un suelo natural a la necesidad de esa desnaturalización. La necesidad de prescindir de todo criterio de justicia extra-civil está soportada por un andamiaje “naturalista”: la ley natural y la guerra de todos contra todos como condición natural del ser humano. Esos fundamentos naturales son los que desnaturalizan el derecho civil. Por otra parte, el liberalismo “ha creado una doctrina de la división y equilibrio de los ‘poderes’, esto es, un sistema de trabas y controles del estado que no es posible calificar de teoría del estado o de principio de construcción política” (Schmitt 2009 a, 90). Pero ni la división, ni el control del poder por el poder -“le pouvoir arrête le pouvoir”, dirá Montesquieu (Montesquieu 1949, xi,4)- fueron precisamente aportes teóricos hobbesianos. Hobbes creía al contrario en la necesidad de un poder

unificado, directo y absoluto. Frente a la partición del poder estamental pre-moderna e incluso frente al pluralismo fragmentado de “poderes indirectos” (Schmitt 2004, 69) propios del liberalismo, Hobbes sigue defendiendo “la unidad racional de un poder inequívoco” (Schmitt 2004, 68). Su obra es “la obra del gran maestro en lucha contra toda clase de poderes indirectos” (Schmitt 2004, 78); y el liberalismo puede pensarse en parte como una teoría del poder indirecto, de los contrapoderes, de la separación del poder, de los poderes de la “sociedad civil” en tensión con los poderes del estado.

Tampoco se puede culpar a Hobbes de haber dado espacio a la “clase discutidora” que Donoso Cortés despreciaba, los románticos, liberales, indecisos, que se lavan las manos sobre toda decisión radical acerca de la verdad y hablan y discuten y llegan a acuerdos superficiales para evitar las confrontaciones violentas. Como decidir acerca de la verdad es peligroso, la decisión debe estar para Hobbes en manos del soberano. Ahí acaba la discusión. Para terminar, Hobbes llega al estado por “desesperación” (Schmitt 2010c, 62). Habría al parecer en Hobbes esa agonía existencial que hace de él un buen candidato para acompañar a Schmitt en las filas de los verdaderos pensadores políticos. Así que la respuesta es no. Hobbes no es para Schmitt un pensador liberal. Es más, Hobbes podría ser considerado por Schmitt su primer gran aliado anti-liberal.

A pesar de que, como veremos en el apartado 3, Hobbes comete un supuesto “error” al abrir un espacio para la creencia silenciosa en donde fue creciendo la subjetividad crítica burguesa que se levantaría después contra el estado absolutista, y a pesar de que, como argumentaré en lo que sigue, los separa mucho más de lo que Schmitt parece darse cuenta el nominalismo de Hobbes -radicalmente incompatible con el idealismo jurídico de Schmitt-, Hobbes se salva para Schmitt por sus principios fundamentales. Pasa la prueba ontológica y puede ser considerado entonces no sólo como un verdadero pensador político, sino como uno de los más grandes:

(...) hay que entender en Hobbes, pensador político grande y sistemático donde los haya, en primer lugar, la concepción “pesimista” del hombre; en segundo lugar, su correcta comprensión de que lo que desencadena las más terribles hostilidades es justamente el que cada una de las partes está convencida de poseer la verdad, la bondad y la justicia; y finalmente, en tercer lugar, que el *bellum* de todos contra todos no es un engendro de una fantasía obcecada y cruel, ni tampoco una mera filosofía de una sociedad burguesa que se está construyendo sobre la base de la libre “competencia” (Tönnies), sino que se trata de presupuestos elementales de un sistema de ideas específicamente político (Schmitt 2009 a, 94).

Un sistema de ideas “específicamente político” necesita entonces de un compromiso ontológico explícito con que *haya* ciertas cosas. Tanto Schmitt como Hobbes se comprometen con una realidad determinada y determinante y pueden por eso ser considerados realistas políticos. Hobbes lo hace para articular sistemáticamente la “naturaleza” del hombre con las necesidades conceptuales del estado. Pero no sólo son teóricos sus motivos. También está animado por razones pragmáticas y cree que es buena idea asegurar la autoridad del Leviatán en principios naturales que son formulados en juicios que aspiran a todas luces a ser verdaderos. La verdad fortalece la autoridad del estado. Pero la verdad importa menos que el hecho de que necesitamos la autoridad para sobrevivir. Schmitt, por su parte, nos arrastra a una petición de principios acerca de lo que es, acerca de lo que hay, pero no precisamente por una pretensión sistemática ni para garantizar tampoco una apuesta normativa. ¿Por qué lo hace entonces? ¿Y qué es exactamente lo que hace? ¿Qué es lo que Schmitt pretende con sus compromisos ontológicos? La curiosidad por tratar de averiguarlo será lo que impulsará el resto de este capítulo.

2. Anti-individualismo e idealismo jurídico

Parte de la fuerza del liberalismo es que tiene como punto de partida lo que pareciera la realidad insoslayable de un individuo que siente, de manera intransferible, dolor y placer. Y que deriva todas sus elecciones normativas, tanto éticas como políticas, de este simple discernimiento primario: bueno es aquello que (me) causa placer, malo aquello que (me) causa dolor. Sistematizado en Jeremy Bentham, este principio está ya presente en Hobbes (Leviatán, vi, 7) a quien -a pesar de Schmitt- no podemos sustraer tan pronto de estar en los cimientos del liberalismo, un liberalismo que hace de la sensación un criterio normativo que necesariamente tiene que ser individual. “No hay nada simple y absolutamente bueno o malo, ni regla alguna común de lo que es bueno y lo que es malo que pueda ser tomada de la naturaleza de las cosas mismas, sino sólo de la persona del hombre (cuando no hay estado) y (en un estado) de la persona que lo representa” (Leviatán, vi, 7). El liberalismo puede ser visto en parte como una ruptura con el derecho natural, entendido justamente como una “regla común de lo que es bueno y lo que es malo” que surge “de la naturaleza de las cosas mismas”. Sin embargo, no es tan cierto que el liberalismo desnaturalice lo político, como afirma Schmitt. El individuo que siente dolor y placer es la realidad natural supuesta a la base del liberalismo, una suposición que determina toda doctrina política liberal.

La crítica de Schmitt al liberalismo parte así, consecuentemente, de un radical desconocimiento del individuo como hecho o realidad insoslayable, es decir de una negación del supuesto ontológico liberal. En su tesis de habilitación publicada en 1914, *El valor del estado y el significado del individuo*, a pesar de que no hace en ella alusión directa alguna al individualismo liberal, Schmitt tiene ya muy claro que para él el individuo no tiene ningún valor intrínseco, no tiene en sí ningún significado ni es capaz de dárselo a sí mismo. El valor le es dado por un ámbito normativo en el que está sumergido y sólo puede alcanzar un significado por su participación en un orden “espiritual”, es decir, supra-individual: “La unidad, que sustenta la individualidad y determina su valor, sólo puede ser fruto de un vínculo espiritual y únicamente puede ser ganada desde una

determinación normativa” (Schmitt 2011, 7). El individuo con toda su dignidad, con el lugar fundacional que le otorgan las teorías contractuales, el individuo como punto de partida y como fin de una política racionalizada, no es algo dado sino que es ya un concepto normativo articulado desde un sistema de valores específico. “Si cabe hablar de individualidad, es porque existe una determinación previa que hace de la individualidad un punto de imputación para valoraciones normativas” (Schmitt 2011, 5). El individuo es una categoría normativa, no una realidad. Si existe, existe sólo como un “individuo empírico”, apenas un poco más que nada. La irrelevancia cósmica del individuo empírico debería reflejarse en una irrelevancia política, filosófica y jurídica:

El concreto individuo físico, cuando la reflexión se eleva por encima de su corporeidad material, constituye una unidad totalmente casual, un montón de átomos juntos cuya figura, individualidad y singularidad son como el polvo depositado en una columna por un remolino de viento (Schmitt 2011, 71).

El “individuo empírico”, “el concreto individuo físico” no tiene entonces ninguna relevancia en el pensamiento filosófico-político o jurídico: “La pregunta de cómo ayudar al individuo empírico no es filosófica jurídica” (Schmitt 2011, 75). El estado no puede ser concebido como un medio para realizar los fines materiales individuales, para permitir que cada quien busque su placer, garantizando la seguridad. El anti-individualismo de Schmitt es radical y se traduce en la negación del individuo como “esfera jurídica”: no existen los derechos subjetivos políticos, civiles o sociales.

Existe en cambio el derecho objetivo como una continuidad “espiritual”, como un “*ethos*” con un extraño estatus ontológico. En efecto, Schmitt habla de “el reino del derecho”. “La estructura interna del reino del derecho” es tal que “no puede reconocer más que sus propias normas” (Schmitt 2011, 27). Así, creer que la coacción es el rasgo esencial del derecho, “su nota distintiva frente a la ética” (Schmitt 2011, 27), es una confusión categorial. Porque la coacción hace parte del mundo sujeto a las leyes de la causalidad,

mientras que “el reino del derecho no conoce ningún tipo de límites fácticos” (Schmitt 2011, 27). Hay entonces un “límite que separa el derecho de la realidad” (Schmitt 2011, 26). El estado es un “punto medio” entre derecho y realidad (Schmitt 2011, 40), una suerte de vaso comunicante entre el mundo de la causalidad y de los seres humanos, por un lado, y el “reino del derecho” por el otro. El estado traduce, realiza, el derecho *en el mundo*. El estado es “el único portador del *ethos* que se encuentra en el derecho” (Schmitt 2011, 39). Por eso el único sujeto de derecho es el estado. Es sujeto del derecho porque lo realiza, lo efectúa, lo lleva a cabo, lo *encarna*. El estado es sujeto de derecho también en el sentido de que está sujeto a él: “sometido al derecho en todas sus partes, el estado sólo puede querer el derecho” (Schmitt 2011, 39). Por supuesto que Schmitt no puede estar entendiendo por “derecho” un conjunto de normas positivas producidas por individuos de acuerdo a un procedimiento fijado por otros (o los mismos) individuos. Pero mientras indagamos lo que para Schmitt puede ser el derecho, queda claro que, paralelamente a lo que -desde una perspectiva nominalista- es una hipóstasis del estado y del derecho, Schmitt lleva a cabo una des-substantivación, o mejor, una des-valorización del individuo. Frente al estado el individuo es axiológicamente nulo.

El anti-individualismo de Schmitt está en íntima relación con lo que podríamos llamar su “idealismo jurídico”. Para Schmitt parece *existir* el derecho, independientemente de si hay individuos que piensen y articulen normas discursivamente. No sólo la *idea* del derecho parece poder *existir* sin cabezas humanas que la piensen, sino que esta idea exhibe una “superioridad frente a las categorías histórico-naturales o biológicas” (Schmitt 2011, 72). ¿Es acaso el derecho más *real*? ¿Más determinante -desde un punto de vista normativo- que cualquier otra idea o realidad? En todo caso, la agenda filosófico-jurídica de Schmitt está orientada por el deseo de oponerse a la “atomística falta de espiritualidad” (Schmitt 2011, 73) que le atribuye a quienes creen que el individuo es lo más real y determinante, que creen que ningún “orden” existe si no es creado por la “voluntad” de uno o muchos individuos. Y eso implica combatir tanto el punto de partida ontológico de Hobbes (el individuo aislado) como su punto de llegada normativo (la

voluntad del soberano como única fuente de derecho). Implica contestar tanto la cara liberal como la cara absolutista del nominalismo hobbesiano.

En efecto, las siguientes líneas de *El valor del estado y el significado del individuo* recaen directamente sobre Hobbes, a pesar de que no hay en todo el texto ninguna mención explícita de su nombre:

Si se funda el estado mediante un contrato (...) el “contrato” así pactado, presupone un orden jurídico anterior. Los individuos de quienes se diga que fundaron el estado por medio del contrato, no representan unos individuos cualesquiera sino las partes contratantes en el marco de un orden jurídico. El error de la teoría contractual está, por tanto, no tanto en la construcción del contrato sino en la admisión de individuos empíricos como partes contratantes (Schmitt 2011, 74).

Ese “cada uno” que Hobbes sitúa como origen racional de todo poder fáctico, no puede para Schmitt formar orden alguno, porque ya la noción misma de individuo como actor jurídico supone una normatividad que lo antecede. El individuo en tanto contratante ya supone juridicidad. No es cualquier individuo fáctico el que está situado en el origen de una construcción teórica como el estado. El individuo es, al contrario, una construcción teórica producida por un orden estatal concreto: “El estado no es una construcción que los hombres hayan hecho. Al contrario, él hace de cada hombre una construcción. Esta gran organización supra personal no es obra de individuos” (Schmitt 2011, 65).

No es mala idea, a partir del idealismo jurídico que Schmitt nos ofrece como contra parte, darle vueltas al prisma nominalista de Hobbes para ver lo que sucede. Schmitt nos permite cuestionar el punto de partida de Hobbes que pareciera hacer de su teoría algo inquebrantable: el individuo es un hecho natural. La lectura que podría hacerse desde un perspectiva schmittiana es que lo “primero” es el grupo, la asociación, la creación de

vínculos afectivos fuertes y las disputas, los conflictos y las luchas relevantes se dan entre grupos, entre comunidades, entre tribus, entre partidos. Visto así, el objeto de la teoría de Hobbes podría ser disolver esos vínculos “originarios” y situar al individuo como origen del orden civil, de tal manera que pueda reconocerse a la base de este orden sin necesidad de acudir a identidades colectivas bien sea partidistas, naturales, o asociativas. Pero detrás de esta situación hipotética de individuos disociados y solitarios que se amenazan unos a otros separadamente habría ya todo un trabajo normativo que aspira a que el orden social sea una réplica en versión pacífica de este orden natural “originario”: individuos disociados y solitarios que vivan en paz. El contrato no es el primer artificio racional para romper con el estado de naturaleza: ese “estado de naturaleza” ya está sostenido en un artificio normativo que opera y que prescribe que sólo *debe* haber individuos. Por eso es bueno también para Hobbes que no haya vínculos fuertes entre individuos. Hay que evitar los arrastres carismáticos de los súbditos: *“they ought not to be led with admiration of the virtue of any of their fellow subjects”* (Lev, xxx, 8). *“Divide et impera”* era la consigna imperial; “divide para que impere la paz”, pudo haber sido la consigna hobbesiana.

Nominalismo e individualismo no son lo mismo, ni el primero lleva necesariamente al segundo. El primero es una elección lógica y ontológica. Apuesta por la no existencia de los universales y ve en los nombres una función unificadora y “universalizante” que no requiere de ningún compromiso esencialista (Lev, iv, 6). El individualismo es una elección ética y política. Tiende a creer, también en el plano ontológico, que sólo “hay” individuos. Y como lo postula como la única realidad determinante, deduce que hay que situar en el individuo el valor supremo en los intercambios sociales. En Hobbes, un nominalismo y un individualismo con ciertas reservas (los individuos pueden ser sacrificados en el altar de la seguridad del estado sin que estos pierdan su derecho a defender, sin ayuda de otros, su propia vida) se conjugan en lo que llamé “nominalismo político”. Del mismo modo, el anti-individualismo de Schmitt se emparenta con un idealismo impregnado de formas hegelianas, una filosofía jurídica que cree poder dar cuenta de una especie de movimiento espiritual, de una “vida” del “espíritu” “por encima” de los hechos singulares, de la

particularidad individual, por encima incluso de “la” historia. “Hay un ritmo que se extiende por encima de los períodos históricos y cuyo enorme empuje, porque no depende de él, somete al individuo (...) Un ritmo en que se disuelven las contradicciones en incansable repetición (...)” (Schmitt 2011, 75).

Es verdad que *El valor del estado y el significado del individuo* es un trabajo de juventud. Schmitt tiene 24 años cuando lo escribe. Pero, aunque luego la escamotee en citas de Virgilio, Schmitt no abandonará esta idea de un orden que subyace o sobrevuela las cosas humanas, los individuos, el transcurso de acontecimientos singulares. Es el mismo “orden” que “nace de lo profundo” en *El concepto de lo político*, una obra en la que, desde la madurez y la responsabilidad intelectual que pueden alcanzarse a los 44 años, Schmitt habla de “una vuelta a una naturaleza intacta y no corrompida” (Schmitt 2009 a, 120) y aspira a “la fuerza de un saber íntegro de donde nace el orden de las cosas humanas” (Schmitt 2009 a, 122).

El punto aquí, para volver a la relación con el individualismo hobbesiano, es que para Schmitt “Hobbes falla (...) al llegar al punto decisivo”. Su *error* es producto de -o consiste en- “ciertas reservas individualistas indesarraigables” (Schmitt 2004, 50). Puede que Schmitt considere este “error” como un descuido policivo, como un resquicio de laxitud en una autoridad que no debió haber abierto un espacio -el de lo privado- para el cultivo de la subjetividad. Puede que Schmitt considere que se trata más bien del error teórico de quien se equivoca al formular las hipótesis que le servirán de punto de partida de una teoría del conocimiento de lo político. Pero, en todo caso, Schmitt habla de un *error*. Esas reservas individualistas son las que desembocan en la distinción entre lo privado y lo público, entre la ley como razón pública y la creencia privada, y desembocan, sobre todo, en la creación de “la esfera jurídica del individuo” (Schmitt 2004, 52), una esfera que, vimos, no tiene cabida en los espacios conceptuales que Schmitt cerca bajo los nombres de “derecho” y de “estado”.

3. ¿“Superioridad de lo interno sobre lo externo”?: el externalismo radical de Hobbes.

En *El Leviatán en la teoría del estado de Thomas Hobbes*, publicado en el sombrío Berlín de 1938, Schmitt sugiere un importante argumento que será desarrollado a fondo por la aguda inteligencia histórica de Reinhart Koselleck en la tesis doctoral que escribe en 1954 bajo su dirección: *Crítica y crisis*. Aunque prefiero la versión y el despliegue de Koselleck, expongo el argumento en las palabras de Schmitt: Hobbes deja “libre de corrección ‘la creencia interna’” -que Schmitt entrecomilla-, un espacio del que se retira la coacción de la ley, abriendo la brecha -rasgo distintivo del liberalismo político- entre mundo exterior y mundo interior, orden objetivo y subjetividad, vida pública y conciencia individual. Con su retórica redoblante, Schmitt concluye que esta “reserva de la libertad interna y privada del pensamiento y de conciencia (...) fue el germen letal que destruyó desde dentro al poderoso Leviatán y puso en el último trance al Dios mortal” (Schmitt 2004, 51). Lo que parece lamentar Schmitt es que en Hobbes ya estaría dada -o al menos anunciada- “la superioridad de lo interno sobre lo externo, (...) la superioridad de lo no público” (Schmitt 2004, 56). La libertad religiosa es, según él, el primer paso para que se desate el “ordenamiento social burgués”, la separación entre estado y sociedad civil: “El primer derecho individual, en el sentido del ordenamiento social burgués, fue la libertad religiosa (...) y cuando lo religioso es lo privado (...) lo privado se santifica en religioso” (Schmitt 2001b, 35).

El argumento de Schmitt confirma -y en buena parte activa- toda la tradición interpretativa que sitúa en Hobbes esta separación entre lo público y lo privado como el campanazo inaugural del liberalismo. Hay razón en ello. Sin embargo hay una distinción de grado que puede hacerse y que es importante para revisar el dogma de que -en este punto preciso, no en otros- Hobbes está ya pensando el estado liberal. Es cierto que la separación entre lo público y lo privado es típicamente liberal y ha sido reiterada como el rasgo propio del liberalismo, incluso por el buen gusto literario de Rorty. Pero en el

liberalismo esa disección surge desde “adentro”, del individuo que no quiere ser permeado por un poder estatal irrestricto y omniabarcante. En Hobbes, en cambio, el corte surge desde “afuera”, para proteger al estado, al soberano, del individuo. Cuando hay estado “la medida no es el apetito de los hombres privados, sino la ley, que es el apetito del estado (...) La medida privada del bien es una doctrina, no sólo vana, sino también pernicioso al estado público” (Lev, xlvii, 32). La prioridad en Hobbes, contrariamente a lo que afirma Schmitt, es la de lo público. No es ni siquiera lo que podría considerarse como el equilibrio liberal entre lo público y lo privado; y es menos aún, como lo ve Schmitt, la sacralización de lo privado. La relación de fuerzas entre privado y público es completamente asimétrica en Hobbes pero invertida: deja a la creencia interna un lugar, es verdad, pero como sostendré es un lugar *inexistente*. Si en este punto hay liberalismo en Hobbes sería algo así como un liberalismo mental. No hay nada como la propuesta de una praxis liberal.

Mis reservas frente al argumento de Schmitt pueden articularse en tres puntos. En primer lugar no hay lugar para el “internalismo” en Hobbes. En Hobbes despunta al contrario un “externalismo” radical que fue desplazado por el triunfo de una modernidad internalista liderada por Descartes. En segundo lugar, la pelea de Hobbes es una pelea *contra* el poder eclesiástico y no *por* la libertad religiosa. Si tiene que reservar un espacio para la intangibilidad de la fe -una fe además desvinculada del culto- es sólo porque ese es el único camino para desactivar el poder de la iglesia -no sólo de la iglesia romana, sino también de la presbiteriana. En tercer lugar, el argumento de Schmitt -y también en su versión mucho más sofisticada, el de Koselleck- implica un compromiso con una forma dialéctica de pensar que bien puede declinarse. Ver ya activado en el *Leviatán* ese espacio de crítica burguesa, el ejercicio privado de la razón, o ver incluso “la superioridad irónica del romántico que se encubre con su subjetividad” (Schmitt 2004, 56), no sólo es convertir a Hobbes en algo que no es, sino convertirlo en su opuesto.

Del tercer punto no tengo mucho más para decir. El argumento de Schmitt es claramente

“dialéctico” -en sentido hegeliano: el *Leviatán* ya lleva en sí su propia “negación”, su “germen letal”. Sin embargo, para aquellos que no son hegelianos fervorosos, sigue siendo posible sostener que en lo que depende de Hobbes -del control que tiene sobre el sentido y la coherencia de su obra- en el *Leviatán* no hay tal semilla. El “germen” de la subjetividad era justamente lo que Hobbes estaba buscando extirpar. El *Leviatán* de Hobbes, como espacio teórico y como modelo de una praxis política, no es el mejor lugar para el despliegue de una subjetividad interna. Con esto paso a los dos primeros puntos de mi reserva frente al argumento Schmitt-Koselleck: lo que llamaré aquí el “externalismo” de Hobbes, por un lado, y su anticlericalismo -que apunta tanto al clero romano como al presbiteriano (Lev, xlvii, 4). Este anticlericalismo no puede ser confundido con una defensa teórica de la libertad religiosa, ni con una adhesión tácita de Hobbes al espíritu de la reforma.

El materialismo hobbesiano puede rastrearse a lo largo de todo el *Leviatán*, desde sus primeros capítulos. Hablar de “sustancias inmateriales” es como hablar de “círculos rectangulares”, de “los accidentes del pan en el queso”, de un “sujeto libre” o de una “voluntad libre” (Lev, v, 5). Toda creencia en un alma separada del cuerpo, en una sustancia inmaterial y pensante, está fundada en errores terminológicos y se debe al “privilegio del absurdo” que tenemos los seres humanos (Lev, v, 7). Pero estas son sólo pequeñas muestras de humor británico. Hay que esperar hasta el capítulo 46 para encontrar una profesión de fe materialista en todo su esplendor:

El mundo -no me refiero sólo a la Tierra (...) sino al universo, esto es, a toda la masa de todas las cosas que son (*the whole mass of all things that are*)- es corpóreo (es decir es cuerpo) y tiene las dimensiones de magnitud (longitud, anchura y profundidad). Por tanto, cada parte de cuerpo es igualmente cuerpo, y tiene, como tal, las mismas dimensiones. En consecuencia, cada parte del universo es cuerpo, y lo que no es cuerpo, no es parte del universo. Y como el universo es todo, lo que no es parte de él no es nada (y en consecuencia no está en ninguna parte) (Lev,

xlvi, 15).

No fue para calentarse que las piadosas autoridades oxfordianas quemaron el *Leviatán*. “Que el alma del hombre es, por su propia naturaleza, eterna y una creatura viva independiente del cuerpo, o que cada simple hombre es inmortal (...) es una doctrina que [ni siquiera] aparece en las escrituras” (Lev, xxxviii, 4). No necesitamos entonces de la iglesia para salvarnos. Somos sólo un cuerpo individual vivo y más vale preservar esa vida. No hay otra. La vida no se entrega. Nunca. Ni siquiera al soberano civil -al menos no dócilmente. Para la vida "ninguna salvación es suficiente" (Lev, xi, 12). Por eso a nadie se le pide ser mártir, ni se le exige “morir por cada dogma que sirve al provecho del clero” (Lev, xlii, 13). Para salvar la vida lo mejor es obedecer al soberano civil. El *Leviatán* es un verdadero bulldozer en contra de la trascendencia, en contra de las esencias que pueden perdurar y existir desligadas de la materia, en contra de todo lo que Descartes preservó exitosamente al separar lo extenso de lo pensante, separación que ya había sido llevada a escena de la forma más plástica y conmovedora por Platón en el *Fedro*. Hobbes es un externalista radical, para él no hay un alma, un interior resguardado y sagrado, una “subjetividad”. Lo que somos es un montón de átomos expuestos a la acción causal de otros átomos. Somos “afuera”. Todo es afuera porque todo es materia en movimiento. Materia conectada por estrictas leyes mecánicas⁴¹. Su concepción de la voluntad y de la libertad es también externalista, y la actividad mental “interna” es para Hobbes, al igual que el uso del lenguaje ante otros, manipulación de nombres, es decir, manipulación de significados⁴². Es una actividad que está siempre dada en el marco de la exterioridad del significado y no de la interioridad de la intención.

⁴¹ Remito aquí al artículo de Cees Leijenhorst, “Sense and Nonsense about Sense. Hobbes and the Aristotelians on Sense Perception and Imagination”: “What he [Hobbes] tries to do is to mechanize the mind, making it an intrinsic part of the world of matter and motion. *Res extensa* and *Res cogitans* are one and the same” (Leijenhorst 2007, 98).

⁴² “Reason, in this sense, is not but reckoning (that is, adding and subtracting) of the consequences of general names agreed upon for the *marking* and *signifying* of our thoughts; I say *marking* them when we reckon by ourselves, and *signifying*, when we demonstrate or approve our reckonings to other men” (Lev, v, 2).

La pregunta central que surge entonces, por supuesto, es qué tipo de creencia es la creencia separada tanto de la acción como del lenguaje. ¿Qué es la creencia religiosa interna separada de la adoración pública? ¿Qué interés tiene un dios al que no se le puede rendir culto en compañía de otros? Hobbes cree que los seres humanos pueden prescindir del fenómeno religioso, entendido éste no como el atesoramiento de una creencia secreta, solitaria y privada, sino como socialización de -o más bien en torno a- una creencia que nunca es del todo “íntima”, ni “subjetiva”. Cree que se puede prescindir del fenómeno religioso entendido como enseñanza y transmisión de una creencia. Las funciones sociales de la religión o, más bien, la religión como función social puede desaparecer ante la urgencia de tener que proteger la vida y acabar con las guerras confesionales. Bien. El problema es que si la creencia no puede pasar por el lenguaje público -pueda Wittgenstein perdonar mi redundancia- ¿cómo puede siquiera llegar a “la mente” y mantenerse “allí”? No es sólo que Hobbes le esté exigiendo al creyente un silencio heroico del que no todos los caracteres serían capaces, que esté pidiendo “decir con nuestra lengua lo que no creemos” (Lev, xlii, 11). Decir lo que se cree “con la lengua es sólo una cosa externa”, nos dice en el mismo pasaje. Pero es en esa “cosa externa” donde se juega lo que para Hobbes es significado y tiene significado. Por eso en últimas son las leyes soberanas pronunciadas externamente, claramente, positivamente lo que más significado tiene. Son el significado común, compartido, objetivo, o como él lo llama, “la razón pública” (Lev, xxxvii, 13). No hay que ser wittgensteiniano de tiempo completo para comprometerse con la idea de que no existen las creencias privadas. Si por “privado” Hobbes está entendiendo sin acceso al lenguaje, entonces Hobbes le está reservando a la creencia religiosa un lugar inexistente, o al menos la misma dudosa existencia de las palabras cautivas en los calabozos del pensamiento. Ese cautiverio de las palabras no es otra cosa que el “cautiverio de nuestro entendimiento” (Lev, xxxii, 4), un acto voluntario de obediencia por el que queda clausurado todo acceso al significado prohibido.

Hobbes reitera con respecto a las creencias que tengan como contenido un significado que no puede ser articulado en voz alta ni por escrito, que aunque el súbdito no pueda

“observarlas ni en sus acciones, ni en su discurso con otros hombres”, puede “sin reproche” “*desear tener la libertad*” (subrayo) para ponerlas en práctica y para que éstas “sean públicamente reconocid[a]s como ley” (Lev, xlii, 43). Si la libertad en sentido propio es “libertad corporal” (Lev, xxi,6), y las palabras “libre” y “libertad” son palabras que se usan correctamente sólo cuando se predicán de los cuerpos (Lev, xxi,2), entonces un ser humano no es libre por poder “desear tener la libertad”. “Deseo de libertad” y “libertad” son cosas enteramente diferentes, porque la libertad no es otra cosa que un *movimiento externo* que no encuentra impedimentos *externos*. Las leyes que expresamente prohíben la manifestación de una creencia y obligan la manifestación de otra, ponen fin incluso a la libertad entendida como “exención de la ley” (Lev, xxi, 6). Que el soberano ordene que “en sus acciones y en su discurso” el súbdito adore a determinado dios, significa que el súbdito es libre únicamente para adorar a ese dios. No hay libertad en silencio, ni libertad interna, porque la libertad es libertad de acción y toda acción es la acción de un cuerpo sobre otro. Es decir, toda acción es externa. “La libertad del súbdito yace únicamente en esas cosas en las que, al regular sus acciones, el soberano ha predeterminado” (Lev, xxi, 6).

Hay una distancia infinita entre poder “desear tener la libertad” y tener la libertad para vivir de acuerdo con creencias *sin que* estas prácticas y creencias tengan que ser sancionadas como obligatorias por ley, aunque haya leyes formales que las permitan como prácticas. Esta es la distancia que en este punto separa a Hobbes del pensamiento liberal.

Ya mostré en “Veritas” cómo el ámbito de lo subjetivo queda para Hobbes excluido como sustrato de exigencias políticas y cómo al definir la conciencia como un conocimiento científico externo y compartido, desactiva el privilegio luterano de la subjetividad como vía de acceso a la “verdad”. Por eso no es tan cierto, como afirma Schmitt, que “Hobbes produce conceptual y sistemáticamente la evidente alternativa estatal para el monopolio católico eclesiástico de las decisiones, para de esta manera *consumar la reforma*” (Schmitt

1996b, 457). Por supuesto que Hobbes está *con Lutero en contra* del poder que la iglesia católica detenta y alimenta a través de sus dogmas. Hobbes y Lutero tienen un enemigo compartido. Pero hay una diferencia entre los dos, y de hecho Lutero es también blanco de Hobbes. Mientras que el primero llama a abandonarse con toda confianza en los abismos absolutos de la subjetividad ⁴³, Hobbes le pide al súbdito que -frente al silencio y la ausencia de todo juez espiritual y de cualquier forma de presencia divina- se entregue a la externalidad del poder soberano. Cristo vino una vez al mundo como cuerpo y no volverá sino hasta el juicio final para reinstaurar su reino *sobre la tierra*. Para efectos prácticos, lo que Hobbes llama la “regeneración” -el lapso comprendido entre la ascensión y la resurrección-, es lo mismo que la ausencia de dios. Mientras el mesías no vuelva otra vez a la tierra, mientras no vuelva a ser presencia corporal, y podamos oírlo y verlo y someternos a su juicio irresistible, sólo debemos obedecer al soberano terreno, presente, vivo, corpóreo, mundano. Hobbes no sólo despeja y delimita espacialmente el dominio del soberano al interior de las fronteras del territorio de un estado. También despeja temporalmente ese poder: mientras dios esté ausente y no reine en este mundo, la justicia es un asunto externo y público, y el soberano civil es el único juez y legislador.

Así que si el protestantismo es profundamente “internalista”, para Hobbes lo que importa son las acciones y las palabras públicas, los signos o señales o marcas exteriores. Si bien sólo Cristo es juez de la verdad de esas marcas, “judge of those marks” (Lev, xlii, 19), en otros pasajes advierte que Cristo no es juez sino sólo salvador (Lev, xlii, 43). En todo caso, si fuera juez, por ahora está ausente. Es cierto que hay semejanzas entre la convicción luterana y la solución hobbesiana de relegar la creencia religiosa a los adentros del “corazón” (Lev, xlii, 11), de reducir el problema de la creencia religiosa a un “creer o no creer en su corazón” (Lev, xxxvii, 13). Pero Lutero no pone a otra institución -el estado- en

⁴³ Esa absoluta confianza en el poder de lo subjetivo queda iluminada por las palabras de Lutero: “‘Tener un Dios’ no es otra cosa que confiarse a él y creer en él de todo corazón, como ya lo he dicho repetidas veces. La confianza y la fe de corazón pueden hacer lo mismo a Dios que al ídolo. Si son la fe y la confianza justas y verdaderas, entonces tu Dios también será verdadero y justo. Por el contrario, donde la confianza es errónea e injusta, entonces no está el verdadero Dios ahí. La fe y Dios son inseparables. En aquello que tengas tu corazón, digo, en aquello en que te confíes, eso será propiamente tu Dios” (Lutero 1971, vol. V, 45).

el lugar de la institución que quiere arrasar -la iglesia católica. Es la subjetividad la que se pone en el lugar de la autoridad eclesiástica. Hay una diferencia de fondo entre Hobbes y el espíritu reformista para el que lo absoluto es subjetivo y lo subjetivo es absoluto. También hay un fuerte aire luterano entre -sólo la primera parte de- la afirmación de Hobbes de que nadie está obligado a interpretar la escritura según una interpretación autorizada -a menos que esta autorización esté sancionada como ley por el poder civil coactivo (Lev, xlii, 32). Pero nuevamente prima en Hobbes el carácter externo del significado: cada quien debe persuadir a los otros de que su interpretación de la escritura es acertada y “quien pretende probar algo convierte en juez de su prueba a aquel a quien dirige su discurso” (Lev, xlii, 32). Hay una distancia formidable entre este someter a prueba las interpretaciones no institucionales, por el lado hobbesiano, y el “significado” interno, inmediato, iluminado por la luz de la fe y de la razón “propia”, no sujeto a ninguna aprobación externa, del lado luterano.

Para examinar de cerca la estrategia de Hobbes para minar el poder eclesiástico -que no es lo mismo que potenciar una religiosidad subjetivista-, el impresionante capítulo 42 del Leviatán es lectura suficiente. La tarea apostólica se compara con las simpáticas actividades de la pesca y el pastoreo, con la benevolente levadura, con la afable multiplicación de semillitas de mostaza. De ellas “se excluye la violencia (*compulsion*) y en consecuencia no puede haber actual” (Lev, xlii, 8). Contrapone el poder (*power*) del soberano a la persuasión a la que deben acudir los maestros de la Iglesia (Lev, xlii, 44). La espada del soberano es real. “El rayo de la excomunión viene de una imaginación del Obispo de Roma” (Lev, xlii, 31). Hobbes no llama leyes a los preceptos que la iglesia inventa y multiplica para tener bajo su control a los fieles. Son recomendaciones, consejos, “*advices*”. El papa no es vicario de Cristo (Lev, xlii, 31). El poder eclesiástico no es sino el poder de enseñar (Lev, xlii, 5), pero esa enseñanza puede ser prohibida por el estado. De hecho, en “*Veritas*” veíamos que hay varias doctrinas cuya enseñanza Hobbes recomienda vivamente prohibir. Son muchas las minucias teológicas y doctrinales en las que se embarca Hobbes con la nariz tapada y dentro de los límites de la obediencia que le

corresponde por ser súbdito de un estado cristiano (Lev, xxxviii, 2): el infierno es metafórico (Lev, xxxviii) -un detalle que el Vaticano tardaría 363 años más después de Hobbes en reconocer-; no existen santos propiamente hablando; los sacramentos no son la transmutación de ninguna sustancia, son signos, conmemoraciones, recordatorios (Lev xxxv); la escritura no es la palabra de Dios revelada sino la doctrina cristiana en la que cada uno decide si creer o no (Lev, xxxvi).

Por eso Schmitt tiene esta vez mucha razón al afirmar que en Hobbes ya habría una crítica ilustrada a la religión: “su crítica tiene ya el tono de la Ilustración” (Schmitt 2004, 48). Pero se trata del tono del ala más anticlerical de los ilustrados- y va incluso más allá. El celebradísimo slogan “ la religión es el opio del pueblo”⁴⁴, escrita por otro famoso y radical materialista, hubiera podido ser de Hobbes. Veneno. La religión no es otra cosa que dominio por medio del dogma. Como no dispone de medios coactivos (Hobbes no toca nunca el punto de la sutil solución dominica al problema de la coacción física) tiene que dominar recurriendo al miedo de la condena eterna. El propósito de esta crítica hobbesiana a la religión es entonces atajar “el abuso de aquellos que, valiéndose de esta doctrina de las *esencias separadas*, levantada sobre la vana filosofía de Aristóteles, atemorizan a los hombres por obedecer las leyes de su propio país, con nombres vacíos, así como se ahuyentan los pájaros del maíz con una camisola vacía, un sombrero y un palo chueco” (Lev, xlii, 18).

Con respecto al poder eclesiástico vuelve además a cobrar un aguda importancia la teoría de la autorización: además del poder soberano, no hemos constituido, autorizado, “sobre nosotros ninguna otra autoridad por la cual nuestras acciones externas han de ser gobernadas en esta vida” (Lev, xlii, 18) . Toda acción es externa porque es causada y a su vez produce efectos en el mundo. Sobre nuestras acciones no reina nadie más sino el dios mortal por nosotros autorizado. Uno de los rasgos más propios de Hobbes es la infinita

⁴⁴ "La miseria religiosa es la expresión de la miseria real y al mismo tiempo la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el estado de ánimo de un mundo sin corazón, así como es el espíritu de lo que no tiene espíritu. La religión es el *opio* del pueblo" (Marx 2008, 96).

superioridad que tiene en su teoría lo público sobre lo privado. Lo externo sobre lo interno. Nada está más lejos del espíritu y la letra de hobbesianos que esa sacralización de lo privado que Schmitt le atribuye.

4. De un “derecho natural sin naturalismo” a un “pensamiento del orden concreto”

Quisiera volver ahora a la pregunta que quedó formulada en el apartado 2: ¿Qué es el derecho para Schmitt? Lo que llamé “idealismo jurídico”, en contraposición al “nominalismo político” de Hobbes y de Kelsen, puede resumirse en este párrafo de *El valor del estado y el significado del individuo*:

Por un lado, está el derecho que *está* antes que el estado y que, como idea, es independiente de él. Que en su relación con el estado debe ser considerado como dominante, originario; y que en su relación con las concretas expresiones de voluntad, su reflejo en el mundo empírico, como derecho abstracto. Por otro lado está el derecho estatal que, como servidor, persigue fines determinados: un derecho mediador que no está con el derecho originario en relación de medio a fin, y cuya finalidad consiste nada más en su recepción en el mundo empírico como su campo de acción. (...) Lo que caracteriza una disposición jurídica y la distingue de, por ejemplo, un reglamento policial, es que descansa en un elemento de derecho originario, no estatalista (...) del que (...) puede únicamente decirse que debe presentarse como *un derecho natural sin naturalismo* (Schmitt 2011, 53, subrayo).

En efecto, hay aquí una suerte de platonismo jurídico según el cual un derecho ideal, “abstracto”, se *refleja* en el mundo empírico y se manifiesta en las concretas expresiones de voluntad mundanas (es decir, en las leyes estatales), pero no se agota en ellas ni de ellas surge. Lo que transluce por supuesto es la disputa entre naturalismo y positivismo,

entre un derecho natural no estatal y un derecho determinado y garantizado por el estado. Aquí Schmitt confía en la existencia (“*está el derecho*”) de un derecho no sólo anterior al estado, sino *originario*. Sin estas raíces comunicando con un derecho -del que sólo nos dice por ahora, mediante una neblinosa expresión, que se trata de “derecho natural sin naturalismo”-, todo derecho estatal no es más que un ordenamiento policivo⁴⁵. Sustrato ontológico del orden estatal, el derecho, le da al poder fáctico su sentido: “La autoridad del estado, pese a todo, no se sustenta en el poder sino en el derecho que pone en ejecución” (Schmitt 2011, 49). Concediéndole al derecho una contundente primacía lógica, Schmitt afirma, en contra de todo realismo político, que “todo poder sin derecho carece de sentido” (Schmitt 2011, 75).

Schmitt por supuesto no es un positivista. Para él, derecho y poder no son lo mismo. Toda su crítica al legalismo se sostiene sobre la convicción de que un sistema jurídico que se levante sin criterios exteriores al sistema mismo será una peligrosa máquina vacía que podrá ser ocupada por cualquier “poder irracional” (Schmitt 2011, 33) o “ciego” (Schmitt 2011, 35). En este punto, Schmitt ha sido consistente. El problema es que el argumento no siempre se presenta en sus textos como un argumento normativo: la autoridad *debería* atender a criterios extralegales para evitar convertirse en un poder fáctico sin un sustento que él mismo es incapaz de producir. Lo que pareciera afirmar Schmitt es que la autoridad terrena *es siempre* manifestación de un orden racional, originario, “natural”. La voluntad del soberano es siempre “una voluntad sustentada sobre un contenido racional”, (Schmitt 2011, 35). Es un argumento que recuerda a Pablo (Romanos 13, 5-6) y a Calvino. Es un argumento teológico.

La clave para sostener una lectura teológica de la relación que existe para Schmitt entre verdad y autoridad está en que tomemos en serio la relación que establece entre teología

⁴⁵ La distinción entre lo político y lo policivo, que Schmitt retomará en *El concepto de lo político* (Schmitt 2009 a, 40) será explotada por Jacques Rancière y sus *groopies*.

y política como una relación de continuidad⁴⁶, y no simplemente como un acercamiento analógico. Tenemos que suponer que Schmitt está usando ciertas palabras en sentido literal y no simplemente metafórico. Es el caso por ejemplo con la palabra “encarnar”:

Su autoridad [la autoridad del estado] no es un hecho de cuya tremenda oscuridad haya que asustarse sino un sentido que debe ser reconocido y volverse consciente. La admiración profesada al estado se asienta en la conciencia de que aquí se *encarna* una gran idea que domina las masas, pero no sobre el miedo (Schmitt 2011, 67).

La elección de la palabra “encarnar”, joya de la doctrina católica, no es gratuita en una página en la que el mismo Schmitt, ocho años antes de su *Teología Política*, nos orienta teológicamente al comparar la infalibilidad de papa, “lugarteniente” de Cristo, con “la voluntad del soberano absoluto [que] ha de manifestarse exclusivamente a través de la ley porque por su función no quiere nada que no sea derecho” (Schmitt 2011, 66). No es que la voluntad del soberano deba ser tomada como derecho, sino que la voluntad del soberano *quiere* siempre el derecho. Así como Cristo no debe ser tomado como un dios, sino que *es* dios mismo, encarnación de dios sobre la tierra, su misma substancia; así como el nada simbólico pan de la eucaristía *es* el cuerpo de Cristo; así también, el estado es una idea encarnada, la idea del derecho, de tal manera que la disposición psicológica que garantiza la obediencia a la autoridad no es el miedo, como cree Hobbes, sino la admiración ante esta suerte de misterio que es la encarnación.

⁴⁶ Este es un punto complicado que no puedo tratar aquí detalladamente. Porque optar por una relación de continuidad abre otra alternativa. Puede tratarse de una relación de continuidad desde el punto de vista humano: son los juristas los que se valen de conceptos teológicos para pensar el poder, y es el estado el que ocupa el lugar que antes tenía lo sagrado. O puede tratarse de una continuidad desde el punto de vista ontológico: la misma “verdad” que opera, como causa y fundamento en la creación del mundo, es la que opera en la creación de derecho. La ley tiene entonces, como el mundo, origen divino. Esta segunda forma de continuidad es muy ingenua para atribuírsela a Schmitt y me inclino por la primera. Se trata de una continuidad conceptual y no sustancial. El derecho ocupa el lugar de la divinidad y los juristas, que antes pensaban a dios, piensan ahora el derecho con los mismos esquemas conceptuales y las mismas categorías. Pero aún esta lectura podría encontrar tropiezos en los textos de Schmitt.

Menos analógico aún es el acercamiento que hace entre el voluntad del monarca y la del “dios de la teología” en este pasaje, también extraído de *El valor del estado y el significado del individuo*: “Por el carácter de divinidad que, como “viva ley”, se reconoce al monarca absoluto, está directamente sometido al derecho, como el Dios de la teología cuya todopoderosa voluntad no podía querer nada malo e irracional” (Schmitt 2011, 67). Por supuesto que aquí Schmitt está adoptando un punto de vista histórico, el del absolutismo monárquico, no un punto de vista analítico que defina la idea -su idea- de lo que “es” la ley. Pero Schmitt permanecerá siempre cerca de esta concepción de la ley como la encarnación sustancial de otra cosa, no como algo funcional, no las instrucciones y comandos de “una máquina fabricada artificialmente por hombres” (Schmitt 2004, 29).

¿La encarnación de otra cosa? ¿De qué cosa? ¿Qué es esa “sustancia jurídica” que es transmutación de otra sustancia? Ya en 1933, estrenando canciller, Schmitt nos puede dar su respuesta. Es “la sustancia jurídica del orden concreto” (Schmitt 1996a, 20). Siempre dentro del espectro del idealismo, el platonismo jurídico inicial de Schmitt se irá transformando en lo que él llamó “el pensamiento del orden concreto”. De esa idea vaga de un “derecho abstracto” separado del estado pasa a un “concepto total de derecho comprensivo de un orden y una comunidad concretas” (Schmitt 1996a, 15). Este sería el significado “pleno” de la palabra griega “*nomos*” que adornará la eternidad de Schmitt en Plettenberg. El derecho no es un conjunto de normas para que la vida juntos funcione ni es una estructura universal que dicte procedimientos para regular cualquier contenido y tramitar los “conflictos de intereses”. No es tampoco una ley “sin suelo” (Schmitt 1996a, 8) que pueda llevarse al exilio, envuelta en terciopelo rojo, intacta en cualquier lugar de la tierra.

El derecho -ya no la ley, el *nomos*- es particular y concreto. Con esto, Schmitt se contrapone al universalismo jurídico humanista, cosmopolita, que busca formulaciones para postular leyes universalmente válidas aunque “abstractas” y “vacías”. El derecho es particular y concreto porque “encarna”, “representa”, vuelve sensible esa “sustancia”

ética autóctona, nativa, nacional, arraigada, esas costumbres locales, “un propio modo de existencia”, una “propia forma esencial de vida” dice en *El concepto de lo político* (Schmitt 2009 a, 57). El derecho es el “alma” del estado, su vida concreta (*konkretes Leben*) y su existencia individual (*individuelle Existenz*), dice en *Teoría de la constitución* (Schmitt 1993, 4).

Pero aunque sea el orden concreto por excelencia, el orden de órdenes, el derecho estatal -o lo que en él se manifiesta- no es el único orden concreto. Schmitt cita a Lutero para referirse a otros:

Lutero defendió y supo salvar con una gran fuerza los órdenes internos del matrimonio, la familia, el estamento, la persona y las dignidades frente a las normativizaciones teológicas, morales y jurídicas. Su frase: “si tú eres madre, realiza lo que es el derecho de madre, como está mandado y que Cristo no ha elegido sino ratificado” expresa de la más bella forma la superioridad del orden concreto dado sobre la normatividad abstracta (Schmitt 1996a, 47, 48).

A Hobbes esta fragmentación del derecho en derechos producidos cada uno en su esfera “concreta” podía enloquecerlo, como nos enloquecen hoy los militares y los obispos con sus fueros. Nuevamente contra Lutero (y contra Schmitt), aparece el gran Leviatán como devorador de los demás órdenes: desplaza o relativiza las tradicionales comunidades feudales, estamentales y eclesiásticas, los grados jerárquicos y los derechos adquiridos, desplaza todo derecho de resistencia fundado en aquellos órdenes pre-estatales, monopoliza el derecho en el legislador estatal y pretende construir el orden estatal desde el individuo, es decir a partir de una *tabula rasa*, de una nada de orden y comunidad (Schmitt 1996a, 46).

Hobbes sólo concedió una partición: la de lo privado, donde no hay ley, donde la ley calla. Y la concedió justamente para que allí donde la ley habla, hable para todos por igual. Todo

lo que no es pensamiento privado (y por lo expuesto en 3 me parece difícil llamar a esto “razón privada”) es razón pública. Es extraño entonces que Schmitt sitúe en Hobbes -y no en él mismo- “la superioridad de lo no público” (Schmitt 2004, 56). Si Schmitt aceptara partir lo público en “ordenes concretos” separados, cada uno con su derecho, supondría con ello el final del derecho público. Si de lo que se trata es de la conservación de órdenes de costumbres y tradiciones establecidas y repetidas a lo largo del tiempo, de instituciones con linaje histórico, este conservadurismo acabaría con lo público. No el liberalismo “maquinal” y “desalmado” de Hobbes, en donde el derecho es para cada uno, para cualquiera, para todos. Si cada orden concreto tiene su “derecho” es además difícil entender cómo se unifica y se cristaliza ese orden concreto encarnado en el derecho estatal, en esa “constitución” ética unificada y uniforme que, más que dar cuenta del significado que puede deducirse del uso habitual del término “derecho”, pareciera ser una traducción schmittiana de eso que llamamos “cultura”. Porque a pesar de ser partidario de un derecho que surja de lo concreto de formas de vida existentes y separadas entre sí, Schmitt execraba el pluralismo al interior de un estado. Schmitt no es un anuncio temprano del “multiculturalismo”. “Orden concreto” significa homogéneo, significa que se comparten en su interior prácticas, creencias y concepciones del bien sustantivas. El “pluriverso” del que habla en *El concepto de lo político* es el de comunidades políticas unidas en su interior por la fuerte pulsión amistosa, separadas y cerradas hacia fuera, sin poder establecer con el enemigo un *nomos* en común. Pero esas comunidades son estados. Y cada estado una “cultura”. Como en ninguno de sus textos propone una comunidad política no estatal y parece ser a todas luces un pensador estatalista, quizá Schmitt creyó vivir en un estado en el que comunidad homogénea y estado podían coincidir. Para terror y desasosiego de millones, no se equivocó.

En contraposición a este pensamiento del orden concreto, Hobbes será el padre de “todas las teorías individualistas del contrato del derecho racional abstracto” (Schmitt 1996a, 51). Y la aversión que Schmitt compartía con Hegel hacia el pensamiento abstracto tuvo que haber recaído, como una sombra, también sobre su “amigo” y “hermano por encima de

los siglos”.

Si queremos entonces que la temprana expresión “un derecho natural sin naturalismo” guarde algún sentido dentro de la coherencia interna de la obra de Carl Schmitt, tendríamos que traducirlo como un derecho espiritual, no divino, ni natural. “Espiritual” en el sentido hegeliano: supraindividual e histórico. Derecho “natural” porque es costumbre, porque no organiza desde arriba una comunidad política, sino que surge de ella. “Natural” porque es *“Sittlichkeit”*, *“ethos”* en el sentido de aquello que habitamos. Pero “no naturalizado” por que es históricamente que el derecho “se” hace. A diferencia del derecho naturalista que tiende a ser revolucionario, el derecho histórico es profundamente conservador (Schmitt 2001a, 182, 183). Por eso es clave esta cita de Hegel para saber qué quiere Schmitt situar bajo el signo del “derecho”: “El derecho debe hacerse moral, es decir, costumbre” (Schmitt 1996a, 51). Para Hobbes el derecho no es “espiritual”, ni en sentido hegeliano, ni cristiano, ni histórico, ni en ningún sentido. Hobbes a penas reserva un pálido sentido metafórico para todos los términos derivados de “espíritu” (Lev, xxiv). “Estado espiritual en este mundo no hay ninguno” (Lev, xlii, 128).

A pesar de ser éste “pensamiento del orden concreto” una reapropiación de Schmitt de la escuela histórica que surge como reacción a la revolución francesa (cuyo aliento fueron principios racionales y “abstractos”), Schmitt le imprime su sello mesiánico al referirse a él en los términos de “un nuevo modo de pensar jurídico, que se corresponde con el orden dado o con un nuevo orden que surge” (Schmitt 1996a, 72). Nuevamente hace eco el verso de Virgilio que cierra *El concepto de lo político*.

5. Autoridad y verdad: el problema del “olvido” de la verdad

El problema central, la preocupación y obsesión que rondará a Schmitt toda su vida es el “problema” del olvido de “la verdad”. Su blanco es toda política que crea poder ser

política sin ser metafísica. Es una “política” que pretenda reemplazar la metafísica por la técnica. Schmitt postula no sólo un vínculo sino una “perfecta identidad” entre las representaciones políticas y las representaciones metafísicas de cada época (Schmitt 1996b, 51). La política es metafísica. Pero también la metafísica es “política”, en el sentido de Schmitt, porque como veremos, sólo la metafísica permite separar al enemigo del amigo.

En *Teología política II*, un texto de 1969, Schmitt habla de la “metafísica política” como algo que desde el punto de vista de los ateos, los anarquistas y los científicos positivistas ha sido liquidado (Schmitt 2001c, 397). A estos anti-metafísicos hay que añadir al pensamiento económico y materialista marxista, y hay que añadir, por supuesto a los liberales. Todos los enemigos están así sobre la mesa. ¿Qué tienen en común los anarquistas, los positivistas, los materialistas, los ateos, los marxistas y los liberales que los haga culpables de deshacer el supuesto vínculo conceptual entre política y metafísica? ¿Qué puede decirnos el criterio de Schmitt para agrupar a sus enemigos como anti-metafísicos acerca de la función que cumple en sus textos el término “metafísica” - *bête noire* de la terminología filosófica? ¿Qué puede decirnos esa función, una vez hecha explícita, acerca de la lectura schmittiana de la frase “*Auctoritas non veritas facit legem*”?

En primer lugar, el “racionalismo” anti-metafísico -las comillas son de Schmitt- se reduce a una racionalidad estratégica que renuncia a lo que sería “la única racionalidad esencial, la de los fines, que es para lo que se dispone el supremo mecanismo racional” (Schmitt 2001b, 19) . Si se piensa la metafísica como un “supremo mecanismo racional” que postula o determina fines, pero además fines últimos, *un fin último* -la razón por la cual hacemos todo lo que hacemos y producimos todo lo que producimos; el sentido y la orientación última de la vida humana-, se trata entonces de una metafísica con implicaciones prácticas o morales, más que teóricas. O de una metafísica, como la platónica, en la que el pensamiento teórico y la experiencia moral son una misma cosa. En segundo lugar, el positivismo, la tribu descendiente del patriarca Comte, renuncia a la

suposición de principios tanto explicativos como teleológicos de la realidad. Se limita a describir los fenómenos y las conexiones constantes entre ellos. El positivismo no es metafísico (o cree no serlo) porque se prohíbe imaginar fundamentos -aunque sean racionales, subjetivos o incluso lógicos- de los fenómenos que están “ahí”, en “la realidad” natural o social. No es metafísico porque se prohíbe unir los fenómenos mediante un vínculo secreto entre ellos. No reúne (o cree no hacerlo) los fenómenos en un “todo” “con sentido y articulado, que es en realidad el principio implícito en toda metafísica. En tercer lugar, Marx pone al mundo platónico de cabeza al creer que las ideas y representaciones que tenemos del mundo son sólo el reflejo fantasmal de la realidad material que habitamos y de la forma en que producimos y valoramos objetos. Sin dejar de ser metafísico, ha convertido “la realidad material” en el fundamento de nuestras creencias, nuestras representaciones y nuestras articulaciones discursivas. Los liberales, por su parte, han evitado el compromiso dogmático a través de la discusión. El liberalismo “quisiera diluir también la verdad metafísica en una discusión” (Schmitt 1963, 87). Todos ellos en el fondo son nihilistas y su becerro de oro es la sentencia del gran inquisidor de Dostoievski. Están abandonados en la absoluta inmanencia de las cosas presentes, producidas sin otro sentido que el loco y ciego producir mismo, en la inmanencia inconexa y sin fundamento de los fenómenos percibidos y descritos, ya sean naturales o sociales.

Hobbes, por su parte, no es un positivista que anuncie a Comte, porque tiene pretensiones explicativas y no sólo descriptivas. Hobbes está cómodo en su siglo, el siglo de una racionalidad que sigue siendo metafísica y no pretende dejar de serlo. Al contrario. Pero, aunque Schmitt no lo note, en Hobbes la metafísica ha dejado de ser una especie de ontología complicada y sobrepoblada y se ha desplazado a las discusiones sobre el lenguaje y el significado. El campo de batalla para Hobbes, como para algunos de los grandes filósofos del siglo XX, ya no es la metafísica sino la semántica: el significado de las palabras y su uso, “la correcta delimitación del significado de las apelaciones o nombres más universales entre todos los nombres y apelaciones. Estas delimitaciones, que sirven para evitar la ambigüedad y los equívocos en el razonamiento, es lo que comúnmente

llamamos definiciones" (Lev, xlvi, 14). Este es, *stricto sensu*, la verdadera *philosophia prima*. Pero el término metafísica también soporta otro sentido: el de los libros de filosofía sobrenatural ("*supernatural philosophy*"). Este segundo sentido se explica porque "lo que allí está escrito se encuentra en su mayor parte tan lejos de la posibilidad de ser entendido, y resulta tan repugnante a la razón natural, que cualquiera que crea que en ellos puede haber siquiera algo que ella [la razón natural] puede entender, necesita creerla sobrenatural" (Lev, xlvi, 14). Schmitt no repara en el chiste de Hobbes. Las delimitaciones semánticas lo tienen sin cuidado. Lo que tuvo que haber sido para él un golpe anti-metafísico (en el sentido que él -y no Hobbes- entiende "metafísico") fue la sentencia "*there is no such Finis ultimus nor Summum Bonum*" (Lev, xi, 1). Schmitt no menciona, que yo sepa, esta frase. Pero en cambio se obsesiona con la "*auctoritas non veritas facit legem*", que es el corolario político-jurídico del pronunciamiento acerca de la inexistencia de los fines últimos y el bien supremo. La verdad no legisla. La verdad no es *nomos*. No ordena, no orienta, no gobierna, no hace. Sin embargo, Hobbes levanta la autoridad como muro de contención en contra del anarquismo. La anarquía para Hobbes no es el idílico pastar de los seres humanos sin intervención de la autoridad; es el caos en el que todos se autodestruyen por su derecho natural a todo y a todas las cosas. El principio de una naturaleza humana autodestructiva junto con el de una ley natural que *ordena* la vida humana como algo que debe preservarse, le permite a Hobbes postular la necesidad de una autoridad fuerte. Por eso Schmitt no necesita usar la metafísica como batería reaccionaria contra Hobbes, y buena parte de esa batería la toma de él prestada.

La "neutralidad" en cambio es un olvido pacifista de la verdad. El estado moderno es la institucionalización de este abandono anti-polémico de la metafísica, una "neutralización fundamental de la verdad" (Schmitt 2004, 37). El estado moderno es una función que no tiene otra finalidad más allá de su misma funcionalidad. Funciona y ha olvidado *para qué* funciona. Funciona sólo para funcionar: "El resultado es que esta máquina, como la técnica toda, se independiza de todos los objetivos y convicciones políticas y adquiere frente a los valores y frente a la verdad la neutralidad propia de un instrumento técnico"

(Schmitt 2004, 36). El problema para Schmitt no es tanto la neutralidad como estado permanente o como “era” histórica. Aunque la neutralidad le parezca despreciable y sin interés, el problema serio es que necesariamente alguien ocupará esa “máquina vacía” que es el estado. Otras “convicciones políticas”, otros “valores”⁴⁷, que no son los suyos, se apropiarán de ella. La verdadera angustia de Schmitt ante la neutralidad es que es sólo la sala de espera de la revolución. El que es neutral como Pilatos (al que también cita Kelsen en *Qué es la justicia*), el que pregunta con soberanía escéptica “*¿quid est veritas?*”, el que se lava las manos y no asume la responsabilidad de decidir qué es (o debería ser) la verdad, verá a aquellos que sí tienen una metafísica política como agenda hacerlo en su lugar. Ese es el sentido de la advertencia de Schmitt cuando, al final de “Legalidad y legitimidad”, desempolva su vestidito de Casandra para anunciar que “(...) pronto se acabará con las ficciones de un funcionalismo mayoritario, que permanece neutral ante los valores y ante la verdad. Entonces la verdad se vengará” (Schmitt 2001d, 335). La metafísica necesariamente se apropiará del recinto parlamentario. Se apropiará porque la política es metafísica y la metafísica es la política. Y la política es “el destino”. La impresionante imagen de los miembros del partido nacional socialista ocupando una buena mayoría de las bancas en el *Reichstag*, con sus ridículos disfraces, sus símbolos, sus saludos, con toda su parafernalia anti-neutral, podría quizá darle la razón a Schmitt. La neutralidad dejó el camino abierto a los no neutrales. Pero la “revolución” nacional socialista tuvo que haber sido para Schmitt más bien una contrarrevolución, la ocupación del vacío metafísico que no debía llenar la revolución marxista-leninista. Este es el verdadero terror de Schmitt. Frente a Marx, todas las pretensiones revolucionarias del derecho natural no son más que “niñerías arcaicas” (Schmitt 2001b, 34). El estado neutral había sido perfeccionado durante más de tres siglos para que lo tomaran los enemigos. El estado es el instrumento de la revolución. Un medio que, como la escalera de Wittgenstein, los socialistas revolucionarios debían derribar una vez usado.

⁴⁷ Aunque sea el mismo Schmitt quien usa aquí el término “valor”, hay que recordar la crítica a la noción de valor en el texto tardío (1979) *La tiranía de los valores*. El referirnos a nuestra relación con la verdad en los términos de “valores” muestra que el pensamiento económico ha permeado todo pensamiento humano. Y “la transformación en valores, la ‘puesta-en-valor’, hace conmensurable lo inconmensurable” (Schmitt 2010b, 95).

La metafísica, en últimas, *como la entiende Schmitt*, es un principio ordenador. Es lo que permite el juicio moral, lo que separa lo bueno de lo malo. Bakunin tiene razón cuando dice que todos los juicios morales nos llevan al establecimiento de una autoridad (Schmitt 1996b, 68). Si hay algo bueno, tiene que haber alguien que lo haga valer. Si hay maldad en la inmanencia de la naturaleza, entonces hay que crear un orden que reprima esa naturaleza. Pues bien, creo que el recurso a la “metafísica” -tal como él la entiende- es la estrategia conscientemente reaccionaria de Schmitt para impedir, o al menos retardar o demorar el desastre que para él sigue a la ataraxia liberal. Esta suspensión del juicio moral en realidad sólo era el punto de partida, la plataforma para la revolución atea y materialista que veía en el estado un instrumento para cambiar las formas de producción y no una forma en la que se *encarna* la verdad de una sustancia ética, una revolución que, en el verdor de una sociedad sin clases, pretendía, al acabar con las contradicciones y las luchas, acabar con “lo” político. La metafísica es la mejor arma que Schmitt encuentra en su escritorio para enfrentar la “antirreligión tecnicista” (Schmitt 2009 a, 108) que para él es el marxismo.

En cuanto a Hobbes, aunque en su libro sobre el *Leviatán* Schmitt afirme que es “uno de los precursores de la moderna ciencia natural y del ideal de la neutralización técnica propio de esa ciencia” (Schmitt 2004, 38), al compararlo con Bodin lo vuelve a alinear como amigo. Amigo porque sabía distinguir a los enemigos:

Ambos [Bodin y Hobbes] llevan el sello de la guerra civil. Pero son tan diferentes entre sí cuanto pueden serlo dos individuos humanos. Bodin es un legalista celoso, demasiado a veces, y con muy poco sentido del humor. (...) Situado entre los partidos de la guerra civil confesional, ve lo específicamente político en una neutralidad y tolerancia mediadoras. De su fuerte deseo de tranquilidad pública, seguridad y orden, nacen en su cabeza los primeros conceptos jurídicamente claros del derecho político europeo. (...) Para Hobbes [en cambio] lo político ya no es

neutralidad, sino la clara delimitación de una línea de amistad. Vive ya en la era de la *amity line* (Schmitt 2010c, 62).

Sin embargo, la metafísica política de Hobbes es en realidad un proyecto pacificador. La ontología de Carl Schmitt no lo es. Para Schmitt es la de “combate” y no la de “decisión” la categoría concluyente. La decisión será importante sólo en la medida en que avive y mantenga el conflicto. Porque hay decisiones que agudizan el conflicto. Otras que lo evitan. Kelsen, vimos, contraponía el “ideal de la paz” al “ideal de la justicia”. ¿Es acaso el ideal de justicia el que Schmitt quiere restablecer en contra de Kelsen y de Hobbes?

El problema de la justicia parece en efecto preocupar a Schmitt. Podría creerse que cuando distingue la legitimidad de la legalidad está distinguiendo entre justicia y derecho. Así, en su libro sobre Hobbes escribe:

Ante estas armaduras técnicamente perfectas [los estados modernos] se estrella el problema de la justicia y de la injusticia (...) Hablar de estados justos o injustos cuando se tienen puestos los ojos en los Leviatanes como magnos mecanismos de mando, sería tanto como pretender discriminar entre máquinas justas e injustas (Schmitt 2004, 45).

Lo que dice en *Romanticismo político* es aún más impresionante: el criterio para distinguir lo justo y lo injusto “es el principio de toda energía política” (Schmitt 2001a, 182); y “la fuente más importante de vitalidad política, [es] la fe en el derecho y la indignación por la injusticia” (Schmitt 2001a, 196). Un lector ingenuo podría quedar subyugado por esta noble preocupación por la justicia. Sin ser en absoluto ingenuo, pero imprimiendo a la preocupación de Schmitt la suya propia, Leo Strauss cree que “en la seriedad de la cuestión de lo correcto, lo político -el agrupamiento de hombres en amigos y enemigos- encuentra su justificación” (Strauss 2008, 163). Pero en contra de Strauss, creo que la preocupación de Schmitt no es moral sino ética en el sentido estrictamente hegeliano que

mencioné arriba. Cuando Schmitt afirma en “Legalidad y legitimidad” que no se puede enterrar la legitimidad bajo la neutralidad legal si se quiere evitar la venganza de una verdad justiciera, no está diciendo que el derecho deba ser justo o moral. Está usando la palabra “legitimidad” en el sentido más conservador de la palabra: como una justificación por la tradición y el pasado. El derecho debe recoger la “verdad” del pasado. Si su problema central hubiera sido el problema de la necesidad de separar justicia y derecho, su pensador “amigo” y “hermano” hubiera sido John Locke, no Thomas Hobbes. Pero Locke es un iusnaturalista. Es parte de esas “niñerías arcaicas” que ya no representan amenaza alguna a los ojos de Schmitt.

La exigencia de una metafísica política y de una política metafísica complica mucho la posibilidad de que para Schmitt la relación entre autoridad y verdad pueda ser planteada en los términos de una disyuntiva radical: o verdad o autoridad. “*Auctoritas non veritas*” es el estandarte ondeante del “decisionismo” como él lo llama, “decisionismo” al que según él Hobbes permanece fiel y de quien es el representante máximo (espero haber podido mostrar en el capítulo anterior que en realidad es Kelsen y no Hobbes quien puede suscribir plenamente esta sentencia). Pero a pesar de que “la” decisión será para Schmitt siempre un concepto-fetiché, el decisionismo no es su última palabra. El decisionismo es la otra cara de la devaluada y roída moneda del positivismo. El positivismo es en últimas un decisionismo a ultranza y el “decisionismo” hobbesiano no deja otro camino que el positivismo kelseniano. Hobbes decidió claramente quién decide. Decide el soberano civil. Kelsen decidió claramente quién decide. Deciden las mayorías. Schmitt, a pesar de su desprecio por la indecisión romántica, permanece en el umbral entre ley positiva y derecho histórico natural (“derecho natural sin naturalismo”), entre estado e iglesia, entre poder inmanente y poder trascendente. Temporal y eterno. Mundano y espiritual. La creencia de que son “las *res mixtae* [las] que integran toda la existencia terrenal de este ser doble espiritual-mundano, místico temporal que es el *hombre*” (Schmitt 2001c, 450), lo mantuvo inquieto en ese intersticio, en ese resquicio de duda, o más bien de certeza. De la certeza de esa hibridez le llega “la energía” para luchar contra su versión

apocalíptica del positivismo y del materialismo. “En la medida en que quede un resto de la Idea (...) algo preexiste a la realidad dada de lo material (...), algo trascendente, lo cual significa siempre que existe una autoridad que proviene de lo alto” (Schmitt 2001b, 33). La “metafísica”, en una acepción que no fue la que Hobbes avaló, es para Schmitt el dique contrarrevolucionario, el “*katechon*” del que habla en *Tierra y mar* (Schmitt 2007b, 28).

Conclusión

En 1950, en su *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*, Schmitt hace una distinción que ha orientado toda mi interpretación en este capítulo. Se trata de la distinción entre agónico y dogmático (Schmitt 1963, 79), también en (Schmitt 1996b, 62). “Agonía” quiere decir en griego combate y quiere decir también angustia. La actividad teórica de Donoso Cortés, cree Schmitt, no apuntaba tanto a la elaboración de un dogma. Era más bien, por un lado, la expresión de una angustia, y por otro, una forma de combate. Donoso Cortés es *muy* dogmático, no hay duda. Pero según Schmitt, lo hace sólo o principalmente para ser polémico. Creo que exactamente lo mismo podemos decir de Schmitt. Su ontología dogmática es una ontología polémica. No lo mueve el amor a la verdad (¿a quién?). No lo mueve desentrañar los secretos ocultos de la “naturaleza”, de lo “bueno por naturaleza” y lo “malo por naturaleza” (por eso quizá esas comillas que señalé mucho más arriba como una “pista preciosa”). Lo mueve lo que él cree que es una necesidad histórica: volver a avivar “el” conflicto dormido y reprimido bajo el olvido de la verdad. Ese es el sentido de su insistencia en la necesidad de una “metafísica”, pero nunca entendida, como lo hace Hobbes, como clarificación conceptual. Sin la metafísica, entendida como el postulado de un principio ordenador, de un orden subyacente a la realidad material, a la inmanencia fenoménica positivista, no puede haber polémica. Sólo habrá conflicto si nos aferramos dogmáticamente a la necesidad de estos postulados y al determinante poder secreto de ese orden que “nace de lo profundo”.

La sentencia “es la autoridad y no la verdad la que hace la ley” es en el fondo una sentencia profundamente escéptica. Y el escepticismo, al evitar pronunciarse acerca de verdades últimas, evita o aplaza el conflicto, o lo regula, al aceptar como sostenibles - hasta cierto punto- este dogma y aquel, esta creencia y aquella. Si todo, o mucho, puede ser tenido por verdadero es porque se renuncia a verdades últimas. La política debe evitar compromisos ontológicos, debe olvidarse de la verdad. Esta es justamente la forma como la tradición liberal puede interpretarse y como ella en todo caso se ha interpretado a sí misma. Una política escéptica. “Política y no metafísica” (Rawls 1996). Carl Schmitt, justo en las antípodas, cree que el escepticismo es el final de la política, porque es la liquidación de la posibilidad de distinguir al amigo del enemigo.

Puede que Schmitt no pueda postular -ni explícita, ni implícitamente- como una suerte de contrasentencia, algo así como “es la verdad y no la autoridad la que hace la ley”. Pero quizá para Schmitt el sentido último de una teología política católica es enmarañar a su manera los vínculos entre verdad y autoridad.

Schmitt no pudo o no quiso olvidar la “agonía”. Para Hobbes era quizá lo único que valía la pena hacer. Pero la increíble intensidad política, tanto de Hobbes como de Schmitt, viene de que los dos son conscientes de que el dogma es siempre lo más polémico. Cuánta razón tenía Kant. La metafísica es un campo de batalla.

V

De ovejas y cabezas

Strauss "lector" de Hobbes

Dos pequeñas historias sirven como discretas puertas de entrada al libro de Leo Strauss, publicado en 1953, *Derecho natural e historia*. La primera nos cuenta la historia de un hombre pobre y un hombre rico. El hombre rico tenía animales en abundancia y exceso de rebaños. El hombre pobre tenía una sola oveja. Desvalida y pequeña. Le daba de comer de su plato, la dejaba dormir en su pecho. Creció entre sus hijos. Era para él como una hija. Un día llegó un forastero donde el hombre rico. Éste se cuidó de sacrificar a algún animal de sus rebaños, pero arrebató el cordero del hombre pobre para alimentar al forastero.

La segunda historia es la de un hombre que tenía un viñedo cerca del palacio del rey. El rey le pide al hombre que le entregue sus viñas a cambio de otras tierras o del valor del viñedo en dinero. Pero el hombre responde: "No permita el Señor que llegue a entregarte el legado de mis padres".

Por supuesto, aguijoneada por las leyes de una escritura secreta y un sentido oculto y puesto a salvo bajo las afirmaciones explícitas, hay una pequeña cofradía de straussianos discutiendo el sentido -bastante evidente, hasta cierto punto al menos- de estas dos historias que sirven como epígrafes a *Derecho natural e historia*. Aunque Strauss no nos dice de dónde vienen, no es difícil adivinarlo. Son pasajes bíblicos. El primero, del segundo libro de Samuel (12, 1-4); el segundo, del primer libro de Reyes (21, 1-3). En cuanto al primero, estoy de acuerdo con los comentaradores⁴⁸ en que en el pasaje se hace patente -

⁴⁸ Cf. (Kennington 1981), (De Crespigny 1976), (Smith 2006), (Jaffa 1999).

al menos para cada lector de manera subjetiva- la experiencia -o el “sentimiento”- de que independientemente de las leyes vigentes, la acción del hombre rico es injusta o es percibida como tal. La historia nos *muestra* que podemos tener, aún sin contar más información acerca del contexto de la acción y de todas las estructuras e ideologías políticas circundantes, acceso a un criterio para percibir la injusticia y separar lo moralmente bueno de lo moralmente malo. Quizá esta pequeña historia reproduzca experiencias que todos hemos tenido alguna vez en nuestras vidas, en la vida cotidiana o en los desoladores y amplios escenarios públicos.

Saber que la distinción moral es posible, es para Strauss el punto de partida necesario de toda reflexión política. “La ‘experiencia de la historia’ y la menos ambigua experiencia de la complejidad de las cosas humanas, pueden enturbiar pero no extinguir la evidencia de esas simples experiencias que conciernen lo que está bien y lo que está mal (*right and wrong*), que están a la base de la asunción filosófica de un derecho natural (*natural right*)” (Strauss 1965, 31)⁴⁹. Strauss le pone comillas a la “experiencia de la historia” porque él no cree que esa sea una experiencia real y determinante en una vida humana, porque cree que lo que se oculta tras la inapelable inmediatez a la que alude el término “experiencia” es en realidad un aparataje metafísico abstracto y uno de los dogmas más dañinos para el pensamiento político, porque ha logrado ocultar la simplicidad de este discernimiento entre lo que está bien y lo que está mal, ha logrado incluso negar su posibilidad y su importancia.

En cuanto a la segunda historia, podría tomarse simplemente como una afrenta directa a la teoría de la soberanía de Thomas Hobbes. Hay un rey que da una orden y un súbdito que tiene razones para desobedecer. Hay un encuentro entre un rey y un súbdito que se convierte, o que nunca ha dejado de ser, una relación de ser humano a ser humano.

⁴⁹ Las traducciones de *Natural Right and History*, *The Ribirth of Classical Political Rationalism*, *What is Political Philosophy?* y *The Argument and Action of Plato's Laws*, son mías.

Pero dije que el sentido de estos pasajes es evidente sólo hasta cierto punto. No los releemos con la certeza de haber encontrado en ellos algo incuestionable, sino más bien con la impresión de que hay algo en ellos que debemos buscar e intentar comprender. Y en últimas, que hay algo en ellos en el límite de lo incomprensible.

Si queremos que estas dos historias nos ayuden a comprender a Strauss, es útil saber - leyendo las historias completas y no sólo los dos cristalitos que Strauss decide colgar en la puerta de su libro- que las dos, desde una perspectiva estrictamente política, están relacionadas con las acciones injustas de un rey, es decir, que son una suerte de micro-crónicas de la tiranía. El primer rey es nada menos que David. La historia de la oveja en realidad es una historia que el profeta Nathan cuenta a David por orden de Yahvé. Cuando Nathan acaba la historia, David no duda en afirmar: “Por la vida de Yahvé, merece la muerte el hombre que haya hecho tal cosa” (II Samuel, xii, 5). Con un dominio narrativo envidiable, Nathan, el profeta, le dice a David, el rey: “¡Ese hombre eres tú!” (xii, 7) . Y es que David había cometido acciones que “disgustaron” a Yahvé (xi, 27). David, habiendo, como todos nosotros, reconocido la injusticia en la historia del hombre pobre y su oveja sacrificada, no había sabido reconocerla en sus propias acciones.

Como muchas historias bíblicas, la de David y Nathan es una historia de mujeres y de adulterio: David era amante de la esposa de uno de sus soldados y había ordenado situar a éste en las primeras filas de un asedio, de tal modo que no saliera vivo. El hombre muere y, para enterrar la historia, David dice simplemente que “la espada devora a veces a unos, a veces a otros” (xi, 25). Pero la historia de la oveja que Yahvé pone en boca de su profeta Nathan, antes de llevar a cabo su poderosa venganza divina, desentierra todo. El final lo pueden leer ustedes mismos. Vale la pena.

Por supuesto que nadie cita la Biblia con la intención de acotar la perspectiva “estrictamente” política del problema de la tiranía al que Strauss fue tan atento. La segunda historia, si lo que quería Strauss era que la leyéramos completa, enreda mucho

más las cosas que la primera. La historia del viñedo y de Naboth, el hombre que se niega a cederlo al rey, acaba muy mal. La mujer del rey decide hacer lapidar al insurrecto, que en realidad sólo estaba obedeciendo leyes muy viejas, “leyes no escritas e inquebrantables”⁵⁰. La venganza divina que cae sobre el rey y, sobre todo, sobre su esposa, es digna del texto de Benjamin, “*Zur Kritik der Gewalt*”. Yahvé le dice al rey usurpador, a través de otro de sus enviados: “En el lugar mismo en el que los perros bebieron a lengüetazos la sangre de Naboth, los perros beberán también a lengüetazos tu propia sangre” (I Reyes, xxi, 19). Y para que no queden dudas, dice también: “te barreré a fondo”(xxi, 21). Cuando Yahvé dice “tu propia sangre” lo dice en un sentido bastante amplio, porque lo que sigue en Reyes es una historia de venganzas humanas que se perpetúan en las generaciones y en la que varios personajes toman la justicia en sus manos con “el oráculo de Yahvé” (II Reyes, ix, 26) en la boca.

La historia que empieza con la simple escena de un rey de Israel pidiéndole al palestino de la época su viñedo, está a medio camino entre una tragedia isabelina de venganza -con todo y los órganos dispersos que el público de Shakespeare y de Marlowe adoraba -, y un relato de despojos, usurpaciones y cadenas infinitas de venganza cuya semblanza nos debe ser familiar en un país que está en una guerra civil que ha perdido incluso su forma de guerra. En las dos historias que elige Strauss queda claro el gesto del tirano. También queda claro que, como en la mejor literatura, su significado desborda cualquier intento de interpretación y excede cualquier uso argumentativo que se quiera hacer de éste. Pero para lo que nos incumbe en este trabajo, queda claro lo que no queda claro: la dificultad para pensar la injusticia, más ostensible aún cuando es el poder soberano el que la comete (“¿no eres tú acaso el que reina ahora sobre Israel?”, le decía su mujer al rey de la segunda historia), y el exceso terrible que se desata cuando esa injusticia es vengada en nombre de “la verdad”.

Me gustaría mucho saber qué hubiera pensado Hobbes de estas dos miniaturas bíblicas.

⁵⁰ La expresión es de Sófocles (*Antígona*, 454). Según *Números xxxvi*, 2 ss., la herencia paterna es inalienable, y los viñedos de Naboth eran una herencia de su padre.

Más o menos puede adivinarse. Experto en acomodar pasajes de las escrituras de manera bastante tramposa para sustentar su doctrina de la soberanía, diría que son ejemplos perfectos de cómo resulta desastroso distinguir entre un tirano y una autoridad “legítima” o justa. La idea de usar la tiranía como una categoría normativa es otro error de la filosofía política de Aristóteles (Lev, xlvi, 35). “Originalmente” todo monarca era un tirano (Lev, xlvi, 35). Luego el nombre empezó a albergar la indignación ante las injusticias cometidas por los poderosos, “pero lo que ofende a la gente no es otra cosa que no ser gobernados como cada uno de ellos quisiera, sino como lo considere adecuado el representante público, es decir, ser gobernados por un gobierno arbitrario” (Lev, xlvi, 35). El punto, nos dice Hobbes, es que todo gobierno debe ser necesariamente “arbitrario”, esto es, basado únicamente en la voluntad del soberano. Sin esa arbitrariedad, “la guerra civil debe ser perpetua” (Lev, xlvi, 35).

Sólo ante la interpretación de la biblia de Hobbes, que reduce la “religión bíblica” a una “política divina” (Strauss 1988, 189), Strauss rompe la compostura de su actitud mesurada hacia Hobbes -una especie de paciencia caritativa mezclada con el reconocimiento de la complejidad y la importancia de su pensamiento. Cuando Hobbes habla de la “política” de Israel, Strauss no puede impedirse exclamar que “ya basta de estas chocantes y excesivas simplificaciones (*over-simplifications*) de Hobbes, por no decir absurdidades”. E incluso pierde los estribos hasta el punto de acusar a Hobbes, discretamente y en latín, como acusan los eruditos, de “*blasphemus*” (Strauss 1988, 189).

Esta larga introducción ha agudizado mi curiosidad y mi expectativa por saber lo que sucederá con Hobbes frente a las maneras un tanto aristocráticas de Leo Strauss, frente a su prudencia, sus reservas, su lente grave y serio. ¿Por qué se interesa tanto Strauss por Hobbes, “ese imprudente, impío y extremista iconoclasta, ese primer filósofo plebeyo” (Strauss 1965, 166)?

Aunque compleja y con tensiones -digna de Hobbes- no me interesa reproducir la lectura explícita que hace Strauss de Hobbes. Para eso ya están los tres textos que Strauss dedicó propiamente a Hobbes: *La filosofía política de Hobbes*, la primera parte del capítulo sobre derecho natural moderno en *Derecho natural e historia*, y el artículo “On the Basis of Hobbes’s Political Philosophy” que hace parte del libro *What is political Philosophy?*. No puedo tampoco dar cuenta del cuidadoso análisis que Strauss lleva a cabo en el primero de los textos, su libro dedicado a Hobbes, porque se trata, en buena medida, de un análisis progresivo y comparativo de la obra de Hobbes, mientras que en este trabajo he decidido centrarme solamente en lo que -acertadamente o no- considero la teoría política de Hobbes en su forma más acabada y, sobre todo, más radical: *Leviatán*. Quisiera en cambio llegar a los nudos de las preocupaciones de Strauss cuando Hobbes actúa como su catalizador. Me interesa relacionar a Hobbes con las inquietudes extra-hobbesianas de Strauss.

1. “Hedonismo político” y “crisis de occidente”

Aunque Hobbes, según Strauss, tácitamente y en silencio identifica la filosofía política con la tradición “idealista” de origen socrático (Strauss 1965, 167) y comparte con ella su preocupación por la búsqueda de un derecho natural, se une a la “tradición epicúrea” en dos puntos fundamentales: el ser humano es “un animal apolítico e incluso asocial”, y en “la premisa de que lo bueno es fundamentalmente idéntico a lo placentero”. Pero a diferencia del epicureísmo y del hedonismo clásico que permanecerán siempre en las márgenes de lo político, Hobbes da a esta apoliticidad humana natural y a esta identificación de lo bueno con lo placentero “un significado político”, convirtiéndose así en “el creador del hedonismo político, una doctrina que ha revolucionado la vida humana en todas partes a una escala a la que ni siquiera se ha acercado ninguna otra enseñanza” (Strauss 1965, 169).

Ahora bien, creo que bajo este nombre de “hedonismo político” examinará Strauss los fundamentos filosóficos del liberalismo. Aunque Strauss intenta que este examen permanezca en un estadio escéptico -“escéptico” en el sentido etimológico, justamente como “*skepsis*”-, la comprensión del liberalismo *como* hedonismo político y del hedonismo político *como* liberalismo nos permitirá hacer avanzar este examen hacia una crítica straussiana no explícita del liberalismo. Esta crítica, si cabe hablar de crítica, es una crítica difícil. Difícil de leer, para nosotros como lectores de Strauss, cuando él nos dice que “el hombre liberal (...) para casi todos los efectos prácticos, será un republicano” y que “la filosofía política clásica era liberal *en el sentido originario*” (Strauss 2007, 51, subrayo). Va a ser casi imposible hablar de una crítica al liberalismo si Strauss habla del liberalismo “en el sentido originario” -es decir, para él, pre-moderno-, como si el liberalismo no fuera un concepto específicamente moderno. Va a ser difícil además, si intenta reconvertirlo a un cierto republicanismo que -aunque muchos estén ahora buscando conciliar con el liberalismo y esa conciliación pueda ser posible- sigue teniendo rasgos propios diferenciables de los rasgos específicamente liberales. Espero que esos rasgos específicamente liberales puedan salir a la luz a través de la postura de Strauss frente a la modernidad política desatada por Hobbes. Limitaremos la crítica de Strauss al liberalismo en sentido, digamos entonces “no originario”, es decir, moderno y no republicano. Al liberalismo, entonces, como lo entendemos normalmente.

También es una crítica difícil de escribir, para Strauss, porque resulta “particularmente difícil para un judío no ortodoxo adoptar una postura crítica sobre el liberalismo” (Strauss 2007, 12), siendo sin embargo consciente de “la precaria ‘solución al problema judío’ ofrecida por el estado liberal” (Strauss 2007, 331). Sea como sea, y a pesar de haber jurado lealtad con resignación a la democracia liberal como el menor de los males posibles, algo está mal en el liberalismo. En *Derecho natural e historia*, escribe: “El relativismo liberal tiene sus raíces en la tradición del derecho natural de tolerancia o en la noción de que todo el mundo tiene el derecho natural a buscar la felicidad tal como la entienda. Pero en sí mismo es un semillero de intolerancia” (Strauss 1965, 6).

Siempre cauteloso, Strauss presenta de manera indirecta lo esencial de su crítica al relativismo moral liberal. En primer lugar, para este examen del “relativismo liberal” elige el nombre de “derecho natural”. En segundo lugar, lleva a cabo su examen bajo la apariencia de una “lectura” desapasionada, comprensiva y erudita de Hobbes.

Mi trabajo en este capítulo consiste entonces en relacionar las inquietudes explícitas de Strauss con respecto a su tiempo, con respecto a un mundo y a una vida “revolucionados” por el hedonismo político y, o por eso, marcados por el relativismo, con la lectura que hace de Hobbes. Esta “lectura” no es una lectura en el sentido apacible, manso y asépticamente académico de esta palabra. Es una lectura hecha, para Strauss, en tiempos de crisis.

Aunque el libro *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis* es publicado en 1936, Strauss empieza a trabajar en él en 1932, cuando Hitler emprende su camino relámpago hacia el poder absoluto en Alemania, cuando el colapso de los valores liberales no es una cuestión de interpretación y cuando queda evidenciada la debilidad del liberalismo y del estado “neutral” para impedir el exterminio judío.

Pero incluso después de acabada la guerra, y sin duda en gran parte a causa de todo lo que en ella excedió infinitamente a la violencia, por su orden, su perfección organizativa y burocrática, por sus horarios, sus trenes, sus minutas, por la desmesura entre esta regularidad y organización técnica, por un lado, y las imágenes y testimonios que silenciaron al mundo entero, por el otro, por todo lo que en la segunda guerra hubo de excesivo con respecto a toda guerra, Strauss siempre sintió que leía -y escribía sobre lo que leía- en tiempos de crisis. Los años en que pensó y enseñó Leo Strauss eran sólo la cristalización de algo que venía gestándose tiempo atrás, una crisis que encontró sus primeras articulaciones discursivas en Nietzsche, algo que estaba en el aire, que empezó a ser nombrado con grandes nombres y que Strauss mismo, al hablar de “la crisis de

nuestro tiempo, la crisis de Occidente” (Strauss 2006a, 10), no busca atenuar. Nietzsche describe esta crisis como *la llegada del nihilismo*:

Toda nuestra cultura europea se agita desde hace tiempo, con una tensión torturadora, bajo una angustia que aumenta de década en década, como si se encaminara a una catástrofe; intranquila, violenta, atropellada, semejante a un torrente que quiere llegar cuanto antes a su fin, que ya no reflexiona, que teme reflexionar (Nietzsche 1980, 21).

Con “el más inquietante de todos los huéspedes está ante la puerta” (Nietzsche 1980, 23), más vale elegir muy bien nuestras lecturas. Las lecturas que hacemos en tiempos “de crisis” -o tiempos que percibimos como tales- se vuelven significativas porque en ellas intentamos encontrar algo que pueda decirnos alguna cosa, por pequeña que sea, acerca de nuestra inquietud. No necesariamente acerca de las posibles salidas, si las hubiera, pero sí al menos algo acerca de las preguntas que podemos o tenemos que hacer, que podemos o tenemos que seguir haciendo. Al parecer hay buenas razones para hacer de Hobbes una lectura para tiempos de crisis. Y como en toda lectura hecha desde una crisis, es un presente que se ha vuelto problemático el que nos lleva a leer con un interés particularmente apremiante. Nada de erudición. Casi diríamos más bien urgencia.

Si el interés de Strauss por Hobbes no es el de un erudito historiador de la filosofía política, o si, como él dice, “no hay indagación alguna en la historia de la filosofía que no sea al mismo tiempo una indagación filosófica” (Strauss 1975, 41), ¿cuál es la interrogación filosófica que Strauss proyecta en su momento sobre el texto de Hobbes? Para empezar y de manera más general, “la incertidumbre acerca del proyecto moderno [que] es más que una mera sensación fuerte pero imprecisa” (Strauss 2006a, 17). “La modernidad ha progresado hasta el punto en el que se ha convertido visiblemente en un problema” (Strauss 1988, 172). Voltearse hacia Hobbes es entonces apenas normal si se considera que “el ideal de civilización en su forma moderna, el ideal tanto del desarrollo

burgués capitalista como del movimiento socialista, fue fundamentado y expuesto por Hobbes con una claridad, profundidad y sinceridad no igualada ni antes ni después” (Strauss 2006b, 21).

Según esto, tendríamos que tener el visto bueno de Strauss no sólo para relacionar, sino incluso, sin ningún ánimo inquisitorial, para situar a Hobbes en los orígenes de esta crisis en la que ha desembocado no solamente el “desarrollo burgués capitalista” sino también su alternativa, lo que Strauss llama “el movimiento socialista”. ¿Pero cómo encontrar en el Hobbes de Strauss el ascendente de esta “crisis”? Creo que tendríamos que hacer encajar en él estas cuatro piezas y darle además al *puzzle* completo un significado político: voluntad de poder, temor a la muerte, hedonismo y ateísmo. Me parece difícil, pero es lo que trataré de hacer en lo que queda de este capítulo.

2. Una filosofía del poder

En *Derecho natural e historia*, Strauss hace una distinción entre “convencionalismo vulgar” y “convencionalismo filosófico”. El primero es el de los “sofistas”, de los que creen que las leyes son simples antifaces en un baile de máscaras en lo que lo único que está en juego es el incremento del poder de una pequeña élite de astutos y bien dotados que saben explotar “las oportunidades creadas por la convención” (Strauss 1965, 114). Esta élite sin escrúpulos puede sacar partido de los que ingenuamente confían en el derecho y obedecen las leyes. Siguen siendo lobos disfrazados de ovejas, lobos en medio de las ovejas a las que explotan, lobos al interior del rebaño de los mansos y sumisos que obedecen sinceramente la ley. Demonios bajo la apariencia de ángeles. No sujetos por un poder suficientemente fuerte -ellos son de hecho los que ejercen o se benefician del poder-, pueden seguir desobedeciendo a la ley en secreto y usarla para su propio beneficio. Este es el peor de los órdenes sociales. Porque en él “la apariencia de la justicia” convive con la “injusticia real” (Strauss 1965, 114).

Pero este no es el estado de cosas que permite el Leviatán. Hobbes sería más bien el representante de un convencionalismo filosófico. ¿Cuál es para Strauss la diferencia entre filósofos y sofistas? Una cierta forma de relacionarse con “la verdad”:

Lo que es característico del sofista es su indiferencia hacia la verdad, es decir, hacia la verdad acerca del todo. El sofista, en contraste con el filósofo, no se ha puesto en movimiento ni se mantiene en movimiento por la acuciante conciencia de la diferencia fundamental entre convicción o creencia y genuina percepción (Strauss 1965, 116).

Strauss no desarrolla mucho esta diferencia entre el convencionalismo “vulgar” y el “filosófico” y sólo muy de pasada menciona a Hobbes para que dé un paso al frente y represente al convencionalista filosófico. Sin embargo, me parece que podríamos partir de esta oposición entre la astucia del convencionalismo vulgar que Strauss atribuye a los sofistas, por un lado, y la preocupación por “la verdad”, la, digamos, honestidad intelectual del convencionalismo filosófico que Strauss pareciera atribuir a Hobbes, por el otro, para de ahí llegar a lo que según Strauss es el comando central de la filosofía de Hobbes: el poder.

Veamos. Para que el estado civil sea más atractivo que el estado de naturaleza, para que sea realmente la mejor forma de preservar la vida y no una tonta y peligrosa manera de quedar expuestos y desvalidos ante los que no han renunciado al derecho natural a todas las cosas sino sólo en apariencia, es decir para que el estado civil sea *justo y racional*⁵¹, todos por igual deben estar sometidos a la fuerza de la ley. Por esta exigencia de justicia y racionalidad, Hobbes debe partir cobijas con toda la tradición clásica, no sólo con la que

⁵¹ En el sentido hobbesiano de “racional”: un medio adecuado para el fin que en este caso es la preservación de la vida de todos y no sólo de la de algunos. También en el sentido hobbesiano de “justo”, como el dominio inquebrantable de la ley: “algunas acciones que son conformes a justicia en un estado, en otro resultan injustas, y sin embargo, la justicia, o lo que es lo mismo, no violar la ley en lugar alguno, es y será siempre la misma en cualquier lugar” (*De Homine*, xiii, 9).

para Strauss es la buena tradición filosófica de Platón y Aristóteles, sino también con la perversa tradición “sofista”. El punto fundamental en el que se separa Hobbes es la igualdad natural de todos los seres humanos. Y no importa para Hobbes -este punto me parece de tremenda importancia y poco señalado- si los humanos *son* o no iguales por naturaleza. Deben ser tratados *como si* lo fueran, porque sólo quienes son reconocidos como iguales tendrán algún interés por entrar en un estado de paz:

Hay muy pocos tan tontos que no prefieran gobernar ellos mismos a ser gobernados por otros (...). Por eso, si la naturaleza ha hecho a los hombre iguales, esa igualdad debe ser reconocida. O si la naturaleza ha hecho a los hombres desiguales, en tanto que los que se consideren a sí mismos iguales no entrarán en las condiciones de paz si no es en igualdad de términos, esa igualdad debe ser admitida. Así, formulo la novena ley de la naturaleza de este modo: *que cada ser humano reconozca al otro como su igual por naturaleza*. El quebrantamiento de este precepto es el *orgullo* (Lev, xv, 21).

Puede que ni la libertad ni la fraternidad sean lo suyo, pero en cuanto a la exigencia de igualdad, Hobbes marca la sensibilidad política moderna. Pero además de estar redactando un borrador del primer artículo de la declaración de los derechos humanos de 1789, Hobbes está sacando los dientes a la postura que Strauss identificó como “convencionalismo vulgar” y atribuyó a los sofistas. Todos entran como iguales en el pacto y hay al menos una igualdad que debe mantenerse: todos deben seguir siendo iguales ante la ley⁵². Todos deben ser tratados por igual por el poder soberano. No sólo se someten los débiles, los ingenuos, los de buena voluntad. Se someten también los aristócratas, los poderosos, los listos que creen poder llevar poderes paralelos al poder soberano. Se deben someter también los “hijos del orgullo”, los que pactan por encima y hacen su voluntad sin poner límites al deseo por debajo. Se someten las mafias de

⁵² De ahí quizá una loca lectura republicana de Hobbes que con razón han desmentido, al menos en lo que concierne a nuestro *Leviatán*, Quentin Skinner (Skinner 2008), y, con mucha más energía, Philip Pettit (Pettit 1999). Pettit habla incluso de la tradición de enemistad con el derecho que inicia Hobbes y prolonga su prole liberal: Bentham, Berlin, Rawls (Pettit 1999, 35-75).

Trasímacos y Glaucos. La preservación de la “élite natural” (Strauss 1965, 115) favorecida por el arte del engaño que para Sócrates (y para Strauss que es su portavoz en el siglo XX) practican los sofistas, es imposible en el estado leviatánico, donde se *debe* obedecer la ley, no porque se tenga un carácter virtuoso, se desprecie la mentira y se actúe siempre “sinceramente”. Todos obedecen la ley no por “convicción” sino por una “genuina percepción”: el miedo. El miedo a morir y el miedo a desobedecer, el miedo a morir *por* desobedecer es “verdadero”, al menos en el sentido de “real”. No es en todo caso una convención. Por eso podría ser tenido por filosófico el convencionalismo de Hobbes: su estado por convención se basa -y se realiza- gracias a algo sustantivamente “verdadero”: el miedo a morir violentamente. Y por eso el principal y casi único rasgo con el que Hobbes determina el poder soberano es que atemorice a todos *por igual* (Lev, xiii,8). Por eso también, como sostuve en el primer capítulo, la pena de muerte no es un accesorio de lujo del poder soberano sino parte suya constitutiva⁵³. La muerte es la gran niveladora. Por el miedo a la muerte violenta surge el estado. Por el miedo a la muerte violenta se mantiene.

Para Hobbes, al igual que para Kant, el problema del establecimiento del estado *debe* poder tener solución; aún cuando no puede permitirse confiar en un cambio en la naturaleza humana, aún estando seguro de que esta naturaleza será siempre la misma -licántropa y a la vez, o por lo mismo, transida por el miedo. Así que, como “no se trata del perfeccionamiento moral del hombre sino del mecanismo de la naturaleza” (Kant 2006, 74), es preciso conjurar la naturaleza -el deseo de dominio, la vanidad por la que nos creemos superiores a los demás y por encima de la ley que sólo es para los otros- con la naturaleza -el miedo a morir violentamente. Conjurar la naturaleza con la naturaleza. Esta es la solución ideada por Hobbes⁵⁴. Y nos viene bien aquí el apunte burkeano de Strauss: “El hombre puede conjurar la naturaleza con una horca” (Strauss 1965, 201).

⁵³ No puedo estar de acuerdo con la solución de Beccaria que Strauss parece aprobar, según la cual “en contra de la letra”, pero para salvar su “espíritu”, debemos inferir de la filosofía política de Hobbes la necesidad de prohibir la pena de muerte (Cf. Strauss 1965, 197).

⁵⁴ Desde el punto de vista de la necesidad práctica de realizar la idea del estado, Kant está con Hobbes: “En la práctica (*in der Praxis*) no se puede contar con otro origen del estado jurídico que la *violencia* (violencia o

Bien. En lo que he querido insistir con este rodeo por la astucia sofista y la sombra de los Trasímacos y los Glaucos -que para Hobbes todos llevamos y seguiremos llevando dentro- es que es justamente por este “tener-que-tener-solución” que la filosofía del estado de Hobbes se convierte en una filosofía del poder. Y no sólo en *una* filosofía del poder.

Strauss cree que “podría llamarse al conjunto de la filosofía de Hobbes la primera filosofía del poder” (Strauss 1965, 194). La *primera* filosofía del poder. (Primer hedonista político, primera filosofía del poder. Hay que ir tomando nota).

¿Cómo hacer del derecho algo efectivo? Haciendo equivalentes derecho y fuerza. Derecho y coacción. Identificar derecho y poder es identificar la potestad y la potencia. Y esta es exactamente la consecuencia del desplazamiento de Hobbes al pasar de una teoría política reflexiva, no necesariamente funcional, a una ciencia “exacta” pero con orientación pragmática, es decir, ante todo aplicable y realizable, una “ciencia” en la que “el respeto por la aplicación determina la búsqueda de la norma desde el comienzo” (Strauss 2006b, 204).

Poder es un término ambiguo. Vale para *potentia*, por un lado, y para *potestas* (o *jus* o *dominium*), por otro. Quiere decir a la vez poder “físico” y poder “legal”. La ambigüedad es esencial. Sólo si *potentia* y *potestas* están esencialmente unidas, puede garantizarse la actualización de un orden social justo (*the right social order*). El estado, como tal, es a la vez la fuerza humana más potente y la autoridad humana más alta. El poder legal es la fuerza irresistible (Strauss 1965, 194).

Si los límites del poder legal del soberano coinciden con los límites de un “poder físico” cebado tributariamente y que vive de la fuerza a la que todos los súbditos renuncian, no habrá, como bien dice el versículo de *Job*, “poder sobre la tierra que se le iguale” (*Job*, xli,

poder: *Gewalt*)” (Kant 2006, 85). Ya antes cité esto, pero no me canso de recordarme a mí misma el lado hobbesiano de Kant. La introducción de la teleología natural en su establecimiento de una paz perpetua es la forma que tiene Kant de conjurar también la naturaleza con la naturaleza, la guerra con la guerra.

25). Ninguna élite de poderosos podrá enfrentarse a él. Hobbes entonces identifica poder y derecho. Al igual que otro filósofo (aunque por muy otras razones) al que Strauss también dirigió toda su inquieta atención, su neo-sofista, el “primer filósofo tanto demócrata como liberal. El filósofo que fundó la democracia liberal” (Strauss 2007, 346), Spinoza, que “partiendo como todos los otros sofistas de la identificación de derecho y poder, concibe el estado totalmente en términos de política de poder, esto es, divorciada de la religión y la moralidad” (Strauss 2007, 346).

Pero en este punto se ha producido un cambio notable entre lo que Strauss creía de Hobbes en 1936, cuando publica por primera vez *La filosofía política de Hobbes* y lo que cree de él en 1953, cuando publica por primera vez *Derecho natural e historia*. En 1936 afirmaba que “la filosofía política desprovista de su fundamento moral es de hecho la filosofía política de Spinoza, pero no la filosofía política de Hobbes. De hecho fue Spinoza, y no Hobbes, quien hizo equivalente poder y derecho” (Strauss 2006b, 55). Es más, “Hobbes distingue, con no menos precisión que cualquier otro moralista, entre legalidad y moralidad” (Strauss 2006b, 48). Volveré en el apartado 4 a este cambio en la percepción que Strauss tiene de Hobbes. En *Derecho natural e historia* ha desaparecido casi todo rastro del “fundamento moral” de la filosofía de Hobbes: el poder -que ya no se puede distinguir del derecho- se ha vuelto “moralmente neutro” (Strauss 1965, 195). El poder se ha vuelto ciego para evaluar los fines para los cuales es medio. En realidad los fines han desaparecido detrás del poder absoluto que es la razón de ser del estado. El poder mantiene al estado y es además aquello para lo que fue creado: para monopolizar la violencia, para ser un poder sin paralelos, sin parapoderes. El poder como algo autónomo de los fines para los que es usado se convierte en un fin en sí. No es extraño que dos líneas más abajo, después de haberle atribuido al poder ideado por Hobbes una neutralidad moral, aparezca Nietzsche con su declaración de que “la voluntad de poder es la esencia de la realidad” (Strauss 1965, 195).

Quizás de manera un poco superficial pueda considerarse la filosofía de Nietzsche como un comentario a la frase en la que Hobbes señala, como “una inclinación general de toda la humanidad, un perpetuo e incesante deseo de poder tras poder (*power after power*), que sólo cesa con la muerte” (Leviathan, xi, 2). Pero el encuentro de Hobbes y de Nietzsche en la misma página de Strauss no es superficial. Strauss ha leído con mucho cuidado a Nietzsche y sabe por él que la neutralidad moral conduce al nihilismo. Sabe que la moral es “el gran antídoto contra el nihilismo” (Nietzsche 1980, 25). Por eso afirma que “el rechazo contemporáneo del derecho natural conduce al nihilismo –no, es idéntico al nihilismo” (Strauss 1965, 5). El nihilismo es la indiferencia moral, la imposibilidad de hacer una diferenciación moral entre un derecho justo y un derecho injusto.

Es cierto que Strauss nunca acusó directamente a Hobbes de nihilista. Es cierto que en su libro sobre Hobbes, para protegerlo de esa acusación, se las arregla para dejar muy a la vista sus excavaciones arqueológicas en busca del “fundamento moral” del pensamiento hobbesiano. Por otra parte, a Hobbes se lo puede acusar de muchas cosas, menos de historicista. Y para Strauss es realmente el historicismo el que “culmina en nihilismo” (Strauss 1965, 18). Nietzsche ve también en el historicismo, en ese “*tout comprendre*”, la forma más pesimista –y en el peor sentido de “pesimista”– de nihilismo (Nietzsche 1980, 27). Sin embargo, el dictamen de que no hay fines últimos ni bien supremo es no sólo el disparo que anuncia el inicio de la carrera del nihilismo. Es ya el nihilismo consumado. El nihilismo es justamente esta ausencia de finalidad, la caída estrepitosa de toda teleología, la ausencia de sentido. “Falta la respuesta al ‘por qué’”, dice Nietzsche (Nietzsche 1980, 25).

Si bien, además del historicismo, es Weber y no Hobbes el blanco de la crítica –esta vez frontal– de Strauss en *Derecho Natural e historia*, “el espíritu de la política del poder que engendró la posición de Weber” (Strauss 1965, 64) ya respira saludable en Hobbes, su progenitor. Y Weber todavía es un nihilista “noble” (Strauss 1965, 48). El último. Después de Weber y desatada por él, se despeña una cascada de científicos sociales que

consideran el nihilismo como un “inconveniente menor”, como un precio que pagan con gusto a cambio de “una ciencia social verdaderamente científica” (Strauss 1965, 49).

¿Cuál es la relación del nihilismo con la filosofía del poder, con la “primera filosofía del poder”? Dejo que sea otra vez Nietzsche quien lo explique:

No hay ninguna verdad, ninguna cualidad absoluta de las cosas, ninguna “cosa en sí”. Esto es nihilismo, y, verdaderamente, nihilismo extremo. Sitúa el valor de las cosas precisamente en el hecho de que ninguna realidad corresponde ni correspondió a estos valores, sino que son sólo un síntoma de fuerza por parte del que atribuye el valor, una simplificación para fines vitales (Nietzsche 1980, 30).

En Hobbes tenemos todavía a “la” voluntad de poder, ese “deseo de poder que sólo cesa con la muerte” como una bestia enjaulada, reprimida, atajada con las riendas de un poder soberano -poder que por su carácter aparatoso y por las dificultades que suponía para un movimiento libre del capital estaba condenado a desaparecer. Sólo una vez depuesto el poder soberano por la revolución francesa, la voluntad de poder no tendrá más límites y será la bestia que conquiste la tierra. Pero la voluntad sólo se contiene con una voluntad más fuerte, el deseo con un deseo más poderoso. “La medida no es el apetito de los hombres privados, sino la ley, que es el apetito del estado” (Lev, xlv, 32). El poder soberano sólo puede aparecer cuando nada por sí mismo tiene valor. Cuando toda valoración vinculante debe ser un acto de fuerza. El valor es determinado por el deseo, es decir, por la voluntad del soberano. Extraña combinación de hedonismo y política. Hedonismo estatal. El soberano es la medida del bien y del mal: “una simplificación para fines vitales”, como dice Nietzsche. El *Leviatán* es entonces el mejor retrato de la voluntad de poder, no simplemente su negativo.

Citando a Nietzsche se suele exagerar un poco el tono. Con respecto a Hobbes ese no es el tono de Strauss, ni son sus palabras. Sin embargo, es clara la relación que establece

Strauss entre la filosofía política como filosofía de un poder moralmente neutro con los males de su tiempo. En la introducción a *La ciudad y el hombre* Strauss expone su diagnóstico sobre lo que llama “la crisis de occidente”. Una de las claves de este diagnóstico es que ya no tenemos criterios, ni modos de saber ni de enseñar “cómo utilizar este poder sobre lo humano o lo no humano” (Strauss 2006a, 18). Al unirse poder y ciencia se disocian razón y sabiduría. Esta pérdida de la sabiduría paralela a un cultivo sin igual de una razón que inmediatamente se traduce en dominio, es el despliegue del proyecto moderno. “El proyecto moderno tal como lo entendieron Bacon, Descartes y Hobbes exige que el hombre se vuelva amo y dueño de la naturaleza, o que la filosofía o la ciencia dejen de ser esencialmente teóricas” (Strauss 2007, 345). Para dominar se requiere renunciar a la teoría.

Strauss entiende por “teoría” la unión platónica de conocimiento teórico y moral, la indisociable relación entre filosofía y sabiduría. Para Hobbes esta unión es un disparate. La prudencia no es parte de la filosofía (Lev, xlv, 2). La filosofía debe hacerse “práctica” no en el sentido de Aristóteles, ni en el de Kant. Debe volverse “práctica” en el sentido de aplicable. Debe hacerse poder. Poder hacer. La filosofía tiene que producir conocimientos que produzcan efectos visibles e inmediatos en la vida humana:

Por filosofía se entiende el conocimiento adquirido por el razonamiento que va del modo de generación de cualquier cosa a sus propiedades, o de sus propiedades a algún posible modo de generación de la cosa misma, con el fin de ser capaz de producir, tanto como la materia y la fuerza humana lo permita, todos los efectos que la vida humana requiera (Lev, 46, 1).

Para Hobbes la filosofía debe proceder únicamente como lo que hoy llamamos ciencia. La filosofía es ciencia y sólo ciencia. Debe buscar sólo explicar. No juzgar. Debe desarmar para saber cómo volver armar. Debe saber producir efectos deseados reproduciendo las causas ya desentrañadas. La filosofía para Hobbes es la ciencia que Strauss ve como

“instrumental y sólo instrumental: nacida para ser la sirvienta de cualquier poder, de cualquier interés” (Strauss 1965, 4). Estos “resultados prácticos” tienen “un valor cuestionable: incrementar el poder del ser humano significa incrementar su poder para el mal, tanto como para el bien” (Strauss 1965, 72). Por eso, “entre más cultivamos la razón más cultivamos el nihilismo” (Strauss 1965, 6). Una razón disociada de la sabiduría, instrumento de cualquier poder, es el camino abierto al nihilismo.

Es también el espíritu de Hobbes el que está presente en el momento en que aparecen encadenados por la fenomenología histórica y lógica de Hegel la infinitud del deseo, una lucha por la vida movida no por el deseo de vivir sino por el miedo de morir, y la transformación del mundo como único camino para conjurar ese miedo. La técnica es el camino abierto al siervo para seguir siendo el héroe de la *Fenomenología del espíritu*. Para la actividad contemplativa el camino está cerrado. Marx, comprendiendo como nadie lo que significa que sea el siervo transformador y no el amo contemplativo el que puede abrirse paso en una historia racionalizada, afirmó en la onceava de sus famosas tesis sobre Feuerbach, que ya bastaba de intentar comprender el mundo y que ahora había que transformarlo (Marx 2005, 19).

No es casualidad que Strauss por su parte reclame que el pensamiento filosófico vuelva a ocupar la instancia de la teoría. La instancia de la pregunta y no la de la respuesta, o al menos no de las respuestas orientadas únicamente por su capacidad de ser aplicables y efectivas, de las respuestas que son sinónimo de las soluciones técnicas. Si tuviera que resumir la filosofía de Leo Strauss en un frase creo que elegiría esta: “utilidad y verdad son dos cosas enteramente diferentes” (Strauss 1965, 6). Me parece que en ella se concentra todo su anti-pragmatismo y su rechazo a la tecnificación del pensamiento filosófico. No todo tiene que ser efectivo, y menos el pensamiento que pretende seguir siendo reflexivo y crítico. La teoría es una especie de antídoto contra la efectividad. Contra la barbarie infinita y mecánica, consumista, efímera y hedonista de una racionalidad instrumental. θεωρία contra πραγματεία. Teoría como lo contrario de la capacidad, de la voluntad y

del poder, como lo contrario del pensamiento efectivo.

La crítica a la racionalidad instrumental se ha vuelto hoy un zumbido de fondo al que nos hemos acostumbrado y que está abarrotado de frases hechas que repetimos irreflexivamente como letanías. A pesar de que la influencia de Heidegger en Strauss es evidente, no quiero insinuar que Strauss se haya sumado al lamento exasperante de que sólo un dios podrá salvarnos. Ahora más que nunca, dice Strauss, “sería poco prudente decir adiós a la razón” (Strauss 2007, 370). Sin embargo, después de una vida dedicada a leer a los antiguos y a los modernos, Strauss se pregunta si “la autodestrucción de la razón no fue el resultado inevitable del racionalismo moderno en tanto difiere del racionalismo premoderno (...) y de su fundamento clásico (aristotélico y platónico)” (Strauss 2007, 370). Cree que lo que “destruyó” a “la” razón fue su componente específicamente moderno. Para Strauss debía llegar de la filosofía política entendida como teoría, es decir desmodernizada y re-moralizada.

Mientras que el “tipo de exactitud [que hace posible la aplicación de la ciencia] es (...) inseparable de la neutralidad moral” (Strauss 1965, 195), la teoría es todo lo contrario de la neutralidad. Pero ¿por qué “el deber de una discusión desprendida, teórica e imparcial” (Strauss 1965, 6) es no sólo diferente sino contrario a la neutralidad valorativa?

Así como Hobbes pudo darle, según Strauss, un significado político al hedonismo, Strauss, me parece, le da un significado político a la teoría. Las consecuencias políticas de un hedonismo que identifica el bien con el deseo tienden a ser soluciones liberales. La teoría a la que no está dispuesto a renunciar Strauss parece más bien orientarse hacia una vía republicana⁵⁵. Contraria a la filosofía política moderna que está abocada al “nihilismo”, a la neutralidad moral liberal, la teoría política que intenta recuperar Strauss para su

⁵⁵ Así, a pesar de que Spinoza es para Strauss el “primer filósofo tanto demócrata como liberal, el filósofo que fundó la democracia liberal, un régimen específicamente moderno”, “al retornar a la concepción clásica de *theoria*, retorna en su filosofía política al republicanismo clásico” (Strauss 2007, 346). Independientemente de Spinoza, vemos aquí el vínculo que establece Strauss entre republicanismo y una concepción premoderna de la filosofía como vida contemplativa.

presente pregunta por el sentido y la orientación de una vida en común, pregunta “cómo ser miembros leales de la sociedad” (Strauss 1965, 6), para qué el poder, para qué la libertad y por qué nuestras elecciones. De un lado la técnica neutral liberal, del otro la teoría moral republicana. De un lado el estado vigente, efectivo, positivo, inevitable. Del otro la república entendida como ideal regulador, como perfeccionamiento moral del ser humano. La teoría que me atrevo a calificar aquí de republicana tiene como ideal lo contrario de la exactitud infalible, del *know how*. Es moderada, no instrumental, incierta hasta cierto punto justamente porque su preocupación central es moral. No se puede responder a sus preguntas de una vez por todas y para todos. Las conclusiones modestas a las que llegue la teoría política no serán *tips* para edificar y mantener un orden social. Pero se puede preguntar, se debe poder seguir preguntando. La posibilidad de seguir preguntando por lo “relevante”⁵⁶, y, sobre todo, la necesidad de responder moderadamente, es lo que para Strauss quedó enterrado por el alud de la modernidad. “La prudente flexibilidad de la filosofía clásica dio paso a una rigidez fanática” (Strauss 1965, 192). Sabiduría y moderación no pueden separarse (Strauss 2006b, 20).

“Amo y dueño de la naturaleza”, la expresión que usa Strauss para referirse al “proyecto moderno” (Strauss 2007, 345), nos recuerda más a Descartes que a Hobbes. De hecho es exactamente la expresión que usa Descartes en su *Discurso del método*: “Amos y poseedores de la naturaleza” (Descartes 1966, 168). Pero Strauss encuentra también una concepción anticosmológica -que hoy podríamos llamar antiecológica- de la naturaleza en Hobbes, como el embrión inocente y alegre de lo que será la expresión de una relación devastadora con el mundo, con los animales y con los demás seres humanos. Se debe dominar la naturaleza, porque la naturaleza es hostil, vasta, infinita; porque el ser humano ya no es su centro; porque del cosmos árido y abierto ya no llegan los dones amorosos de una naturaleza dispuesta, como una mesa servida, para el ser humano. “Ninguna contemplación agradecida de la naturaleza (...) sino la utilización y el cultivo de la

⁵⁶ “Es posible que la lógica en la que se basa la nueva ciencia política proporcione suficientes criterios de exactitud; lo que no proporciona son criterios de relevancia. Los criterios de relevancia son inherentes a la comprensión pre-científica de los asuntos políticos” (Strauss 2007, 306).

naturaleza. Pues el hombre puede afirmarse a sí mismo sólo incrementando y mejorando los dones engañosos y mezquinos de la naturaleza por su trabajo y su esfuerzo” (Strauss 2006b, 174).

Esta concepción de la naturaleza, en la que “el hombre experimenta sólo fuerza y no favores del poder abrumador del universo” (Strauss 2006b, 174), está ligada a la libertad concebida en Hobbes como ausencia de fuerza actuando coactivamente sobre nuestro cuerpo. Libertad *para* movernos y *para* causar efectos en el mundo. Ese “para” no responde a ninguna razón de ser de la libertad (pero incluso fuera de Hobbes, si es realmente libertad ¿cómo podría tener razón de ser?). Nuevamente, se trata de un poder ciego. La fuerza no *sabe* dónde golpear, ni *para qué*. La fuerza no se dirige a ningún lugar específico por una razón distinta a la causalidad estrictamente mecánica. Somos parte de un juego de fuerzas que, aunque debemos padecer, podemos explicar. Pero causas no son razones. Razón al menos como la respuesta a la pregunta *para qué*. Puesto que sólo hay cuerpos y movimiento, la destrucción de una teleología en la naturaleza se debe prolongar en la destrucción del carácter teleológico de una vida humana con sentido. ¿Libertad para qué? Difícilmente sobreviviremos si no podemos responder a esta pregunta. El nihilismo es un desierto en el que no crece la vida humana. Y el liberalismo tendrá que transformarse si no quiere parecerse a ese desierto.

Hasta aquí he querido relacionar la “filosofía del poder” -como Strauss llama la filosofía de Hobbes- con el nihilismo comprendido como ausencia de fines. El rasgo que Strauss descubre en la filosofía política moderna es su preocupación por la efectividad, por la realización del estado, independiente de la esperanza republicana en una transformación moral lenta, a lo mejor imposible, de los humanos sujetos al poder. Para ello el poder se ha vuelto el medio esencial del estado. Un medio indiferente a los fines. Un medio que es su propio fin. Pero además, la filosofía moderna es también -a diferencia del ideal clásico de la contemplación que no interviene la realidad- dominio de la naturaleza, conocimiento

de causas. Es un poder hacer que sirve todos los amos, que no se orienta por fines que le sean propios.

3. El ateísmo político y el comienzo absoluto del pensamiento moderno

“Vivir escondido” era la divisa de los monjes del jardín de Epicúreo, acusados de ateísmo. Retraídos, retirados, en una especie de ateísmo espiritual, no dudaban que la religión era indispensable para el mantenimiento de un orden político, del que ellos preferían mantenerse apartados. En cambio, “el ateísmo político es un fenómeno específicamente moderno” (Strauss 1965, 169). No sólo le atribuye Strauss a Hobbes la invención del “hedonismo político” sino también la del “ateísmo político”: “El ateísmo y el hedonismo político se pertenecen mutuamente. Surgieron al mismo tiempo y en la misma mente” (Strauss 1965, 169). Hobbes: primer hedonista político, primer filósofo del poder, primer ateo político. No parece una carta de recomendación.

Es muy interesante que Strauss relacione el hedonismo político, como un “cambio que hizo época” (*epoch-making change*) y cuyos inicios hay que situar en Hobbes, con una cita de un “viejo liberal”, un “*old whig*” como se llamaba a sí mismo el inteligente estilista y conservador Edmund Burke: “La audacia no era antes parte del carácter de los ateos como tales. Tenían incluso un carácter casi contrario; eran como los viejos epicúreos, más bien un linaje sin iniciativa. Pero últimamente son cada vez más activos, intrigantes, turbulentos y sediciosos” (Burke citado por Strauss 1965, 169).

¿Qué tiene que ver el ateísmo político con una audacia (“*boldness*” es la palabra de Burke), y una ausencia de quietud que se desata en los tiempos inaugurados -según Strauss- bajo el particular sello de Hobbes? La mejor respuesta no es ni de Burke ni de Strauss. Es del mismo Hobbes: “Al negar la existencia o providencia de Dios, los hombres pueden sacudirse de su reposo (*may shake off their ease*), pero no de su yugo” (Lev, xxxi,

2). En el tremendo capítulo xxxi del *Leviatán*, Hobbes asoma a sus lectores al abismo de un dios a imagen y semejanza de su soberano: un dios que no es providente (xxxii, 6), que no tiene fines (xxxii,8,) y que es puro “poder irresistible” (xxxii, 5). Pero a diferencia del soberano, dios no puede reinar sobre los hombres porque los derechos de soberanía se derivan del pacto, de la expresión manifiesta de leyes, y de los castigos y recompensas impartidos (xxxii, 5). Dios es una ausencia. Como el dios de Epicúreo y de Lucrecio, es indiferente a los asuntos humanos. Si domina es como una fuerza ciega, muda, terrible. Pero ni siquiera esto lo podemos saber. Dios es simplemente un objeto de veneración y sus atributos no se derivan de su existencia sino de las necesidades del culto. Pero ¿por qué dice Hobbes que negar a dios o -lo que es mucho peor- negar su providencia, puede hacer que los humanos salgan de su reposo? Puede ser que lo diga en el sentido de que pierden la calma y el sosiego que les daba el amparo de un dios bueno. Pero al quedar expuestos a un poder sin ningún criterio moral, el vasto poder del universo, ese desasosiego y esa incertidumbre se convertirá en actividad. El ateísmo se convierte así en una fuerza productiva y positiva.

En el prefacio de 1965 a la reedición de su libro *Crítica de la religión de Spinoza*, Strauss retoma la idea de Burke, pero ahora en nombre propio, sin mencionarlo:

La falta de fe moderna ya no es en efecto epicúrea. Ya no es cautelosa o retraída, por no decir cobarde, sino audaz y activa. (...) Liberados del engaño religioso, despiertos a la conciencia sobria de su situación real, habiendo recibido por medio de malas experiencias la enseñanza de estar amenazados por una naturaleza hostil y punzante, los hombres reconocen como su única salvación y deber no tanto “cultivar su jardín” como, en primer lugar, plantar un jardín haciéndose a sí mismos amos y dueños de la naturaleza (Strauss 2007, 368).

Esto nos lleva de vuelta a las consideraciones del apartado anterior. Frente a una naturaleza que no es providente, que no nos cuida ni significa, la *Stimmung* fundamental

de los modernos es el sentimiento del desafío. Con su inteligencia y su ingenio los seres humanos, desde su desposeimiento, pueden desafiar la inmensa naturaleza con su ciencia. Este sentimiento de desafío es muy viejo. Pero cuando Hobbes está escribiendo, dios ya no está ahí para prohibir el conocimiento, para arruinar los planes de las Evas y los Prometeos que quieren conocer y dominar los secretos de la naturaleza, para castigar la *hybris*, nombre griego para la vocación científica. Con el retiro de dios, se levanta la prohibición sobre el conocimiento. No hay ni siquiera que desgastarse desafiando a dios como se desafia a una intencionalidad malvada, caprichosa y acaparadora del saber. Esto evita que la modernidad se convierta toda en una tragedia existencial como la del buen Job, o en un drama de Dostoievski. Al menos en la modernidad temprana, el sentimiento que prima es más la alegría y la libertad constructiva con la que los industriales modernos transforman la naturaleza para sus propósitos.

La relación entre nihilismo, ciencia y ateísmo está clara. Pero me parece menos masticada la idea de Burke y de Hobbes de que este nihilismo ateo no es quieto ni pasivo sino todo lo contrario, que se traduce en una actividad constante. Sin dios, los humanos pueden (y tienen que) salir de su reposo. El ateísmo es movimiento, inquietud, revolución. Libertad. Sola, liberada de una vinculación normativa con el “todo”, con un cosmos que ya no es cosmos, sola como principio único, la humanidad moderna arquetípica -la burguesía- desplegará, junto con una febril actividad fabricante y planificadora, una actividad legisladora audaz y rodeada de conmoción. Puede haber una especie de ansiedad compulsiva detrás, pero hay una magnífica energía política que hace parte de la precipitación productiva y no contemplativa de los modernos.

Si el mundo carece de inteligencia, de inteligibilidad, si toda la inteligencia en el universo está sólo del lado del individuo ingenioso y constructivo, el sentimiento de soledad, de terror y desamparo es paralelo a su sentimiento de poder; el primero es el aliento del segundo. “El todo tremendo que lo oprime carece de inteligencia” (Strauss 1988, 181). Pero si ya no hay una inteligencia que descubrir en el mundo, en las cosas tal y como ellas

son, la búsqueda de la verdad se convierte en una actividad libre. Una cabeza humana puede ser el principio de todo.

Eso es lo que quiere decir Strauss cuando sostiene que “el hombre puede ser soberano sólo porque no hay un soporte cósmico para su humanidad” (Strauss 1965, 175). Es “soberano” de la naturaleza. Es soberano como es soberano un dios mortal como el Leviatán, comienzo absoluto del derecho y de la ley. O como el pueblo es soberano. Y es soberano en la búsqueda de una verdad absoluta. Además de ser un ateísmo con consecuencias políticas (el absolutismo y su dama dialéctica de compañía, la revolución) y éticas (el nihilismo como un ateísmo en su primera infancia), el ateísmo tiene implicaciones epistemológicas muy interesantes. El ateísmo transforma profundamente nuestra relación con la verdad. Ahora es posible alcanzar una verdad absoluta porque es posible fijar en cada uno de nosotros el comienzo del pensamiento y el desenvolvimiento de la razón. Es posible una verdad controlada, metódicamente vigilada. La búsqueda de la verdad se vuelve una actividad libre, autónoma y constructiva. La verdad se convierte en lo opuesto de la revelación. “El mundo de nuestros constructos tiene un comienzo absoluto” (Strauss 1965, 173). En él, “nosotros somos las causas” (Strauss 1965, 173).

Tenemos el espectacular absoluto comienzo de Descartes, que arroja el mundo entero por la ventana (incluidos los demás seres humanos que quedan fuera como sospechosos autómatas con sombreros de plumas) para volver a sembrarlo desde la pequeñísima y próspera semilla de la duda. Pero Hobbes no se queda atrás. Primero nos pide que olvidemos para siempre a Aristóteles, guardián de las tinieblas. Que dejemos para alimentar a los ratones todos los escritos de los escolásticos que no son sino “un cortejo de palabras bárbaras y extrañas” (Lev, xlv, 40) en los que la ignorancia y la arrogancia se han disfrazado de latín. Nos pide que nos atrevamos a pensar por nosotros mismos. “En vista de que la verdad consiste en el correcto ordenamiento de nombres en nuestras afirmaciones partiendo de definiciones y manipulándolas” (Lev, iv, 12), podemos supervisar nuestros razonamientos, controlar su sentido y aspirar así a una verdad cerrada

sobre sí misma, exacta y absoluta. La concesión que le hace al empirismo no le exige renunciar a la posibilidad de encontrar en sí mismo un comienzo absoluto, porque cada uno desde la experiencia que ha hecho de sí, puede ser a la vez la prueba y el punto de partida de una doctrina política verdadera (Lev, introducción, 4). Y así como los teóricos pueden estar ahí desde el inicio del pensamiento y seguir paso a paso su desenvolvimiento, así se supone que estamos nosotros, cada uno de nosotros, cualquiera de nosotros, desde el comienzo del estado, en una forma de presencia cuya complejidad teórica intenté desenredar en el capítulo 2.

El ateísmo ético-político y epistemológico no importa aquí como experiencia religiosa o anti-religiosa, sino como premisa del proyecto moderno. La muerte de dios no es el resultado de la modernidad sino su punto de partida: “La nueva ciencia descansa sobre un ateísmo dogmático y fundamental que se presenta como meramente metodológico o hipotético” (Strauss 2007, 313).

Sin embargo, este comienzo absoluto que se ha sacado de encima cualquier forma de verdad dada, implica también un agnosticismo radical al que no se lo deja respirar por un tiempo prudente sólo para darle una estocada final. Al menos en Hobbes sigue vivo el aliento de una humildad epistémica en la que Strauss no parece creer. Hay un pasaje del *Leviatán* que me desconcierta y que se une a la dificultad, a la que ya me referí en el primer capítulo, para poder conciliar dos principios epistémicos que parecieran excluyentes: la ciencia y el conocimiento verdadero como control del significado *en el discurso* (Lev, iv, 12; Lev v,1; Lev vii, 4) y la ciencia o el conocimiento verdadero como conocimiento del encadenamiento causal de los hechos *en la realidad* (Lev, v, 17). Cito ese pasaje, aunque confieso que no sé cómo interpretarlo:

No hay ninguna otra manera de conocer algo si no es por la razón natural, esto es, por los principios de la ciencia natural, que están tan lejos de enseñarnos algo

acerca de la naturaleza de Dios como de enseñarnos algo acerca de nuestra propia naturaleza, o de la naturaleza de la más pequeña creatura viviente (Lev, xxxi, 33).

Puede que sea otra de las feroces ironías de Hobbes. Que lo que Hobbes quiere decir y diga tras sus dientes sea todo lo contrario de lo que dice de dientes para afuera: así como nuestra razón natural -es decir nuestra capacidad para ordenar las palabras en los discursos, para inferir las consecuencias de nuestras afirmaciones y de nuestras definiciones, para ser consecuentes con premisas semánticas (Lev, v, 1)- nos permite conocernos verdaderamente y conocer el mundo, también nos permite conocer la “naturaleza” de dios que es su inexistencia, una “sustancia” que en realidad es una función, el objeto de lo que pareciera ser la tendencia natural del ser humano a la adoración de lo que desconoce, y el objeto natural de una razón que, siendo una cadena de causas y efectos, se ve muy tentada a situar una causa primera al inicio de todo. ¿Pero arriesgaría Hobbes una ironía o una falsa modestia en un punto tan delicado -delicado no en lo que respecta a la naturaleza de dios, sino en lo que respecta a la posibilidad o imposibilidad del conocimiento que podemos tener de la naturaleza, la nuestra o incluso la de “la más pequeña viviente”? Puede que detrás de estas líneas se oculte un asombro genuino ante la simultaneidad -y quizá la interdependencia- de nuestra capacidad para razonar y ser verdaderos en nuestras construcciones discursivas y de nuestra incapacidad para conocer realmente lo que es la naturaleza de todo lo que nos rodea y la nuestra propia. Pero nuevamente me digo que Hobbes nos ha dicho sin titubeos lo que es el mundo en sí, sin nadie que lo perciba y lo conozca: materia y movimiento. Nos ha dicho mucho también acerca de nuestra naturaleza. De la conjunción de la naturaleza del mundo con la nuestra ha deducido una doctrina político-natural categórica que no debería dejar lugar para esta abnegación gnoseológica. ¿Por qué esta afirmación y en general por qué todo este capítulo más agnóstico que ateo del *Leviatán*, el capítulo xxxi?

En verdad prefiero apartarme de cualquier conclusión definitiva sobre este pasaje. Sin embargo, puede ayudar parcialmente la luz de la perspectiva que Strauss tiene sobre

Hobbes y que extiende a toda la modernidad filosófica: lo que hicieron los modernos fue concederle todo al escepticismo para poder ser, en últimas y con buena conciencia, ultra-dogmáticos. La filosofía, repetía a menudo Strauss, es un camino medio entre dos tentaciones: la tentación de una extrema humildad y la tentación de una ciega arrogancia. Sabemos mucho para ser escépticos, sabemos muy poco para ser dogmáticos. Creo que Strauss creía que los modernos fueron a la vez innecesariamente escépticos y profundamente dogmáticos. Y que por lo tanto no eran buenos filósofos. Ni más ni menos, creo que eso es lo que creía.

Mientras que los constructos artificiales no son “totalidades genuinas” (Strauss 2007, 313), la búsqueda de la sabiduría, lejos de ser una actividad libre y autónoma, se convierte en algo ligado a lo que Strauss llama “el todo”. Si puede hacer la experiencia de un mundo con sentido, de una vinculación normativa “natural”, es decir, tal como se presenta “en la vida política, en la acción” (Strauss 1965, 81), entonces el individuo no puede encontrar en sí mismo un absoluto comienzo. La sabiduría es la búsqueda temperada y modesta de un lugar en un mundo más grande que nosotros, y cuyo sentido nos antecede. “La sabiduría no puede ser una construcción libre si el universo es inteligible” (Strauss 1965, 175). Strauss no creía en la ininteligibilidad radical, como tampoco creía en la inteligibilidad definitiva. Las dos le parecían resultar de puntos de vista muy forzados. Creía que siempre tenemos una presuposición acerca del “todo”, es decir de algo con sentido, y tenemos siempre una mínima orientación moral “natural”, en el sentido de pre-científica, cotidiana, sin falsas imposturas pseudo-filosóficas. “*Wordly orientation*”, la llamaba (Strauss 1965, 70). Orientación mundana. Esta orientación mundana, unida a una reserva de trascendencia, fue lo que caracterizó el pensamiento de los antiguos, que chocó por eso profundamente con la voluntad de inmanencia propia de la modernidad y con su orientación científica, que en los asuntos políticos, es en realidad, para Strauss, un andar a tientas.

Pero no son tanto las premisas de la modernidad las que como tal son problemáticas para

Strauss, sino su desarrollo, y las consecuencias que trajeron para lo que él concibió como su presente. Detrás del ateísmo relativamente inocente, metodológico, teatralmente escéptico a la vez que soberanamente dogmático, viene un ateísmo grave que parece ser consciente de que “en proporción al éxito aparente del esfuerzo sistemático de liberar al hombre por completo de todos los lazos no humanos, crece la duda acerca de si el objetivo no es absurdo, si el hombre no se ha vuelto más pequeño y miserable en proporción al progreso sistemático de la civilización” (Strauss 2007, 368). Es imposible no dejar de oír un cierto tono de prédica⁵⁷ que no deja de traslucir en algunas de las expresiones de las justificadas preocupaciones morales que despertó en él su época.

4. De la diferencia moral a una moral mercenaria

“Toda filosofía política apunta a una preservación o a un cambio. Si apunta a una preservación es porque desea evitar un cambio hacia lo peor. Si apunta a un cambio es porque tiene a la vista, como posible, algo mejor. Tener una idea de lo que es mejor o peor implica una opinión o un conocimiento acerca de lo bueno. Toda filosofía política tiene por tanto que partir de una opinión sobre lo bueno. La filosofía política aspira a convertir esa opinión, esas opiniones que pueden ser diversas, en conocimiento”. Más o menos en estas palabras expuso Leo Strauss en la Universidad Hebrea de Israel, en 1954⁵⁸, lo que en sus textos repitió con una serena convicción que jamás lo abandonaría. La idea de que la moral y la política son dos maletas distintas y que quien decide cargar con una debe dejar abandonada la otra, la idea de Weber de que quien hace política vende su alma al diablo, no es, para Strauss, una buena idea. La “diferencia moral” (Strauss 2006b,

⁵⁷ En algunos pasajes este tono se acentúa: “Al enseñar, en efecto, la igualdad de literalmente todos los deseos, enseña que no hay nada de lo que un hombre deba avergonzarse; al destruir la posibilidad del desprecio de sí, destruye, con la mejor de las intenciones, la posibilidad del respeto de sí. Al enseñar la igualdad de todos los valores, al negar la existencia de cosas que son intrínsecamente elevadas y de otras que son intrínsecamente bajas, así como al negar que exista una diferencia esencial entre los hombres y los brutos, sin ser consciente de ello contribuye a la victoria de la abyección” (Strauss 2007, 318).

⁵⁸ Audio disponible en: <https://leostrausscenter.uchicago.edu/what-is-political-philosophy>

55), tal como la llama en su libro sobre Hobbes, es lo que está a la base de toda filosofía política. Es esa “diferencia moral” la que aparece en la historia de la oveja del hombre pobre y la usurpación del hombre rico, y es el punto de partida de toda filosofía política que en últimas no deja nunca de rodear la posibilidad de responder a la pregunta de cómo debemos vivir, qué es una buena vida, una pregunta que está estrechamente relacionada con la pregunta socrática de qué significa ser justos. La posibilidad de que sobreviva la filosofía política, en serio peligro de extinción, depende de que no renunciemos a la pregunta por la justicia. Que no podamos responderla no debe conducirnos a clausurar esta pregunta, tal como nos invita Kelsen a hacerlo, sino al contrario, a seguir preguntando.

En el libro que Strauss escribe sobre Hobbes entre 1933 y 1936, Hobbes aparece como un filósofo político⁵⁹, es decir, para Strauss, como un filósofo moral. La “diferencia moral” que está a la base de su filosofía es una diferencia moral negativa. Es famosa la inflexión de Strauss: para Hobbes no existe un sumo bien, pero sí un sumo mal. “La muerte -en tanto es el *summum malum*, mientras que no hay *summum bonum*- es la única norma absoluta en referencia a la cual el hombre puede ordenar su vida coherentemente” (Strauss 2006b, 39). La filosofía política se torna así, una reflexión orientada por la muerte. En un mundo en el que ya no hay fines últimos, ratifica luego en *Derecho natural e historia*, “la muerte toma el lugar del *telos*” (Strauss 1965, 181).

Pero la lectura de 1933-36 va mucho más allá de una diferencia moral negativa. La muerte tiene un papel edificante. Es niveladora. El miedo a la muerte nos libera “del poder de nuestras fantasías y de nuestros prejuicios” (Strauss 2006b, 53), “modera la ira, coloca el sentimiento de ser desairado en el trasfondo” (Strauss 2006b, 45). Personajes literarios cercanos en el tiempo al *Leviatán*, como el Satán de Milton o el Yago de Shakespeare, profundamente morales por inmorales, encarnan, me parece, el tono exacto del retrato

⁵⁹ “Supuse que la filosofía política como búsqueda de la verdad última de los fundamentos políticos es posible y necesaria: consideré a Hobbes como filósofo político y no como ideólogo o mitólogo” (Strauss 2006b, 19).

que hace Strauss en 1936 de una condición humana desgarrada en Hobbes por “la experiencia de la herida” (Strauss 2006b, 43). Tal como ocurre con el brillante Yago y con el luminoso Satán, para “el” ser humano de Hobbes, al menos como lo captura Strauss, “del sentimiento de ser desairado surge la mayor voluntad de herir” (Strauss 2006b, 44). La idea de que la vanidad es fatua, un sueño del que sólo puede despertarnos la imagen de “la majestuosidad imperativa de la muerte” (Strauss 2006b, 44), es también muy acorde con la sensibilidad estética de los tiempos de Hobbes.

Si es un hedonista, el hedonismo tiene entonces en este Hobbes barroco-moral un tono muy particular. El hedonismo ha sido ensombrecido por la muerte. Es la muerte la que brilla tras los destellos dorados del placer. Pero en lugar de avivarlo, la muerte reprime el deseo. “Sólo al considerar el mal se torna posible un límite al deseo, una orientación coherente de la vida humana” (Strauss 2006b, 39). No sólo Strauss pone a Hobbes a interpretar el papel de un filósofo moral, sino que lo convierte en el más sombrío de los moralistas: “Para el hombre que alguna vez ha entrado en contacto con este mundo, el placer y la risa han terminado. El hombre tiene que ser serio y solamente eso. Es lo aterrador de la muerte más que la dulzura de la vida lo que hace que el hombre se aferre a la existencia” (Strauss 2006b, 173). O a Strauss no se le ha ocurrido aún considerar a Hobbes como un hedonista, o el de Hobbes es un hedonismo extraño, enrarecido por la omnipresencia de la muerte, o el hedonismo siempre ha sido y seguirá siendo, en todas sus formas, una ansiosa forma de relación con la muerte. Pero este Hobbes de *La filosofía política de Hobbes* tiene más de cristiano que de hedonista. En efecto, como escribe el mismo Strauss, “¿qué es la oposición entre la vanidad y el miedo a una muerte violenta, sino la forma ‘secularizada’ de la oposición tradicional entre el orgullo espiritual y el temor de Dios (o humildad)” (Strauss 2006b, 54).

En todo caso este Hobbes cristiano y barroco no parece compatible con el ateo hedonista y naturalista que nos presenta Strauss en 1953. Cuando en *What is Political Philosophy*, publicado en 1959, Strauss escribe que “el eje de la enseñanza política de Hobbes es el

poder” (Strauss 1988, 49), ya no hay lecciones morales para retener. Aquí reitera que en Hobbes “el poder es moralmente neutro” (Strauss 1988, 49), que “por una comprensión científica del ser humano, [Hobbes] pone en peligro su ciencia política en tanto ciencia normativa, y prepara la ciencia política ‘libre de valores’ de nuestro tiempo” (Strauss 1988, 181)⁶⁰. Pero la experiencia definitiva en el Hobbes de los años 30 no era la necesidad y la voluntad de poder, sino la experiencia moral del límite de los propios poderes.

También en *What is Political Philosophy* queda claro por qué para Strauss Hobbes es el “primer filósofo plebeyo” (Strauss 1965, 166). Con respecto a Maquiavelo, Hobbes abraza un “hedonismo respetable, vulgar; sobriedad sin sublimidad ni sutileza” (Strauss 1988, 49). Es el triunfo del burgués en lugar del aristócrata. Pero con respecto a Hobbes, Locke es aún más prosaico. ¡Pobre Locke! Los vestigios de “una cierta cualidad poética” que Strauss encuentra aún en Hobbes (Strauss 1988, 49), se ahogan del todo en el amor incondicional de Locke por la propiedad. Es en Locke y no en Hobbes donde se consuma el espíritu inglés que reemplaza para la modernidad política la virtud maquiaveliana por “el comercio y las finanzas” (Strauss 1988, 50). Locke permite que triunfe definitivamente el egoísmo sin que haya necesidad de derramar sangre (Strauss 1988, 49).

Aún así, ya en Hobbes está prefigurada la “solución económica al problema político” que darán luego Locke y Montesquieu (Strauss 1988, 49). Esto puede verse incluso en el libro de *La filosofía política de Hobbes*:

Es cierto que [Hobbes] condena el deseo de “hacerse excesivamente rico”, pero “enriquecerse justa y moderadamente” es “prudencia...en los sujetos privados”. Es cierto que condena la explotación de los pobres, pero da por sentado que “el trabajo de un hombre es también una mercancía intercambiable para el propio

⁶⁰ La diferencia con lo que afirma en *La filosofía política de Hobbes* es casi de palabra por palabra: “La actitud moral que subyace en la filosofía política de Hobbes es independiente de los fundamentos de la ciencia moderna y, al menos en este sentido es ‘precientífica’” (Strauss 2006b, 26).

beneficio, así como cualquier otra cosa”. Pues “el valor de todas las cosas contratadas se mide por el apetito de los contratistas, y consiguientemente el valor justo es el que ellos están satisfechos de dar”. (...) Junto con la paz en el país y en el extranjero, la libertad para el enriquecimiento individual es la meta más importante de la vida colectiva (...) pues no hay bien real fuera de los bienes sensuales y de los medios para adquirirlos. (...) Puesto que ni la renta ni la fortuna deben ser gravadas, sino sólo el consumo, el impuesto al consumo premia el ahorro y penaliza el exceso. Es deber del gobierno compeler a trabajar a los pobres sanos y fuertes (...) Junto con la “justicia y la caridad”, Hobbes reconoce obviamente sólo la industria y el ahorro como virtudes (Strauss 2006b, 166-167).

Todo lo que Strauss pone entre comillas corresponde a citas que él cuidadosamente selecciona de diferentes textos de Hobbes, excepto el entrecomillado a “justicia y caridad” que a todas luces es un entrecomillado crítico. Si “el epicureísmo es hedonismo” (Strauss 2007, 367) y por ello “sólo puede conducir a una moralidad mercenaria” (Strauss 2007, 368), el hedonismo político, para el que “no hay bien real fuera de los bienes sensuales y de los medios para adquirirlos”, será responsable de una “política” mercenaria, de una “política” que trabaja a sueldo para los intereses del mercado y para la acumulación del capital. Aquí queda claro que “hedonismo político” es el nombre straussiano para el liberalismo económico. El soberano, despolitizado, juega sólo el papel del protector de los “diversos comercios y profesiones” (Lev, xxx, 17). “El poder soberano es el mercenario de los individuos, quienes se dedican al justo y modesto enriquecimiento propio, quienes compran y venden trabajo como cualquier otra mercancía” (Strauss 2006b, 168). Hay que decir a favor de las afirmaciones de Strauss que hay un pasaje en el *Leviatán* que las justifica plenamente. Strauss no cita el pasaje completo, así que me permito citarlo *in extenso*:

Las imposiciones [tributarias] del poder soberano sobre la gente no son sino el salario debido a los que sostienen la espada pública para defender a los hombres

privados en el ejercicio de sus diversos comercios y profesiones. En vista de que el beneficio que todos reciben es el disfrute de la vida, que es igual de querida por ricos y pobres, la deuda que tiene el pobre con aquellos que defienden su vida es la misma que la que un rico tiene por la defensa de la suya (...). La igualdad de la carga [tributaria] consiste más bien en la igualdad de aquello que se consume que en la fortuna de las personas que consumen. Porque ¿qué razón podría haber para que aquel que trabaje mucho y economice los frutos de su trabajo consumiendo poco, deba ser más gravado que el que, viviendo ociosamente, obtenga poco y gaste todo lo que tenga, cuando los dos reciben la misma protección del estado? (Lev, xxx, 17).

Hay otra republicana, mucho menos prudente que Strauss, que llegó a despreciar a Hobbes hasta considerarlo como “el gran idólatra del éxito” (Arendt 2002, 232). “Hobbes fue el verdadero filósofo de la burguesía (...), porque comprendió que la adquisición de riqueza concebida como un proceso inacabable sólo puede ser garantizada por la consecución del poder político” (Arendt 2002, 235). No voy a discutir aquí la lectura de Arendt. Strauss, a diferencia de Arendt, supo darle a Hobbes las vueltas necesarias para hacer de él un objeto interesante. Con todo, hay un sesgo de ese objeto que Strauss, al igual que Arendt, simplemente desprecia. La moralidad de Hobbes “es la moralidad del mundo burgués” (Strauss 2006b, 169).

La “crisis” que siente Strauss estar atravesando junto a sus contemporáneos ha puesto al desnudo el resquebrajamiento de “la creencia en que la prosperidad es condición suficiente para la felicidad y la justicia: la prosperidad no pone remedio a los males más profundos” (Strauss 2006a, 17). Esta creencia está basada en una esperanza puramente técnica montada a su vez sobre el desconocimiento de la naturaleza humana. Lo que Strauss llama el “hedonismo respetable y vulgar” de Hobbes deja insatisfechas profundas necesidades humanas. La palabra “vulgaridad” tenía para Strauss un significado muy

específico: “los griegos tenían una bella palabra para la vulgaridad; la llamaban *apeirokalia*, falta de experiencia en las cosas bellas” (Strauss 2007, 21).

5. Autoridad y verdad

Un breve pero inescapable epílogo. Existe para Strauss un vínculo conceptual entre la filosofía política, el cuestionamiento de la autoridad y la idea del derecho natural. Este vínculo surge de comprender “cuán indispensable es dudar de la autoridad o librarse de la autoridad para el descubrimiento del derecho natural” (Strauss 1965, 84), y de comprender a la vez que “la distinción por la cual la filosofía se mantiene o perece [es] la distinción entre razón y autoridad. Sometiéndose a la autoridad, la filosofía, y en particular la filosofía política, perdería su carácter” (Strauss 1965, 92).

La afirmación de que “la emergencia de la idea del derecho natural presupone la duda de la autoridad” (Strauss 1965, 84) no disipa la sospecha de un conservadurismo escamoteado tras la rehabilitación de la idea del derecho natural, ni autoriza, mucho menos, la interpretación según la cual la doctrina del derecho natural es necesariamente una herramienta revolucionaria. Esta afirmación no revela nada con respecto a las posturas políticas de Strauss. El recurso a la pregunta por el derecho natural nunca disolvió en Strauss la aporía en la que él estaba atrapado con respecto a la igualdad democrática como reverso de la homogeneidad, una aporía por la que fue acusado, de manera justa o injusta, tal vez sólo precipitada, de antidemócrata.

Lo que Strauss pretende movilizar como “idea del derecho natural” no anticipa ninguna decisión política, no tiene consecuencias políticas técnicas, no anticipa criterios para legislar, ni insinúa preferencias partidistas. Tiene consecuencias teóricas. Apunta sobre todo a una forma de pensar, de leer, de escribir, de enseñar la filosofía política. Pero aún siendo sus consecuencias “teóricas”, o por eso mismo, esta “idea” apunta sobre todo a

una forma de vivir la libertad de pensamiento con respecto a la autoridad, no sólo a la autoridad de todo gobierno instaurado de facto, sino a la de todas las opiniones autorizadas. Es lo que él llamo “el pensamiento independiente”, la posibilidad de expresar públicamente “la verdad heterodoxa”(Strauss 2009, 31).

Pero para mantener la independencia de pensamiento no era absolutamente necesaria para Strauss la libertad de expresión, porque esa verdad podía expresarse de manera indirecta, oculta, soterrada. Y porque la independencia de pensamiento no consiste en poder elegir libremente entre las opiniones formadas en el mercado de opiniones. En su caso, la opinión autorizada era el liberalismo. Y Strauss tiene una postura, digamos entonces, “independiente” frente al liberalismo *en tanto doxa*. Esto pudo haber hecho de él, como hizo de Carl Schmitt, un filósofo esencialmente polémico. Pero el estilo de Strauss es todo lo contrario del estilo polémico de Schmitt. El estilo de Strauss era exactamente el que él recomendaba para todo aquel que quisiera preservar su libertad de pensamiento aún estando cercado por cualquier forma, más o menos sutil, de persecución: “el estilo sereno, nada espectacular y algo aburrido” (Strauss 2009, 32). Pero en medio de capas y capas de serena erudición, teñidas todas del grisáceo estilo académico, surgen de pronto, como un trueno, “tres o cuatro oraciones en estilo (...) vivaz” (Strauss 2009, 32) que cambian la perspectiva que un lector puede tener sobre la obra de Strauss en su conjunto:

Todas las posiciones racionales liberales han perdido su significado y su poder. Uno puede deplorar esto, pero yo por mi cuenta no puedo obligarme a aferrarme a posiciones que hayan demostrado ser inadecuadas. Temo que tendremos que hacer un esfuerzo muy grande para encontrar una base sólida para el liberalismo racional (Strauss 1989, 29).

La cita es de “An Introduction to Heideggerian Existentialism”. Este texto, cuya lectura es vivamente recomendable para comprender a Leo Strauss, no habla sobre Hobbes. Pero la

contundencia de estas frases y su contraste con la reserva y la cautela habituales en Strauss, tienen que arrojar sobre todas las páginas dedicadas a Hobbes una luz especial. Una vez que hayamos leído esto, es imposible no ver que la lectura que hace Strauss de Hobbes no es una interpretación académica desinteresada. Aparece todo lo que hay en ella de lectura de tiempos de crisis. Lo que intenté mostrar aquí es que buena parte de la crítica de Strauss al liberalismo está camuflada en dos términos que acuñó especialmente para Hobbes: hedonismo y ateísmo político.

En el primer libro de *Republica*, señala Strauss, la pregunta por el derecho natural surge en ausencia de Céfalo, la cabeza autoritaria. Es cierto que por ser acefálica la recuperación straussiana de la pregunta por el derecho natural podría sugerir una solución política republicana: “La ausencia de Céfalo, o de lo que esté en su lugar, es indispensable para la búsqueda de un derecho natural” (Strauss 1965, 84). Pero ese espacio es el de la discusión entre Sócrates y sus (aunque en realidad no los tuviera) “iguales”. Es el espacio de la discusión teórica, no es la praxis del espacio de la relativa horizontalidad democrático-republicana.

Cualquier forma de cabeza autoritaria, incluida la divina, tiene que partir y dejar un vacío para que pueda surgir la reflexión sobre derecho natural. Y para que pueda haber filosofía. El derecho natural no muere con dios. La filosofía política tiene sentido justamente en la ausencia de dios. Si no sería teología y revelación: “el derecho natural, o la filosofía política y la culminación de la filosofía política, reemplazan la caverna de Zeus” (Strauss 1965, 85).

No se me ocurre ahora una imagen más suntuosa para Céfalo “o lo que esté en su lugar” que la imagen del Leviatán. ¿Cuál es la diferencia entre estar dominados por leyes divinas incuestionables y por las leyes de un dios mortal que tampoco pueden ser sometidas a crítica ni cuestionadas públicamente? La diferencia es que son leyes humanas. La diferencia sobre todo es que ese dios mortal está hecho con nuestras palabras. Pero ahí,

callados, mudos como una figura, *sages commes des images*, como cuerpo de una cabeza coronada, los humanos que forman el Leviatán ya no pueden volver a reunirse para hablar y cuestionar la autoridad.

Con todo, la relación de Hobbes con la autoridad es compleja. Porque, si por un lado, el *Leviatán* es un libro acerca de la razón de la autoridad civil, su “razón” no sólo en sentido de su justificación sino en el sentido de su causa, y es también un libro acerca de la razón que la autoridad civil siempre tiene o debe tener, es también un ejemplo de crítica racional a una forma de autoridad, la autoridad religiosa, y una destrucción de la autoridad de la tradición filosófica que no tiene nada que envidiar a la de Heidegger. Sólo porque no contamos con ningún tipo de “asistencia divina” nos vemos en la necesidad de usar nuestra razón. La filosofía sólo es posible dentro de los límites de la razón. “Si el ser humano conoce por revelación divina lo que es la senda correcta (*the right path*), no tiene que descubrir esa senda por medio de sus propios esfuerzos, sin asistencia” (Strauss 1965, 85). Muy bien. El problema es que no existe esa “senda correcta”. Puede que Strauss haya logrado de manera convincente separar el derecho natural del toda forma de derecho divino revelado, pero guardó la idea de *la* buena senda, como una figura troquelada sobre el papel, que cuando ha sido retirada es imposible no notar su ausencia porque sigue estando ahí, como un negativo, como la clara silueta de algo que se fue. La idea de *la* buena senda, o de la senda correcta, tengo que decirlo en contra de Strauss, tengo que decirlo aún siendo consciente de los puntos fuertes en su argumentación en contra el historicismo, esa idea, es imposible de recuperar, y creo que sólo para felicidad nuestra. Porque no somos ovejas. Pero eso no significa que de ningún “camino” pueda decirse que es moralmente malo. Del hecho de que no haya “la senda” buena o correcta no se sigue que es imposible decidir *razonablemente* que hay “sendas”, elecciones, posibilidades, leyes, creencias, fines, mejores que otros. Ese fue el paso exagerado que dio Kelsen. Y es a esa radicalidad a la que está reaccionando Strauss, a ese “todo o nada” que intenté hacer explícito en el capítulo 3. Pero para estar enfrentando a

sus oponentes desde una actitud estrictamente filosófica, Strauss no se ha purificado aún lo suficiente de la idea pastoril de “la senda buena”.

Strauss nos dice además que “el camino correcto ya no está más garantizado por la autoridad” y que por eso, “se convierte en una pregunta o en el objeto de una búsqueda” (Strauss 1965, 86). Uno podría preguntarse qué tan necesario es deducir de la inexistencia de un objeto la necesidad de seguir buscándolo. Y qué tanto nos enreda más que nos aclara, nos ancla más que nos libera, nos frustra y nos llena de ansiedad más que de serenidad y de buenos ánimos filosóficos. ¿Qué tipo de necesidad intrínseca a nuestra especie es esa por la que supuestamente no podemos resignarnos a dejar de buscar un único rasero moral? Para responder a esta pregunta con palabras de Strauss, pude encontrar estas. Cada quien debe decidir si las hace suyas, y si las acaba de comprender del todo:

El olvido de la eternidad, o, en otras palabras, el extrañamiento con respecto al deseo más profundo del ser humano y con ello el extrañamiento frente a los más importantes asuntos (*primary issues*), es el precio que el hombre moderno debe pagar, desde el inicio mismo, por tratar de ser absolutamente soberano y de convertirse en el amo y poseedor de la naturaleza, por tratar de conquistar la suerte (Strauss 1988, 55).

Si el deseo de eternidad es el más profundo del ser humano -nuevamente es el eco de Nietzsche el que reverbera- es quizá porque el mayor deseo del humano que Strauss tiene en mente es algo extraño a su naturaleza, porque es un humano que no puede asumir su humanidad; una humanidad que no es otra cosa que una forma compleja de animalidad que lo lleva a tener que intentar conquistar la suerte.

Conclusiones generales

Encontré una afinidad entre Hobbes y Kelsen, a la vez que una marcada distancia entre Schmitt y Hobbes, por un lado, y entre Strauss y Hobbes, por otro. Puedo afirmar que esa distancia compartida no los hace, a Schmitt y a Strauss, de ninguna manera, cercanos entre ellos. Sin embargo, estas afirmaciones generales no tienen mucha importancia si no se siguen de cerca las lecturas que espero hayan surgido en mi trabajo con alguna claridad, lecturas no sólo de Hobbes, sino de estos tres autores; lecturas en ciertos puntos poco ortodoxas, pero que se articularon bajo el efecto que tuvo en cada uno de los tres la cercanía con Hobbes, y viceversa. Un Kelsen político y pragmático; un Schmitt polémico; un Strauss moral, crítico del relativismo liberal y en general de todo el proyecto filosófico moderno. Aunque mi idea inicial era proponer tres interpretaciones distintas de Hobbes, pronto me di cuenta de que Hobbes resultaría siendo también lector de sus lectores. Hobbes me ha servido como un espejo para reflejar las preocupaciones más hondas, no siempre explícitas, de estos tres autores. Así que la lectura fue mutua. Strauss, Kelsen y Schmitt, como lectores de Hobbes, acabaron también siendo por él leídos.

Hay una trama exegética que quedó sin desarrollar. Se trata de las relaciones entre Kelsen y Schmitt, Kelsen y Strauss, Schmitt y Strauss. Pero esa no era mi tarea en este trabajo y parte de ella ha sido ya cubierta por otros intérpretes de manera admirable y cuidadosa. En especial las relaciones entre Kelsen y Schmitt.

Como conclusión exegética última, dadas las múltiples posibilidades de lectura que Hobbes permite, posibilidades a veces irreconciliables entre sí; dado que incluso en un mismo lector de Hobbes podemos encontrar, como es el caso de Leo Strauss, dos

interpretaciones al menos en principio incompatibles (Hobbes como una filosofía del poder por el poder, Hobbes como filósofo moral), me parece importante la conciencia de la provisionalidad de cualquier lectura de un autor tan complejo como el nuestro. Esta, creo, es una lección importante, aunque suene evidente y tenga esa docilidad a la vez modesta y molesta de la vocación hermenéutica. Con esto paso a las conclusiones, llamémoslas pomposamente, “filosóficas”.

El *Leviatán* es un libro acerca de la razón de la autoridad, su “razón” no sólo en el sentido de su justificación a través de una ontología de nuestra naturaleza y nuestras pasiones, sino también en el sentido de su causa, que es el acto de la autorización. Esta autorización es lo que en la terminología tradicional se conoce como el “contrato”, el pacto por el cual individuos disociados unos de otros y sin ningún interés en común más que la preservación de su propia vida, pactan *cada uno con cada uno* (es un pacto entre individuos, más que un contrato social), ceden su fuerza, renuncian a su derecho natural sobre todas las cosas y sobre la vida de los otros, y admiten tomar cada acción del soberano, ese actor autorizado, como la suya propia. La autoridad como autoría, y en particular como autoría jurídica, está situada en ese “cada uno” que se ha hecho indistinguible del “uno” que es el soberano. La acción del soberano es -considerándola racionalmente- la acción de cada uno, o tenemos que hacer como si lo fuera si queremos que haya, como antípoda de la guerra civil, un estado. Por eso el razonamiento se puede invertir: la ficción del contrato, ese “como si”, puede ser más bien entendida como una justificación *a posteriori* de la autoridad, no como su causa; mientras que son las pasiones la causa real y sustantiva de una autoridad como la que imagina Hobbes. “Racional” en todo caso no quiere decir nada muy distinto a las astucias de un animal en peligro que busca formas para salvar su pellejo. Puede ser una astucia sofisticada, como el “contrato”; puede ser una astucia pulsional, como el miedo.

El *Leviatán* es también un libro acerca de la razón que la autoridad siempre debe tener. Según Hobbes, debemos tomar no sólo como verdadero, sino como *law* -en el doble

sentido de ley y derecho- lo que la autoridad considera que debe ser admitido como verdadero -incluyendo los dioses públicamente adorables- y lo que su voluntad disponga como derecho. Este deber-tomar-por-verdadero tiene un propósito: la paz, y en últimas instancia, la preservación de la vida. Este es el nivel pragmático de verdad al que me he referido repetidas veces a lo largo de estas páginas. Pero es un nivel que sólo surge después de que Hobbes ha dispuesto bases ontológicas “duras” para el despliegue seguro de este “como si”.

La autoridad siempre debe tener razón y su voluntad debe ser tenida como derecho. Pero esta conclusión pragmática, o normativa, está fundamentada en una verdad que la antecede: bien sea en el conjunto de postulados hobbesianos, un conjunto verdadero en sí mismo por la coherencia interna de la argumentación y por la permanencia de los significados fijados para las palabras decisivas a lo largo del razonamiento que se despliega en el *Leviatán*; bien sea una verdad en relación con algo que somos, a lo que es la vida humana en sus rasgos más básicos e imborrables. Si en Hobbes prima la noción de verdad que los filósofos contemporáneos llaman “coherentista”, o si es más bien verdadero lo que corresponde al mundo y a la “naturaleza” de los seres humanos, me parece hasta cierto punto una cuestión indecida porque en el *Leviatán* encontramos pasajes para defender una y otra afirmación. La prudencia davidsoniana nos aconsejaría afirmar que para Hobbes, y en general para que una teoría sea verdadera, tiene que haber un poco de las dos cosas. La teoría de Hobbes en todo caso, aspira por supuesto a ser verdadera.

Aunque no es sino una muestra de coherencia con su propia filosofía política, no deja de sorprender que a pesar de esta aspiración y habiendo barrido cualquier rastro de duda acerca de la verdad de su doctrina, Hobbes acepte al final del *Leviatán* someter su libro al juicio de la autoridad de su país. En las condiciones puestas por Strauss ese final del *Leviatán* sería también el final de toda filosofía política. Uno de los hallazgos que más me sorprendió mientras escribía este trabajo fue la convicción -fiel al espíritu de Strauss en

Derecho natural e historia- de que quienes buscan la verdad deben romper el vínculo con la autoridad. Sólo se puede buscar la verdad deponiendo o suspendiendo la autoridad. No sólo la autoridad política. También las autoridades filosóficas, religiosas y morales.

El camino estuvo para mí lleno de otras sorpresas. No podría aquí hacer una lista juiciosa de todas, y hay un par de perplejidades pasajeras que seguro olvidé ya. Pero entre las cosas que me gustaría retener, además de las ya enunciadas, está la posibilidad que tenemos de elegir entre el ateísmo de Hobbes y su agnosticismo. Esta ambigüedad hace parte de una ambigüedad más amplia: la extraña combinación de una cierta arrogancia o confianza racionalista que hace de Hobbes el clarísimo antecesor de Hegel -“Nada existe contrario a la razón” (Lev, xxxii, 2) es ya una anticipación de al menos la primera parte del *dictum* hegeliano “todo lo real es racional y todo lo racional es real”-, con una desconcertante humildad epistémica, que yo al menos encuentro sincera, y cuya expresión más clara puede leerse en Lev, xxxi, 33 ⁶¹.

Finalmente quisiera retener lo que voy a llamar la paradoja liberal. La sentencia “es la autoridad y no la verdad la que hace la ley” puede ser tenida como el río que corre subterráneo, no sólo en un teoría autoritaria y absolutista del poder político, sino en cualquier teoría política liberal. Mientras que la idea de que puede (o debe) ser la verdad la que hace la ley nos encaminaría más bien hacia teorías conservadoras, el liberalismo inclina la balanza del lado de la autoridad. Incluso las diversas formas de republicanismo tienden a quitarle protagonismo a la autoridad, y es quizá porque hay en ellas algo de ese sutil licor conservador que sirve como antídoto al liberalismo. Es decir que -por escéptico- el liberalismo termina siendo más autoritario, o mejor decir, para evitar provocaciones inútiles, más “autoritarista” que cualquier otra doctrina política. Sólo al renunciar a la verdad surge la necesidad de la autoridad como instancia normativa. Y mientras menos

⁶¹ “No hay ninguna otra manera de conocer algo si no es por la razón natural, esto es, por los principios de la ciencia natural, que están tan lejos de enseñarnos algo acerca de la naturaleza de Dios como de enseñarnos algo acerca de nuestra propia naturaleza, o de la naturaleza de la más pequeña creatura viviente.”

exista la posibilidad de una constitución consensuada de verdades, más fuerte esa autoridad tendrá que ser.

La autoridad es para Hobbes arbitraria, pero esta arbitrariedad está, como dije, justificada y respaldada por una ontología política. Es decir que en últimas es una arbitrariedad no arbitraria. La pregunta que surge es la siguiente: si a pesar de Hobbes quisiéramos renunciar a cualquier forma de ontología política, ¿quedaríamos entonces necesariamente abandonados a la arbitrariedad “mística” -como la llama Montaigne- de la autoridad, una arbitrariedad sin ningún sustento ontológico o natural, sin ninguna relación con “la” verdad?

Para intentar responder, retomo las líneas con las que cerré el capítulo sobre Kelsen. Quizá en la reflexión política no sólo es posible sino *necesario* renunciar a peticiones de principio definitivas de cualquier tipo; pero a la vez, no sólo es innecesario sino *imposible* renunciar a un cierto pragmatismo con orientación normativa. Me doy cuenta de que se trata de una respuesta prescriptiva. Es un deseo. La expresión de cómo quisiera yo, desde mi pequeño rincón y mi limitada perspectiva, que fuera el mundo de la política. Pero este deseo está lejos de lo que realmente sucede. Y me doy cuenta también de que es un gran vacío lo que está en el corazón de todo pragmatismo. Hobbes, que a un nivel fundamental *no* es pragmatista, contó las pasiones como lo más real, la realidad del dolor y del placer individuales como algo incuestionable, puso antes que las normas una sombría realidad anímica que hace mucho tiempo circula en nuestras bibliotecas bajo el nombre de “voluntad de poder”. Su norma primera y única coincide con lo que pareciera ser una tendencia natural y sustantiva: un ansia obstinada de vivir. El miedo a morir es el único límite a un deseo inquieto, continuo y vehemente. ¿Cómo desmentir este realismo? ¿No es acaso cierto, como creía Schmitt (y Freud), que si olvidamos la verdad de lo que “somos”, ésta acabará por vengarse? Me parece que se abre para mí una exploración de la difícil relación entre el realismo y el pragmatismo político.

Escribo estas líneas mientras la tentación teocrática, ya no el comunismo, es el fantasma que recorre Europa. La fuerza del Estado Islámico, su poder para seducir jóvenes inteligentes y apasionados, la furia yihadista, la impresionante, ambigua y compleja reacción que ha desatado la masacre en el semanario francés, *Charlie Hebdo*, arrojan para mí una extraña luz sobre el vínculo entre autoridad y verdad. La multitud se cierra en torno a los Valores de la República. Sólo hay que oír la Marsellesa para intuir que la verdad, o algo que tenemos que tener por verdadero (sin ser muy conscientes de este *tener que tomar* por verdadero algo que no puede *serlo*), pareciera ser el suelo necesario de cualquier energía política. Incluso de la energía política laica. Incluso de la energía política secular. Y pareciera entonces que verdad y autoridad son conceptos que no pueden ser desterrados de la reflexión política, y que se encuentran unidos entre sí por un misterioso candado, un candado que ninguna llave pragmatista pareciera poder abrir.

En el mundo en que vivimos la relación entre verdad y política es uno de los problemas más agudos, más acerados, más violentos. Pienso, mientras escribo, qué pensaría Hobbes de este mundo nuestro. Pienso, mientras escribo, que el *Leviatán* sería también quemado, hoy en día, en muchos lugares de la Tierra.

Bibliografía

Obras de Thomas Hobbes

Hobbes, Thomas (2000). *De Cive*. Madrid: Alianza.

Hobbes, Thomas (1997). *The collected English Works of Thomas Hobbes*. London: Routledge / Thoemmes.

Hobbes, Thomas (1994). *Leviathan*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.

Hobbes, Thomas (1992). *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos*. Madrid: Tecnos.

Hobbes, Thomas (1965). *Opera philosophica quae latine scipsit omnia*. Molesworth, W. (ed.). Aalen: Scientia Verlag.

Obras de Hans Kelsen

Kelsen, Hans (2009 a). ¿Quién debe ser el guardián de la Constitución? En *La polémica Schmitt / Kelsen sobre la justicia constitucional*. Madrid: Tecnos.

Kelsen, Hans (2009 b). *Teoría pura del derecho*. México: Porrúa.

Kelsen, Hans (2008). *Autobiografía*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

Kelsen, Hans (2006 a). *Verteidigung der Demokratie*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Kelsen, Hans (2006 b). *¿Una nueva ciencia de la política?: réplica a Eric Voegelin*. Buenos Aires: Katz.

Kelsen, Hans (2003). *La paz por medio del derecho*. Madrid: Trotta.

Kelsen, Hans (2002). *Esencia y valor de la democracia*. Granada: Comares.

Kelsen, Hans (1981). *¿Qué es la justicia?* Buenos Aires: Leviatán.

Kelsen, Hans (1949 a). *General Theory of Law and State*. Cambridge: Harvard University Press.

Kelsen, Hans (1949 b). Natural-Law Doctrine Before the Tribunal of Science. *The Western Political Quarterly*, II (4), 481-513.

Kelsen, Hans (1946). *La idea del Derecho natural y otros ensayos*. Buenos Aires: Losada.

Kelsen, Hans (1925). *Algemeine Staatslehre*. Berlin: J. Springer.

Kelsen, Hans (1920). *Das Problem der Souveranität und die Theorie des Völkerrechts. Beitrag zu einer reinen Rechtslehre*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Obras de Carl Schmitt

Schmitt, Carl (2011). *El valor del Estado y el significado del individuo*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Schmitt, Carl (2010a). *Diálogo sobre el poder y acceso al poderoso*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.

Schmitt, Carl (2010b). *La tiranía de los valores*. Buenos Aires: Hydra.

Schmitt, Carl (2010c). *Ex captivitate salus*. Madrid: Trotta.

Schmitt, Carl (2009 a). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.

Schmitt, Carl (2009 b). El defensor de la Constitución. En *La polémica Schmitt / Kelsen sobre la justicia constitucional*. Madrid: Tecnos.

Schmitt, Carl (2007a). *La dictadura*. Madrid: Alianza.

Schmitt, Carl (2007b). *Tierra y mar*. Madrid: Trotta.

Schmitt, Carl (2004). *El leviatán en la teoría del estado de Thomas Hobbes*. Granada: Comares.

Schmitt, Carl (2001a). *Romanticismo político*. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes.

Schmitt, Carl (2001b). *Catolicismo y forma política*. Madrid: Tecnos.

Schmitt, Carl (2001c). Teología política II. En *Carl Schmitt, teólogo de la política*. México D.F.: Fondo de cultura económica.

Schmitt, Carl (2001d). Legalidad y legitimidad. En *Carl Shmitt, teólogo de la política*. México D.F.: Fondo de cultura económica.

Schmitt, Carl (1996a). *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*. Madrid: Tecnos.

Schmitt, Carl (1996b). *Politische Theologie*. Berlin: Duncker & Humblot.

Schmitt, Carl (1993). *Verfassungslehre*. Berlin: Duncker & Humbolt.

Schmitt, Carl (1979). *El Nomos de la tierra en el derecho de gentes del "Jus Publicum Europaeum"*.

Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Schmitt, Carl (1963). *Interpretación europea de Donoso Cortés*. Madrid: Rialp.

Obras de Leo Strauss

Strauss, Leo (2009). *La persecución y el arte de escribir*. Buenos Aires: Amorrortu.

Strauss, Leo (2008). Comentario sobre *El concepto de lo político* de Carl Schmitt. En *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político*. Heinrich Meier (ed.). Madrid: Katz.

Strauss, Leo (2007). *Liberalismo antiguo y moderno*. Buenos Aires: Katz.

Strauss, Leo (2006a). *La ciudad y el hombre*. Buenos Aires: Katz.

Strauss, Leo (2006b). *La filosofía política de Hobbes: su fundamento y su génesis*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.

Strauss, Leo y Cropsey, Joseph (comps.) (2001). *Historia de la filosofía política*. México D.F.: Fondo de cultura económica.

Strauss, Leo (1989). *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Thomas Pangle (ed.) Chicago: University of Chicago Press.

Strauss, Leo (1988). *What Is Political Philosophy?* Chicago: The University of Chicago Press.

Strauss, Leo (1975). *The Argument and Action of Plato's Laws*. Chicago: University of Chicago Press.

Strauss, Leo (1965). *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press.

Otra bibliografía

-. (2010). *La constitución de Weimar*. Madrid: Tecnos.

Agustín (2007). *La Ciudad de Dios*. Madrid: Tecnos.

Alexy, Robert (2007). La definición del derecho según Kant. En *Immanuel Kant: vigencia de la filosofía crítica*. Castañeda, F., Durán, V. y Hoyos, L. (eds.). Bogotá: Siglo del Hombre.

Arendt, Hannah (2002). *Los orígenes del totalitarismo* (vol. 2). Madrid: Alianza.

Arendt, Hannah (2011). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.

Aristóteles (1982). *Obras*. Madrid: Aguilar.

- Austin, John (2010). *The Province of Jurisprudence Determined*. Memphis: General Books.
- Balibar, Étienne (2010). Hegel, Hobbes et la "conversion de la violence". En *Violence et civilité*. Paris: Galilée.
- Balibar, Étienne (2010). Le Hobbes de Schmitt, le Schmitt de Hobbes. En *Violence et civilité*. Paris: Galilée.
- Benjamin, Walter (1999). Zur Kritik der Gewalt. En *Gesammelte Schriften Band II.1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bodin, Jean (2006). *Los seis libros de la República*. Madrid: Tecnos.
- Bredenkamp, Horst (1999). *Thomas Hobbes: Visuelle Strategien*. Berlín: Akademie Verlag.
- Calvino, Juan. *Institución de la religión cristiana*. Disponible en http://www.iglesiareformada.com/Calvino_Institucion.html
- Canetti, Elias (1982). *La provincia del hombre*. Madrid: Taurus.
- Caro, Miguel Antonio (1963). Traducción española de la égloga IV. *Ideas y Valores* 17 (5), 69-87.
- Cranson, M. & Peters R. (eds.) (1972). *Hobbes and Rousseau*. New York: Anchor Books.
- De Crespigny, A. y Minogue, K. (1976). *Contemporary Political Philosophers*. London: Taylor and Francis.
- Descartes, René (1966). *Discours de la méthode*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.
- Dhrome, Édouard (traducción y notas) (1959). *La Bible. Ancien testament*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.
- Ferrajoli, Luigi (2002). Pasado y Futuro del Estado de derecho. En *Estado de derecho: concepto, fundamentos y democratización en América Latina*. Carbonell, M. (ed.). México D.F.: Siglo Veintiuno editores.
- Freud, Sigmund (1982). La guerra y la muerte. En *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza.
- Freund, Julien (2002). *Vista de conjunto sobre la obra de Carl Schmitt*. Buenos Aires: Struhart & Cía.
- Gentili, Alberico (1933). *De Iure Belli Libri Tres*. Buffalo, N.Y.: William S. Hein.
- Grocio, Hugo (1987). *Del Derecho de Presa. Del Derecho de la guerra y de la paz*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Hamacher, Werner (sin fecha). *Wild Promises. On the Language "Leviathan"*. Buffalo: Project Muse.

- Hart, Herbert (2004). *El concepto de Derecho*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot.
- Hilb, Claudia (2005). *Leo Strauss: el arte de leer*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Jaffa, H. V. (1999). *Storm Over the Constitution*. New York: Lexington Books.
- Kant, Immanuel (2004). Acerca del refrán: "Lo que es cierto en teoría, para nada sirve en la práctica". En *Filosofía de la historia*. La Plata: Terramar.
- Kant, Immanuel (2006). *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Alianza.
- Kennington, Richard (1981). Strauss's Natural Right and History. *Review of Metaphysics* , 35, 57-86.
- Koselleck, Reinhart (2007). *Critica y crisis*. Madrid: Trotta.
- Leijenhorst, Cees (2007). Sense and Nonsense about Sense. Hobbes and the Aristotelians on Sense Perception and Imagination. En *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. Patricia Springborg (ed.). New York: Cambridge University Press.
- Lutero, Martin (1971). *Obras*. Buenos Aires: Paidós.
- Machiavel (1980). *Le Prince et autres textes*. Paris: Gallimard.
- Marx, Karl (2008). *Escritos de juventud sobre el Derecho*. Barcelona: Anthropos.
- Marx, Karl (2005). *La ideología alemana y otros escritos filosóficos*. Buenos Aires: Losada.
- Montaigne, Michel de (1962). De l'expérience. En *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.
- Montesquieu, Charles Louis de Secondat (1949). *De l'esprit des lois*. Paris: Garnier.
- Nietzsche, Friedrich (1980). *La voluntad de poder*. Madrid: Edaf.
- Pettit, Philip (2008). *Made with Words*. Princeton: Princeton University Press.
- Pettit, Philip (1999). *Republicanism*. Barcelona: Paidós.
- Platón (2010). *Gorgias*. Madrid: Gredos.
- Platón. *La República* (1979). En *Obras completas*. Madrid: Aguilar.
- Polin, Raymond (1953). *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*. Paris: Puf.
- Pufendorf, Samuel (1995). *De jure naturae et gentium libri octo*. Buffalo, N.Y.: William S. Hein.
- Quine, Willard Van O. (1984) *Desde un punto de vista lógico*. Barcelona: Orbis.

- Raz, Joseph (1990). *Authority*. New York: New York University Press.
- Rousseau, Jean-Jacques (1992). *Du contrat social*. Paris: Flammarion.
- Rüthers, Bernd. (2004). *Carl Schmitt en el tercer Reich*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Rawls, John (1996). La justicia como equidad: política, no metafísica. *La Política, revista de estudios sobre el Estado y la sociedad*, 1, 23-46.
- Shklar, Judith (1986). *Legalism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Skinner, Quentin (2010). *Sovereignty in Fragments*. New York: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin (2008). *Hobbes and Republican Liberty*. New York: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin (1972). The Context of Hobbes's Theory of Political Obligation. En *Hobbes and Rousseau*. Cranson, M. & Peters R. (eds.). New York: Anchor Books.
- Smith, S. B. (2006). *Reading Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sófocles. (2002). *Tragedias*. Madrid: Gredos.
- Spinoza, Baruch (1965). *Traité théologico-politique*. Paris: Flammarion.
- Suárez, Francisco (1975) De Civili Potestate . En *De Legibus*. Madrid: Luciano Pereña.
- Tönnies, Ferdinand (2001). *Community and Civil Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tönnies, Ferdinand (1932). *Vida y doctrina de Thomas Hobbes*. Madrid: Revista de Occidente.
- Taubes, Jacob (2007). *La teología política de Pablo*. Madrid: Trotta.
- Tricaud, François (1993). Sur Strauss lecteur de Hobbes: relecture d'une lecture. *Cahiers de philosophie politique et juridique de Caen*, 23 , 87-111.
- Tucídides (1989). *The Peloponnesian War*. Chicago: University of Chicago Press.
- Weber, Max (2008). *Escritos políticos*. Madrid: Alianza.
- Weber, Max (2001). *Sociología del Derecho*. Granada: Comares.
- Weber, Max (1995). *Économie et société I. Les catégories de la sociologie*. Paris: Pocket.
- Weber, Max (1959). La política como vocación. *Revista de ciencias políticas y sociales*, 243-475.
- Zweig, Stefan (2001). *Castellio contra Calvino*. Barcelona: El acantilado.