



Universidad de Sevilla

Doble Máster Universitario Filosofía y Cultura Moderna y Profesorado de Educación Secundaria Obligatoria y Bachillerato, Formación Profesional y Enseñanza de Idiomas

Trabajo de Fin de Máster

**Aproximación a las raíces intelectuales schmittianas:
en torno al estudio de los fundamentos filosófico-políticos de
Thomas Hobbes**

M. Pilar Cizaurre Melado

Director: Pablo Badillo O'Farrell

Diciembre 2020

ÍNDICE

1. Introducción

PARTE I. Contextualización de la panorámica comprensiva acerca de la soberanía: la problemática teológico-política de la *Potentia Dei*

2. Aproximación a la Teología Política: por una clarificación conceptual de base schmittiana

2.1. Sobre la noción: introducción a la cuestión teológico-política

2.2. La conceptualidad radical de la sociología de los conceptos frente a la perspectiva racional científicista

2.3. Los ecos metafísico-teológicos del plano jurídico-político frente a la postura positivista: la repercusión de la polémica inmanencia-trascendencia

3. Por una genealogía temática: antecedentes reflexivos sobre la omnipotencia divina y la soberanía

3.1. Los fundamentos teológico-políticos del ejercicio soberano: el esquema binario normalidad-excepcionalidad bajo la estela decisionista schmittiana

3.2. Los ecos de la problemática medieval de la *Potentia Dei*: entre la *Potentia Absoluta* y la *Potentia Ordinata*

3.3. La deriva jurídico-política de los planteamientos sobre el poder divino: deísmo, teísmo, ateísmo. Entre la legalidad y la legitimidad

PARTE II. La ontología vitalista hobbesiana: por una lectura orgánica del ejercicio soberano

4. Bases antropológico-filosóficas de la propuesta hobbesiana

4.1. La hostilidad en el estado de naturaleza: igualdad, interés, confrontación

4.2. El nodo vital como imperativo natural: la preservación propia como *bonum sibi* supremo frente a la guerra de todos contra todos

4.3. La individualidad radical frente a la tradición del ζῷον πολιτικόν: la igualdad como espacio del miedo mutuo

5. El entramado argumental de las tesis acerca de la soberanía: la institución del poder soberano como garantía pacífica de preservación frente al estado de naturaleza belicista
 - 5.1. *Ius versus lex*: una perspectiva vitalista de la racionalidad pacífica
 - 5.2. La dinámica constitutiva del Estado leviatánico como voluntad única: autorización y pacto social. El temor como horizonte garantista de preservación
 - 5.3. Poder soberano y *ethos* cristiano: el uso pragmático de la religión en materia de obediencia

6. La filosofía jurídico-política hobbesiana como ontología vitalista: una revelación tensional
 - 6.1. La latencia orgánica de la soberanía: a propósito de la representación
 - 6.2. *Auctoritas, non veritas facit legem*: por una estructura tripartita en clave vital del proyecto jurídico soberano

PARTE III. La recepción contemporánea schmittiana de Hobbes: la caracterización limitativa de corte existencial de la representación soberana

7. Aproximación a las tesis jurídico-políticas schmittianas
 - 7.1. El seno dicotómico de la esencia de lo político
 - 7.2. La derivación de la enemistad: el irreductible horizonte bélico
 - 7.3. *Ius belli* estatal: el Estado como unidad política decisoria y decisiva
8. La premisa del orden concreto como sustento a la tesis de la representación: por una soberanía limitada
9. Por una reconstrucción estructural del elemento representativo schmittiano
 - 9.1. Polisemia conceptual y derivas políticas: *Vertretung vs. Repräsentatio*
 - 9.2. *Repräsentatio* como representación existencial: la presencia desvelada de lo imperceptible
10. La problemática representativa del orden concreto: por una concepción sustancial orgánica frente a vacíos formales

11. Conclusiones
12. Bibliografía

Resumen

El presente trabajo, pretende ofrecer una revisión crítica, en clave teológico-política vitalista específicamente limitativa, del concepto de soberanía presente en Thomas Hobbes, así como en el que se presenta como su heredero intelectual contemporáneo, Carl Schmitt. Proponiendo una articulación estructural tripartita, y a través del análisis bibliográfico de fuentes tanto primarias como secundarias, en la primera parte se tratará de proyectar el prisma perspectivista que nos sitúe en una mirada específicamente teológico-política – cuyo sentido vendrá dado por la teorización schmittiana –, apelando asimismo a la problemática fundamental soberana de la *Potentia Dei* en materia de posible limitación del ratio de acción de la figura que sustenta el poder. Posteriormente, en una segunda parte, se examinarán las bases tanto antropológico-filosóficas como jurídico-políticas del pensador moderno, con el fin de revelar las tensiones que constituyen su pensamiento y, en última instancia, los cimientos sobre los que se asienta el propio ejercicio de la soberanía hobbesiano, descubriendo una latencia orgánica vitalista en su seno capaz de limitar, en cierto modo, la práctica soberana. Finalmente, repararemos en la recepción contemporánea del filósofo inglés, enfocando nuestro estudio en el jurista alemán. Una vez expuestas las premisas elementales de su doctrina, referentes a un plano propiamente político-jurídico, se manifestará la centralidad de un peculiar elemento conceptual, el orden concreto, que, mediante una ruptura con las interpretaciones puramente decisionistas del autor, promueven una lectura de la soberanía limitada a través de un tipo de representación existencial específicamente orgánica, estableciendo cierto paralelismo sustancial ontológico-vitalista entre ambos pensadores.

Palabras clave: Filosofía Política, Filosofía del Derecho, Thomas Hobbes, Carl Schmitt, Soberanía, Representación, Ontología Vitalista

Abstract

This thesis aims to offer a critical review, in a specifically limiting theological-political vitalist key, of the concept of sovereignty present in Thomas Hobbes, as well as the one who is introduced as his contemporary intellectual heir, Carl Schmitt. Proposing a tripartite structural articulation, and through the bibliographical analysis of both primary and secondary sources, the first part will try to project the perspectivist prism that situates us in a specifically theological-political view – whose meaning will be given by the Schmittian theorisation –, appealing also to the fundamental sovereign problem of *Potentia Dei* in the matter of possible limitation of the *ratio*'s action of the figure that sustains power. Later, in a second part, the anthropological-philosophical and legal-political bases of the modern thinker will be examined, in order to reveal the tensions that constitute his thought and, ultimately, the foundations on which the very exercise of Hobbesian sovereignty is based, discovering an organic vitalist latency in his heart that is capable of limiting, in a certain way, sovereign practice. Finally, we will look at the contemporary reception of the English philosopher, focusing our study on the German jurist. Once the elemental premises of his doctrine have been exposed, referring to a properly political-juridical plane, the centrality of a peculiar conceptual element, the concrete order, will be manifested, which, through a break with the purely decisionalist interpretations of the author, promotes a reading of limited sovereignty through a type of specifically organic existential representation, establishing a certain substantial ontological-vitalist parallelism between both thinkers.

Key Words: Political Philosophy, Philosophy of Law, Thomas Hobbes, Carl Schmitt, Sovereignty, Representation, Vitalist Ontology

1. Introducción

El presente escrito va a tratar de desplegar ciertas intuiciones básicas inherentes a la lectura de Thomas Hobbes y de Carl Schmitt, apelando a un espacio motivacional reflexivo común entre ambos autores, con el fin de conceptualizar una propuesta vitalista, extraída de un análisis crítico de sus textos – así como de otro tipo de recursos secundarios –, en torno al concepto de soberanía. Refiriendo a esta noción desde un prisma jurídico-político como hilo articulador de nuestro estudio, y tras mostrar en una primera instancia la perspectiva teológico-política influyente en su desarrollo, estaremos en condiciones de proyectar una serie de cuestiones básicas a las que se va a tratar de responder: ¿qué tipo de concepción de la soberanía presenta Thomas Hobbes? ¿Es realmente su propuesta, tal y como sugiere su lectura más típica, un absolutismo puramente decisionista caracterizado por un voluntarismo ilimitado? ¿Es el soberano leviatánico hobbesiano, dentro de la problemática de la *Potentia Dei*, una *Potentia Absoluta*? ¿O bien podría caber la interpretación del mismo como una *Potentia Ordinata*, si escuchamos las tensiones vitales que ofrece el seno doctrinal del filósofo inglés? ¿Qué lugar, jurídico-políticamente hablando, le queda a la vida en las tesis hobbesianas?

Todas estas cuestiones surgen a raíz de la motivación principal de este texto, proveniente de investigaciones desarrolladas en años precedentes, que configurarán la última parte del mismo. En nuestro Trabajo de Fin de Grado de Filosofía, *Esbozo antropológico filosófico sobre el enemigo a partir de la biografía política de Carl Schmitt. En torno a la vinculación entre lo corpóreo vital y lo político*, publicado por Ápeiron Ediciones en 2018 y tutorizado por Nuria Sánchez Madrid en la Universidad Complutense de Madrid, tuvimos la ocasión de trabajar acerca de Carl Schmitt, apelando a su biografía política y a sus tesis acerca del enemigo, desde una perspectiva específicamente vitalista. Un camino similar se tomó con el Trabajo de Fin de Máster de Teoría Política y Cultura Democrática, *Quis iudicabit? Quis interpretabitur? A propósito de los límites de la soberanía schmittiana*, realizado en la misma universidad y tutorizado, una vez más, por Sánchez Madrid. Todo ello, y dada la incidencia del de Plettenberg en considerar a Thomas Hobbes – así como a otros como Jean Bodin o Donoso Cortés – uno de sus referentes intelectuales, no cabía otra opción que acudir a las obras del inglés. Así pues, tanto por una motivación derivada como por el interés propio que suscita uno de los pensadores más relevantes de la filosofía moderna, y es más, de la Historia de la Filosofía general, procedimos a realizar numerosas lecturas del y sobre el autor, sin tratar de

esconder nuestro cauce investigador, indagando acerca del lugar que ocupa lo orgánico y lo vital en la filosofía jurídico-política de alguien que muchas veces aparece como el teórico más racional del absolutismo.

Esperemos que las siguientes líneas satisfagan, en la medida de lo posible y a sabiendas de las carencias que puedan encontrarse, el hambre intelectual del lector. Nosotros, por nuestra parte, seguiremos alimentándonos con el inmenso manjar soberano que todavía nos queda por degustar.

PARTE I. Contextualización de la panorámica comprensiva acerca de la soberanía: la problemática teológico-política de la *Potentia Dei*

2. Aproximación a la Teología Política: por una clarificación conceptual de base schmittiana

2.1. Sobre la noción: introducción a la cuestión teológico-política

A lo largo del presente escrito vamos a tratar de dilucidar una serie de conceptos clave para el pensamiento jurídico-político occidental, apelando directamente al problema dicotómico de la legalidad y la legitimidad bajo la estela de la soberanía, así como sus posibles límites. En este sentido, y con el fin de establecer una sólida base conceptual sobre la cual asentar nuestra argumentación posterior, consideramos relevante acudir a la noción de Teología Política propuesta por Schmitt en su pequeño escrito homónimo de 1922, pues la teorización que explicita a lo largo de sus líneas despliega un arsenal reflexivo inevitablemente destacable para esclarecer la problemática que nos ocupa.

“Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” (Schmitt, 2009, p. 37), reza la primera línea del tercer capítulo del texto, dedicado íntegramente al despliegue directriz de las tesis disciplinares teológico-políticas. Esta sentencia contiene una carga motriz decisiva para la comprensión de la argumentación schmittiana, pues en última instancia apela a la transferencia de una serie de conceptos arraigados en la tradición teológica a la propia reflexión política acerca del Estado en la Modernidad. Así pues, el Dios omnipotente de la religión se convertía en el soberano legislador cuyo *ratio* de acción resultaba, en principio, ilimitado, o el milagro teológico tornaba estado de excepción en el entorno jurisprudencial. No obstante, tal y como podremos ver posteriormente, esta consideración será ampliamente problematizada, dado que históricamente aparecerán propuestas que se alejarán de este tipo de premisas, rechazando, por ejemplo, el milagro desde una perspectiva racionalista e ilustrada coherente con tesis deístas, mientras que otras recogerán el bagaje teológico para sus doctrinas políticas de manera completamente análoga, como los contrarrevolucionarios adheridos a fuertes creencias teístas.

Es en este contexto en el que cabe atender al concepto propio de secularización, pues esta noción fundamental resulta clave para posibilitar una panorámica comprensiva acerca de la Teología Política. Desde una perspectiva específicamente koselleckiana estaremos en condiciones de vislumbrar múltiples estratos significativo-temporales en el

concepto que nos atañe, sedimentando significados de manera epocal paralelos a los acontecimientos dados en la realidad, hecho que promueve la pluralidad significativa en un mismo concepto¹. Antonio Rivera, en su obra *El Dios de los Tiranos* (2007), recuperando las tesis expuestas por Koselleck en su *Acotamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización en Aceleración, prognosis y secularización* (2003), incide en la clasificación del concepto de secularización según su alcance, bien sea débil o fuerte. En lo concerniente al primer tipo de alcance, se apela a una caracterización particularmente técnica en materia jurídico-política, como podría ser el “tránsito de un religioso regular al estado secular” o el acto jurídico que consiste en la expropiación de los bienes temporales de la Iglesia y su paso a manos seculares” (Rivera, 2007, p. 35). Por su parte, el empleo fuerte del término atañe “al concepto filosófico que [...] pretende caracterizar a toda una época” (Rivera, 2007, p. 35), que, en última instancia, da lugar a una posible transferencia de contenidos teológicos realizando algún tipo de paralelismo con otros ámbitos, o bien a la liquidación de los mismos entendidos desde la herencia cristiana.

En lo referente a la propuesta schmittiana presentada en *Teología Política*, podremos encontrar una secularización dada desde la transferencia conceptual teológica al entorno jurídico-político, como se ha podido apreciar en la cita más célebre de la obra expuesta con anterioridad². En este sentido hay quienes pretenden exaltar ciertas contradicciones en el pensamiento del de Plettenberg, pues en obras tales como *El concepto de lo político* (1932) incide en la autonomía total del ámbito de lo político, que quizá se podría poner en entredicho si se pone en juego la noción fuerte de secularización, entendiendo cierta dependencia del plano político respecto al teológico. Sin embargo, la clave comprensiva que minimiza la contradicción, tal y como indica Rivera, la encontraremos si entendemos las analogías conceptuales de ambos entornos desde un punto de vista funcional, frente al sustancial, validando la autonomía propia de lo político.

¹ Véase Abellán, J.: “En torno al objeto de “La Historia de los conceptos” de Reinhart Koselleck”. En Bocardo, E. (ed.) *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner y seis comentarios*. Tecnos. Madrid, 2007, pp. 215 – 248.

² “Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” (Schmitt, 2009, p. 37).

2.2. La conceptualidad radical de la sociología de los conceptos frente a la perspectiva racional científicista

Muy a pesar de los intentos racionalistas por estudiar el ámbito jurídico-político de una manera tendiente al científicismo, esto es, al margen de cualquier elemento que pudiese “contaminar” el derecho, nuestro autor adoptará el prisma analítico de la sociología de los conceptos jurídicos, vinculando la propia jurisdicción al ámbito teológico. De ahí la atención schmittiana a la célebre cita de Leibniz expuesta en el *Nova methodus*, donde se equiparan estos dos últimos campos en razón de sus principios fundamentales:

“La afirmación filosófica más clara de esta analogía se encuentra en el *Nova methodus* de Leibniz (§§ 4 y 5). Leibniz niega que se pueda comparar la jurisprudencia con la medicina y la matemática, acentuando luego su afinidad sistemática con la teología: «Merito partitionis nostrae exemplum a Theologia ad Jurisprudentiam transtulimus, quia mira est utriusque Facultatis similitudo » [Con justo título hemos transferido el modelo de nuestra clasificación desde la teología a la jurisprudencia, porque la similitud de una disciplina con la otra es admirable]. Ambas disciplinas tienen un *duplex principium*: la *ratio* (de ahí la teología natural y la jurisprudencia natural) y la *scriptura*, es decir, un libro con revelaciones y reglas positivas”.

(Schmitt, 2009, p. 38)

Es en este contexto en el que los defensores de posturas positivistas del derecho se aferran a la destrucción del adversario mediante una serie de reproches que apelan al rechazo de los ecos teológico-metafísicos en las premisas jurídicas, pues desde su perspectiva científicista se deslegitima toda tesis que base su argumentación intelectual en cimientos para ellos considerados como poco exhaustivos, no neutrales, poco rigurosos. Así pues, mientras unos tratan de desvelar las similitudes estructurales entre em ámbito jurídico y el teológico, la huella racionalista, presente en uno de los oponentes intelectuales más fuertes de Schmitt, Hans Kelsen, sigue su curso. Si bien, tal y como señala el de Plettenberg, “Kelsen tiene el mérito de haber llamado la atención desde 1920, con el tono en él peculiar, sobre la afinidad metódica entre la teología y la jurisprudencia” (Schmitt, 2009, p. 40), el austríaco promoverá “un pensamiento científico naturalista que condena el arbitrio”, deseando “eliminar lo excepcional del dominio del espíritu humano” (Schmitt, 2009, p. 41), esto es, del ámbito de las ciencias humanas como el derecho.

2.3. Los ecos metafísico-teológicos del plano jurídico-político frente a la postura positivista: la repercusión de la polémica inmanencia-trascendencia

Si hay un concepto central que articula la Teología Política en las tesis del de Plettenberg, ese es la soberanía. Es por ello por lo que a la hora de exponer los fundamentos de una explicación teológica de las tesis jurídico-políticas a lo largo de la historia del pensamiento se apela a la propia sociología del concepto citado, contraria a una exposición científica ajena al mundo, pues esta metodología

“obliga a rebasar el plano de la conceptualidad jurídica, atenta solo a los intereses prácticos inmediatos de la vida jurídica, y a explorar la última estructura radical sistemática y comparar esa estructura conceptual con la articulación conceptual de la estructura social de una época determinada”.

(Schmitt, 2009, p. 43)

Todas estas directrices que marcan la sociología de los conceptos posibilitarán la emergencia identitaria entre el ámbito jurídico y el teológico, proponiendo estructuras paralelas entre lo sustancial y lo espiritual, entre lo histórico y lo metafísico-teológico, - sobre todo en lo concerniente al mundo de la soberanía –, que no son reducidas a un mero reflejo, sino que se consideran asidos armónicamente el uno al otro. Esto se muestra a la perfección en las siguientes líneas extraídas de nuestro texto de referencia:

“Decir, por ejemplo, que la monarquía del siglo XVII era el sustrato real que se «reflejaba» en el concepto cartesiano de Dios, no es sociología del concepto de soberanía. Sí pertenece, en cambio, a la sociología de la soberanía de aquella época mostrar que la existencia histórica y política de la monarquía correspondía al estado de conciencia de la humanidad occidental en aquel momento, y que la configuración jurídica de la realidad histórico-política supo encontrar un concepto cuya estructura armonizaba con la estructura de los conceptos metafísicos”.

(Schmitt, 2009, p. 44)

Esta ejemplificación, por lo tanto, pone de manifiesto la metodología de conceptualidad radical propia de la sociología de los conceptos, que apela a un profundo paralelismo estructural entre las disciplinas jurídica y teológica, de tal modo que ese halo metafísico que despliega la religión torna expresión de los cimientos propios de la época

histórica del que surge. En suma, el enfoque sociológico que plantea Schmitt a la hora de estudiar el derecho, ligado inevitablemente a un sustrato teológico-metafísico específicamente epocal, trata de desvelar de manera radical la estructura sistemática subyacente a toda conceptualización jurídica, frente a una reflexión acerca del derecho sustentada en la extensión de una mirada procedente de la ciencia natural, autoconsiderada objetiva y sólida, al percibirse cribada de toda posible contaminación externa y de cualquier elemento que tienda al arbitrio en el mundo jurídico.

Esta última cita resulta clave para comprender la polémica entre una perspectiva jurisprudencial de corte sociológico frente a aquella que aboga por unas premisas estructurales científicas, pues es el temor al arbitrio, a la inestabilidad provocada por la falta de objetividad, el que desemboca en posturas radicalmente positivistas. Esto se puede observar ya en las tesis presentadas por John Stuart Mill, pero aparece de manera más evidente en el carácter metodológico causalista propio de las ciencias naturales desplegado en la propuesta kelseniana, que se expone siguiendo las líneas argumentales específicamente kantianas sobre la substancia en la teoría del Estado. A la soberanía, en este sentido, se le expropia de su propio proceder – el elemento decisionista, a ojos de Schmitt –, pues simplemente se enmarca en una idea más amplia de democracia que extirpa de su seno todo resquicio teológico, alejando la noción misma de cualquier tipo de irrupción – como podrían ser los milagros –, optando por un ejercicio jurisdiccional objetivamente científico. No obstante, la Teología Política schmittiana señalará que “la distinción entre substancia y el ejercicio de un derecho, tan importante en la historia dogmática del concepto de soberanía [...] es inaprehensible por medio de conceptos científicos naturales” (Schmitt, 2009, p. 41), desplegando con ello los mecanismos propios de la perspectiva sociológica jurídica.

Este confrontamiento de ideas se plasma en la propia historia comprensiva del concepto jurídico-político de soberanía. Ya en el *Discurso del método* cartesiano se manifiesta la relevancia del ámbito metafísico-sociológico en el plano político, pues mediante sus tesis se apela a una soberanía unitaria, personal, suprema, motor irreductible. Descartes se adhiere a la tesis de un único legislador inteligente, dado que piensa que si todo el arsenal jurídico depende de un solo sujeto se desplegará un sistema mucho más perfecto que si estuviese conformado por varios, pues es inevitable la aparición de discrepancias. En este sentido, tal y como indica Schmitt respecto a este sistema cartesiano citando un escrito del autor moderno a Mersenne, se desemboca en

una perspectiva donde sigue vigente la idea de un único Dios gobernante, que en última instancia, y dados los visos que aparecen en las tesis teológico-políticas, dan lugar a un paralelismo trascendente-mundano respecto al ámbito jurídico-político: “«C’est Dieu qui a établi ces lois en nature ainsi qu’un roi établit les lois en son royaume» [Dios ha establecido las leyes en la naturaleza igual que un rey establece las leyes en su reino]” (Schmitt, 2009, p. 45). Este tipo de concepción aparecerá todavía a lo largo de los siglos XVII y XVIII, llevándonos a la interpretación schmittiana del autor que va a ocupar gran parte de nuestro trabajo, Thomas Hobbes, a partir de cuyas tesis se explicita el carácter reflexivo de la época, plasmándose en sus propias directrices comprensivas del ámbito jurídico que identifican creador y legislador. A este respecto, el de Plettenberg concreta lo siguiente, que será estudiado posteriormente de una manera más exhaustiva, precisando tanto los acuerdos como las discrepancias conceptuales:

“Imperó esta noción a lo largo de los siglos XVII y XVIII; y es esta una de las razones por las que Hobbes, prescindiendo del perfil decisionista de su pensamiento, a pesar de su nominalismo y su naturalismo, a pesar también de haber convertido al individuo en átomo, fue siempre personalista y postuló siempre una última instancia decisoria, concreta, llegando incluso a exaltar su Estado, el Leviatán, al rango de persona monstruosa elevada al nivel de lo mitológico. No es esto en Hobbes antropomorfismo, del cual estaba realmente libre, sino la exigencia metódica y sistemática de su pensamiento jurídico. Ciertamente que la imagen del arquitecto y del constructor del mundo envuelve la nebulosa del concepto de causalidad. El constructor del mundo es al mismo tiempo creador y legislador, es decir, autoridad legitimadora”.

(Schmitt, 2009, p. 45)

En este contexto de identificación creador-legislador, donde el soberano parece adquirir un poder de gobierno ciertamente ilimitado, no sujeto a restricciones – como si de una plena *potentia absoluta*³ se tratase –, aparece la problemática del decisionismo voluntarista, criticada principalmente desde la perspectiva positivo-racional de corte científicista, pues apela a la identificación prácticamente absoluta de Dios y soberano – o Estado soberano – desde un prisma trascendente y, por ello, específicamente teológico. Así pues, frente a la imagen de los siglos XVII y XVIII de la trascendencia divina

³ El desarrollo de la problemática de la *Potentia Dei* en relación con la soberanía se despliega de manera exhaustiva en el punto 3.2. de este escrito.

irrevocable, en el siglo XIX, con el predominio de las ideas procedentes de las ciencias naturales presentes en posturas positivo-racionalistas del derecho, se apela a la idea de completa inmanencia. El despliegue de esta panorámica perceptiva del mundo se puede observar en su propia proyección sistemática doctrinal jurídico-política:

“El concepto de Dios de los siglos XVII y XVIII supone la trascendencia de Dios frente al mundo, tanto como a su filosofía política pertenece la trascendencia del soberano frente al Estado. En el siglo XIX, las representaciones de la inmanencia dominan cada vez con mayor difusión. Todas las identidades que reaparecen en la doctrina política y jurídico-política del siglo XIX descansan sobre estas representaciones de la inmanencia: la tesis democrática de la identidad de gobernantes y gobernados, la teoría orgánica del Estado y su identidad de Estado y soberanía, la doctrina del Estado de derecho de Krabbe y su identidad de soberanía y orden jurídico y, por último, la teoría de Kelsen sobre la identidad del Estado y el orden jurídico”.

(Schmitt, 2009, p. 47)

Este cambio de perspectiva incide notablemente sobre la propia concepción del derecho. La caracterización general de la teoría estatal que descansa sobre las premisas del mundo decimonónico positivo-cientificista provoca un viraje perceptivo total acerca de ciertas nociones básicas del modelo jurídico anterior⁴. Tal y como comenta Schmitt,

“desde el ángulo de la historia de las ideas, destacan en el proceso de la teoría del Estado del siglo XIX dos momentos característicos: la eliminación de todas las nociones teístas y trascendentes y la formación de un nuevo concepto de legitimidad”.

(Schmitt, 2009, p. 48).

Podemos observar, por lo tanto, que uno de los grandes conceptos jurídico-políticos, la legitimidad, cambia por completo su significado. Ya no estaremos ante una noción vinculada a la trascendencia del poder, legítima, por ejemplo, por su carácter regalista, con un monarca que se concibe como tal por tener, en cierto modo, algún tipo

⁴ El positivismo cientificista en el ámbito jurídico, a pesar de concebirse como la tendencia general de la época, posee fuertes detractores intelectuales: los contrarrevolucionarios. Figuras tales como Donoso Cortés, entre otros, abogarán por el retorno a la trascendencia dada la incapacidad de la legitimidad reducida a legalidad para sustentar la supervivencia de la sociedad, defendiendo, en último término, la instauración de la dictadura con el fin de salvaguardarla.

de lazo con la divinidad⁵. El rasgo cientificista de todo argumento jurídico impedirá seguir con la dinámica teológica acerca de la legitimidad, de tal modo que la inmanencia aparecerá como eje vertebrador de la problemática; una inmanencia que, desde su propio carácter, regulará a través de la idea de una legalidad positivizada todo posible ámbito, limitando los *ratios* de acción.

La problemática entre la legalidad y la legitimidad será ampliamente estudiada y discutida en las tesis schmittianas⁶, chocando además con su propuesta decisionista soberana. El ejercicio de la soberanía, para nuestro autor, no puede ni debe verse reducido a la mera legalidad, que, presentada desde un falso nivel de objetividad, trata de extirpar el corazón mismo del concepto: la decisión. Este carácter soberano ligado a la decisión aparece, en última instancia, de manera paralela a ciertos elementos personalistas que el positivismo jurídico, de la mano de autores como Kelsen, pretende eliminar por completo. Así pues, frente a una soberanía donde “la unión del poder supremo fáctico y jurídico” aparece como “problema cardinal”, la propuesta kelseniana que se presenta como puramente jurídica, alejada de la presunta distorsión sociológica, apela a “un sistema puro de imputaciones normativas, que culmina en una última norma fundamental unitaria”, donde “el Estado, es decir, el orden jurídico, es un sistema de imputaciones con referencia a un punto final de imputación y a una última norma fundamental” (Schmitt, 2009, p. 22 y 23). Esta identificación entre Estado y orden jurídico incide en que la suprema competencia no se adhiera al personalismo, sino que el propio orden soberano coincidirá con una unidad del sistema normativo que primará sobre todo lo demás.

Todo este entramado argumental gira, en último término, alrededor de una polémica acerca de una soberanía personalista de corte voluntarista, que proyecta mediante sus decisiones espacios de acción legítima, como si de una divinidad terrenal se tratase, frente a una postura completamente contraria de la figura soberana cuya legitimidad se extrae de la mera legalidad, minimizando ese carácter teológico de la noción hasta el punto de hacerlo desaparecer, fundando una legitimidad democrática confrontada con la regalista-monárquica. Esto, a su vez, estará ligado a la problemática del arbitrio, que repercute de manera directa en el seno del ámbito jurídico-político, pues uno de los grandes argumentos de los positivistas contra una figura soberana decisiva y

⁵ No obstante, y a pesar de que la tendencia general pueda ser la expuesta, cabe indicar que no es la divinidad la que alumbra toda propuesta de legitimidad en estas épocas, ya que como veremos posteriormente la noción de autoridad legítima en Hobbes resulta profundamente peculiar.

⁶ En torno a este asunto, podemos acudir al escrito de Schmitt de 1932, *Legalidad y legitimidad*.

decisoria es precisamente ese, el que indica que el soberano carece de sujeciones, de tal modo que puede obrar de cualquier manera de acuerdo a su deseo, sin un mínimo de garantías. No obstante, esta postura resulta dudosa, pues como veremos, las propuestas tanto hobbesiana como schmittiana acerca de la soberanía poseen un sustrato sólido que limita el *ratio* de acción del poder vigente. Asimismo, será Schmitt el que, desde su perspectiva anclada a un modo de pensamiento jurídico basado en el orden concreto – que desarrollaremos con posterioridad – indica que precisamente los posicionamientos positivistas generalmente ligados a democracias parlamentarias liberales son aquellos en los que el problema del arbitrio está más vigente, pues los sistemas movidos por mayorías son capaces de eliminar cualquier resquicio sustancial garantista de determinadas Constituciones y, con ello, caer en una legalidad vacía donde cualquier contenido puede tornar derecho sin eco alguno de esa verdadera legitimidad soberana decisionista que el autor promulga.

3. Por una genealogía temática: antecedentes reflexivos sobre la omnipotencia divina y la soberanía

3.1. Los fundamentos teológico-políticos del ejercicio soberano: el esquema binario normalidad-excepcionalidad bajo la estela decisionista schmittiana

En el apartado anterior se ha apuntado a la noción de soberanía como clave comprensiva de la Teología Política. Ahora trataremos de profundizar dicho análisis con el fin de evidenciar la incidencia teológica en los procedimientos presentes en el ámbito jurídico-político desde un prisma schmittiano, del que nos serviremos para conocer y captar el sustrato subyacente a las tesis hobbesianas, enmarcadas en la más candente Modernidad.

La célebre doctrina de la soberanía schmittiana expuesta en la primera línea de *Teología Política* se ve muchas veces resumida en esta breve pero concisa apreciación acerca de la figura del soberano: “soberano es quien decide sobre el estado de excepción” (Schmitt, 2009, p. 13). Esta conocida afirmación permite entrever el sustrato conceptual dicotómico sobre el que se asienta la propuesta del de Plettenberg: el esquema binario entre normalidad y excepcionalidad. En este caso, la normalidad sería aquella situación referida al “orden sociopolítico existente en cierto tiempo y lugar, que se desenvuelve con regularidad y que no sea seriamente cuestionado en el plano interno ni duramente cuestionado desde el exterior” (Campderrich, 2011, p. LXII). Por el contrario, el clima excepcional se concebiría como aquel en el que lo anteriormente descrito como normalidad se encuentra en profunda crisis, esto es, como un entorno en el que el riesgo de ruptura del orden normal es inminente. Todo ello implica la comprensión de la noción de soberanía como concepto límite, pues en última instancia funciona como nodo central de una teoría del Estado donde la decisión acerca de la excepcionalidad en caso extremo tiene cabida cuando se entiende como necesaria⁷, alejándose de la concepción soberana como mero engranaje de la normalidad, como un estatus que es tal por una simple regla jurídica a ojos de la cual la excepción y la decisión – decisión de carácter doble, por cierto, dado que estipula las condiciones excepcionales y su propia solución – son inaprehensibles.

⁷ Como podremos observar con posterioridad, esta decisión excepcional por parte de la soberanía no se concibe como completamente personalista, voluntarista y, con ello, arbitraria – como se suele interpretar la propuesta decisionista schmittiana –, sino que se fundamenta en una visión específica acerca del proceder soberano enraizado en un orden concreto determinado.

En lo anterior se puede observar que la atención prestada por Schmitt al concepto de soberanía no se centra en la propia definición que se le pueda atribuir, sino en su mismo ejercicio, esto es, en su aplicación concreta que, en último término, incide en el “quién decide en caso de conflicto, en qué estriba el interés público o estatal, la seguridad y el orden público, *le salut publique*, etc.” (Schmitt, 2009, p. 14). El objeto de estudio principal se ubica en el proyecto estipulado por el sujeto de la soberanía, que desde Bodin aparece como elemento decisivo y decisorio, frente a una jurisprudencia del caso cotidiano, a la que el verdadero uso de la soberanía según el de Plettenberg resultaría completamente ajeno al extirpar la esencia crítica de la propia noción. En este contexto, cuando la crisis se presenta y la normalidad es capaz de aprehender eficientemente la situación que acaece, el soberano requiere de la suspensión total del orden jurídico vigente y concentra en sí una facultad que, en apariencia⁸, parece ilimitada al no presentar competencias delimitadas en un principio. De este modo, el soberano, decidiendo si el caso es o no de necesidad y qué debe suceder para dominar la situación” – véase aquí de nuevo la doble vertiente de la decisión soberana – cae “fuera del orden jurídico normalmente vigente sin dejar por ello de pertenecer a él” (Schmitt, 2009, p. 14). Pertenece a él porque, en último término, su figura decisiva y decisoria se contempla desde el marco jurídico desplegado por Schmitt – frente a, como hemos indicado anteriormente, las tendencias racionalistas del siglo XVIII que pretenden liberarse del caso excepcional, procurando regular cada resquicio jurídico, donde, como en caso de Kelsen, la norma fundamental o *Grundnorm* resulta esencial frente al elemento personalista-subjetivista del peculiar decisionismo schmittiano –, pero no se atiene a él en caso excepcional, esto es, su decisión no encuentra límites jurídicos legales. No obstante, y a pesar de ello, posteriormente evidenciaremos que la premisa del orden concreto de un pueblo determinado supondrá un obstáculo para la extendida comprensión de la soberanía schmittiana desde el puro decisionismo ilimitado, al igual que ocurrirá en Hobbes si se comprende desde un prisma vitalista.

Por último, antes de adentrarnos de lleno en la cuestión genealógico teológica que manifiesta de manera evidente la recepción de las tesis religiosas en el ámbito jurídico-político, cabe indicar que esta manera de comprender la soberanía, acogiendo en su seno

⁸ Decimos en apariencia, pues como veremos posteriormente a la hora de entablar diálogo reflexivo con las tesis schmittianas receptoras de una determinada vertiente hobbesiana en materia jurídica, no estamos ante una soberanía arbitraria desarraigada e ilimitada, sino con un proceder del poder anclado en un modo de pensar que, en última instancia, remite al orden concreto.

el monopolio de la decisión reveladora del caso excepcional, revela de manera irrevocable la tendencia paralelística entre el ámbito teológico y el jurídico-político presentado por el jurista alemán, pues la figura que sustenta la soberanía podría concebirse como un Dios mortal terreno, mientras que el caso excepcional, el estado de excepción, referiría, por su parte, al milagro.

3.2. Los ecos de la problemática de la *Potentia Dei*: entre la *Potentia Absoluta* y la *Potentia Ordinata*

Siguiendo con nuestras observaciones, cabe reparar en la conceptualización teológica de la cuestión de la soberanía desde un ángulo específicamente teológico. Para ello acudiremos a la gran polémica, presente en la Edad Media, acerca de la *Potentia Dei*, esto es, del poder divino, pues su examen nos permitirá estar en condiciones de entender los paralelismos entre los ámbitos que competen la propuesta teológico-política schmittiana, y, con ello, el propio ejercicio de la soberanía en materia jurídico-política, revelando la relevancia de polémicas tales como la existente entre la legitimidad y la legalidad del poder, presente tanto en la Modernidad hobbesiana como en la más candente contemporaneidad.

El asunto acerca de la *Potentia Dei* resultó altamente relevante para la reflexión teológica, jurídica y política de la Edad Media. Dentro de la propia problemática, tal y como indica Rivera (2001), encontramos dos vertientes profundamente marcadas y diferenciadas entre sí⁹: la *Potentia Absoluta* y la *Potentia Ordinata*. La primera postura, denominada *incomprehensibilis Potentia Dei*, abogaba por un poder divino completamente omnipotente, incomprehensible, guiado por una libertad absoluta de acción por parte de la figura divina a la hora de provocar cualquier tipo de ruptura contingente con el orden natural. Por su parte, la concepción de la divinidad como *Potentia Ordinata*, apelará a la posibilidad de aprehensión comprensible de la acción divina y de lo que deriva de sus propias leyes, pues en última instancia acota un orden natural particularmente estable. Hay quienes plantean, como Duns Escoto (1266-1308), un sistema reflexivo que aúna de manera compatible ambos tipos de *potentiae*; no

⁹ “Los filósofos de la Baja Edad Media acudían al par de conceptos *Potentia Absoluta* y *Ordinata* (también llamada *conditionata*, *regulata* y *ordinaria*) para comprender el significado de la omnipotencia divina” (Rivera, 2001, p. 172).

obstante, a pesar de prestar atención tanto a la *Absoluta* como a la *Ordinata*, una aparece supeditada a la otra – en este caso, la segunda a la primera – posibilitando cierto margen de acción divina *de iure* – es decir, conforme a la ley revelada – o *de facto* – sobrepasando esas leyes, produciendo milagros, y, con ello, entronizando un nuevo orden bajo la premisa de la justicia –. En este esbozo ya se vislumbra el posible paralelismo entre el poder de la divinidad y aquel perteneciente al monarca, al que a veces se atribuirá, desde una determinada concepción de la soberanía adherida a una u otra corriente de las aquí presentadas – *Absoluta*, *Ordinata*-, un tipo u otro de proceder, de tal forma que los ecos de la problemática medieval resuenan en cuestiones políticas tanto de aquella época, como de la presente.

Hay quienes interpretan, como en el caso de Rivera (2001), que Hobbes reniega por completo, dada su escasez de efectividad procedimental, de esa doble vertiente, rompiendo con las tesis medievales y promoviendo una única tesis de corte absolutista, vinculándose a las doctrinas de la Reforma luterana y calvinista. En este sentido, mientras que ciertas figuras del anglicanismo como James I, o los teólogos y juristas jesuitas del talante de Suárez, abogan por la idea de una *Potentia Ordinata* – “la *potentia ordinata* explica por qué el monarca, como el mismo Dios, puede obligarse a sí mismo a obedecer sus leyes” (Rivera, 2001, p. 173) –, Hobbes aboga por la primacía comprensiva del Dios de la Reforma como eje vertebrador de su soberanía leviatánica, indicando que “Dios no puede contraer ningún deber con respecto a sus criaturas ni imponerse a sí mismo ninguna obligación” (Rivera, 2007, p. 203)¹⁰. En este contexto, y a pesar de que muchos reformadores se negarán a derivar consecuencias jurídico-políticas de sus planteamientos teológicos, la premisa del distanciamiento entre el hombre y la divinidad motivada por el propio prisma de la *Potentia Absoluta* del que no se terminan de desprender, exponen sus tesis sobre la salvación o la predeterminación divina, de tal modo que la *Potentia Ordinata* no tiene, de ningún modo, cabida:

“La voluntad divina ostenta tal libertad que no puede someterse a ninguna regla ni estar limitada por ninguna obligación, ni siquiera por el deber de premiar los méritos de los hombres o de pagarles un salario por sus obras. De ninguna manera el decreto divino de salvación depende de la acción humana. Al revés, tiene un carácter antecedente,

¹⁰ No obstante, respecto a esto volveremos con posterioridad, con el fin de desvelar qué presupuestos concebimos como subyacentes a las tesis soberanas presentadas por Hobbes, pues quizá la postura del filósofo inglés como puramente decisionista tenga por qué encajar del todo con su propia propuesta de corte vitalista.

pues Dios ha discriminado *ab aeterno* entre quienes se salvarán y quienes se condenarán por tener el corazón viciado”.

(Rivera, 2007, p. 206)

Es de este modo como el poder divino se presenta como completamente omnipotente, sin desprenderse por completo de ciertos planteamientos acerca de la problemática de la *Potentia Dei* – en particular, de la vertiente de la *Potentia Absoluta* –, pues con ello se justificarán diferentes dogmas teológicos. Sin embargo, cabe indicar que aquellos reformistas que reparan ciertamente en el ámbito jurídico-político, en el momento de establecer los fundamentos acerca de las instituciones humanas, volverán a recuperar la dicotomía escolástica, reconociendo un reino temporal y otro espiritual, admitiendo, en última instancia, el juego del lenguaje de la cuestión acerca de la *Potentia Dei*.

De todo ello sigue, desde la perspectiva de Rivera (2001), que Hobbes, pendiendo de las tesis reformistas, apelará únicamente al camino descriptivo de la divinidad presentado por estos, de tal modo que su Leviatán soberano adquirirá potestad máxima como si de un *Dios mortal* se tratase, pues guarda similitudes con el Dios omnipotente de la Reforma. Abogando así por la mera *Potentia Absoluta*, incluso llegará a identificar en la divinidad la potencia y el acto, es decir, el propio poder y el hacer, rompiendo con ello la polémica cuestión entre *voluntas beneplaciti* y *voluntas signi*, proponiendo un poder como voluntad:

“Al filósofo inglés no le basta con negar la separación entre el querer y el poder divinos: va mucho más lejos y señala que el Todopoderoso, desde el comienzo de los tiempos, ejecuta los dictados de su voluntad sin sujetarse a ninguna regla o razón”.

(Rivera, 2007, p. 210)

En este contexto, cabe señalar la reflexión de Rivera acerca de la distancia que toma Hobbes respecto de la distinción entre *auctoritas* y *potestas*, dado que todo se diluye en el ejercicio de la decisión soberana, donde la espada es el único estandarte. Esta lógica teológico-política hobbesiana presentará, por lo tanto, a un Estado soberano caracterizado como Dios omnipotente, abogando por un símil completo con la *Potentia Absoluta*, lo que provocará la ruptura con las tesis medievales que combinan ambas vertientes, apostando por la divinidad reformista no sujeta a ningún tipo de constricción en el mundo

espiritual, trasladando estas dinámicas a la propia cotidianeidad jurídico-política, según las tesis de *El Dios de los tiranos* (2001).

Por último, cabe indicar en este contexto que este tipo de concepción de la soberanía hobbesiana como completamente absoluta, que toma como referente único al Dios reformista, vendría a desembocar en una interpretación de la filosofía del inglés como puramente decisionista. El soberano no se somete a nada ni a nadie, la *potentia ordinata* no tiene, de ningún modo, cabida, y la decisión pura de este poder omnipotente es el eje vertebrador de todo ámbito de acción. Esto podría ciertamente corroborar los miedos presentes en las tesis positivistas anteriormente expuestas, pues cabe la posibilidad de la arbitrariedad en la decisión sin sujeción. Asimismo, y solo de manera aparente, este tipo de interpretación de las premisas hobbesianas acerca de la soberanía y de la Teología Política tendrá ecos en la extendida concepción del soberano decisionista schmittiano, que parece no estar subordinado a ningún tipo de precepto a la hora de ejercer su dominio. Incluso el de Plettenberg parecería ir más allá, al criticar duramente la contemplación hobbesiana del *foro interno* en su teoría política, señalando un gran error básico que destruiría las tesis absolutistas al reconocer cierta resistencia interna al soberano. No obstante, y a pesar de que todas estas interpretaciones aparecen muy a menudo en el panorama reflexivo sobre los autores que nos competen, en el presente escrito trataremos de proponer una vía alternativa de comprensión de sendas percepciones en materia teológica, jurídica y política, apelando a un latido orgánico constante en sus tesis, pues la figura del soberano como *potentia ordinata* no parece descartarse del todo en sus doctrinas.

3.3. La deriva jurídico-política de los planteamientos sobre el poder divino: deísmo, teísmo, ateísmo. Entre la legalidad y la legitimidad.

Siguiendo el núcleo expuesto hasta ahora acerca de la profunda vinculación entre el ámbito teológico, jurídico y político, y teniendo presente la premisa de Taubes que indica que “no hay teología sin implicaciones políticas [...] (ni) teoría política sin presupuestos teológicos” (Navarrete, 2010, p. 460), podemos llegar a entender que

“el concepto de *teología política* no hace alusión a una mera relación metafórica o histórica entre la teología y la teoría política, ni a divertimento retórico o romántico alguno, sino a una indisociabilidad dotada de claridad conceptual. La teología política constituye la forma primordial del pensamiento político”.

(Navarrete, 2010, p. 460)

Así pues, teniendo en cuenta los planteamientos schmittianos acerca de la cuestión que nos compete, estamos en condiciones de señalar que las reflexiones de los autores que aquí vamos a tratar guían sus tesis sobre la soberanía en materia jurídico-política por preceptos indisociables de la teología, al margen de lo que indican los autores que defienden positivistas.

En este contexto aparecen una serie de vías comprensivas, de caminos diferentes – ya indicados en la obra del de Plettenberg, *Teología Política* –, que promueven un tipo u otro de política, siempre ligado a una u otra perspectiva teológica. En este sentido, nos encontramos con la reflexión teísta, que promueve un pensamiento específicamente absolutista; la deísta, que se podría vincular a la teoría política liberal y, por último, el ateísmo, irrevocablemente referido al proceder anarquista.

El teísmo, en primer lugar, apela a la figura del soberano como un Dios capaz de intervenir de manera directa en la vida del ciudadano-criatura, proyectando un espacio ocupado por profundas dinámicas de obediencia y castigo sustentadas por un horizonte estable de amenaza, tal y como indican las siguientes líneas:

“la administración de los castigos y las penas por parte del titular de la soberanía significa así una secularización de la cólera de Dios: el soberano se arroga el derecho de castigar a sus súbditos por su injusticia del mismo modo que Dios castiga a sus criaturas y, en concreto, a su Pueblo, en razón de su iniquidad”.

(Navarrete, 2010, p. 461)

En este caso, la idea de secularización que se maneja apela a un profundo enraizamiento mundano de lógicas trascendentes – siguiendo a Blumenberg en *La legitimación de la Edad Moderna* –, y, con ello, al sentido más fuerte del concepto, puesto que la concepción teísta de la divinidad trasladada al ámbito jurídico-político responde a una capacidad específicamente interventiva – frente a la deísta, que considera que hay un Dios, pero este no puede intervenir en la vida de los hombres, esto es, no se caracteriza por administrar ni intervenir en el ejercicio de las penas –. El teísmo, en este contexto, apelaría a una divinidad personal cuya voluntad no está necesariamente sometida a cualquier tipo de dinámica racional. Blumenberg, a propósito del decisionismo schmittiano, indica que ese sujeto soberano capaz de decidir sobre el estado de excepción

funciona de manera similar a una divinidad que está en condiciones, dado su estatus, de intervenir irruptivamente en “la causalidad ordinaria produciendo una excepción a las leyes de la naturaleza” (Navarrete, 2010, p. 461), esto es, resulta similar a aquella *potentia absoluta* de la que hablábamos anteriormente¹¹. Así pues, frente a las lógicas de la *Aufklärung* que rechazan todo elemento milagroso, el teísmo aboga por “un elemento de la vieja teología [...]: el elemento de un dios personal absolutamente soberano” (Blumenberg, 2008, p. 100-101 en Navarrete, 2010, p. 461), donde el ejercicio irruptivo de la figura del soberano se manifiesta como un milagro divino.

La teología teísta, como se puede observar, guarda similitudes estructurales con los fundamentos básicos de la soberanía absoluta ilimitada – atribuida a Hobbes por gran parte del panorama interpretativo –, construyendo la idea de autoridad de una manera paralela en el ámbito teológico como en el político-jurídico desde el prisma de la teología política más explícita, lo que se refleja de manera brillante en el siguiente extracto de la *Carta a los romanos 13, 1-6*, de San Pablo:

“Sométase toda persona a las autoridades superiores; porque no hay autoridad sino de parte de Dios, y las que hay, por Dios han sido establecidas.

De modo que quien se opone a la autoridad, a lo establecido por Dios resiste; y los que se resisten, acarrearán condenación para sí mismos.

Porque los magistrados no están para infundir temor al que hace el bien, sino al malo. ¿Quieres, pues, no temer la autoridad? Haz lo bueno, y tendrás alabanza de ella;

Porque es servidor de Dios para tu bien. Pero si haces lo malo, teme; porque no en vano lleva la espada, pues es servidor de Dios, vengador para castigar al que hace lo malo.

Por lo cual es necesario estarle sujetos, no solamente por razón del castigo, sino también por causa de la conciencia.

Pues por esto pagáis también los tributos, porque son servidores de Dios que atienden continuamente a esto mismo”.

¹¹ Para nosotros, frente esta interpretación tan extendida sobre el decisionismo schmittiano, donde la figura soberana sustenta la *potentia absoluta*, la tesis del de Plettenberg aparece adherida a una reflexión de *potentia ordinata*, como posteriormente desvelaremos.

(Romanos, 13, 1-6)

Esta concepción teísta se verá mermada por paulatino desencantamiento occidental con el mundo, que dará lugar a la proyección de visiones teológicas deístas acordes con las nuevas necesidades y pensamientos de la época ilustrada:

“La idea del moderno Estado de derecho se afirmó a la par que el deísmo, con una teología y una metafísica que destierran del mundo el milagro y no admiten la violación con carácter excepcional de las leyes naturales implícita en el concepto de milagro y producido por intervención directa, como tampoco admiten la intervención directa del soberano en el orden jurídico vigente”.

(Schmitt, 2009, p. 37 en Navarrete, 2010, p. 462)

En este contexto, “la teología deísta está en una transición desde el credo teísta a una neutralización de lo divino” (Taubes, 2007, p. 273), pues el deísmo aparecerá como una especie de religiosidad laica que no cree en el milagro, confiando en la razón frente a posibles creencias supersticiosas, reveladas, sobrenaturales. El Dios teísta, caracterizado por su gran omnipotencia, aparecerá así contrario a la divinidad específica del deísmo, dado que este, a pesar de proyectar la creación, aparece como sometido a la ley natural, sin ser posible la intervención milagrosa, lo que en términos jurídico-políticos se traduce en una soberanía incapaz de interceder de manera excepcional en las leyes, como se puede apreciar en el siguiente extracto:

“Frente a la omnipotencia del Dios del teísmo surgido de la revelación, la divinidad teísta, aun siendo agente de la creación, *regne mais il ne gouverne pas*: no es el *legibus solutus*, sino que aparece sometido a la ley natural entendida esta no como una legislación impuesta, y, de hecho, sobrepuesta a la naturaleza, sino como una necesidad surgida espontáneamente de la propia naturaleza de las cosas y que por tanto no podría dejar que siguiera siendo posible ninguna clase de excepción ni ninguna intervención milagrosa de la omnipotencia divina. Las ideas políticas de la igualdad jurídica del hombre, así como de la inviolabilidad de la *Grundnorm* se corresponden desde una perspectiva teológica con la falta de excepciones a la ley natural propia del deísmo. Su Dios, como la mano invisible que “rige” el mercado de Adam Smith, deja que se produzca la perfección con la seguridad de una mecánica que opera ciegamente”.

(Navarrete, 2010, p. 463)

El deísmo que acabamos de exponer resulta, para muchos una versión débil del ateísmo, pues ambos se encuentran en el *prima* perspectivista de la Ilustración, “siendo su objeto el de liberar al hombre de la servidumbre de la autoridad dogmática” (Navarrete, 2010, p. 463). El ateísmo, por su parte, niega por completo la existencia de Dios, lo que, trasladado desde las tesis de la teología política a materia jurídico-política, desemboca en el anarquismo. El ateo será aquel individuo que se sitúe al margen de cualquier tipo de comunidad de creyentes, al igual que políticamente se instala en un espacio al margen de la ley establecida. En este sentido, “la acusación de ateísmo no es propiamente una causa teológica, sino jurídico-política: es ateo quien efectúa un acto de insumisión a las leyes porque no respeta a los dioses de la ciudad” (Navarrete, 2010, p. 463). El ateísmo no se adhiere, frente al teísmo, a ningún tipo de dogma revelado, de tal suerte que no se encuentra vinculado a la obediencia que exigen los preceptos divinos en cuestión, de la misma forma que en el plano político el anarquista no se subordina a la ley.

Cabe señalar, por último, que al ateísmo, según Navarrete, se puede apelar también no como mera negación de la divinidad, sino como

“liberación con respecto al dogma de la revelación y la consiguiente recusación del principio de autoridad, tanto política como espiritual. Obediencia, revelación y autoridad son las determinaciones fundamentales de la política teológica a las que radicalmente se enfrenta el anarquismo”.

(Navarrete, 2010, p. 464)

Es en este sentido en el que se manifestaría una problemática fundamental, inherente a una de las críticas más profundas de Schmitt a Hobbes, esto es, aquella referente al *foro interno*, pues la aceptación por parte del filósofo inglés de este elemento controvertido para el de Plettenberg supone el inicio del resquebrajamiento de la autoridad, de la obediencia, y, con ello, en la insubordinación propia del ateísmo.

PARTE II. La ontología vitalista hobbesiana: por una lectura orgánica del ejercicio soberano

4. Bases antropológico-filosóficas de la propuesta hobbesiana

4.1. La hostilidad en el estado de naturaleza: igualdad, interés, confrontación

“La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades de cuerpo y de alma, que aunque puede encontrarse en ocasiones a hombres físicamente más fuertes o mentalmente más ágiles que otros, cuando consideramos todo junto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan apreciable como para justificar el que un individuo no pueda reclamar con igual derecho”.

(Hobbes, 2001, p. 113)

Esta cita, con la que da comienzo el capítulo decimotercero del *Leviatán o la Materia, Forma y Poder de un Estado Eclesiástico y Civil*, que toma por título *De la condición natural de la humanidad en lo concerniente a su felicidad y su miseria*, manifiesta uno de los principios fundamentales de la antropología filosófica hobbesiana: la igualdad de los hombres por naturaleza. Tanto a lo largo de la obra nombrada, como en sus *Elementos de Derecho Natural y Político*, el filósofo inglés expone las capacidades básicas naturales, corporales y mentales, del ser humano – entre las que caben destacar la corporal, la experiencial, la racional y la pasional –, que configuran pluralidad de referencias particulares plasmadas en los diferentes individuos. De este modo, unos serán más débiles en ingenio, otros en fuerza; a unos les invadirá una u otra pasión, bien de superioridad vanidosa, bien de agresividad o de odio, que los más moderados deberán limitar de alguna manera con el fin de evitar ser subyugados. No obstante, todas estas nimias diferencias se equilibran cuando se es consciente de que todas ellas pueden ser capaces, a su manera, de coartar el camino vital del prójimo, de tal suerte que, en este sentido, Hobbes presupondrá, de entrada, una igualdad existente entre todo ser humano.

Esta premisa de la igualdad natural se encuentra inevitablemente ligada a un clima ciertamente turbulento, pues “de esto procede la desconfianza general existente entre los hombres y su mutuo temor” (Hobbes, 2005, p. 171). El ser humano, que se encuentra íntimamente ligado para nuestro autor a sus inclinaciones interesadas en favor de su propio beneficio, aparece como un elemento vulnerable en una situación de recursos limitados. Es en este contexto en el que el más fuerte, bien en sentido físico o mental, será

el único que esté en condiciones de dar satisfacción a su deseo¹², pues hay que tener en cuenta “que los apetitos de muchos hombres les llevan a un mismo y único fin, que no puede a veces disfrutarse en común ni dividirse”, de tal forma que “hay que luchar para probar quién es el más fuerte” (Hobbes, 2005, p. 171), dado que solo aquel que lo sea podrá disfrutar de su codiciado y apetecido fin. Como podemos apreciar, por lo tanto, se concibe como exigencia natural la premisa antropológica de una apetencia prácticamente ilimitada por parte de los hombres, lo que provocará el choque entre iguales por coincidencia de fines, dando lugar a un perturbado entorno donde la hostilidad se expande de manera desbocada. La consecución de los fines por parte de los hombres en el estado de naturaleza promueve el empleo de cualquier tipo de medio, lo que incluye la posibilidad de anulación óptica del ajeno en caso de confrontación. El peligro presente en este ambiente torna evidente, pues el conflicto resulta, para nuestro autor, irreductible al aparecer la coincidencia de fines propios entre hombres iguales, y al manifestar en esta premisa inicial de su filosofía que el hombre “tiene derecho, por naturaleza, a todas las cosas” (Hobbes, 2005, p. 172), incluyendo la superposición de su fuerza como medio para conseguir su fin, lo que puede desembocar en la muerte del contrincante en la lucha. Derecho y beneficio, en este sentido, se suponen como equivalentes, pues en ningún caso aparece un elemento que coarte el *ratio* de acción de los hombres en estado natural, de tal modo que nos encontraremos, tal y como Hobbes indica en el *Leviatán*, con un entorno en el que “hay un constante miedo y un constante peligro de perecer con muerte violenta. Y la vida del hombre es solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta” (Hobbes, 2001, p. 115).

4.2. El nodo vital como imperativo natural: la preservación propia como *bonum sibi* supremo frente a la guerra de todos contra todos

“Viendo, pues, que a la recíproca agresividad natural del hombre se añade el derecho de todos los hombres a todas las cosas, se da la situación de que un hombre ataque con derecho a otro y que éste tenga derecho a resistir; con lo cual los hombres viven en un perpetuo estado de desconfianza y estudiando cómo molestarse mutuamente; con lo

¹² Zarka, apelando al marco reflexivo hobbesiano, concibe el deseo como “esfuerzo (*conatus, endeavour*) por el que tendemos a buscar lo que contribuye a preservar nuestro ser” (Zarka, 1997, p. 59), cuyas modalidades primitivas se manifiestan a través de seis tipos de pasiones: apetito, aversión, amor, odio, placer y dolor.

cual el estado de los hombres en esta libertad natural es el estado de guerra. Pues la GUERRA es simplemente el momento en que se ha declarado suficientemente de palabra o de hecho la voluntad y la intención de emplear la fuerza; [...].

Este estado de hostilidad y de guerra es tal, que por su misma naturaleza se destruye al matarse los hombres entre sí”.

(Hobbes, 2005, p. 173)

Estas líneas manifiestan de manera evidente lo que para Hobbes provoca el estado de naturaleza, donde la libertad resulta plena, así como el derecho de todos para la consecución de sus fines interesados, no importando el tipo de medio utilizado, hasta el punto de llegar a la destrucción óptica del oponente cuyo fin coincide con el propio y contra el que se ha de batir para la propia satisfacción. Apeteciendo los hombres las mismas cosas, y al ser estas indivisibles, acontecerá irremediamente una situación de lucha constante de todos contra todos – pues cada uno buscará su propio bien en materia de preservación –, cuyo vencedor se erigirá según la fortaleza de su espada. Las dinámicas por las que se rige esta situación en el estado de naturaleza proyectan una especie de imperativo natural – pues, tal y como indica el filósofo inglés, “cada hombre desea por imperativo natural su propio bien” (Hobbes, 2005, p. 174) – que, en última instancia, se topa con un contexto destructivo por coincidencia de fines entre unos y otros, donde el respeto o la contención no se presentan como nodos procedimentales del individuo. El estatus de igualdad, en este sentido, provoca el acrecentamiento de un entorno específicamente bélico, en el que, por equilibrio de cualidades, unos estarán en condiciones de destruir a los otros, de eliminar su propia existencia.

En este contexto, si bien los hombres, guiados por sus apetitos y codicias, buscan satisfacer sus deseos e intereses específicamente individuales y, en la mayoría de las veces, confrontacionales, en su *bonum sibi* apremia la necesidad de “evitar lo que resulta penoso, especialmente la muerte¹³” (Hobbes, 2005, p. 171), que se toma como impulso

¹³ Esto también se muestra de manera clara en la siguiente cita del *De Cive*, extraída del primer capítulo titulado *Del estado de los hombres fuera de la sociedad civil*:

“Son tantos los peligros que amenazan a todos como consecuencia de la codicia y apetitos de cada hombre, que el que todos hayamos de protegernos y cuidar de nosotros mismos está tan lejos de ser tomado a broma, que nadie puede ni quiere hacer otra cosa. Pues todo hombre está siempre deseoso de lograr lo que es bueno para él, y de rechazar lo que es malo; y quiere principalmente evitar el más grave de todos los males naturales, que es la muerte. Y esto lo hace llevado por un impulso natural, igual al que hace que la piedra se mueva hacia abajo”, (Hobbes, 2016, p. 71).

natural. Así, en última instancia, “no resulta, pues, contrario a la razón que un hombre trate de preservar de la muerte y del dolor su cuerpo y sus extremidades” (Hobbes, 2005, p. 172), de tal suerte que entra en juego el derecho natural hobbesiano, acorde a la razón, de preservación de la propia vida e integridad a través del ejercicio pleno de la fuerza propia. El peligro de la situación, que se manifiesta en la igualdad de fuerzas de todo individuo, impide una estabilidad vital, pues en último término el estado de naturaleza, dada la condición del hombre, se ve sumido en lógicas de peligro y de confrontación inevitablemente irreductibles, donde la tendencia a la invasión y a la destrucción constituyen un nodo irreductible¹⁴.

Cabe señalar que el derecho, en este sentido, aparecerá como libertad plena de acción de acuerdo con la recta razón, de tal modo que, tal y como indica Hobbes, “el primer fundamento del derecho natural es este: que *todo hombre procure, en la medida de sus fuerzas, proteger su vida y sus miembros*” (Hobbes, 2016, p. 71), estableciéndose el beneficio propio como medida única del derecho en estado de naturaleza. Todos los medios podrán ser empleados en razón del derecho particular a la preservación, y será el individuo quien decida qué es lo que contribuye o minimiza su propia vitalidad, de tal modo que la naturaleza como tal otorga “*a cada uno derecho a todas las cosas*” (Hobbes, 2016, p. 72), sin que ningún tipo de noción de justicia específicamente legal entre en juego¹⁵. Así pues, si se añade a la inclinación capacitativa pasional de los hombres hacia la injuria ajena el hecho de que todo individuo tiene derecho a cualquier cosa – justificado por el derecho natural a la preservación propia –, nos sumimos en un clima inevitablemente hostil, donde el horizonte de combate es potencialmente irreductible, manifestado en la “guerra de todos contra todos” (Hobbes, 2016, p. 74).

¹⁴ Hobbes, en el *Leviatán*, apela a la propia experiencia como sustento de su tesis doctrinal, lo que chocaría con una interpretación meramente racionalista de su propuesta, de ahí la interesante tensión en el estudio del autor:

“A quien no haya ponderado estas cosas, puede parecerle extraño que la naturaleza separe de este modo a los hombres y los predisponga a invadirse y destruirse mutuamente; y no fiándose de este razonamiento deducido de las pasiones, quizá quiera confirmarlo recurriendo a la experiencia. Si es así, que considere su propia conducta: cuando va a emprender un viaje, se cuida de ir armado y bien acompañado; cuando va a dormir, atranca las puertas; y hasta en su casa, cierra con candado los arcones [...]” (Hobbes, 2001, p. 116).

¹⁵ Para Hobbes, en estado de naturaleza, no cabe hablar de bien ni mal, de justicia ni de injusticia, pues lo único que apremia, como se ha indicado anteriormente, es el derecho en razón del beneficio:

“Esto debe entenderse así: lo que un hombre hace en el mero estado de naturaleza no constituye injuria contra ningún otro hombre, aunque eso no quiere decir que en tal estado no pueda ofender a Dios o violar las leyes de la naturaleza. La injusticia contra los hombres presupone leyes humanas, de las que no hay ninguna en el estado de naturaleza”, (Hobbes, 2016, p. 72).

4.3. La individualidad radical frente a la tradición del ζῷον πολιτικόν: la igualdad como espacio del miedo mutuo

¿Dónde queda, entonces, en todo este entramado, la estabilidad ambiental que facilite la preservación de cada individuo? Esta cuestión, situándonos en el estado de naturaleza esgrimido por Hobbes, tiene una clara respuesta: en ninguna parte. El estado de naturaleza es una guerra¹⁶ perpetua, completamente contraria al establecimiento de una situación que esté en condiciones de proyectar un orden capaz de promover la preservación propia de cada uno. “Es fácil de apreciar cuán contrario es para la preservación de la humanidad o de un individuo particular estar perpetuamente en guerra” (Hobbes, 2016, p. 74), reza Hobbes al apelar al estado de los hombres en la sociedad civil, y es completamente cierto siguiendo el entramado argumental que nos expone. Como se viene explicitando, la igualdad entre los hombres, unida a su deseo de consecución en cadena de unos fines ilimitada, provoca una situación específicamente bélica y peligrosa caracterizada por la lucha constante de unos contra otros, donde el derecho refiere únicamente al propio beneficio.

Es aquí donde cabe señalar la feroz crítica hobbesiana a la extendida tradición aristotélica del *zoón politikón*, que nuestro autor explicita de manera clara en el *De Cive*:

“La mayor parte de los hombres que han escrito algo acerca de los Estados suponen, o nos piden que creamos, que el hombre es una criatura que desde su nacimiento es apta para vivir en sociedad. Los griegos le llaman ζῷον πολιτικόν; y basándose en esto, construyen la doctrina de la sociedad civil, como si para preservar la paz y el gobierno de la sociedad no se necesitara más cosa que el que los hombres acordaran establecer ciertos pactos y condiciones a los cuales ellos mismos llamarán después leyes. Pero este axioma, aunque es acertado por muchos, es, desde luego, falso; es un error que proviene de nuestra observación demasiado superficial de la naturaleza humana”.

(Hobbes, 2016, p. 64-65)

Así pues, Hobbes expone su doctrina frente a la tradición que hila la concepción del hombre como animal social, como animal político, cuyo máximo y primer exponente podemos encontrar en Aristóteles, y que señala que la sociedad pacífica puede

¹⁶ Recordemos, apelando al *Leviatán*, que “la GUERRA no consiste solamente en batallas o en el acto de luchar, sino en un período en el que la voluntad de confrontación violenta es suficientemente declarada” (Hobbes, 2001, p. 115).

conformarse como tal porque ya en la condición humana aparece el germen que la hace posible. El hombre no se une de manera natural con sus semejantes, pues el punto de partida hobbesiano se encuentra en un radical individualismo. El ser humano, en realidad, accede a la compañía del resto porque, gracias a ello, estará en condiciones de obtener algún tipo de honor o beneficio, dado que estos dos preceptos son los deseos primarios que proyectan toda acción individual¹⁷. De este modo, la asociación únicamente provendrá por conveniencia: el movimiento humano no acontece por el amor al prójimo, sino por amor propio, como indica Hobbes, además de por el miedo mutuo.

En este contexto, y sabiendo que “todo hombre, por necesidad natural, desea lo que es bueno para él” (Hobbes, 2016, p. 74), los individuos tratarán de escapar de esa lógica del peligro, de esa dinámica del miedo mutuo que amenaza a cada segundo su preservación vital, ya que en estado de naturaleza el radical individualismo es la premisa fundamental, con todo lo que ello supone. Esto resulta altamente relevante, dado que en la teoría política de Hobbes el miedo se concibe como uno de los centros argumentales principales¹⁸. La igualdad ya expuesta presente en el estado de naturaleza es uno de los motivos principales del miedo, pues “en el estado de naturaleza, todos los hombres tienen el deseo y la voluntad de hacer daño” (Hobbes, 2016, p. 69), bien como los moderados

¹⁷ Esta tesis se encuentra perfectamente ejemplificada en las líneas que siguen, extraídas directamente del texto hobbesiano:

“Cómo, y con qué propósito deciden los hombres juntarse, lo sabremos mejor observando las cosas que hacen cuando están juntos. Si se asocian por razones de comercio, está claro que cada hombre no está mirando por el bien de su prójimo, sino por el de su propio negocio; si es para desempeñar algún menester, se produce una cierta amistad de conveniencia, que tiene más de envidia que de verdadera amistad, y de la que a veces pueden surgir algunas facciones y grupos, pero nunca buena voluntad; si es para placer y recreo de la mente, es habitual que cada hombre se complazca en grado sumo con cosas que suscitan risa; y sirviéndose de ellas puede, según la naturaleza de lo que en cada caso sea ridículo, y por comparación con los defectos y puntos débiles de otro hombre, expresar su opinión sobre él. Y aunque algunas veces esto es algo inocente o inofensivo, es manifiesto que los hombres no tanto se deleitan con la compañía de otros como con su propia vanagloria. Pero, por regla general, en este tipo de reuniones nos dedicamos a herir a los ausentes; toda su vida, sus dichos y acciones son examinados, juzgados y condenados. Y es más: no suele ser muy raro que algunos presentes reciban algún escarnio en cuanto se marchan de la reunión; de manera que no anda desacertado quien tiene la costumbre de marcharse de las reuniones siempre el último. Y estas son las verdaderas delicias de estar en sociedad [...]” (Hobbes, 2016, p. 66).

¹⁸ La propia biografía del autor, turbulenta cuanto menos, seguramente guarde relación con el papel del miedo en su doctrina filosófica, dado que se vio profundamente mellada por los numerosos conflictos epocales. Esto se manifiesta de manera clara en varias líneas de sus escritos autobiográficos, entre las que caben destacar las siguientes, extraídas del texto *Vida de Thomas Hobbes de Malmesbury escrita en verso por el autor*:

“No hay razón para que me avergüence de mi patria; pero me quejo del tiempo adverso, y de tantos males que nacieron conmigo. Pues al difundirse por nuestras plazas el rumor de que con la flota [española] se acercaba el último día para nuestro pueblo, tanto miedo concibió mi madre que parió gemelos: a mí y al miedo al mismo tiempo” (Hobbes, 2018, p. 197).

por equilibrar fuerzas con los demás, bien como el que se pretende sobreponer a los demás por su autopercepción de superioridad y su ansia de gloria y reconocimiento, así como a causa de la coincidencia de deseos y fines que, irremediabilmente, confrontan a los individuos al ser indivisibles y, con ello, al estado permanente de todos contra todos caracterizado por el derecho natural como plena libertad. Asimismo, el ansia de dominar al prójimo aparece como clave comprensiva de la dinámica del terror. Todo ello desemboca en la imposibilidad de una promesa, tanto de esperanza con los otros como para consigo mismo, de una seguridad sólida que esté en condiciones de garantizar la preservación vital y la propia integridad. Cualquiera, al ser un igual, puede proyectar con su acción un daño tal o un deseo de dominación contra ti que pueda hacer peligrar tu propia vida, por derecho natural, dado que en este sentido, como ya hemos comentado anteriormente, “el beneficio es la medida del derecho” (Hobbes, 2016, p. 73), y los parámetros de justicia no tienen lugar alguno en este entorno, pues “la injusticia contra los hombres presupone leyes humanas, de las que no hay ninguna en estado de naturaleza” (Hobbes, 2016, p. 72), de tal suerte que una seguridad estable resulta imposible.

Un estado de naturaleza donde reinan la igualdad, las pasiones humanas, la confrontación de fines indivisibles, la guerra de todos contra todos. Donde el miedo mutuo, la falta de seguridad, la imposibilidad de una autopreservación estable o la acción por conveniencia son elementos irremediabilmente irreductibles en la tesis primera hobbesiana. Todo ello proyecta un espacio turbulento, perturbador, un escenario ante el cual solo quedará, para nuestro autor, una salida: la propuesta pacífica de un pacto que promueva la desigualdad, con el fin de garantizar la propia preservación a través de la salida del estado de naturaleza en pos de la construcción de una nueva forma de ejercer el poder, esto es, estableciendo una nueva concepción de la soberanía.

5. El entramado argumental de las tesis acerca de la soberanía: la institución del poder soberano como garantía pacífica de preservación frente al estado de naturaleza belicista

Como se ha podido observar hasta ahora, y tal y como indica Zarka (1997) a propósito del pensamiento hobbesiano, las relaciones interhumanas se establecen, en este modelo teórico, de acuerdo a una doble inquietud que inunda el estado de naturaleza planteado: la inquietud por encontrar objetos de deseo que posibiliten la persistencia propia en el ser, a lo que se unirá la inestabilidad proyectada por las intenciones del resto, que generalmente inciden en el daño al prójimo. Todas estas turbaciones, en último término, se transformarán en miedo, en temor, y, con ello, en unas actitudes de defensa propia y de alerta que provocan dinámicas hostiles propias de un clima específicamente bélico. Esto lo plasma a la perfección Zarka en el siguiente extracto:

“Las relaciones humanas [en la doctrina hobbesiana] están socavadas interiormente por la desconfianza, la rivalidad y la búsqueda mutua de superioridad. Lo que Hobbes llama el estado de guerra no es nada más que esta condición en la que los hombres, divididos interiormente entre el temor a la muerte y la búsqueda de gloria, caen inevitablemente en unas relaciones de enemistad”.

(Zarka, 1997, p. 61-62)

Sabiendo pues, que por derecho todo hombre tiene, valga la redundancia, derecho a todas las cosas y a todo tipo de acción con el fin de preservar su ser, dado que “todo hombre, por necesidad natural, trata de defender su cuerpo y aquellas cosas que le parecen necesarias para la protección de su cuerpo” (Hobbes, 2016, p. 80), se evidencia la situación de guerra. En este sentido, tal y como indica el filósofo inglés, “los hombres no encuentran placer, sino, muy al contrario, un gran sufrimiento, al convivir con otros allí donde no hay un poder superior capaz de atemorizarlos a todos” (Hobbes, 2001, p. 114), puesto que tiene extremadamente presente en sus tesis que la inercia del beneficio, de la propia seguridad y de la reputación por parte de cada individuo es prácticamente irreductible, dado que responden a las premisas de la competencia por la consecución de fines indivisibles, la desconfianza ante el prójimo y el deseo de gloria por sentimiento de superioridad que el estado de naturaleza promueve.

Ante esta situación saturada por lógicas de confrontación, ¿qué salida se podría plantear, con el fin de establecer una estabilidad capaz de garantizar la preservación del

ser propio? Hobbes lo tiene claro: es necesaria la institución de un poder político que, a través del sustento único del respeto y del temor, esté en condiciones de instaurar la paz y la concordia civil. Es así como nace la premisa de la soberanía hobbesiana, que en las siguientes líneas desarrollaremos, construida de tal forma que posibilite la apertura a nuevas formas de vida, específicamente pacíficas¹⁹, alejadas de los peligros característicos del estado de naturaleza.

5.1. *Ius versus lex*: una perspectiva vitalista de la racionalidad pacífica

Hobbes, en una de sus obras cumbre, esto es, el *Leviatán o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, concretamente en sus capítulos decimotercero y decimocuarto, además de en todos los capítulos en los que apela a la teorización del célebre estado de naturaleza expuesto con anterioridad, abre la puerta a una nueva concepción de soberanía. No obstante, antes de explicitar directamente la institución del poder soberano, cabe realizar un breve inciso para recordar algunos apuntes sobre la doctrina hobbesiana que posibilitarán una comprensión más amplia de la problemática.

Una de las distinciones fundamentales que realiza el filósofo inglés en materia (pre)jurídica²⁰ es aquella que remite a la diferencia entre derecho natural y ley natural en el estado de naturaleza. Anteriormente hemos dejado entrever en nuestro escrito la concepción de Hobbes acerca del derecho natural, pero conviene recordarla con el fin de ver su incidencia en sus tesis sobre el poder soberano. Así, el derecho natural, generalmente conocido como *ius naturale*, se entiende como

“la libertad que tiene cada hombre de usar su propio poder según le plazca, para la preservación de su propia naturaleza, esto es, de su propia vida; y, consecuentemente, de hacer cualquier cosa que, conforme a su juicio y razón, se conciba como la más apta para alcanzar ese fin”.

(Hobbes, 2001, p. 119)

¹⁹ Tengamos en todo momento presente el hecho de que “las pasiones que inclinan a los hombres a buscar la paz son el miedo a la muerte, el deseo de obtener las cosas necesarias para vivir cómodamente, y la esperanza de que, con su trabajo, puedan conseguirlas” (Hobbes, 2001, p. 117).

²⁰ La concebimos como (pre)jurídica porque refiere en última instancia a ciertos preceptos que encauzan el estado de naturaleza, donde todavía no existe una jurisdicción estrictamente hablando, pues esta se instituye únicamente cuando tiene lugar el pacto contractual del que hablaremos posteriormente que promueve la constitución de la soberanía, la posibilidad de ensalzar un poder soberano.

Como podemos observar, la noción de derecho natural aparece íntimamente ligada, en el estado de naturaleza, a un ilimitado *ratio* de acción del individuo en favor de su propia conservación, estando por ello en condiciones de encauzar su comportamiento según las preferencias que él crea adecuadas desde un prisma caracterizado específicamente por la libertad, entendiendo esta como “ausencia de impedimentos externos” (Hobbes, 2001, p. 119). Así pues, el propio juicio y la propia razón de cada ser humano le dictarán su proceder, de tal forma que su poder, si no encontrase impedimento por la fuerza que tuviere, podría llegar a eliminar ónticamente al prójimo en un entorno hostil tal como el estado de naturaleza.

A esta concepción del derecho natural se le sumará aquella que refiere a la ley natural – *lex naturalis* –, que se concibe como “un precepto o regla general, descubierto mediante la razón²¹, por el cual a un hombre se le prohíbe hacer aquello que sea destructivo para su vida, o elimine los medios de conservarla” (Hobbes, 2001, p. 119). De este modo, a través de la distinción entre *ius* y *lex*, Hobbes promueve la adhesión del primero a un proceder específicamente libre, mientras que la ley se guía por la determinación prácticamente obligatoria, dado su carácter racional, a elegir siempre una acción u otra dependiendo del carácter destructivo procedimental.

Una vez tenida en cuenta esta bipartición teórica, cabe aludir de nuevo a la condición del hombre en el estado de naturaleza, esto es, a la condición específica de “guerra de cada hombre contra cada hombre, en la que cada uno se gobierna según su propia razón y no hay nada de lo que no pueda hacer uso para ayudarse en la preservación de su vida contra sus enemigos”, de lo que se seguirá que “cada hombre tiene derecho a todo, incluso a disponer del cuerpo de su prójimo” (Hobbes, 2001, p. 120). Por lo tanto, y en base a un referente de derecho natural, que apela a la libre acción, donde el propio poder marca la pauta de los resultados procedimentales, es imposible que la seguridad propia sea una constante.

En este contexto es en el que Hobbes apela a la primera ley, a la ley fundamental de la naturaleza:

²¹ He aquí, de nuevo, la tensionalidad específica del pensamiento hobbesiano. Si bien la ley natural obra mediante procederes “descubiertos por la razón” (Hobbes, 2001, p. 119), la base última, el sustento más sólido de todo este constructo que parece caracterizarse muchas veces únicamente a partir de la racionalidad, se encuentra en la preservación de lo vital, de lo corpóreo, esto es, en una perspectiva que encuentra su nodo principal en lo orgánico, propio de una perspectiva más vitalista que racionalista.

“Como consecuencia, es un precepto o regla general de la razón el que *cada hombre debe procurar la paz hasta donde tenga esperanza de lograrla; y cuando no pueda conseguirla, entonces puede buscar y usar todas las ventajas y ayudas de la guerra*. La primera parte de esta regla contiene la primera y fundamental ley natural, que es esta: *buscar la paz y mantenerla*. En la segunda parte se resume el derecho natural: *defendernos con todos los medios que estén a nuestro alcance*”.

(Hobbes, 2001, p. 120)

Por lo tanto, de ello podemos colegir que el horizonte de búsqueda de lo pacífico, siempre que sea posible, es necesaria e imperiosamente obligatoria, dado que coincide con un precepto irreductible de la doctrina hobbesiana: la preservación de lo vital. Señalemos asimismo que la segunda ley que expone Hobbes también estará íntimamente ligada a esta problemática, respondiendo a la ley evangélica de “*lo que quieres que los otros te hagan, házselo tú a ellos*”, esto es, “*quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*” (Hobbes, 2001, p. 120), de tal modo que, a pesar de tener un individuo particular derecho a todo, debe tener como premisa de acción la consecución de la paz, razón por la cual no tiene por qué hacer siempre uso de su derecho natural de libre proceder, pues tiene que “*contentarse con tanta libertad en su relación con los otros hombres, como la que él permitiría a los otros en su trato con él*” (Hobbes, 2001, p. 120). Por su parte, el resto de las leyes naturales que enumera el filósofo inglés, también promoverán el sentido de la preservación de lo pacífico en favor de lo orgánico, entre las que caben destacar una serie de virtudes morales²² tales como la justicia, la gratitud, la complacencia como acomodo mutuo, el perdón, la crítica al orgullo o la arrogancia, la equidad o la misericordia, que, en último término, proyectaran un espacio pacífico en el que la vida pueda desarrollarse de la manera más plena posible.

Como venimos refiriendo, en estado de naturaleza cada uno tiene el derecho natural a todo tipo de cosas, no obstante, la primera ley de la naturaleza que apela a la búsqueda y mantenimiento de la paz debe primar siempre que sea posible en favor de la

²² Hobbes presenta, a través de la explicitación del contenido de las leyes naturales, una especie de filosofía moral – “la ciencia de la virtud y el vicio es filosofía moral y, por tanto, la verdadera doctrina sobre las leyes de naturaleza es la verdadera filosofía moral” (Hobbes, 2001, p. 143) – que encuentra su cauce de acción en el horizonte pacífico que garantiza el sustrato orgánico del ser humano. De este modo, volvemos a encontrar un cimiento específicamente vitalista en la concepción hobbesiana, en este caso, acerca de la filosofía moral, que podría parecer, en algunos casos, una especie de pragmatismo vitalista que dicta los preceptos morales.

preservación del sustrato orgánico de cada cual. Así es como entra en escena la premisa de derivación de transferencia o renuncia del derecho natural, específicamente constitutiva de un poder soberano cuyo origen deriva de un pacto social:

“La primera y fundamental ley de naturaleza es *que debe buscarse la paz allí donde pueda encontrarse; y donde no, proveernos de medios y ayudas para hacer la guerra*. [...] esta [ley] es la primera porque las demás se derivan de ella y dirigen los modos de llegar a la paz o a la defensa propia.

[...] una de las leyes naturales que se derivan de esta ley fundamental es la siguiente: *que el derecho de todos los hombres a todas las cosas no debe ser retenido, sino que algunos derechos deben ser transferidos o debe renunciarse a ellos*”.

(Hobbes, 2016, p. 79)

Esta cita revela, por lo tanto, uno de los nodos centrales de la argumentación hobbesiana: a todo hombre le acecha la necesidad natural de defenderse, de defender su propia corporalidad y todo aquello que piensa útil para preservarla, para mantener su *conatus* vital frente a la situación de guerra. No obstante, si en el estado de naturaleza cada cual tiene el derecho natural tanto de provocar daño al otro, bien por sentimientos de superioridad o bien por defensa, la inseguridad en materia de garantías vitales es evidente. Así, el proceder proyectivo de una acción tal que atenta contra lo orgánico promueve un comportamiento “contra la razón de paz, esto es, contra la ley de naturaleza” (Hobbes, 2016, p. 80) al no ser capaz de abandonar su derecho a todo, estando en condiciones de coartar la preservación ajena.

La transferencia o renuncia del derecho resultará clave para escapar de esta violenta situación bélica de todos contra todos. Hobbes, en primer lugar, expone las ideas de transferencia, renuncia, contrato, convenio o promesa en base a la relación individuo-individuo²³; no obstante, lo que a nosotros nos interesa es la institución de la soberanía

²³ Hobbes, en el decimoséptimo capítulo del *Leviatán*, también apela a la ineficacia de los vínculos grupales en materia de estabilidad cuando se carece de un poder supremo que haga cumplir los acuerdos, las promesas, los pactos. Esto es así dado que, en cierto modo, un grupo de hombres quizá pudiera proyectar una apariencia de estabilidad más fuerte que aquella que fomenta la vida solitaria; sin embargo, muchos son los obstáculos para la seguridad, incluida en la cotidianidad grupal. Una multitud de hombres, compuesta por individuos que obran en pos de su propio beneficio, conformará un grupo que disienta en diversos puntos procedimentales, de tal forma que se caerá en el conflicto. Un grupo, por muy sólido que parezca, siempre encontrará a otro grupo más grande que lo disgregue en la lucha. Asimismo, un conjunto de hombres centrará su actitud bélica contra un enemigo exterior; sin embargo, una vez disuelto este factor de combate común, desaparecerá la unidad y se volverá a la lucha de unos con otros

como garantía vital, pues todas estas nociones no resultan plenamente fiables en un contexto particular dada su carencia de fundamento civil, esto es, de un poder ciertamente coercitivo que obligue a cumplir a ambas partes lo acordado, pues, en última instancia, “hacen promesas en vano quienes se encuentran en el estado de naturaleza, en el cual no están atados por ninguna ley civil” (Hobbes, 2016, p. 85).

Así pues, la soberanía hobbesiana, caracterizada por su artificialidad constitutiva, será instituida a partir de una convención específica, el pacto social, que permita, a través de un juego de autorización, el paso del estado de naturaleza al estado civil, esto es, de una lógica belicista a una jurídicamente reglada de base vital, como veremos a continuación.

5.2. La dinámica constitutiva del Estado leviatánico como voluntad única: autorización y pacto social. El temor como horizonte garantista de preservación.

Teniendo en cuenta, por lo tanto, el punto de partida hobbesiano fundamentado en un individualismo radical – que promueve la discrepancia entre el bien común y el bien privado – y la continua competencia por el honor y la dignidad o el ansia de superioridad, así como la sospecha surgida de la posibilidad de falsa apariencia, puntos a través de los cuales afloran las semillas del odio o de la envidia, resulta inevitable la situación bélica entre los hombres. El ser humano, en este sentido, deseará ejercer su derecho de libre acción para paliar sus inclinaciones pasionales; no obstante, frente a ello, aparecerá de nuevo la primera ley natural, de necesaria obediencia, que apela a la pacificación en favor de la propia preservación. He aquí cómo Hobbes configura la causa final de la institución de un poder supremo, esto es, la motivación principal para la constitución estatal de la soberanía:

“La causa final, propósito o designio que hace que los hombres – los cuales aman por naturaleza la libertad y el dominio sobre los demás – se impongan a sí mismos esas

– esta última premisa hobbesiana aparecerá en una de las más famosas obras de Carl Schmitt, *El concepto de lo político* (1932), quien la reformulará de tal modo que, una vez instituida la autoridad estatal soberana, sea esta quien marque quién es el enemigo exterior y mantenga formalmente su elección de manera prácticamente constante con el fin de evitar conflictos en su propio seno, esto es, para no caer, de nuevo, en esa situación de guerra de todos contra todos –.

restricciones de las que vemos que están rodeados cuando viven en Estados, es el procurar su propia conservación y, consecuentemente, una vida más grata”.

(Hobbes, 2001, p. 153)

Esto demuestra que la finalidad última de la creación de un Estado – tomado en Hobbes como persona artificial – se encuentra en la maximización garantista del sustrato vital del que venimos hablando, siempre a través del establecimiento de ciertas imposiciones a las pasiones reinantes en el estado de naturaleza, puesto que ellas constituyen una amenaza constante a la propia preservación. En este sentido, se abogará por un poder efectivo basado en la retención única del temor extremo, pues únicamente así, piensa el filósofo inglés, se estará en condiciones de crear un clima de estabilidad tal que proporcione la seguridad necesaria, que, en ningún caso, el estado de naturaleza procurará:

“Lo que pretenden es salir de esa insufrible situación de guerra que, como se ha mostrado en el capítulo 13, es el necesario resultado de las pasiones naturales de los hombres cuando no hay un poder visible que los mantenga atemorizados y que, con la amenaza del castigo, los obligue a cumplir sus convenios y a observar las leyes de la naturaleza que hemos descrito en los capítulos 14 y 15”.

(Hobbes, 2001, p. 153)

Tal y como se puede comprobar en la cita anterior, en el estado de naturaleza, todas las nociones ya nombradas, esto es, convenio, promesa o pacto a través de las cuales se realizan ciertos lazos de transferencia o renuncia de derechos propios, no se estiman detentoras de una validez fiable, ya que nada hay que obligue a cumplir dichos acuerdos por completo. Y esto es así porque en estado de naturaleza resultan generalmente más determinantes las pasiones naturales que las leyes naturales – “[...] nuestras pasiones naturales, las cuales nos inclinan a la parcialidad, al orgullo, a la venganza, y demás” priman sobre “las leyes de la naturaleza, como la *justicia*, la *equidad*, la *modestia*, la *misericordia* y, en suma, *el hacer con los demás lo que quisiéramos que se hiciese con nosotros*” (Hobbes, 2001, p. 153) –. Así pues, una de las funciones principales de la institución soberana será la de garantizar un desempeño lícito de estos asuntos entre particulares a través de, por ejemplo, la creación de una serie de preceptos, las leyes civiles, que habrán de ser cumplidas en materia de conciertos particulares, obligando a su efectivo cumplimiento por el horizonte de castigo que promueve en caso contrario, pues,

como ya se ha indicado, “los convenios²⁴, cuando no hay temor a la espada, son solo palabras que no tienen fuerza suficiente para dar a un hombre la menor seguridad” (Hobbes, 2001, p. 153).

Todo ello nos lleva a afirmar, desde un prisma hobbesiano, que únicamente cabe una forma de evitar el conflicto de todos contra todos – tanto de manera particular como en dinámicas grupales –: la creación de una única voluntad:

“El único modo de erigir un poder común que pueda defenderlos de la invasión de extraños y de las injurias entre ellos mismos, dándoles seguridad que les permita alimentarse con el fruto de su trabajo²⁵ y con los productos de la tierra y llevar así una vida satisfecha, es el de conferir todo su poder y toda su fuerza individuales a un solo hombre o a una asamblea de hombres que, mediante una pluralidad de votos, puedan reducir las voluntades de los súbditos a una sola voluntad”.

(Hobbes, 2001, p. 156)

De este contexto emana la dinámica de autorización, íntimamente ligada con la idea de representación, que posibilitará la erección del Estado como tal, del Leviatán hobbesiano como *dios mortal*. Todos y cada uno de los individuos, en base a un horizonte de pacto social, someterán sus voluntades particulares a una sola, promoviendo la unidad de todo el cuerpo social a partir de esa figura de poder soberano que únicamente se podrá desplegar en el caso de que cada hombre llegue a un acuerdo de autorización con cada hombre, tal y como indica el filósofo inglés, pues

“consecuentemente, [cada uno debe] someter sus voluntades a la voluntad de ese representante, y sus juicios respectivos, a su juicio. Esto es algo más que consentimiento o concordia; es una verdadera unidad de todos en una y la misma persona, unidad a la que se llega mediante un acuerdo de cada hombre con cada hombre, como si cada uno estuviera diciendo al otro: *Autorizo y concedo el derecho de gobernarme a mí mismo, dando esa autoridad a este hombre o a esta asamblea de hombres, con la condición de*

²⁴ Cabe indicar que este tipo de convenios presentes en el estado de naturaleza serán legítimamente infringidos en el caso en el que su cumplimiento promueva un daño a su propia preservación. Es por ello también por lo que el poder soberano instituido debe ser lo suficientemente fuerte como para poder garantizar esa estabilidad del sustrato vital que subyace a las tesis hobbesianas.

²⁵ En este punto se vislumbra la relevancia que en el pensamiento hobbesiano cobra la noción de propiedad, central para la interpretación liberal del autor. Para ver más sobre el asunto, véase MACPHERSON, C.B., *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke* (Traducción de Juan Ramón Capella, Trotta. Madrid, 2005).

que tú también le concedas tu propio derecho de igual manera, y les des esa autoridad en todas sus acciones”.

(Hobbes, 2001, p. 156)

Así pues, una vez realizado este proceso de transferencia autorizadora, se creará y erigirá, en calidad de persona artificial, lo que comúnmente se denomina Estado soberano, ante el cual el resto de los particulares tornarán súbditos. Este, concebido como Leviatán, como *dios mortal*, será el único que sustente su libre derecho²⁶, hecho del que emanará una fuerza tal que torne temor, de tal suerte que, a raíz del miedo que desprende su propia figura, sus preceptos orientados a la pacificación interna estatal²⁷ se verán cumplidos por todos y cada uno de los particulares que conforman su seno. La garantía de paz y seguridad, en este sentido, serán una constante gracias a la institución del Estado soberano, algo que ya se entreve en la definición que Hobbes explicita de la propia noción estatal:

“De este modo se genera ese gran LEVIATÁN, o mejor, para hablar con mayor reverencia, ese *dios mortal* a quien debemos, bajo el *Dios* inmortal, nuestra paz y seguridad. Pues es gracias a esta autoridad que le es dada por cada hombre que forma parte del Estado, como llega a poseer y a ejercer tanto poder y tanta fuerza; y por el miedo que ese poder y esa fuerza producen, puede hacer que las voluntades de todos se dirían a lograr la paz interna y la ayuda mutua contra los enemigos de fuera. Y es en él en quien radica la esencia de Estado, al que podríamos definir así: *una persona de cuyos actos, por mutuo acuerdo entre la multitud, cada componente de esta se hace responsable, a fin de que dicha persona pueda utilizar los medios y la fuerza particular de cada uno como mejor le parezca, para lograr la paz y la seguridad de todos”.*

(Hobbes, 2001, p. 157)

²⁶ Este punto de la doctrina del filósofo inglés resulta, de base, controvertido, pues unos derivan la conclusión de una teoría política absolutista equivalente a la *potentia absoluta* de la que hablábamos anteriormente; mientras que, por nuestra parte, si bien es obvio que el único que puede mantener algún tipo de horizonte procedimental propio del estado de naturaleza es el Estado leviatánico, dado que en él se concentra todo el poder, apelamos a cierta limitación de acción fundamentada en una premisa básica subyacente a toda tesis hobbesiana: la vida. De este modo, el sustrato orgánico-vital de todo individuo que debe ser garantizado ejercería un poder limitativo de la figura soberana frente a un proceder carente de sujeción, como se podrá observar, por ejemplo, a partir de la problemática del derecho de resistencia.

²⁷ Cabe señalar que el universo hobbesiano se despliega centrándose en los límites de cada Estado, de tal forma que fuera de sus fronteras se encontrarán múltiples núcleos de pacificación internos en un espacio interestatal anárquico inscrito en unas dinámicas tensionales cuyo horizonte se encuentra, más bien, en la guerra de todos contra todos.

5.3. Poder soberano y *ethos* cristiano: el uso pragmático de la religión en materia de obediencia

Una vez explicitados los fundamentos básicos de la soberanía hobbesiana, que guardan ciertos paralelismos, como se ha podido observar, con las bases estructurales de problemáticas religiosas, cabe realizar una breve incursión acerca del vínculo entre la religión y la política que rige el discurso del *Leviatán*, sobre todo en lo que respecta al asunto que nos concierne. Al margen del origen propio de la religión, que según Hobbes se establece por el temor a las causas ignoradas de diferentes sucesos – donde Dios vendría a ser significado como motor primero –, entre otras premisas desarrolladas en el decimosegundo capítulo del *Leviatán, De la religión*, centrémonos en su función específicamente política.

Uno de los elementos más polémicos de la doctrina hobbesiana en materia religiosa es su vinculación con el ámbito político a través de la noción de obediencia, en la que la primera serviría únicamente de estandarte para promover la obediencia del súbdito ante el gobernante, convirtiéndola en un instrumento de Estado por la sumisión ante una figura absoluta del poder. En este sentido, el cristianismo daría lugar a un nuevo *ethos*, que sería empleado en beneficio de los quehaceres políticos que el soberano creyese convenientes. La creencia ya no se inscribiría únicamente en un marco religioso de salvación eterna, sino que su influencia se expandiría hasta los asuntos humanos, donde la premisa de la dignidad moral cristiana actuaría de clave comprensiva del comportamiento de los hombres, incluso en el ámbito político. Esto, tal y como indica Alfonso,

“a su vez trajo como consecuencia que los poderes terrenales se interesaran por obtener el apoyo moral del cristianismo para su legitimación y sentirse apoyados no solo *in foro externo* con una moral ciudadana – conveniente en una época de crisis política –, sino, además, *in foro interno*²⁸, en la conciencia de cada uno”.

(Alfonso, 2018, p. 10)

²⁸ La problemática del *foro interno* resulta muy polémica dentro del pensamiento hobbesiano, así como en sus múltiples interpretaciones. En Alfonso (2018), por ejemplo, podemos ver el uso de la noción como clave para el anclaje de una obediencia que se construya sobre sólidos cimientos. No obstante, y como ya hemos dejado entrever en los primeros puntos del escrito, para otros autores como Schmitt la conceptualización del *foro interno* por parte de Hobbes será duramente criticada, pues su mera aparición supondría una posibilidad de ruptura del entramado presentado por la soberanía, deteriorando, de entrada, todo su andamiaje principal al promover el horizonte del disenso particular con el gobernante.

A pesar de que en la obra hobbesiana no encontramos de manera explícita, tal y como indica Alfonso siguiendo a Hood (2018), una derivación de la autoridad por parte de la divinidad a la figura soberana, existen interpretaciones de la doctrina del inglés en esta clave. Así, nos encontramos con la de Alfonso (2018), que apela a la ley natural de nuestro autor no desde un racionalismo de base vitalista como hemos explicitado anteriormente desde nuestras claves comprensivas, sino que la entiende incluso alejada de casi cualquier matiz racionalista. Para él, la ley natural en Hobbes proviene y es impuesta por Dios – quizá en una analogía de la divinidad con la razón – lo que promueve la constitución de una noción de soberanía particular ligada a la religión. Si es Dios quien proyecta las leyes naturales, en una acción meramente voluntarista²⁹, el soberano, como su derivación terrenal³⁰, esto es, como figura leviatánica de *dios mortal*, debe seguirlas. De este modo, aquel ciudadano-súbdito enmarcado en el límite estatal correspondiente verá su *ratio* de acción limitado de manera doble, pues deberá seguir los preceptos que promulga el soberano pero, a su vez, estará cumpliendo la voluntad de Dios, ya que en última instancia toda indicación emana de su voluntad, encarnada ante él desde la divinidad mortal

²⁹ Alfonso, siguiendo las tesis de Foisneau (2000), indica que en Hobbes encontramos una divinidad plenamente voluntarista: “Dios es todopoderoso, puede hacer todo, pero también puede hacer todo lo que quiere, su voluntad es poder y no hay distancia entre lo que Dios quiere y lo que puede” (Alfonso, 2018, p. 16).

Este hecho, a su vez, se vinculará con la interpretación hobbesiana en clave absolutista, pues “tanto el absolutismo como el voluntarismo encuentran en el cristianismo una justificación del poder absoluto de los gobernantes, el establecimiento del Leviatán, el dios mortal a la espera del Dios inmortal al final de los tiempos” (Alfonso, 2018, p. 16), al promover cierto paralelismo entre la divinidad y el rey terrenal. En Dios todo lo deseado es posible, de tal modo que, al establecer la similitud con el gobernante, la única teoría política que concordaría sería el absolutismo. Este tipo de sistema político será, para Alfonso (2018), el único que tiene cabida en la propuesta hobbesiana:

“Mientras más poder tenga un gobernante, más fácil le será el mantener el pacto social y mientras menos poder tenga, más difícil será para él mantenerlo; eso es lo que Hobbes deduce, no más de ver lo que sucede en la Inglaterra de Carlos I y que él expresa en el Behemoth, siendo la debilidad del rey una de las causas de la guerra civil. Por eso no es raro que piense que si un gobernante tuviera un poder absoluto, como el de Dios, no tendría dificultad alguna para mantener el pacto, y además, su palabra sería ley y sus acciones justas solo por su imperio: por eso la analogía con el poder de Dios concuerda con su filosofía política” (Alfonso, 2018, p. 17).

³⁰ En este sentido cabe señalar que Hobbes no cree en la efectiva separación de los dos poderes, espiritual y temporal, presente en la doctrina de las dos espadas, “doctrina que proviene de transformar las aspiraciones místicas de San Agustín de llevar la ciudad de los hombres hacia la ciudad de Dios en una doctrina política aplicable al diario vivir” (Alfonso, 2018, p. 9). No obstante, este rechazo de la dualidad del poder no refiere al poder divino, pues este es un elemento irreductible al derivar de él el estatus del soberano-gobernante, del *dios mortal*, sino que la crítica se despliega con el fin de socavar el poder sustentado por la Iglesia, el poder eclesiástico terrenal. Así pues, para Hobbes “el poder o es uno, total y absoluto, o simplemente no existe como tal; si los hombres ven dos poderes donde solo existe uno, es porque sufren de una suerte de defecto visual que los hace ver doble” (Alfonso, 2018, p. 9). Ante esto se presentarán objeciones que remiten al asunto de las tensiones continuas entre ambos poderes, de tal suerte que se pondría en duda la afirmación hobbesiana sobre el poder; sin embargo, este apunte, para nosotros, pecaría de no distinguir entre un marco normativo y otro descriptivo.

soberana. La obediencia, por lo tanto, presentaría una doble raíz, religiosa y política, hecho que demostraría, en última instancia, la proyección del *ethos* cristiano en el ámbito político terrenal, promoviendo una doble sujeción del individuo particular, tanto *in foro interno* como *in foro externo*, esto es, tanto con la moral ciudadana como con la cristiana.

6. La filosofía jurídico-política hobbesiana como ontología vitalista: una revelación tensional

6.1. La latencia orgánica de la soberanía: a propósito de la representación

En este contexto surgirá, de manera irrevocable, el término de representación en la teoría de la soberanía hobbesiana, para cuyo estudio acudiremos a una obra indispensable que analiza la noción central de manera precisa, *El concepto de representación* (1985) de Hannah Pitkin, así como a fuentes primarias de nuestro filósofo de cabecera.

Para comenzar, cabe señalar la anotación de Pitkin acerca del origen del propio concepto. La representación, tal y como podríamos entenderla generalmente, apelando a un ámbito específicamente humano en el que unos representan a otros – bien como persona física, bien como artificial –, nace en la Modernidad. Sin embargo, podemos toparnos con otro tipo de vertiente significativa en el seno del término, que surge en el mundo antiguo. Si bien el entorno griego realizaba algún tipo de actividad que implicaba cierta representación, carecía de una palabra tal; no obstante, en los romanos podemos encontrar *representare*, como “traer a presencia literal algo que estaba ausente, o la encarnación de una abstracción en un objeto” (Pitkin, 1985, p. 3). Tal y como comenta Pitkin, la aplicación del concepto a asuntos humanos en materia política era prácticamente nula; mas, por nuestra parte, y además de tratar de desvelar los fundamentos hobbesianos de la representación, pretenderemos manifestar la presencia de este significado romano en las tesis hobbesianas, así como en las schmittianas.

Todos estos caminos que puede tomar la palabra *representación*, para nuestra autora, podrían referir, en última instancia, a una base común: el representar como un hacer presente de nuevo. De este modo se referirá a cierto dualismo significativo en la propia noción, pues apela a “hacer presente *en algún sentido* algo que, sin embargo, *no* está presente literariamente o de hecho” (Pitkin, 1985, p. 10), por lo que el objeto último es algo que está y no está presente prácticamente al mismo tiempo. Sin embargo, ante esta

especie de paradoja dualista, quizá cabría la opción de referir a un sustrato ontológico latente que viene a manifestarse a un ámbito óntico latente a través de la figura que ejerce la labor representativa³¹, de tal suerte que esta interpretación que tomamos podría provocar la ruptura con esa premisa paradójica acerca de la representación.

Adentrándonos ya en el prisma hobbesiano, Pitkin aporta una interpretación de la representación en el filósofo inglés como meramente formalista, dado que su análisis conceptual se enfoca en el acto de conferencia autorizativa de autoridad a una figura soberana, esto es, en la institución contractual de la soberanía. En este sentido, creemos, sí cabría una lectura como la que propone la teórica; no obstante, todavía observamos en Hobbes cierta romanización del concepto, pues la representación podría verse motivada y mantenida no solamente con el ejercicio del pacto, sino con un hacer presente, con un *re-presentare*, de algo que va más allá de lo patente, esto es, del latido mismo de la vida, de un sustrato vital irreductible en el autor³². Hobbes, para Pitkin, constituye la primera reflexión sistemática acerca de la noción en el mundo anglosajón. Si bien al pensar en el autor no se suele apreciar su figura como teórico de la representación³³, o incluso hay quienes indican, como Lowenstein, que la propia noción es plenamente incompatible con las tesis hobbesianas, nuestra autora indica que “la representación desempeña un papel central en la principal obra política de Hobbes” (Pitkin, 1985, p. 15), desarrollada casi de manera única en el decimosexto capítulo del *Leviatán*, si bien podemos decir, por nuestra parte, que su fundamento late a lo largo de la obra del filósofo inglés.

El capítulo indicado, que toma por título “*De las personas, autores y cosas personificadas*”, y que sentará las bases para la noción de representación, comienza distinguiendo entre persona como figura natural y artificial, catalogando, en este contexto, al representante en el segundo grupo:

³¹ La base, como trataremos de proponer, de esta especie de ontología política sobre el concepto de representación la situaremos en un nivel orgánico-vital, pues en la obra hobbesiana, frente a interpretaciones meramente racionalistas, observamos una pulsión vitalista irreductible. Este punto, además, será nuestro nexo de unión con las tesis schmittianas, como veremos posteriormente.

³² Esto tendrá que ver, a su vez, con la interpretación de la soberanía decisionista schmittiana en clave del orden concreto de un pueblo, como trataremos de explicar en el apartado correspondiente.

³³ De hecho, tal y como indica Pitkin (1985), “son muy pocos los análisis clásicos de su pensamiento que reconocen que mencione ni tan siquiera la palabra, y el índice de la edición estándar de Molesworth de las obras inglesas de Hobbes no contiene ninguna referencia a ella” (Pitkin, 1985, p. 15).

“Una persona es aquel *cuyas palabras o acciones son consideradas, o bien como suyas, o bien como representaciones de palabras o acciones de otro hombre o de cualquier otra cosa a la que son verdadera o ficcionalmente atribuidas.*

Cuando son consideradas como suyas, entonces la persona se llama *persona natural*; y cuando son consideradas como representaciones o acciones de otro, tenemos entonces una *persona fingida o artificial*”.

(Hobbes, 2001, p. 145)

Estas líneas presentan de manera explícita ciertos fundamentos de la terminología jurídica moderna, apelando a la personificación ficticia de hombres asociados legalmente como si fuesen un solo ser humano – representante artificial –, cuyas acciones no parten únicamente de su ser, sino que se considera que son también del resto, concebidos como representados. Aparecerán en este sentido las nociones de actor y autor enmarcadas en el contexto de la autorización para con una autoridad concreta:

“De las personas artificiales, algunas dicen palabras y realizan acciones que *pertenecen* a aquellos a quienes representan. Y entonces la persona es el *actor*, y el dueño de esas palabras y acciones es el AUTOR. En casos así, el actor actúa por autoridad. Pues lo que, hablando de bienes y posesiones, llamamos *dueño*, en latín *dominus*, hablando de acciones lo llamamos autor *Χυριος*. Y así como al derecho de posesión lo llamamos dominio, al derecho de realizar una acción lo llamamos AUTORIDAD. De tal modo, que por autoridad se entiende siempre un derecho a realizar un acto; y *hecho por autorización* quiere decir hecho por comisión o permiso de aquel a quien pertenece el derecho”.

(Hobbes, 2001, p. 146)

Así es como entra en escena el juego tensional de la representación en Hobbes, donde la autoría de una acción concreta, según la interpretación que se dé a la tesis, depende de un individuo particular o de su representante. Ciertas interpretaciones formalistas inciden en el hecho de que, a través del pacto con la autoridad, se autoriza por completo al representante, de tal modo que todo ejercicio procedimental de este último queda legitimado por el contrato social, dando lugar a una figura soberana sin límites en su poder, porque toda acción que proyecte será lícita por principio, pues el actor, de antemano, se responsabiliza de ella. Este asunto resulta especialmente relevante, ya que en última instancia, a través de la explicitación de las bases de la representación vinculada

al pacto de autorización del que emerge la autoridad, se puede llegar a vislumbrar el tipo de soberanía que Hobbes promueve, bien limitada bien ilimitada, es decir, propia de una *potentia ordinata* o *absoluta* respectivamente, hablando en términos teológico-políticos. En este sentido, recordemos brevemente las premisas propuestas por el filósofo inglés en el *Leviatán*: frente al estado de naturaleza, bélico en sí mismo, se trata de instituir una sociedad civil, acudiendo a la realización de un pacto que autoriza a uno – que seguirá en su dinámica de estado de naturaleza, al parecer, sin ningún tipo de restricción, según quien lo interprete – para representar a todos. En este sentido, parece que

“la autorización otorgada al soberano es ilimitada; cualquier cosa que realice ha de ser considerada como hecha por sus súbditos; y cualquier decisión que adopte les vincula. Todo hombre que establece el contrato “autoriza *todas* las acciones y juicios” del representante “como si fuesen suyas””,

(Pitkin, 1985, p. 31)

No obstante, en algunas partes de la obra hobbesiana se manifiesta cierto matiz limitativo a la figura que sustenta el poder soberano:

“En un determinado momento, Hobbes parece suponer que la autorización concedida al soberano representante no es (i)limitada, ya que afirma que los súbditos admiten ser los autores de aquello que el representante dice y hace “*en aquellas cosas* que conciernen a la seguridad y a la paz común”.

(Pitkin, 1985, p. 31)

Esto permite entrever la sujeción presentada al *ratio* de acción soberana, pues se proyecta, a través de la premisa de la seguridad pacífica – principal motivo de la institución de la sociedad civil frente al estado de naturaleza – un sustrato sustantivo que emerge de esa primera ley de la naturaleza de la que hablábamos anteriormente, la preservación, la clave interpretativa del asunto. Sin embargo, la tensión vuelve cuando Pitkin vuelve a señalar la falta de obstáculos procedimentales al soberano teniendo en cuenta que él es el único juez que decide – de ahí el punto de partida de las lecturas meramente decisionistas – qué es en realidad la seguridad en el ámbito civil, y qué opción es la adecuada para la consecución de la paz común, pues

“Hobbes pone bien en claro que el soberano es el único juez en la tierra para dictaminar qué cosas son las que interesan a “la seguridad y a la paz común” [...] (*de tal*

modo que) no existen límites para las acciones del soberano en tanto que representante; cualquier cosa que elija hacer vincula a sus súbditos como si ellos mismos la hubieran escogido”.

(Pitkin, 1985, p. 31)

Nosotros, frente a esta interpretación, volvemos a enfatizar la tensión en el seno de la doctrina del inglés entre una soberanía limitada frente a la interpretación que aboga por la carencia de sujeción que obra conforme al deseo arbitrario de la figura de poder, apelando a un prisma teológico de pulsión vitalista presente en el autor. Como hemos indicado, la religión en Hobbes aparece utilizada de manera pragmática, y parece que, en términos de soberanía, sigue el mismo proceder. El soberano, en Hobbes, a pesar de seguir en el estado de naturaleza, dado su estatus, debe cumplir con ciertos deberes para mantener su posición y, sobre todo, para con la divinidad. No olvidemos que aún están presentes ciertos resquicios iusnaturalistas en las tesis hobbesianas, que posibilitan la emergencia de un sustrato vital que está en condiciones de evitar el proceder arbitrario del soberano. La ley natural fundamental, que motiva la institución del pacto autorizativo por la sociedad civil, es la preservación, y la garantía de esta, constituye, a su vez, un deber soberano inquebrantable. Pitkin, siguiendo a Hobbes, indica que

“la misión del soberano, ya sea un monarca o una asamblea, consiste en el fin para el que le fue encomendado el poder soberano, es decir, procurar la *seguridad del pueblo*, a lo que está obligado por la ley de la naturaleza, y de lo que tiene que rendir cuentas a Dios, el autor de esa ley, y a nadie más”.

(Pitkin, 1985, p. 32)

La sujeción del soberano a la divinidad en materia de preservación, a pesar de que Hobbes indicará que el primero solo le debe obediencia a la segunda, implica por extensión de la garantía de preservación cierto compromiso para con sus súbditos. Ese sustrato vital subyacente, que late en la obra hobbesiana, supone la clave interpretativa de todo este entramado argumental. Sí, el soberano como representante decidirá qué es la seguridad y qué hacer para mantener un clima pacífico en el estado civil, pero no de manera arbitraria: elegirá en función la preservación de ese latido constante de lo vital, que en cierto modo ata su proyección procedimental, vinculando su figura representativa a una especie de decisionismo propio de una *potentia ordinata* frente a una *absoluta*, a un *representare* romanizado de hacer patente esa pulsión vital. Esta cuestión

interpretativa pone de manifiesto, de nuevo, la tensión con la interpretación de una representación formalista característica del absolutismo decisionista más puro. Hay quienes separan, como Pitkin, la premisa sobre los deberes del soberano como soberano y como representante para evitar aporías³⁴; pero lo cierto es que Hobbes, a pesar de ser la gran puerta a la Modernidad, no elimina por completo la problemática medieval del iusnaturalismo que, en última instancia, provoca tensiones y contradicciones irreductibles en el propio seno de su doctrina al apelar como base al instinto de inercia vital. Y es que Hobbes apuesta por una filosofía que, a pesar de promover las raíces absolutas de la soberanía, con todo lo que ello implica, no olvida la vida como fundamento; y esta organicidad, tan dinámica, resulta más que problemática a la hora de sistematizar y crear una doctrina sin fisuras.

6.2. *Auctoritas, non veritas facit legem*: por una estructura tripartita en clave vital del proyecto jurídico soberano

A lo largo de las líneas que siguen pretendemos explicitar los fundamentos jurídico-políticos subyacentes a la célebre máxima hobbesiana del *Auctoritas, non veritas facit legem*³⁵. Una vez más, y dadas las múltiples posibilidades interpretativas acerca del asunto, se manifiestan las tensiones propias en el seno reflexivo del filósofo inglés:

“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 todo el derecho vigente es legítimo y justo, y una crítica al derecho en nombre de un poder político soberano

³⁴ “La clave está en reconocer que los deberes del soberano son sus deberes *qua* soberano y no *qua* representante. Un representante hobbesiano no puede tener deberes *qua* representante; si hace algo que sobrepase la autorización que tiene, no está representado en absoluto, sino que ha rebasado los límites. Y la autorización del soberano no tiene límites” (Pitkin, 1985, p. 32). No obstante, desde nuestro punto de vista, resulta problemático desvincular ambas nociones *ad hoc* con el fin de evitar contradicciones, pues en última instancia parten de las mismas motivaciones jurídico-políticas.

³⁵ Según indica Mejía, “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 (1965, 301)” (Mejía, 2018, p. 15).

exterior a todo derecho: el soberano no está sujeto al orden jurídico, y él es el origen y fundamento de este orden”.

(Mejía, 2018, p. 11)

¿En qué ámbito se sitúan, por lo tanto, las tesis jurídicas de nuestro autor? ¿Se atiende, a través de la afirmación acerca de la verdad y la autoridad, a un positivismo de corte meramente legalista al que incluso la figura que sustenta el poder está sujeta? ¿O bien será el soberano, desde su estatus de exterioridad, un elemento exclusivamente creador, sin encontrar en ningún momento algún obstáculo que pueda limitar su *ratio* de acción? La primera postura tomaría a Hobbes desde un prisma específicamente positivista, cuya máxima derivación la encontraríamos en Hans Kelsen, en el que el soberano ejercería, hablando en términos teológico-políticos – muy poco afines, como sabemos, con esta corriente jurídica, tal y como se indicó al comenzar el escrito –, la función de *potentia ordinata*. Por su parte, la segunda opción se supone referido, en última instancia, a la interpretación contemporánea más extendida de Schmitt, completamente contraria a Kelsen, donde la soberanía carece de sujeciones, pudiendo obrar en el ámbito real según le plazca. La posición de nuestro autor únicamente se podrá clarificar a través del análisis entre los dos elementos de la máxima que nos ocupa, la autoridad y la verdad, con el fin de ver su posible vinculación. Si bien es cierto que una primera lectura podría revelar un carácter sumamente despótico de la figura soberana – en el sentido de que ella, desde su estatus de autoridad proveniente de un pacto autorizativo posee los cauces de la ley, cualesquiera que sean, sin ningún tipo de referencia a la verdad – también cabe otro tipo de interpretación.

Es cierto que la teoría política de Hobbes no establece fines últimos, fines supremos, en el campo de lo común, que pueda ejercer como nodo central para el ejercicio de la ley:

“*Ya* no existe un bien que pueda ser común, un bien en el que puedan asentarse los fundamentos de un poder al que 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 encausarse el destino de una comunidad política. El bien común no estaría *ya* dado, sino que tendría que decidirse”.

(Mejía, 2018, p. 20)

La carencia de un fin último comunitario posibilita, o más bien, requiere, la emergencia de la figura soberana capaz tanto de crear como de mantener ese elemento que, en última instancia, será fundamental para la proyección del derecho. No obstante, a la hora de la creación de esa serie de leyes, y según la máxima que hemos expuesto, ¿está el soberano limitado en cierto sentido por la verdad? Y, en ese caso, ¿por qué tipo de verdad? Tal y como expone Mejía,

“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 autoridad, acepta una suerte de estructura tautológica del poder: el origen del poder es el poder mismo. La autoridad no tiene ninguna causa, Y no tiene más fundamento que ella misma: es su propio poder para autoemplazarse 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, de 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 solo la justifiquen, sino que la envuelvan en la aureola de necesidad”.

(Mejía, 2018, p. 23)

Así pues, frente a la visión de Montaigne, Hobbes, a pesar de esa máxima, establece ciertas conexiones entre la verdad y la autoridad, pues esta segunda no resulta en nuestro autor, en ningún caso, infundada. De este modo, aparecen una serie de fundamentos básicos, según Mejía, que sustentan la premisa de la soberanía, situados, en último término, en las pasiones humanas. En primer lugar, se apela a la condición humana en el estado de naturaleza, ya expuesta con anterioridad, donde se hace patente un continuo horizonte de guerra de todos contra todos, inferida como disposición prácticamente natural – e incluso experiencial, dados los ejemplos que da el autor para explicitarla – de las propias pasiones humanas. La realidad pulsional, por lo tanto, definida como un sustrato ontológico que “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” (Mejía, 2018, p. 24), supondría un elemento central en la vinculación entre autoridad y verdad.

“A esa realidad natural, que Hobbes considera verdadera, viene a sobreponerse en un segundo lugar una «verdad» de otro tipo más complejo, porque ya lleva consigo una carga normativa y hasta cierto punto vinculante. Hobbes llama a 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, encontrada (*found out*) por la razón, por la 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 sea lo mejor para preservarla. (Lev, XIV, 3)”.

(Mejía, 2018, p. 24)

Anteriormente ya hemos tenido ocasión de hablar, remitiendo a su capítulo propio en el *Leviatán*, acerca de la ley natural, y en este caso, cabe analizarla como una inferencia que posibilita el nexo entre la autoridad y la verdad. Toda prohibición y toda obligación, derivadas de la propia ley natural y referidas a la propia preservación vital, nace de la propia decisión para consigo mismo. En este contexto, y a través de esta especie de verdad orgánica, será la figura soberana la que se alzarán a través de la transferencia individual del derecho propio – recordemos la diferencia entre derecho y ley – en razón de la ley natural presentada. Así pues, se puede considerar, tal y como señala Mejía, que la soberanía, en este sentido, se sustenta en factores tanto pasivos – los pasionales anteriormente señalados – como activos – esto es, en materia de transferencia contractual del derecho propio en razón de la obligación de preservación propia derivada de la ley natural –. Cabe señalar que todo lo anterior, en último término, puede considerarse como una re-naturalización del derecho natural, pues si bien es cierto que Hobbes no refiere a un *iusnaturalismo* típicamente medieval, donde la trascendencia divina juega un papel relevante, sí podemos encontrar en sus tesis una especie de secularización paralelística estructural³⁶ un tanto paradójica³⁷.

Estas dos motivaciones expuestas, sirven como sustento vinculante entre verdad y autoridad. Si bien la máxima a la que nos referimos reza que la ley es hecha por la autoridad y no por la verdad, dado que supuestamente no hay ningún fin último vinculante

³⁶³⁶ “Preguntar por la relación de Hobbes con la tradición del derecho natural es otra forma de interrogar 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 se priva de un «derecho natural» que reformula, desdiviniza y racionaliza” (Mejía, 2018, p. 26).

³⁷ La paradoja propiamente dicha recae en la necesidad de apelar a las pasiones como primer fundamento para, posteriormente, habilitar la ley natural como inferencia racional del contexto.

entre la proyección de leyes que pueda sujetar la acción soberana, en la práctica podemos observar lo contrario: realmente sí que hay un fin supremo subyacente a toda esta teoría política hobbesiana. Este sustrato que late a través de las líneas escritas por el filósofo inglés, no es, nada más ni nada menos, que el elemento coincidente entre las leyes naturales y los fines del soberano estatal: la preservación de lo orgánico-vital. Así,

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

(Mejía, 2018, p. 27)

De todo lo anterior deriva la relación interpretativa de autoridad y verdad en la máxima *Auctoritas, non veritas facit legem*. Efectivamente, hay un nexo vinculante entre ambos elementos, pues la verdad que late en el planteamiento hobbesiano es una verdad vital, cuya preservación, en última instancia, la autoridad debe garantizar. De este modo, la ley, si bien se proyecta desde una instancia soberana, no se desvincula por completo de ese sustrato orgánico latente manifestado en forma de verdad vital, de tal suerte que esta última aparece como una guía que está en condiciones de encauzar la acción de una soberanía que, en este sentido, no sería en ningún caso arbitraria. Por ello mismo, la figura que sustenta el poder no se concebiría, desde un decisionismo puro – pues el fin último, que constituiría el grueso de la ley, a pesar de que se supone no dado de antemano, ya posee un cauce vital determinado –, como una *potentia absoluta*, en términos teológico-políticos, sino como una *potentia ordinata* encauzada por ciertos límites orgánicos, algo que quizá se podría vincular, en cierto modo, con el pensamiento jurídico schmittiano del orden concreto con una base vital, alejado de Kelsen y su positivismo legalista, apostando en último término por una estructura tripartita de la soberanía: individuo autor – soberano actor – sustrato vital.

PARTE III. La recepción contemporánea schmittiana de Hobbes: la caracterización limitativa de corte existencial de la representación soberana

A lo largo de la última parte de este escrito vamos a tratar de dilucidar las claves comprensivas del pensamiento de Carl Schmitt, que se presenta como heredero de las tesis hobbesianas, con el fin de exponer una de las recepciones contemporáneas más célebres del autor moderno centrándonos, sobre todo, en un espacio vital común a ambos pensadores, a pesar de la aparición de ciertas divergencias entre sus doctrinas. De este modo, apelaremos a las nociones articuladoras que hemos expuesto con anterioridad a la hora de estructurar el pensamiento del filósofo inglés, tales como la soberanía o la representación, así como todas aquellas temáticas afines que de ellas se pueden colegir. Cabe indicar, antes de comenzar con nuestro desarrollo, que la elección del análisis de las reflexiones del de Plettenberg no es aleatoria: es un autor que hemos estudiado con anterioridad, dando lugar a escritos tanto publicados³⁸ como inéditos. El estudio de los fundamentos de dicha propuesta proyectó nuestro interés hacia las raíces intelectuales del alemán, entre las cuales encontramos, sin lugar a dudas, a Thomas Hobbes, lo que motivó la redacción del presente escrito.

7. Aproximación a las tesis jurídico-políticas schmittianas

Antes de adentrarnos en el estudio de los conceptos centrales que nos competen, cabe exponer brevemente ciertas bases del pensamiento schmittiano, pues únicamente de esta forma estaremos en condiciones de ofrecer una panorámica comprensiva del asunto que nos permita captar los matices presentes en la lógica de la soberanía que el autor propone. De este modo, y a pesar de que ya en la primera parte de nuestro escrito, donde nos referíamos a la Teología Política a través del prisma de Schmitt, cabe realizar una primera aproximación al autor a partir de una de sus obras de referencia, *El concepto de lo político*, de 1932. En este breve volumen se despliegan algunas de las tesis más relevantes del autor, transversales a toda su obra – tales como la propia esencia de lo político, el lugar de la guerra³⁹ o el papel del Estado soberano – que, no obstante, debemos estudiar

³⁸ Véase CIZAURRE, P., *Esbozo antropológico filosófico sobre el enemigo a partir de la biografía política de Carl Schmitt. En torno a la vinculación entre lo corpóreo vital y lo político*, Ápeiron Ediciones. Madrid, 2018.

³⁹ Algunos asuntos que trataremos ya están presentes, como se ha podido observar, en la reflexión hobbesiana – repárese, por ejemplo, en el horizonte bélico en un clima constantemente hostil que ambos teorizan –; sin embargo, no debemos olvidar que el autor moderno apela a ciertos principios

teniendo presentes el resto de su vasta producción intelectual, pues si la observamos al margen de esta podemos desembocar en una interpretación reduccionista no demasiado acertada de la propuesta general del autor⁴⁰.

7.1. El seno dicotómico de la esencia de lo político

Resulta fundamental en este volumen la centralidad que se le otorga al concepto de lo político, derivando en la búsqueda de su propia esencia, alejándose de cualquier tipo de equiparaciones u oposiciones con otros ámbitos que puedan tornar oscura una caracterización autónoma del dominio que nos compete, como podría ser el caso de la ecuación *político equivale a estatal*, o las antítesis que se suelen presentar entre política y derecho o política y economía (Schmitt, 2014, p. 54). De este modo, y frente a cualquier tipo de nexo conceptual que pueda imperar, el de Plettenberg logrará localizar unas categorías específicamente políticas, independientes de todo dominio, “una serie de distinciones propias últimas a las cuales pueda reconducirse todo cuanto sea acción política” (Schmitt, 2014, p. 59), que se puedan tomar de la misma manera que el bien y el mal en el espacio de lo moral, lo bello y lo feo en el estético o lo beneficioso y lo perjudicial en lo económico (Schmitt, 2014, p. 59).

Pues bien, aquella distinción política específica se sitúa en la conocida dicotomía – tan relevante para la teoría política contemporánea⁴¹ – entre amigo y enemigo, “la más fuerte e intensa de las distinciones y agrupaciones” (Schmitt, 2014, p. 60), que no se funda en otros entornos ni reconduce a ellos. Sendas figuras no tienen por qué ser necesariamente reconducidas a conceptualizaciones vinculadas con la bondad o la maldad, la belleza o la fealdad, sino que, simple y llanamente, se bifurcan en amigos o enemigos, dada la autonomía de lo político – “el enemigo político no necesita ser moralmente malo, ni estéticamente feo; no hace falta que se erija como competidor

a través de un clima pre-civil, esto es, de estado de naturaleza, mientras que Schmitt enmarca sus consideraciones en un plano ya estatalizado.

⁴⁰ Cabe señalar, en este sentido, que la reflexión schmittiana suele estar íntimamente ligada al contexto circunstancial que sobreviene al autor en cada momento histórico, de manera que se pueden apreciar notables fluctuaciones en él. Sin embargo, quizá se pueda hablar de una serie de propuestas de base más o menos implícitas a lo largo de su trayectoria, como podría ser el pensamiento del orden concreto, ya vigente en su obra de 1912 *Ley y Juicio*, pero materializado años después en 1934 en *Sobre los tres modos de pensar la Ciencia Jurídica*, que expondremos a lo largo del presente escrito, concepto fundamental para desplegar nuestra interpretación sobre sus tesis.

⁴¹ Recordemos, por ejemplo, a Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, entre otros.

económico, e incluso puede tener sus ventajas hacer negocios con él” (Schmitt, 2014, p. 59). Esta dualidad – tomada como criterio y no como una descripción de su contenido – será aquella que sustente todo aquello que compete a lo específicamente político, atendiendo a la divergencia o vinculación entre elementos, que conferirá, en último término, una relevancia fundamental a la figura del extraño, del otro, de lo existencialmente diferente desde una base antropológica que considera al ser humano problemático, al estilo hobbesiano, permitiendo articular otra serie de premisas significativas de su pensamiento, tales como las concernientes a la soberanía o a la decisión.

7.2. La derivación de la enemistad: el irreductible horizonte bélico

En este contexto se manifiesta una cuestión crucial en la doctrina schmittiana, que separa al de Plettenberg, en cierto sentido, del punto de partida de Hobbes: la sentencia prohibitiva mediante la cual se “reduzca” al enemigo “a una instancia psicológica privada e individualista, tomándolo como expresión de sentimientos o tendencias privados” (Schmitt, 2014, p. 61), pues este marco comprensivo, más bien, tendería a una lógica liberal que el alemán rechaza profundamente, y que muchos ven presente en el filósofo inglés. De esta negación deriva, por lo tanto, que la base de la fundamentación schmittiana no se centra en el individuo particular sino en “un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, esto es, de acuerdo con una posibilidad real, se opone combativamente a otro conjunto análogo” (Schmitt, 2014, p. 61), proponiendo, en último término, un enemigo de carácter público, esto es, un *hostis*, y no un *inimicus*. Esta premisa fundamental del pensamiento schmittiano, que se pretende sustentar en la más candente realidad concreta y existencial⁴², podría dar lugar a una profunda divergencia con Hobbes, pues recordemos que este apela *ab initio* a una individualidad radical en el estado de naturaleza, cuyas negativas consecuencias serán la motivación principal para el establecimiento de la sociedad civil. No obstante, el espíritu presente en ambas propuestas no difiere en exceso: no olvidemos que Hobbes habla de ese particularismo en términos peyorativos, puesto que sus cauces se guían por la parcialidad, el ansia de gloria o la

⁴² “No estamos tratando de ficciones ni de normatividades, sino de la realidad óptica y de la posibilidad real de esta distinción [...]. Lo que no se puede negar razonablemente es que los pueblos se agrupan como amigos y enemigos, y que esta oposición sigue estando en vigor, y está dada como posibilidad real, para todo pueblo que exista políticamente” (Schmitt, 2014, p. 61).

envidia y el odio hacia el ajeno, motivos por los cuales es necesario una figura que aúne todo el poder, provocando una ruptura con la peligrosa igualdad del estado de naturaleza, con el fin de procurar cierto espacio limitativo a las acciones de unos sobre otros que puedan coartar la preservación del prójimo, creando, en algún modo, un lugar común. Asimismo, en Schmitt, quien parte a su vez de una premisa antropológica pesimista que percibe al ser humano como problemático – al igual que Hobbes -, promueve la institución de un soberano capaz de proyectar un espacio común y continuo enfocado a combatir al enemigo externo, para evitar, en último término, los combates entre sus miembros internos. Así pues, la pretensión de ambos es similar, si bien uno teoriza a partir del estado de naturaleza y el otro, por su parte, habla ya dentro de una sociedad instituida.

Siguiendo con nuestra exposición, resulta relevante que las nociones que conforman el núcleo esencial de lo político, esto es, amigo y enemigo, únicamente tornan efectivas en tanto en cuanto se vinculan a un momento existencial, y cualquier tipo de oposición concreta se verá abocada a ser política cuanto más extrema sea la criba dicotómica entre amigo y enemigo, pudiendo asimilar la posibilidad del conflicto. “Todo antagonismo u oposición religiosa, moral, económica, étnica o de cualquier clase se transforma en oposición política en cuanto gana la fuerza suficiente como para agrupar de un modo efectivo a los hombres en amigos y enemigos”, de tal suerte que “si llega a producirse esta agrupación combativa, la oposición decisiva no será ya de naturaleza meramente religiosa, moral o económica, sino política” (Schmitt, 2014, pp. 67 - 68) -. De ahí que sea “constitutivo del concepto de enemigo el que en el dominio de lo real se dé la eventualidad de una lucha” (Schmitt, 2014, p. 64), tomando la guerra como expresión cumbre de la enemistad, refiriéndose a ella en última instancia como la “negación óptica de un ser distinto” (Schmitt, 2014, p. 65), de tal suerte que en un mundo completamente pacificado la dicotomía amigo – enemigo y, por tanto, la política, serían inexistentes según la propuesta schmittiana. Los ecos hobbesianos, en este asunto, son evidentes: un continuo horizonte de guerra, de lucha combativa, que amenaza a la preservación, esto es, a la organicidad óptica; no obstante, una vez más podemos encontrar la tensión entre la teorización que parte del individualismo radical en el estado de naturaleza – que incluso puede derivar en posiciones liberales – frente a un pensamiento contemporáneo instalado en un mundo moderno donde el espacio de lo civil ya está constituido.

Toda guerra – tomada como presupuesto de lo político, como posibilidad real efectiva que refiere a una conducta específicamente política, y no como algo “cotidiano

ni normal”, como “objetivo o incluso contenido de la política”, pues “la definición de lo político que damos aquí no es belicista o militarista” (Schmitt, 2014, p. 65) -, a pesar de poseer sus propias reglas o estrategias específicas, se fundamenta en un presupuesto básico: la decisión política dada sobre el enemigo. Véase por ejemplo el caso del soldado en acción, para quien la decisión sobre el enemigo viene dada de antemano. Así pues, el carácter de la guerra es propiamente excepcional – donde la vigencia de las normas legales imperantes desaparece -, dependiente de una determinada decisión política anterior sobre el enemigo dispuesta desde una unidad política organizada. De este hecho derivarán

“consecuencias pluralistas, pero no en el sentido de que, dentro de una misma unidad política, y en lugar de la distinción decisiva entre amigos y enemigos [*hostis*], pueda darse un pluralismo que, al acabar con la unidad, destruiría también lo político”.

(Schmitt, 2014, p. 75)

La unidad política soberana será aquella que marque la pauta, sin atender a pluralismos intraestatales – como es el caso de procedimientos basados en fines partidistas totales o de guerras civiles como luchas armadas en propio seno de la unidad política organizada –, a pesar de que sí exista el pluralismo interestatal – donde la guerra se concebirá como “lucha armada entre unidades políticas organizadas” (Schmitt, 2014, p. 64) y no en su interior – como residuo del mundo moderno del Estado – nación en estas premisas.

7.3. *Ius belli* estatal: el Estado como unidad política decisoria y decisiva

Tal y como podemos observar, lo político se concibe, desde el prisma schmittiano, como caso referido “a la posibilidad límite de la lucha efectiva contra un enemigo efectivo” (Schmitt, 2014, p. 71), lo que requerirá, en última instancia, de una unidad política que medie, de manera decisiva y decisoria, en el espacio de conflicto: la figura soberana estatal. Esta será la que dictamine la dicotomía amigo-enemigo, caracterizándola desde su propio estatus, así como la orden de combatir al segundo, esto es: de él dependerá de manera exclusiva el *ius belli*.

“El Estado, en su condición de unidad política determinante, concentra en sí una competencia aterradora: la posibilidad de declarar la guerra, y en consecuencia de

disponer abiertamente de la vida de las personas” (Schmitt, 2014, p. 76). Este hecho permite la elevación del Estado como unidad política soberana, situándose por encima de cualquier comunidad o asociación interna a él. Sin embargo, esto se hace con una condición irreductible: otorgar, a cambio, en situaciones normales – no conflictivas frente a cualquier tipo de *hostis* – paz, seguridad y orden. Todo ello renovará la dicotomía de la que hablamos anteriormente, en la primera parte del escrito, entre situaciones normales frente a excepcionales, de tal suerte que el Estado decidirá la situación de crisis y cómo combatirla, pero en una circunstancia de normalidad deberá ser capaz de proyectar un entorno en el que las reglas jurídicas convencionales tengan vigencia, pudiendo castigar a aquellos que no las acaten, enmarcándose en un juego específicamente hobbesiano de *protego ergo obligo*.

En todo este entramado no resulta relevante la posibilidad o imposibilidad de la victoria en la guerra, puesto que el núcleo de la tesis se fundamenta en que “el pueblo unido políticamente esté dispuesto a luchar por su existencia y por su independencia” (Schmitt, 2014, p. 75), bien sea contra enemigos exteriores como propiamente internos a la unidad política. Recordemos que Schmitt cree atender al plano delimitado del ser, censurando cualquier tipo de normatividad, ya que únicamente de esa forma tiene la posibilidad de “justificar” la destrucción física de la vida humana, apelando a la “afirmación de la propia forma de existencia contra una negación igualmente óptica de esa forma” (Schmitt, 2014, p. 80), que remite, en última instancia, a esa decisión de la unidad política soberana estatal sobre quién es el enemigo y de combatirlo. Esta última reflexión resulta esencial para el resto de nuestro planteamiento: el Estado soberano decide sobre la hostilidad y la guerra, pudiendo llegar a requerir la aniquilación propiamente óptica de cualquiera de sus integrantes, con el fin de proclamar la vitalidad de una determinada forma de existencia frente a posibles negaciones de esta. El propósito es claro: es la unidad política soberana la que, decidiendo, hace transparente el modo de existir del pueblo mismo – puesto que Schmitt “asume que el pueblo no es capaz de formar por sí mismo una voluntad unitaria” y “necesita [...] un intérprete de su propia voluntad” (Agapito, 2014, p. 23) –, y bajo el pretexto de preservarlo, reclama y obtiene la vida de los particulares mediante el recurso de la lucha, la cual, elevada a presupuesto de lo político, reproduce un comportamiento tal en los individuos de donación de sí en favor de la conservación del propio orden concreto de su pueblo, del pueblo alemán. De este modo, y pese a nuestra disconformidad con las tesis teóricas schmittianas sobre la

apreciación del enemigo como *hostis* y el rechazo del *inimicus* en el ámbito de lo político – no así, desde nuestro punto de vista, en el biográfico⁴³ –, el papel del individuo corpóreo en la política y la referencia al propio enemigo como un ser completamente distinto que mediante la guerra se aniquila ónticamente, es evidente que estas piezas permiten configurar a Schmitt una articulación sólida y coherente de los planteamientos presentados que no responden necesariamente a interpretaciones decisionistas puras de su obra.

Como puntualización final de esta breve introducción a las tesis schmittianas, tengamos presente esta última reflexión acerca de la decisión: si bien la lectura de la fuente primaria podría dar lugar a la comprensión de la cuestión de la soberanía estatal desde un decisionismo puro⁴⁴ – al igual que ocurre aparentemente con Hobbes –, no se debe omitir la pretensión final de la decisión que, por su parte, podría suponer un límite a esa concepción de la soberanía como decisión pura al estar íntimamente ligada con el objetivo de mantención de la existencia del pueblo. Una de las mayores claves de ello será, como veremos, el concepto de representación ligado al orden concreto.

⁴³ Véase CIZAURRE, P., *Esbozo antropológico filosófico sobre el enemigo a partir de la biografía política de Carl Schmitt. En torno a la vinculación entre lo corpóreo vital y lo político*, Ápeiron Ediciones. Madrid, 2018.

⁴⁴ incluso hay intérpretes que abogan por una caracterización de la decisión donde lo único que importa es decidir y no el contenido del acto en sí, como veremos, o por la teoría de la decisión política incondicionada: “la decisión tiene que proceder, pues, de un acto absoluto” (Agapito, 2014, p. 27).

8. La premisa del orden concreto como sustento a la tesis de la representación: por una soberanía limitada

El presente escrito que trataremos a continuación, *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica* (1934), nos será útil para articular nuestra argumentación acerca de los límites de la soberanía schmittiana. Tal y como indica su título, el alegato versará acerca de los diferentes modos que el autor concibe a la hora de pensar la ciencia jurídica, revelando que el jurista, a la hora de ejercer su trabajo, posee una idea de Derecho determinada – renegando del resto de ellas y autoadjudicándose la razón –, bien guiada por reglas – lo que daría lugar a una concepción específicamente legal o normativa de lo jurídico –, por decisiones – propio de un proceder decisionista – o por un orden o configuración concretos – dando lugar a pensamientos guiados por pautas adheridas al orden concreto –. Tras realizar un breve recorrido por el pensamiento jurídico alemán, Schmitt manifestará la relevancia de la vinculación entre estos modos de pensamiento jurídico y el ámbito de lo político, pues sostendrá que “toda configuración de la vida política está en una inmediata y recíproca relación con el modo de pensar y argumentar específico de la vida jurídica” (Schmitt, 2012, p. 252). De este modo podremos derivar la relación de las tesis políticas específicamente schmittianas con el modo de proceder jurídico del de Plettenberg, quien, a lo largo del escrito, mostrará su preferencia por uno de los tres modos de proceder que presentará, permitiéndonos el estudio de las tesis acerca de la soberanía a través del vínculo con su manera específica de pensamiento jurídico.

En primer lugar, podemos hablar del estilo normativista que resulta de la absolutización de la norma, reduciendo cualquier tipo de orden a reglas meramente legales “hasta el punto de que todo derecho y todo orden quedan definidos como un compendio de reglas o algo similar” (Schmitt, 2012, p. 255), sometiendo la propia noción de orden jurídico a la regla jurídica. En este sentido se toma la norma de manera aislada, sin ningún tipo de vínculo con el espacio circunstancial, elevándose por encima de este, así como de cualquier tipo de autoridad personal – compareciendo como objetivo e impersonal, frente al decisionismo basado en el personalismo considerado arbitrario y el orden concreto que refiere a lo suprapersonal. De este modo, este proceder se presentará como el único capaz de regular multitud de casos particulares y concretos, adquiriendo “una cierta superioridad y sublimidad sobre la mera realidad y efectividad del caso particular concreto, de la situación y de la voluntad variable de las personas” (Schmitt,

2012, p. 255). El orden, en este caso, se concibe desde la correspondencia de una situación concreta con normas generales, y el desorden – véase, un crimen – no es más que un caso previsto de manera legal, pues la realidad no se concibe desde la contraposición orden-desorden que apelaría a ellos como algo concreto que se puede llegar a quebrantar – “solamente sobre la base de un orden se puede llegar a concebir la idea de delito” (Schmitt, 2012, p. 262) –, sino desde la previsibilidad normativa. “El deber no se altera por el ser” (Schmitt, 2012, p. 262), esto es, la norma no se debilita por cada hecho que se ejecuta contra ella, sino que es completamente inmune e independiente de la facticidad de las cosas. De este modo se presenta como un proceder derivado del gobierno único de la ley – que dará lugar a la interpretación del célebre Estado de Derecho como Estado legal –, donde “solo la ley debe «gobernar» o «mandar» y no la exigencia de la situación eventual progresivamente cambiante y menos la arbitraria decisión de las personas” (Schmitt, 2012, p. 256). Todo ello conducirá a la interpretación del *nomos basileus* de Píndaro a través de la ecuación *Lex* igual a *Rex* en el marco normativista, hecho duramente criticado por Schmitt, pues un normativista consecuente hace del dirigente – bien rey, juez o Estado – una mera función de la norma.

La oposición clásica al normativismo viene dada por la dualidad entre norma y decisión, es decir, por el pensamiento decisionista – en el que muchas veces se enmarca a Hobbes al catalogarlo como decisionista puro, concibiendo el *ratio* de acción soberana como absoluto y completamente arbitrario –, que en última instancia deriva de los tradicionales enfrentamientos entre “*ratio* y *voluntas*, objetividad y subjetividad, norma impersonal y voluntad personal” (Schmitt, 2012, p. 267). La voluntad será un elemento irreductible para el proceder decisionista, que se materializará en forma de decisión, que se tomará como raíz del derecho y de los actos jurídicos, además de no estar necesariamente vinculada con la normativa vigente, pues esta no resulta inconveniente ninguno para su acción proyectiva. En este sentido, el decisionismo reducirá todo derecho y toda ley a la decisión tomada por la propia figura soberana, tornando esta *suma auctoritas, suma potestas*: “derecho es ley y ley es el mandato decisivo para el conflicto jurídico: *Auctoritas, non veritas facit legem*⁴⁵” (Schmitt, 2012, p. 272). La aparición del *protego ergo obligo* es evidente para, en cierto modo, justificar la opción decisionista,

⁴⁵ Podemos ver que, en este contexto, se toma la máxima hobbesiana como ejemplo notorio del decisionismo más puro, algo alejada de nuestra propuesta interpretativa.

pues toda norma, todo orden, no referirán a fundamentos anteriores al propio soberano, sino que se establecen desde la decisión más pura:

“Solo la decisión funda tanto la norma como el orden. La decisión soberana es el principio absoluto, y el principio no es otra cosa que la decisión soberana. Surge de una nada normativa y de una falta concreta de orden. [...] El puro decisionismo presupone un desorden, que solo puede ser llevado al orden mediante la decisión sobre el qué (no sobre el cómo)”.

(Schmitt, 2012, p. 273)

Desde este punto de vista, bien podríamos enmarcar a Hobbes en un prisma decisionista, ya que como sabemos el filósofo inglés determina el paso del estado de naturaleza a la sociedad civil mediante esta voluntad soberana, aceptando un punto de partida basado en la igualdad y en la individualidad más radical que supone el caos, el desorden más absoluto, que tornará su contrario gracias a la erección de una figura del poder lo suficientemente fuerte como para acabar con esa bélica situación, tomando al soberano, desde la interpretación mayoritaria, como *potentia absoluta*. No obstante, y aunque en este sentido pueda haber la posibilidad de tal lectura, ya hemos podido observar otros caminos interpretativos para comprender el pensamiento hobbesiano.

Así pues, en última instancia, el jurista que acate los preceptos del decisionismo puro que Schmitt expone, guía su proceder mediante la adhesión a un soberano prácticamente omnipotente, cuya voluntad aparece en la decisión que se debe acatar dado que se parte de un personalismo irreductible, de tal modo que

“para el jurista de tipo decisionista, la fuente de todo «derecho», es decir, de toda norma y ordenamiento que de él deriven, no es el mandato como tal, sino la autoridad o soberanía de una última decisión que viene dada con el mandato”.

(Schmitt, 2012, p. 270)

Finalmente, la atención del de Plettenberg se dirige a la actitud jurídica basada en el orden concreto, concepto que, por su parte, apela a “una unidad de orden suprapositiva, omnicompreensiva, total” (Schmitt, 2012, p. 283). Este marco proporciona un cauce de orden determinado, dado con anterioridad a la norma, de tal suerte que esta será la “consecuencia de un orden ya dado, como restablecimiento y no como establecimiento del orden” (Schmitt, 2012, p. 273). Así, frente al normativismo de corte más puro, esta

proyección procedimental en materia jurídica señala que “la norma o regla no crea el orden, [*sino que*] tiene más bien, sobre el terreno y en el marco de un orden dado, solamente una cierta función reguladora” (Schmitt, 2012, p. 255), pues ellas proceden de ese orden concreto y su única función es volver a restablecerlo, lo que desestima *ab initio* la concepción legalista pura del *nomos basileus*.

Schmitt, con el fin de sustentar su razonamiento acerca del proceder jurídico del orden concreto, apela a Santi Romano, concretamente a su obra *L'ordinamento giuridico*, puesto que en ella se ejemplifica a la perfección el espíritu que el autor pretende manifestar. Según Romano, si el derecho fuese entendido realmente al modo normativista, sería completamente erróneo hablar de referencia a cualquier país – véase que solemos hablar de derecho francés, italiano, etc. -. Sin embargo, es evidente el uso común de este tipo de expresiones, y en este caso, no de manera arbitraria: su empleo desvela que lo que realmente subyace a ellas no es un conjunto de normas puras y abstractas, generales y elevadas ante cualquier situación particular, sino la manifestación de un orden concreto de un pueblo determinado, de tal suerte que, en este sentido, “el cambio en la norma [*sería*] más la consecuencia que la causa de un cambio de orden” (Schmitt, 2012, p. 268). Al igual que la norma, dentro de esta perspectiva jurídica, la decisión estaría supeditada al orden concreto, de tal suerte que “en este contexto, la pura decisión sin más queda a su vez limitada e incorporada en una idea de orden; esa decisión deriva de un orden presupuesto” (Schmitt, 2012, p. 270). El de Plettenberg, dado a la ejemplificación para la exposición de este tipo de pensamiento y con el fin de distinguirlo del mero decisionismo de la *potentia absoluta*, apela al dogma de la infalibilidad papal – tratado, asimismo, en *Catolicismo romano y forma política* (1923) –, pues su aparición en las tesis católico-romanas permite establecer un paralelismo con la jurisdicción soberana del orden concreto: “la decisión papal contiene también elementos jurídicos fuertemente decisionistas; sin embargo, la decisión infalible del Papa no funda el orden y la institución de la Iglesia, sino que la presupone” (Schmitt, 2012, p. 270).

Una vez expuestos los tres tipos de proceder jurídicos, cabe señalar que, si bien la interpretación de las tesis schmittianas tiende a situarlo en el plano decisionista, realmente es el pensamiento del orden concreto con el que el autor se identifica, puesto que, en sus palabras, es el único “que se ajusta a las futuras comunidades, órdenes y formaciones de un nuevo siglo” (Schmitt, 2012, p. 315), así como por su lectura de la historia jurídica alemana desde este mismo prisma – “en Alemania, el pensamiento del orden concreto y

comunitario nunca ha dejado de estar presente” (Schmitt, 2012, p. 288). De esta forma, y a pesar de la primacía del positivismo jurídico en el siglo XIX, que se forma a partir de una especie de combinación entre normativismo y decisionismo⁴⁶ - que surge en el panorama del derecho gracias a una etapa puramente decisionista que condujo, según Schmitt, a un entorno estable que posibilitó su emergencia -, realmente en la época en la que se escribe el texto, esto es, en plena instauración nacionalsocialista, resurgirá de nuevo el pensamiento del orden concreto. La figura del *Führer* como guía vuelve a comparecer tras ese período donde prácticamente todo se supeditaba a la ley, anunciando el fin del proceder positivista. De este modo, los conceptos que se manejarán en la vida jurídico-política harán necesaria referencia a la realidad vital del pueblo correspondiente, del orden concreto que lo caracteriza, manifestando “la relación intrínseca que existe entre el orden estatal, social y nacional de la vida de una comunidad” (Schmitt, 2012, p. 311)⁴⁷. Esta forma de proceder que vuelve a escena en la época en la que el texto se escribe, recuperará nociones tales como la lealtad, la adhesión o el honor, aunados en el *Führer*, “los cuales solamente pueden ser entendidos desde el punto de vista de una comunidad y orden concretos” (Schmitt, 2012, p. 312). La división de poderes quedará atrás, planteando una unidad política formada por el Estado, el Movimiento y el Pueblo, de tal manera que la dualidad Estado – sociedad desaparece, y con ello, su modo de pensar específico:

“El Estado actual ya no es dualista, ya no está dividido en Estado y sociedad, sino que está construido sobre tres órdenes, Estado, Movimiento y Pueblo. El Estado, como

⁴⁶ El positivismo jurídico, como doctrina jurídica artificial que apela a la seguridad jurídica frente al orden concreto, resulta para Schmitt de una peculiar fusión de normativismo y decisionismo:

“El positivista no es un tipo jurídico natural, y de ahí que no sea tampoco un tipo impercedero de la ciencia del derecho. Se somete – de modo decisionista – a la decisión del accidental legislador en posesión del poder estatal de legislar, porque solamente él puede imponer una forma objetiva de coacción: pero, al mismo tiempo, consigue que esa decisión siga valiendo de modo fijo e inquebrantable como norma, es decir, que también el legislador estatal se someta a la ley por él puesta y a su interpretación”. (Schmitt, 2012, p. 280).

⁴⁷ El caso que Schmitt ejemplifica sobre el establecimiento de impuestos resulta relevante para la comprensión general de su discurso:

“Las cuestiones, por ejemplo, de la deducción de impuestos para los padres de familia y con un determinado número de hijos, el reconocimiento de un determinado nivel de vida y gastos, o las cuestiones de imposición de contribuciones sobre el sueldo de los funcionarios y del impuesto del tráfico, hacen referencia inmediata, en cada una de sus particularidades, a órdenes de vida concretos y a instituciones como el matrimonio, la familia, la clase o el Estado, y exigen así una fundamental toma de posición” (Schmitt, 2012, p. 311).

Asimismo, de esta serie de preceptos, que siquiera pudiera tomarlos como argumentación la izquierda schmittiana, estarán ligados a la dura crítica que el autor hace del liberalismo, apostando por la nación, lo comunitario, frente a lo individual.

orden propio dentro de la unidad política no tiene ya el monopolio de lo político, sino que es un órgano jefe – Führer – del Movimiento”.

(Schmitt, 2012, p. 315)

De este modo el dirigente no se exhibe como omnipotente, como *potentia absoluta* específicamente decisionista, sino que es soberano en calidad del orden concreto al que encarna, estando íntimamente ligado a la totalidad de la comunidad. En este sentido, a pesar de que la decisión por parte del líder de turno pueda tener cabida, siempre estará encauzada por el orden concreto determinante al que representa, y, por su parte, la figura del jurista deberá promulgar un Derecho referido a la realidad misma, a la propia fuerza del pueblo alemán, de tal suerte que, en último término, es aquella unidad omniabarcante la que todo lo orienta. Así pues, y según se ha corroborado, el verdadero fundamento de la doctrina de la soberanía schmittiana será el orden concreto del pueblo, y su representante personificado verá sometido su poder de acción y decisión a aquel, emergiendo su figura, en última instancia, como *potentia ordinata*.

9. Por una reconstrucción estructural del elemento representativo schmittiano

El diagnóstico schmittiano de la deriva moderna proclama una creciente deshumanización en nombre de la propia humanidad a través del predominio del pensamiento económico-técnico, que resulta de un proceso de secularización como pretensión de liquidación completa. En *Catolicismo romano y forma política* (1923), Schmitt realiza una severa crítica al positivismo científico, al liberalismo y a la Revolución de Octubre, pues, para él, son los causantes del triunfo de este mecanismo moderno que olvida cualquier tipo de alternativa basada en ideales, rompiendo con elementos religiosos, metafísicos o moralizantes incluso en el sentido funcional. Todo ello conlleva para el jurista alemán un déficit, e incluso una falta de fundamento capaz de garantizar el orden del mundo. Uno de los resultados de todo ello, el parlamentarismo liberal, tan criticado por el de Plettenberg, responde a esa lógica específica que cree estar al margen de componentes valorativos, cuyas directrices se asientan en la mera reproducción del consumo y de la satisfacción de necesidades, por irracionales que sean, a partir de procedimientos racionales. De esta forma, ese sistema omitirá el papel de lo que Schmitt considera una auténtica autoridad soberana, pues el plano de la mera discusión le es más que suficiente. Así, “la propuesta política de Schmitt, su doctrina de la soberanía debió por tanto enfrentarse y ofrecer una alternativa, en primer lugar, al concepto fundamental en torno al cual opera dicho parlamentarismo, esto es, el concepto de «representación»” (Navarrete, 2015, p. 350). En este sentido, el Estado como instancia inmanente garante de orden se vinculará al orden concreto subyacente pre-estatal expuesto anteriormente, asociando la decisión soberana con la representación, presentando a la *potentia* decisoria como específicamente *ordinata*. Frente a toda interpretación puramente decisionista ligada a la arbitrariedad que tome al líder schmittiano como soberano absoluto – réplicas surgidas sobre todo desde el positivismo kelseniano –, la inmanentización de las tesis de la soberanía a través del precepto irreductible del orden concreto ligado a una determinada idea de representación será manifiestamente visible e imprescindible para comprender el espíritu de la doctrina jurídico-política del de Plettenberg.

9.1. Polisemia conceptual y derivas políticas: *Vertretung* vs. *Repräsentatio*

La noción de representación, como ya hemos podido observar con anterioridad en las líneas dedicadas a Hobbes, resulta imprescindible para entender el universo jurídico-

político de un autor, de tal suerte que es necesario atender a él con el fin de captar el lugar que ocupa la soberanía en las tesis schmittianas. El término alemán “representación” apela a diferentes sentidos comprensivos, por lo que, si no se diferencian, puede dar lugar a confusiones que opaquen el significado originario que un autor utiliza en su doctrina. Roberto Navarrete, en su artículo *Carl Schmitt y el pensamiento del orden concreto: una crítica de la interpretación decisionista de la teología política schmittiana* (2015), referirá a cuatro significados diferentes de la noción que nos ocupa.

En primer lugar, podemos encontrar la referencia como *Darstellung*, conformada por *stellen* – poner – y *dar* – allí – o *ex* – fuera –, de manera que mediante su uso se apelaría a algo que se expone, remitiendo en último término a una serie de (re)presentaciones específicamente artísticas, tales como pinturas o esculturas, que se conciben como realidades exteriores que el sujeto en cuestión contempla.

Otro de los usos característicos de “representación” se puede localizar en el término *Vorstellen*, que apuntaría a un tipo de representación teatral, donde lo (re)presentado puede ser considerado o no real, de tal suerte que su materialización en la realidad dependerá de ciertas proyecciones procedimentales de carácter intencional y subjetivo, apareciendo en última instancia como representaciones mentales.

Estos dos significados, como podemos observar, no poseen una connotación directa en materia jurídico-política, a diferencia de *Vertretung* – o *Stellvertretung* – y *Repräsentatio*, entorno a los cuales Schmitt centrará su reflexión. El primero de ellos, *Vertretung*, se tomará como un concepto privativamente liberal, empleado tanto por los teóricos del Derecho como por los estudiosos de la moderna teoría del Estado de Derecho en una circunstancia específicamente democrático-parlamentaria, apuntando a un espacio de gobernanza a través de votos que, en último término, posibilitará la representación del pueblo en cuestión. En este sentido podría decirse que *Vertretung* se emplea a modo de delegación, sustitución o defensa, usos en los que la idea de pacto resultará fundamental. No obstante, y a pesar de que muchos indicarán que este es la forma a la que Hobbes apela al concepto, y de que Schmitt se considerará heredero del inglés, cabe señalar que el segundo rechazará completamente este tipo de significado, pues en última instancia se cimienta en la representación de un individuo aislado – recordemos en las tesis hobbesianas el punto de partida del individualismo radical – y no en la del pueblo como unidad política, produciéndose en este sentido la privación de lo público en materia específicamente liberal, y, con ello, reluciendo la pretensión de despolitización.

“La representación, si aspira a ser verdaderamente política (*Repräsentatio*), debe evitar toda contaminación conceptual por parte de la *Vertretung* si no quiere, de hecho, quedar reducida a mera *Vorstellung*, tanto en el sentido de «producto de la imaginación» como de «representación teatral»”.

(Navarrete, 2015, p. 353)

Siguiendo el espíritu de esta cita, se debe, por lo tanto, apelar a una instancia existencial que promueva la representación política verdadera de un pueblo en su totalidad, en la que el representante estatal recupere el orden concreto en el que el entorno se enraíza, frente al Estado legislativo parlamentario liberal⁴⁸. La omisión por parte de la *Vertretung* liberal de ese orden sustancial promovería una idea de pueblo como mera suma de individuos guiados por preceptos legales abstractos⁴⁹, que en la deriva moderna hacia la tecnificación y la economización de la totalidad podrían desembocar en la misma deshumanización de lo humano.

9.2. *Repräsentatio* como representación existencial: la presencia desvelada de lo imperceptible

La única salida frente al pensamiento económico-técnico, propio del liberalismo y del bolchevismo ruso, según plasma Schmitt en *Catolicismo romano y forma política* (1923), es la fundamentación estructural de la instancia estatal en el modelo ideal de autoridad representativa que alberga el seno de la Iglesia católica. Esta obra, que apela a un ámbito específicamente jurídico-político – frente a lo que pueda pensarse, pues el título quizá pueda incurrir en la presuposición de una exposición dogmática de los preceptos católico-romanos – presentará a la institución eclesiástica como matriz arquetípica para el ámbito público, ya que únicamente ella será capaz de materializar las características

⁴⁸ El Estado parlamentario legislativo de corte liberal es duramente criticado por Schmitt – véase su obra de 1932 *Legalidad y Legitimidad* –, dado que, según él, su nodo procedimental se encuentra en una vacuidad que reduce la legitimidad a la mera legalidad, donde, por procedimientos aritméticos, puede llegar a darse incluso el autosuicidio del propio sistema.

⁴⁹ En este sentido, el propio seno de la tesis de la representación hobbesiana se manifestaría como específicamente tensional, pues en cierto modo podría decirse que apela a la *Vertretung* liberal en tanto en cuanto la sociedad civil constituida tras el pacto correspondería a una especie de suma de individuos. No obstante, por otro lado, y según nuestra lectura, se alejaría de esta interpretación en el sentido de estar vinculada con meros preceptos legales abstractos, dado que como venimos señalando, podemos observar un latido constante vital sustantivo y subyacente a la construcción doctrinal del filósofo inglés, que quizá, en última instancia, referiría a la representación al estilo de la *Repräsentatio*.

básicas de la *Repräsentatio*, irrevocables para un ejercicio apropiado de la política concebida desde una perspectiva específicamente existencial y comunitarista.

En primer lugar, cabe señalar que la representación schmittiana, tal y como quizá se haya podido entrever con anterioridad, toma como centrales las nociones de encarnación y visibilización de un ideal determinado – recordemos la premisa del orden concreto – frente al pensamiento económico-técnico vigente y la *Vertretung* liberal-democrática. La *Repräsentatio* eclesiástica no se fundamenta en la simple economía o en el poder militarista, sino en una especie de *pathos* autoritario que apela al elemento representativo, presentándose superior a la tan criticada deriva del pensamiento moderno:

“El pensamiento económico solo conoce un tipo de forma, esto es, la precisión técnica, cosa que está lo más lejos posible de la idea de lo representativo. Lo económico, en su unión con lo técnico [...] exige una presencia real de las cosas”.

(Schmitt, 2018, p. 21)

Frente a ese nexo material inexpugnable del racionalismo económico referido a la objetividad absoluta, la Iglesia católica apelará a ideales, al igual que la noción de lo político para Schmitt, que no se consideraría objetivo dentro del marco económico-técnico al instar a valores, derivando de ello la concepción del catolicismo institucional como algo eminentemente político, pues “la idea es parte integrante de lo político, ya que no hay política alguna sin autoridad, ni ninguna autoridad sin el *ethos* de la persuasión” (Schmitt, 2018, p. 21). Esto conduce al planteamiento schmittiano de la autoridad representativa autoritaria ejercida por la Iglesia católica romana, cuyo modelo se articula de arriba abajo – y no de abajo a arriba como en los Estados legislativos parlamentarios democráticos –, que encarna fundamentos ideales compartidos por la comunidad. Como explica muy bien Campderrich:

“Solo habrá identidad colectiva y, para Schmitt, orden social estable, si existe una convicción común acerca de los valores o ideales valiosos que acomunan a los miembros de una colectividad, y eso solo puede ocurrir, según Schmitt, a través de una autoridad caracterizada por su capacidad representativa, esto es, por su capacidad para formar una identidad o unidad indisociable entre la institución que posee esa autoridad y los valores o ideales comunitarios”.

(Campderrich, 2011, p. XXV)

Asimismo, el personalismo representativo constituye otro de los pilares fundamentales para la propuesta schmittiana. El poder se legitima mediante el procedimiento representativo, y se ejecuta por parte de una persona o un grupo de personas materiales con una dignidad particular, que conforman instituciones conducidas por unos determinados valores o ideales comunes. De esta forma, tanto la Iglesia como institución como la propia figura del Papa o en la misma representación dual de Dios-Cristo, también

“es una persona jurídica, pero de otro modo que una Sociedad Anónima. Ésta última, el producto típico de la época de la producción es un modo peculiar de asignación de responsabilidades, mientras que la Iglesia es una representación concreta, personal, de una personalidad concreta”.

(Schmitt, 1923: 23)

En tercer lugar, la configuración jerárquica del modelo autoritario representativo resulta especialmente significativa, trazada de arriba – abajo, tal y como se aprecia en el patrón eclesiástico:

“la propia naturaleza del Papa como el representante supremo de Cristo en la tierra hace de la Iglesia una estructura piramidal con una cúspide claramente definida a la cual el resto de los miembros de la institución están subordinados según una determinada organización jerárquica”.

(Campderrich, 2011, p. XXIX)

En el seno de esta articulación jerárquica encontramos la cuestión decisionista, pues el Papa, como figura última de la institución material eclesiástica representativa legítima guiada por ideales católicos, sustenta la competencia de las decisiones plasmada en el dogma de la infalibilidad papal. Este precepto católico no lo tomamos como absoluto, sino vinculado al proceder jurídico del orden concreto, frente a la interpretación de Campderrich en su estudio preliminar a *Catolicismo romano y forma política* (2011, p. XXX), donde indica que

“para Schmitt la autoridad ideal tiene la capacidad de tomar decisiones últimas, incuestionables, no revisables. [...] Podríamos aventurarnos a lanzar la arriesgada afirmación de que, para Schmitt, es muchísimo más importante decidir que el contenido mismo de la decisión. Y esa es una idea ínsita al dogma de la infalibilidad”.

El dogma católico romano de la infalibilidad papal en Schmitt, a su vez, se puede vincular al proceder jurídico del orden concreto planteado en *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica* (1934), recordémoslo:

“la decisión papal contiene también elementos jurídicos fuertemente decisionistas; sin embargo, la decisión infalible del Papa no funda el orden y la institución de la Iglesia, sino que la presupone: el papa es infalible solo como cabeza de la Iglesia, en virtud de su dignidad, pero no lo es como hombre”.

(Schmitt, 1934, p. 270)

Así pues, el Papa como figura principal de la Iglesia, resulta infalible lo que representa y no por ser una figura que decide sin contenido, sino que su *ratio* de acción se encauza a través de un orden subyacente a sus decisiones que manifiesta los principios sustanciales sobre los que se sustenta la comunidad, haciendo visible – al estilo de la *representatio* romana – la divinidad en la superficie terrenal. Solo de este modo estaremos ante la verdadera representación, la *Repräsentatio*, radicalmente existencial, que fundamenta la existencia de la colectividad que la Iglesia supo plasmar como autoridad representativa según las percepciones de Schmitt en *Catolicismo romano y forma política* (1923), que más adelante reafirmará a través de las tesis expuestas en *Teoría de la Constitución* (1928) acerca de este tema, pues “representar es hacer perceptible y actualizar un ser imperceptible mediante un ser de presencia pública” (Schmitt, 2011, p. 209). A raíz de esto último cabe señalar que las reflexiones acerca de la autoridad representativa ideal schmittiana plasmada en la Iglesia católica romana no se sitúan en el ámbito meramente privado – esto sería la concepción más bien liberal de la religión privatizada -, sino que poseen una trascendencia específicamente pública en tanto que apelan a la vida comunitaria.

Finalmente, el planteamiento schmittiano formula la tesis de la Iglesia como *complexio oppositorum*, esto es, como institución que garantiza la convivencia de carácter mínimamente apacible entre elementos muchas veces opuestos entre sí – aludiendo a la pluralidad de posiciones dogmáticas católicas que cohabitan en el seno de la institución eclesiástica en general gracias a la idea de la Iglesia universal como autoridad representativa que posee todos los rasgos expuestos anteriormente –. La idea de la *complexio oppositorum* se propone como tipo ejemplar para el ámbito político, que podría también extrapolarse a los términos hobbesianos en razón de la individualidad radical,

promoviendo la analogía política funcional – no teológica ni confesional – entre Iglesia y Estado:

“contra más se aproxime la autoridad política estatal al tipo ideal de autoridad expuesto en *Catolicismo romano y forma política*, esto es, al tipo ideal de autoridad alcanzado por la Iglesia católica de modo más perfecto que cualquier otra institución humana, mayor será su capacidad de generar una *complexio oppositorum* en el seno de su sociedad y, por lo tanto, de garantizar la paz social y evitar en consecuencia la guerra civil”.

(Campderrich, 2011, p. XXXII)

La deriva moderna, que en época de Schmitt se materializaba en la problemática República de Weimar, conducía a un espacio de lo social absolutamente conflictivo que no posibilitaba la convivencia pacífica. La solución más factible para restablecer el orden interno civil frente a la crisis era acercarse a este modelo ideal de autoridad representativa eclesiástica de modo funcional, donde “la *complexio* de la vida contradictoria es configurada en la unidad de una representación de tipo personal” (Schmitt, 2018, p. 42), frente a un mundo regido por preceptos técnicos y económicos dirigido por autómatas o máquinas que cosifica y no responde a nada más que a la producción y al consumo reproducidos constantemente. De este modo,

“en la economía moderna, a una producción llevada al extremo corresponde un consumo totalmente irracional. Un mecanismo admirablemente racional está al servicio, siempre con la misma seriedad y la misma precisión, de cualquier demanda, sean el objeto de la demanda blusas de seda, un gas venenoso o alguna otra cosa”.

(Schmitt, 2018, p. 18)

El Estado moderno cada vez se había alejado más de aquella mediante una secularización tomada como disolución extrema de todo elemento religioso público adherido a ideales, dando lugar al pensamiento económico-técnico objetivo e inmanente carente de valores reales – cuya máxima materialización para Schmitt constituye bolchevismo ruso – que habría que frenar a toda costa por y para la salvación de la comunidad, pues de otro modo con aquel vendría el triunfo de la monstruosa y peligrosa deshumanización en el nombre mismo de la humanidad.

10. La problemática representativa del orden concreto: por una concepción sustancial orgánica frente a vacíos formales

No hay que confundir el interés teórico por la decisión en Schmitt con una defensa del decisionismo puro, es decir, “con una justificación teórica de la arbitrariedad en el uso del poder” (Herrero, 2012, p. XXXIV), pues tal y como indica Monserrat Herrero en el estudio preliminar a la recopilación de textos schmittianos, *Posiciones ante el derecho*:

“en las aproximaciones decisionistas a su obra, desde mi punto de vista, unilaterales, se pierde de vista hasta qué punto todo el tratamiento de la decisión no debe dejar de mirar en ningún momento al orden concreto al que siempre refiere una decisión”.

(Herrero, 2012, p. XXXIV)

El éxito de la soberanía estriba en la concepción de representación legítima invocada a través de una serie de ideales comunes, de órdenes concretos, que emergen y tornan realidades actuantes gracias a la clave hermenéutica de la *Repräsentatio*, cuyo máximo exponente será la Iglesia católica romana como institución que deberá ser, mediante un proceso de secularización a la schmittiana, transferido funcionalmente a la institución política estatal.

No obstante, en este contexto, podemos toparnos con un peligro fundamental acerca de la comprensión del propio concepto de *orden concreto*. Realmente, como hemos visto, Schmitt lo cataloga como una especie de “unidad de orden suprapositiva, omnicompreensiva, total” (Schmitt, 2012, p. 283) subyacente a un pueblo concreto, cuyo gobernante soberano debe ser capaz de desvelar mediante sus decisiones, pues estas, en último término, aparecen guiadas por aquel. Sin embargo, su contenido no llega a explicitarse, de tal suerte que el propio concepto puede funcionar como una especie de significativo vacío laclauiano⁵⁰ y el soberano, en este caso, concentraría en su figura un poder ciertamente ilimitado. El caso paradigmático de todo esto remitiría precisamente a varios escritos de Schmitt en los años de instauración del régimen nacionalsocialista⁵¹, subyugando sus tesis del orden concreto del pueblo a las prácticas más monstruosas ejercidas por el sistema, si bien durante la República de Weimar sugirió la misma premisa con el fin de evitar el autosuicidio de la misma ante el ascenso de partidos extremistas

⁵⁰ La crítica de Pitkin, referida a la representación hobbesiana y a sus posibles límites, podría cobrar sentido, pues recordemos que la autora señalaba que en última instancia era el soberano el que decidía sin obstáculo alguno qué era lo adecuado en materia de preservación.

⁵¹ Véase, por ejemplo, *El Führer defiende el Derecho* (1934) o *La Constitución de la libertad* (1935).

tales como el nacionalsocialista. De este modo, en *La Constitución de la libertad* (1935), Schmitt señala que el *Reichstag*, guiado por Adolf Hitler – cabeza del movimiento nacionalsocialista –, potencia la verdadera unidad y libertad del pueblo alemán frente al resto de constituciones anteriores fundamentadas en otro tipo de principios. Así, y siguiendo con su actitud antiliberal presente en toda su producción, Schmitt indica que las Constituciones del siglo XIX promueven libertades específicamente liberales, decretando la fragmentación del pueblo alemán, dado que “las Constituciones liberales se convierten en típicas formas camufladas de dominación extranjera” (Schmitt, 2007, p. 62), prefiriendo que tilden a su propuesta y a su propio pueblo como medieval – época donde la política se regía por órdenes concretos –, pues “es posible que esa sea la prueba de que un pueblo se ha encontrado consigo mismo y se ha liberado de la dominación intelectual extranjera” (Schmitt, 2007, p. 62). Gracias a la proclamación de Hitler como canciller, que trae consigo una idea determinada del orden concreto del pueblo alemán, “por primera vez desde hace siglos, los conceptos de nuestra Constitución vuelven a ser alemanes” (Schmitt, 2007, p. 62). Lo único que importa es la sustancia alemana, la sangre alemana, el orden concreto del pueblo alemán, visibilizado por su representante, Hitler. La sangre y el honor alemán tornarán derecho, y el partido nacionalsocialista será el “guardián de la esencia sagrada de nuestro pueblo, el defensor de nuestros derechos” (Schmitt, 2007, pp. 63-64). Solo esta concepción de pueblo unido puede ser capaz de promover una serie de leyes como las que constituyen las promulgadas el 15 de septiembre de 1935, la ley de la bandera del Reich, la de derechos civiles y la de la protección de la sangre y el honor alemanes, que desembocarán en las leyes de Núremberg y en un brutal racismo de Estado.

Entonces, ¿qué es lo específicamente sustancial, lo fundamental, de la tesis del orden concreto, si en unos casos puede su uso puede estar dirigido – como en el caso del estudio de *Legalidad y legitimidad* (1932) – a paliar las posibles consecuencias negativas promovidas por el partidismo extremista en un contexto de Estado legislativo parlamentario weimariano, y en otras para defender, precisamente, una especie de Estado partidista proyectado por el nacionalsocialismo? En este sentido, la interpretación del sistema del orden concreto como significante vacío laclauniano no sería del todo descabellada en su proceder formal, pues su funcionalidad es la misma, al igual que la de la institución eclesiástica y sus principios universalistas: el establecimiento de la unidad identitaria, aunque esta sea aparente, para poder proclamar la solidez y estabilidad

políticas. De esta forma la pretensión de persuasión por parte de estos tres principios resulta una herramienta política fundamental, y eso ya lo apreciaba Schmitt en *Catolicismo romano y forma política* (1923), donde esbozaba una autoridad necesitada del “*ethos* de la persuasión” (Schmitt, 2018, p. 21). Otra cosa es cómo se llegue a colmar el espacio vacío de cada uno de ellos, y esto puede desembocar, como hemos podido observar a través de los escritos de *El Führer defiende el Derecho* (1934) o *La Constitución de la libertad* (1935), en la sumisión del formalismo del orden concreto como aparentemente sustancial a regímenes cuya acción política resulta injustificable.

La cuestión acerca del contenido sustancial del orden concreto circunstancial puede encontrar un paralelismo aclaratorio en la propia biografía de Carl Schmitt, pues una interpretación específicamente contextualista de la misma puede derivar en la adhesión de su propia persona tanto a principios como a regímenes de lo más variados, incluso los extremos, como corrobora su militancia en el partido nacionalsocialista a partir de mayo de 1933. En ambos casos – el orden concreto y la biografía política schmittiana –, encontramos un fundamento irreductible: la existencia, en el primer caso de un pueblo, en el segundo de su propia integridad vital. A pesar de que nuestro autor a nivel teórico trata la tesis del orden concreto en relación con la existencia de una comunidad, a efectos prácticos, en el momento en el que su vida corre cierto peligro, es la vida plasmada en cuerpos individuales lo que cuenta, esto es, la existencia orgánica de cada ser humano particular. Schmitt fluctuó por la defensa de varios tipos de sistemas, desde la crítica de igual acceso al poder que podía conllevar el autosuicidio del sistema democrático de Weimar, pasando por la adhesión al nacionalsocialismo, del cual, a lo largo del proceso de desnazificación promovido en Alemania, renegará, como se podrá observar en los interrogatorios a lo largo de 1947 a su figura expuestos en *Respuestas en Núremberg* (2017), con el fin de salvaguardar en el ámbito pragmático su propia existencia, su propia vida, su propia corporalidad⁵². Por su parte, el orden concreto promulgará la existencia – mediante una unidad y una política sólida – de un pueblo determinado, pues se autoproclamará como garante incluso preestatal de la propia comunidad nacional. Sin embargo, no cabe unidad ni comunidad estatal, principios o valores morales, sin la cimentación corporal: el componente orgánico-biológico plasmado en un cuerpo es la

⁵² Véase CIZAURRE, P., *Esbozo antropológico filosófico sobre el enemigo a partir de la biografía política de Carl Schmitt. En torno a la vinculación entre lo corpóreo vital y lo político*, Ápeiron Ediciones. Madrid, 2018, pp. 10 – 17.

condición de posibilidad del sustento de la unidad comunitaria. Solo gracias a una serie de cuerpos relacionados entre sí se pueden establecer unas determinadas costumbres nacionales, unos procederes populares, que pueden derivar en una serie de creencias que, maximizadas y tornadas totalidad – bien aparente, bien real –, pueden ser capaces de proclamar la unidad por apelación al orden concreto del pueblo que ellos mismos posibilitan. La articulación del orden concreto y de las premisas contenidas en él únicamente son ejecutables a través de la acción de cuerpos vivientes que configuran la comunidad, asentando un principio irreductible que separaría el contenido del orden concreto con un mínimo principio sustancial del significante vacío, aunque su objetivo sea parejo.

De este modo, el único principio sustancial que se podría proclamar, tanto en la biografía política schmittiana como en la tesis del orden concreto como fundamento de lo político y de la soberanía del autor, es la garantía de existencia lo orgánico-vital, de lo corpóreo-biológico, semejante a la premisa hobbesiana que hemos expuesto acerca del principio irreductible de la preservación. Así pues, la propuesta establecida en este sentido, mediante una metodología schmittiana articuladora de conceptos tales como lo político, la soberanía, la decisión, la representación o el orden concreto, pretende conformar un proceder político donde el soberano encuentre sus límites de acción en la garantía del cuerpo orgánico como condición de posibilidad de las costumbres propias de un pueblo, pues lo común no existiría sin la garantía de lo particular⁵³, al igual que ocurre el Hobbes.

Para finalizar, cabría indicar que, en este contexto interpretativo, el enemigo político no sería necesariamente un pueblo, sino todo aquel que se empeñase en arrebatar la condición vital al resto. La guerra no sería, como promulgaba Schmitt, “negación óptica de un ser distinto” (Schmitt, 2014, p. 65), sino el saqueo de una existencia entre iguales, dado que entre individuos diferentes se puede llegar a apreciar un cierto mínimo equivalencial de base biológico-fisiológica que está en condiciones de rechazar la tesis de la diferencia absoluta que cosifique al ser humano y permita su aniquilación. Las tensiones por costumbres nacionales pueden llegar a ser comprensibles en cierta medida, pero el exterminio de vidas no. De ahí que el contenido del formalismo del orden concreto

⁵³ Esta lectura puede chocar con la crítica schmittiana al liberalismo; no obstante, si bien se podría encontrar cierto sustrato común al pueblo de carácter perenne, este no podría llegar a manifestarse si se careciese de organismos particulares que lo materializasen, lo que provoca una fuerte tensión en el propio seno de doctrinal del autor, acrecentado por su propia biografía política.

como confín de la soberanía schmittiana deba considerar su sustancia fundamental en la propia vida, y el resto de los elementos incluidos en él con el fin de conformar la unidad de la comunidad deban subyugarse a ese precepto, sea cual sea su carácter. He aquí los límites de la doctrina de la soberanía schmittiana: la estela de la decisión ligada al orden concreto como protección del cuerpo, al margen del resto de medios a través de los cuales se pueda confluir en la unidad de la comunidad nacional. Este sería, apelando a un sustrato vital presente en la biografía schmittiana y latente en su teoría política, el verdadero límite de la soberanía si realmente el de Plettenberg busca conceptualizar, tal y como indica en *Teología Política*, una “filosofía de la vida concreta” que apele a través de la excepción, la soberanía, la decisión y la representación a “la fuerza de la vida efectiva” (Schmitt, 2009, pp. 19-20), similar a la tendencia vital hobbesiana; un juego de *protego ergo obligo* donde el componente decisionista se aclimate a un orden concreto, perturbando la vida mediante la excepción únicamente con el fin de protegerla.

11. Conclusiones

El hilo argumental seguido a lo largo de nuestro escrito ha pretendido proyectar, a través de un análisis exhaustivo conceptual contextualizado, en clave teológico-política y vitalista, las raíces intelectuales modernas de Carl Schmitt, situadas en Thomas Hobbes, a pesar de las muchas diferencias que puede haber entre ambos planteamientos.

En primer lugar, hemos tratado de desvelar, en un seno doctrinal específicamente tenso como es el hobbesiano, una interpretación motivada por el instinto de pulsión orgánico que, según nuestro parecer, subyace a las tesis del filósofo inglés, proponiendo una peculiar, así como ciertamente arriesgada, lectura acerca de su concepción de la soberanía. Sustentando nuestra argumentación a través de un diálogo con las premisas fundamentales acerca de los cimientos antropológico-filosóficos del autor, y apelando a su estado de naturaleza inicial, caracterizado por la hostilidad y el conflicto, hemos tratado de desplegar una visión que oriente acerca del espacio de lo vital en este temeroso clima, apostando por el principio de preservación, que, como hemos visto, constituye uno de los pilares de la ley natural hobbesiana. Asimismo, hemos referido a las reflexiones en materia jurídico-política del autor, que versan sobre asuntos tales como el contractualismo, el lugar de la ley, la obediencia, el empleo específico de la religión y, cómo no, la estructura leviatánica del Estado, esto es, la soberanía, revelando las tensiones subyacentes a todas estas estructuras. Así pues, y a pesar de haber encontrado sustento para otro tipo de interpretaciones, el enfoque de nuestro escrito ha tratado demostrar que en Hobbes es posible una lectura de la soberanía como *potentia ordinata*, esto es, no como una voluntad personal que decide de manera arbitraria el destino del espacio individual y común, al estilo del decisionismo más puro que se suele atribuir; sino que se presenta una figura de poder que, en cierto modo, encuentra sus límites en un fuerte y profundo latido vital. Al igual que el Leviatán, en clave bíblica, “no se pone al servicio de nadie, a excepción de Yahvé” (Mejía, 2018, p. 64), el soberano no se somete, en su estatus dicotómico, al súbdito que le ha transferido sus derechos, mas si secularizamos el espíritu de los pasajes acerca del Leviatán, sí que encontramos un cauce de finalidad en el *ratio* de acción soberana, que coincide con el la propia ley natural de todo individuo: la propia vida. Así pues, a pesar de que podamos incurrir en una lectura completa y absolutamente ilimitada del soberano hobbesiano, también debemos tener presente la inercia orgánica que subyace a su planteamiento.

Por otra parte, en Schmitt podemos encontrar cierto paralelismo motivacional entorno a los cimientos que sustentan sus tesis sobre la soberanía, a pesar, como ya se ha comentado, de los puntos en los que ambos autores puedan discrepar, como podría ser la aceptación o rechazo del elemento del *foro interno*, o incluso el estatus de teorización pre-civil o ya instituido. Una vez expuestos los fundamentos de su doctrina acerca de lo político, la enemistad o lo estatal, referimos al orden concreto estructural que articula tanto la premisa de la soberanía como de la representación en el autor. Si bien muchos coinciden en que el de Plettenberg se adhiere a una conceptualización puramente decisionista de la soberanía – al igual que ocurre con Hobbes –, nosotros, por nuestra parte, optamos por hacer un llamamiento a la limitación de la proyección procedimental de su figura soberana, al igual que ocurre, como hemos visto, con el Papa en la institución eclesiástica. Así, y tomando como referencia una representación al estilo romano – un *representare* como hacer visible –, podemos llegar a hablar de una *Repräsentatio* específicamente existencial mediante la cual el soberano saque a relucir el orden concreto prácticamente imperceptible al individuo en su cotidianeidad, funcionando este elemento binomial del orden concreto y la representación como sujeción principal al proceder soberano. No obstante, como hemos señalado con anterioridad, una gran problemática acecha al concepto mismo de *orden concreto*, dado que su caracterización resulta, a efectos prácticos, vana. Schmitt lo utiliza como si fuera una especie de significante vacío, pues lo aplica a diferentes asuntos, muchas veces contrarios entre sí, incurriendo incluso en premisas extremistas nada deseables. Sin embargo, quizá se pueda dilucidar una clave comprensiva en este confuso panorama conceptual: el orden concreto se trata como el elemento sustancial de un pueblo. De esta tesis, así como de un estudio exhaustivo de la biografía política del autor, se puede llegar a inferir un elemento corpóreo irreductible: un pueblo, en última instancia, no existe sin individuos orgánicos que lo sustenten, de tal modo que si se quiere mantener la propia sanguineidad de lo comunitario, del pueblo, se debe garantizar, a través de un juego de *protego ergo oblige* al estilo hobbesiano, la preservación de todos y cada uno de los seres que lo componen.

Así pues, hemos topado, al igual que en Hobbes, con una piedra de toque, un *point de capiton* específicamente orgánico que sustenta, en último término, la concepción de una soberanía caracterizada como *potentia ordinata* en clave vital en ambos autores, lo que podría ser relevante a la hora de proponer nuevas reflexiones jurídico-políticas en las que

el elemento orgánico, que siempre debería estar garantizado, no se vea relegado a un segundo plano.

12. Bibliografía

ABELLÁN, J.: “En torno al objeto de “La Historia de los conceptos” de Reinhart Koselleck”. En Bocardo, E. (ed.) *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner y seis comentarios*. Tecnos. Madrid, 2007, pp. 215 – 248.

ALFONSO, J., “Religión y política en el *Leviatán* de Hobbes”, *Revista de Filosofía*, Volumen 74, 2018, pp. 5 – 20.

BALIBAR, E., “El Hobbes de Schmitt, el Schmitt de Hobbes”, *Las Torres de Lucca*, nº9, julio – diciembre 2016, pp. 201 – 259.

BLUMENBERG, H., *La legitimación de la Edad Moderna*. Traducción de Pedro Madrigal, Pretextos. Valencia, 2008.

CIZAURRE, P., *Esbozo antropológico filosófico sobre el enemigo a partir de la biografía política de Carl Schmitt. En torno a la vinculación entre lo corpóreo vital y lo político*. Ápeiron Ediciones. Madrid, 2018.

HOBBS, T., “Diálogo entre un filósofo y un estudioso del derecho común de Inglaterra” en *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos*. Estudio preliminar, traducción y notas de Miguel Ángel Rodilla, Tecnos. Madrid, 2018.

HOBBS, T., *Elementos de Derecho Natural y Político*. Traducción, prólogo y notas de Dalmacio Negro Pavón, Alianza. Madrid, 2005.

HOBBS, T., *De Cive*. Traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo, Alianza. Madrid, 2016.

HOBBS, T., *Leviatán o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo, Alianza. Madrid, 2001.

HOBBS, T., “Vida de Thomas Hobbes de Malmesbury escrita en verso por el autor”, en *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos*. Estudio preliminar, traducción y notas de Miguel Ángel Rodilla, Tecnos. Madrid, 2018.

JIMÉNEZ, D., “La crítica de Hobbes al zóon politikón de Aristóteles”, en *Factótum Revista de Filosofía*, nº10, 2013, pp. 68 – 79.

KERVÉGAN, J.F., *¿Qué hacemos con Carl Schmitt?* Escolar y Mayo. Madrid, 2013.

LOMBARDO, P., ESCOTO, J.D., *Cuestiones sobre la omnipotencia divina*. Edición bilingüe. Traducción, introducción y notas de Francisco León Florido. Escolar y Mayo Editores. Madrid, 2011.

MACPHERSON, C.B., *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Traducción de Juan Ramón Capella, Trotta. Madrid, 2005.

MCCORMICK, J.P., “Del Catolicismo Romano al Leviatán: sobre las disyunciones teológico-políticas en el pensamiento weimariano de Schmitt”, *Revista Pléyade*, nº8, 2011, pp. 7 – 18.

MEJÍA, A., *Autoridad y verdad. Schmitt, Kelsen y Strauss, lectores de Hobbes*. Guillermo Escolar Editor. Madrid, 2018.

NAVARRETE, R., “Carl Schmitt y el pensamiento del orden concreto: una crítica de la interpretación decisionista de la teología política Schmittiana”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, nº52, 2015, pp. 349 – 364.

NAVARRETE, R., “Del Estado como creación de Dios o de Dios como creación política”, *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, II época, nº5, 2010, pp. 459 – 466.

PITKIN, H. F., *El concepto de representación*. Traducción de Ricardo Montoro Romero, Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1985.

RIVERA, A., *El dios de los tiranos. Un recorrido por los fundamentos teóricos del absolutismo, la contrarrevolución y el totalitarismo*. Almuzara. España, 2007.

RIVERA, A., “Teología política: consecuencias jurídico-políticas de la *Potentia Dei*”, *Daimon. Revista de Filosofía*, nº23, 2001, pp. 171 – 184.

SABINE, H.G., *Historia de la Teoría Política*. Fondo de Cultura Económica. México, 2011.

SAN PABLO, *Carta a los Romanos 13, 1-6*. Reina Valera, 1960. Recuperado de: <https://cutt.ly/ghd90cQ>

SARAVIA, G., *Thomas Hobbes y la Filosofía Política Contemporánea: Carl Schmitt, Leo Strauss y Norberto Bobbio*. Dykinson. Madrid, 2011.

SCHMITT, C., *Catolicismo romano y forma política*. Traducción, estudio preliminar y notas por Ramón Campderrich. Tecnos. Madrid, 2018.

- SCHMITT, C., *El concepto de lo político*. Alianza. Madrid, 2014.
- SCHMITT, C., “El Führer defiende el derecho” en ZARKA, Y.C., *Un detalle nazi en el pensamiento de Carl Schmitt*. Anthropos. Barcelona, 2007.
- SCHMITT, C., *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco. México, 1999.
- SCHMITT, C., “La Constitución de la libertad” en ZARKA, Y.C., *Un detalle nazi en el pensamiento de Carl Schmitt*. Anthropos. Barcelona, 2007.
- SCHMITT, C., *Legalidad y legitimidad*. Estudio preliminar por J.L. Monereo y C. Monereo, Editorial Comares. Granada, 2006.
- SCHMITT, C., “Ley y juicio. Examen sobre el problema de la praxis judicial” en SCHMITT, C., *Posiciones ante el derecho*, estudio preliminar por M. Herrero, Tecnos. Madrid, 2012, pp. 5 – 178.
- SCHMITT, C., *Respuestas en Núremberg*, edición y comentario de H. Quaritsch, epílogo de J.L. Villacañas, Escolar y Mayo. Madrid, 2017.
- SCHMITT, C., “Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica”, en SCHMITT, C. *Posiciones ante el derecho*, estudio preliminar por M. Herrero, Tecnos. Madrid, 2012, pp. 245 – 315.
- SCHMITT, C., *Teoría de la Constitución*, traducción por Francisco Ayala, Alianza. Madrid, 2011.
- SCHMITT, C., “Teología Política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía”, en *Teología Política*, Traducción de Francisco Javier Conde. Trotta. Madrid, 2009, pp. 9 – 58.
- TAUBES, J., “Teología y teoría política”, en *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*. Traducción de Silvia Villegas. Katz. Madrid, 2007, pp. 266 – 275.
- TOWNSON, D., *Breve historia de Inglaterra*. Traducción de Paloma Tejada y Diana Barrantes. Alianza. Madrid, 2019.
- VALLESPÍN, F. (ed.), *Historia de la Teoría Política*, 2. Alianza. Madrid, 2002.

VALLESPÍN, F., *Política y verdad en el Leviatán de Hobbes*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Madrid, 2019.

ZARKA, Y.C., “Carl Schmitt, una lectura antimoderna de la modernidad: la triple traición a Hobbes”, en *Eikasia Revista de Filosofía*, julio 2012, pp. 59 – 69.

ZARKA, Y.C., *Hobbes y el pensamiento político moderno*, Traducción de Luisa Medrano. Herder. Barcelona, 1997.