

## ¿Protección a cambio de obediencia? El *Leviatán* en la lectura de Carl Schmitt

Marco Estrada Saavedra

Para Óscar Cuéllar, en su aniversario LXII.

LA OBRA DE THOMAS HOBBS ES POLISÉMICA Y PERMITE tantas lecturas e interpretaciones que la metáfora que le es más adecuada no es la del “cristal” sino la del “prisma”. Paradójico destino, por cierto, para el trabajo de un pensador que confiaba en la transparente precisión del lenguaje científico. Si para Hobbes esto resultaría un déficit, para nosotros, portadores de otra sensibilidad hermenéutica, representa una aventura acercarnos al *Leviatán*, retorciendo la metáfora teológico-filosófica de Walter Benjamin, para celebrar que a cada generación le esté dado cierto poder redentor-interpretativo.

*Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*,<sup>1</sup> este “librillo” (*Büchlein*), como lo denomina Schmitt en el *Prefacio*, es quizás uno de los documentos del pensamiento político más interesantes de este siglo. La situación en que fue escrito, el tema mismo y la indudable competencia del autor para abordarlo explican, en gran parte, la trágica prosa que llena sus páginas con una precisión incisiva para iluminar la desilusionada construcción racional hobbesiana. En sus líneas se respira un ambiente de añoranza, tristeza y de frío entusiasmo; su prosa, de una negra belleza rara en la ciencia alemana, es laberíntica y enigmática.

<sup>1</sup> Existe una traducción al castellano: *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*, traducción y estudio introductorio de Antonella Attili, México, UAM-A, 1997. Sin embargo, cito y traduzco directamente de la edición alemana (Schmitt, 1938). Nota: Las obras de Hobbes las citaré de acuerdo a la siguiente nomenclatura: *Leviatán* (L), *De Cive* (DC) y *De Homine* (VM). Este último texto lo cito según la traducción alemana del latín, *Vom Menschen. Vom Bürger. Elemente der Philosophie II/III*, (1994).

En este trabajo, reviso la conocida pero poco estudiada sentencia “protección a cambio de obediencia”, con la que Cari Schmitt resume el núcleo de la obra de Hobbes y mostrar la vacuidad de su contenido tal y como la presenta el pensador alemán. No sólo su contenido es dudoso sino que en muchos puntos se contraponen al espíritu de la filosofía política de Thomas Hobbes. Con tal finalidad, presento en forma sucinta la manera en que llega Cari Schmitt a la mentada conclusión; después analizo, para sentar las bases de la discusión ulterior, la condición del hombre en el estado de naturaleza, qué entiende Hobbes por derecho y libertad naturales y cuáles son la función y el valor de los juicios y de la razón natural en el estado pre-civil. En el siguiente apartado, reviso la lógica contractualista hobbesiana para explorar la posibilidad de la anulación de las obligaciones del súbdito en caso de que la protección deje de estar garantizada por el soberano, ejemplificando con el caso extremo en el que un ciudadano es juzgado con la pena capital; mientras que en la cuarta sección estudio la situación en la que ya no es un ciudadano individual el que está amenazado de muerte, sino el conjunto del Estado y sus súbditos. Posteriormente, critico el reduccionismo de Schmitt al comprimir la relación entre soberano y súbdito a la mera protección de la existencia física; mientras que en el sexto apartado someto mi crítica de la interpretación de Schmitt a la instancia de la difícil relación entre las leyes de naturaleza y las civiles, afirmando que la importancia de las primeras son fundamentales para entender la obra de Hobbes, sin las cuales (como se explica en la séptima y última sección) se corre el riesgo de reducir al Estado a una máquina nihilista como lo hace el jurista alemán.

### **¿El sentido de un símbolo: obediencia y protección?**

Gehorsam ist ein großes Wort.  
 Meistens heißt es noch: Sofort.  
 Gem haben's die Herrn.  
 Der Knecht hat's nicht so gern.

Bertolt Brecht

En este apartado presento brevemente la manera en que Cari Schmitt arriba a la fórmula “protección a cambio de obediencia” como el centro de la filosofía política de Thomas Hobbes. Este proceso se puede dividir en tres etapas: 1) los hombres en el estado de naturaleza; 2) la constitución del Estado; y 3) la seguridad y paz civiles.

1) “El miedo del estado de naturaleza es el punto de partida de la construcción del Estado de Hobbes. Su meta y conclusión, en cambio, es la seguridad de la condición civil-estatal” (Schmitt, 1938:47). Los hombres hobbesianos son, por naturaleza, traicioneros, desconfiados, ambiciosos, orgullosos, violentos; están hinchados de una vitalidad guerrera, y sus pasiones apenas si se hallan iluminadas por la razón. La permanente amenaza de muerte constituye la igualdad entre los hombres en el estado de naturaleza. “Cada uno sabe que cualquiera puede matar a cualquier otro” (Schmitt, 1938:47).

2) “El terror del estado de naturaleza arrima a los individuos plagados de miedo. Su miedo aumenta al máximo. Un fogonazo de la *ratio* relampaguea, y, de repente, tenemos ante nosotros al nuevo dios” (Schmitt, 1938:48). Para conseguir la paz y asegurar la vida es necesario *construir* una situación de seguridad colectiva, donde nadie desconfíe y tenga temor del prójimo; y es precisamente el todopoderoso Leviatán el único que puede someter la violencia destructiva del Behemoth que llevan en sí mismos los hombres.

3) “Su omnipotencia [la del Estado] posee, no obstante, otro origen que el de la divina: es obra humana y resultado de un ‘contrato’ entre los hombres” (Schmitt, 1938:51). Su poder se puede observar en el cumplimiento de su función: acabar con la guerra civil. “El que no es capaz de poner fin a la guerra civil, no es ningún Estado” (Schmitt, 1938:72). Una vez erigidos los muros estatales, quedan fundados *internamente* el orden y la ley, la luz se separa del caos, y se inaugura la paz y seguridad político-civiles. “Sólo existe la seguridad en el Estado. *Extra civitatem nulla securitas*. El Estado absorbe en sí toda la racionalidad y toda la legalidad. Fuera de sí no hay más que ‘estado de naturaleza’” (Schmitt, 1938:75).

Los pactantes renuncian a su *libertad natural* para que la paz reine y el Estado se encargue de la administración política, convirtiéndose en un *Estado legal* o *Estado de derecho*. El Estado de Hobbes, según Schmitt, es un poder con la capacidad de proteger a sus súbditos mediante un sistema legal. En cuanto *Estado de leyes*, tal institución se convierte en una maquinaria burocrática legal, *neutral* e *independiente* de cualquier contenido normativo o ideológico *extra*-estatales. La máquina estatal sólo requiere procesos calculables y regulares para funcionar adecuadamente. Pero si “concluye la protección, también se acaba el Estado, y, por ello, toda obligación de obedecer se finiquita. Entonces, sucede que el individuo recupera su ‘libertad natural’” (Schmitt, 1938:113).

Estas tres etapas en el proceso de construcción de la fórmula “protección a cambio de obediencia” están unidas internamente entre sí por la transformación del Estado en una *machina machinarum* (Hugo Fischer) o máquina de mando (*Befehlmaschine*), como gusta decir Cari Schmitt, que no es

sino “una obra prototípica de una nueva época técnica”. En efecto, la “lógica interna del Estado, artificio fabricado por los hombres, no conduce a la persona, sino a la máquina. Lo que está en juego no es la representación mediante una persona, sino el aseguramiento fáctico y presente de la protección real. Si no es *tutela praesens*, la representación no es nada. Ésta sólo se logra a través del mecanismo de mando funcionalmente eficaz” (Schmitt, 1938:52 y s.).

En uno de los puntos más dramáticos de su libro, Schmitt afirma con elegancia: “la ‘relación entre protección y obediencia’ es el eje de la construcción del Estado de Hobbes” (Schmitt, 1938:113).

En esta suerte de aforismo Schmitt concentra la contundencia del contenido de la filosofía política de Hobbes. La frase de Schmitt tiene toda la apariencia de ser correcta en su contenido y sentido. Hobbes mismo acuñó la fórmula “protección a cambio de obediencia” y aparece repetidas veces en el *Leviatán*.<sup>2</sup> La armonía de la interpretación de Schmitt con la obra de Hobbes se dejaría resumir en la siguiente afirmación del pensador católico: el Estado “tiene su valor, verdad y justicia en su perfección técnica (*technischen Vollkommenheit*) (...). La máquina estatal funciona o no funciona. En el primer caso garantiza la existencia de mi existencia física (*physischen Daseins*), para lo cual demanda obediencia incondicional a cambio de las leyes de su funcionamiento. Toda cuestión ulterior conduce a una situación ‘pre-estatal’ de inseguridad, en la que la vida de uno no está segura” (Schmitt, 1938:69).

Sin embargo, esta contundencia verbal no impide levantar sospechas sobre la aparente adecuación y profundidad de la interpretación: ¿es cierto que la relación *obediencia y protección* es el “eje” de la construcción estatal hobbesiana? Y si esto es así, ¿está en el espíritu de la obra de Hobbes que cuando cesa la protección termina *inmediatamente* la obligación de obedecer? ¿Qué entendía Hobbes por obediencia y protección? ¿Consiste *exclusivamente* la tarea del gran Leviatán en asegurar la paz y seguridad física de sus ciudadanos? ¿Cuándo se puede afirmar que la relación “protección-obe-

<sup>2</sup> Por ejemplo, en el capítulo XVIII, hablando de los derechos del soberano, Hobbes menciona que “el fin de esta institución [el Estado] es la paz y defensa de todos ellos” (L, XVIII, 147). En el capítulo XXI, apunta: “Nadie tiene la libertad de resistir la espada del Estado (*commonwealth*) en defensa de otro hombre, sea culpable o inocente; puesto que dicha libertad priva al soberano de los medios para protegernos y, por consiguiente, destruye la esencia misma del gobierno” (L, XXI, 177). Más adelante en ese mismo capítulo, se expresa claramente: “Se comprende que la obligación de los súbditos hacia el soberano no ha de durar más allá que lo que dure el poder mediante el cual es capaz de protegerlos (...). El fin de la obediencia es la protección” (L, XXI, 179). Por citar sólo un ejemplo más, en la parte final de la obra, “A Review and Conclusion”, Hobbes afirma que sus meditaciones las escribió ante los “desórdenes del tiempo presente” sin otro deseo que “poner ante la vista de todos la mutua relación entre la protección y la obediencia” (L, 297 y s.).

diencia” se ha quebrado, y quién y cómo lo decide? ¿Qué se entiende por seguridad física, por orden y paz? ¿Es apropiado postular que el Estado tiene su valor, verdad y justicia en su “perfección técnica”? ¿No hay otra legitimidad más allá del funcionamiento preciso de la máquina de mando?

Es necesario analizar cuidadosamente el contenido de la seductora *idea-miniatura* de Schmitt para asegurarnos si su comentario exegético es fiel al pensamiento de Thomas Hobbes.

### En el estado de naturaleza

I was angry with my friend  
I told my wrath, my wrath did end.  
I was angry with my foe:  
I told it not, my wrath did grow:

And I water'd it in fears,  
Night & morning with tears;  
And I sunned it with smiles,  
And with soft deceitful wiles.

And it grow both day and night,  
Till it bore an apple bright,  
And my foe beheld it shine,  
And he knew that it was mine,

And into the garden stole,  
When the night had veil'd the pole:  
In the morning glad I see  
My foe outstretch'd beneath the tree.

William Blake

Con miras a sentar las bases desde las cuales se pueda discutir la “disolución del pacto” y de las obligaciones civiles de los súbditos, según la sentencia “protección a cambio de seguridad”, es necesario analizar previamente 1) la condición del hombre en el estado de naturaleza, 2) qué entiende Hobbes por derecho y libertad naturales, y 3) cuáles son la función y el valor de los juicios y de la razón natural en el contexto pre-contractual.

1) “Regresemos de nueva cuenta al estado de naturaleza y consideremos a los hombres como si surgieran de la tierra y, de repente tal cual hongos, alcanzaran la madurez sin ningún tipo de relación o compromiso entre sí”

(*DC*, VIII, 1, 100). Así ilustra Hobbes en *De Cive*, de manera salvaje y caótica, el estado de naturaleza, en donde no hay orden ni jerarquías, los seres humanos se enfrentan entre sí en desnuda igualdad, la guerra es resultado compulsivo de su libertad natural, la sociedad no existe “y lo peor de todo es que [imper]a un miedo continuo y el peligro de una muerte violenta; y la vida del hombre [es] solitaria, pobre, desagradable, estúpida y breve” (*L*, XIII, 107). El origen del miedo a una muerte violenta y la amenaza potencial de los otros hombres se encuentran en el desorden primordial de la naturaleza.

La creencia de que el hombre está expuesto a una naturaleza que no se halla ordenada ni tampoco es capaz de ordenar, sino, más bien, es el principio mismo del desorden, de todos los peligros; en otras palabras, la negación de la creación y la providencia es el presupuesto de la concepción hobbesiana del estado de naturaleza. Únicamente si el hombre no está sujeto a un poder mayor con fuerza vinculante sobre su conciencia, la relación entre los hombres no estará determinada, según Hobbes, por obligaciones mutuas, sino por exigencias de cada uno sobre cualquier otro, sean o no justificadas. (Strauss, 1936:123)

La angustiante idea con la que despiertan los tiempos modernos es la falta de un dios que garantice un orden trascendental; sin ese cosmos, todos los hombres son iguales por naturaleza, nada los distingue entre sí. “La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y de la mente que (...), viéndolo en su conjunto, la diferencia entre un hombre y otro no es muy considerable” (*L*, XIII, 104 y s.). No existe, entonces, ninguna superioridad natural entre los hombres que justifique obediencia y dominio, ni ningún tipo de reconocimiento especial u honor. Todos *gozan* de la igualdad de matar a sus prójimos y de ser asesinados por los mismos. “De esta igualdad de habilidades surge la igualdad de la esperanza en alcanzar nuestros fines. Por lo que si dos hombres apetecieran la misma cosa, la que, sin embargo, no pueden disfrutar ambos a la par, se convertirán en enemigos. Y en el camino que lleva a su fin —el cual es primordialmente su propia conservación y, en ocasiones, su sola delectación—, intentan aniquilarse o sojuzgarse uno a otro” (*L*, XIII, 105). En consecuencia, la competencia, la desconfianza y la búsqueda de gloria, propias de la naturaleza humana, son “causas” del conflicto continuo de la guerra de “todos contra todos”.

2) La igualdad del universo hobbesiano es la expresión de una amenazante inseguridad existencial. La ausencia de un orden no significa sólo una feroz igualdad humana; también es la razón de que valores, ideas, opiniones, costumbres, bienes, deseos, etc., sean todos relativos y ninguno merezca mayor valor, respeto o atención que el otro. Esta relatividad se puede explicar de dos formas: por medio *a)* de la antropología pesimista del filósofo inglés y

b) por las relaciones de competencia y poder existentes en el estado de naturaleza.

a) Para Hobbes es imposible un *finis ultimus*. En su antropología,<sup>3</sup> la satisfacción de los múltiples y cambiantes apetitos hace al hombre llevar una vida agitada en busca de contentar sus deseos. La vida es movimiento estimulado por las sensaciones ocasionadas por objetos externos y multiplicado por la imaginación, la razón y la experiencia. La consecución de un *summum bonum* implicaría, sin más, la muerte, ya que sería una señal inequívoca de que el cuerpo habría dejado de apetecer, es decir, de moverse. “No hay algo así como la tranquilidad perpetua de la mente mientras que vivamos en este mundo, porque la vida es, en sí misma, movimiento y no puede existir sin deseos, ni tampoco sin miedos y mucho menos sin sensaciones” (*L*, VI, 61, *cfr* también XI).

Por el hecho de que no existe un fin último al que el hombre se incline *naturalmente*; o, en otros términos, porque el hombre ya no encuentra su lugar indiscutiblemente en la naturaleza, es que la satisfacción de los apetitos es una búsqueda incesante en todas las direcciones imaginables. Cada uno decide individualmente qué es lo que más le conviene en relación con sus *appetites* y *aversions*.

b) El estado de naturaleza *puro* es un mundo descentrado, en el que las leyes naturales o divinas no funcionan como garantes *efectivos* del orden, por lo que nada puede ser “injusto”. “Las nociones de lo correcto e incorrecto, justicia e injusticia, no tienen cabida. Allí donde está ausente un poder común, no hay ley; y donde no existe la ley, tampoco la injusticia. La fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales en la guerra (...). Está en consonancia, entonces, con esta condición que no pueda haber propiedad, dominio o distinción entre lo *tuyo* y lo *mío*, sino que a cada quien pertenece lo que pueda tomar, pero sólo mientras sea capaz de conservarlo” (*L*, XIII, 108).

Ahora bien, anterior a todo orden legal positivo, “el primer hecho jurídico o moral” (Strauss, 1936) es el *jus naturale*, esto es, “la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder, de acuerdo a su voluntad, para la conservación de su propia naturaleza —en otras palabras, de su propia vida— y, en consecuencia, de hacer todo lo que según su juicio y razón considere conveniente para lograr este propósito” (*L*, XIV, 109). El ejercicio del derecho natural genera una situación generalizada de peligro y zozobra, porque “en el estado de naturaleza todo hombre tiene el deseo y la voluntad de hacer daño” si con ello evita la muerte (*DC*, I, 4, 25). Por eso, “entre tantos peligros, co-

<sup>3</sup> Para una visión general de la antropología de Hobbes, consultar Goldsmith (1966: cap. 3), y Strauss (1936: cap. 1).

mo apetitos de los hombres existen, que diariamente amenazan a todos y cada uno, no es reprochable cuidarse a sí mismo". Así, "el primer fundamento del derecho natural es el siguiente: que cada hombre se esfuerce, tanto como dependa de él, en proteger su vida y sus miembros" (*DC*, I, 7, 26 y s.).

El uso individual, irrestricto e incondicional del *jus naturale* colisiona, irremediamente, con la libertad y la satisfacción de los apetitos ajenos, es decir, con la exigencia de defender a toda costa la vida propia. "De acuerdo con Hobbes, el fundamento de la moral y la política no es la 'ley de naturaleza', *i. e.*, la obligación natural, sino el 'derecho natural'. La ley de naturaleza debe toda su dignidad a la sencilla circunstancia de ser la consecuencia necesaria del 'derecho natural'" (Strauss, 1936:155).

Thomas Hobbes hace la distinción entre *derecho* y *ley*, es decir, libertad y obligación,<sup>4</sup> y le da una sorprendente preeminencia al primero a costa de la segunda como el fundamento de toda legislación, moralidad y política; pues el miedo a la muerte violenta, resultado consecuente de un uso máximo y generalizado del derecho natural, es lo que provoca que, mediante la intervención providencial de la razón, las pasiones guerreras de los individuos sean refrenadas con la finalidad de alcanzar una situación de seguridad colectiva donde el egoísmo radical no sea más un peligro real. La libertad natural es un *derecho* que no se fundamenta en ninguna ley, es decir, es *meta-legal*, anterior a cualquier ley natural, divina o civil. Las raíces del *jus naturale* están "en la necesidad" misma de la autoconservación (*DC*, "Dedicatoria", 2). Para dar satisfacción a esta necesidad, "la naturaleza ha concedido a cada uno el derecho a todo" (*DC*, I, 10, 27).<sup>5</sup> De tal suerte, mientras que se ejerza el derecho natural sin restricciones, la seguridad en el estado de naturaleza no es un bien accesible para nadie, porque "en esta condición cada hombre posee el derecho a todas las cosas, inclusive al cuerpo de los demás" (*L*, XIV, 110).

La libertad natural conduce efectivamente al conflicto entre los hombres, pero Hobbes sabe que las pasiones son los motores del hombre, por lo que no pretende —como cualquier otro racionalista lo haría— someterlas a la fría razón calculadora. "Debido a que el pensamiento depende de los deseos, una pasión enorme por un objeto es un motivo necesario para una vasta imaginación o un juicio correcto" (Goldsmith, 1966:76). Por esta causa, "un miedo saludable, aunque no sea la fuente de la razón, puede ser un estímulo

<sup>4</sup> "Existe una enorme diferencia entre ley y derecho: la ley es un grillete, el derecho es libertad; y ambos se contraponen como contrarios" (*DC*, XIV, 3, 158).

<sup>5</sup> El derecho natural hobbesiano es tan *radicalmente subjetivo* que afirma defender exclusivamente la vida *propia*: ¡sólo la propia muerte es un mal! La vida del otro es totalmente irrelevante para el individuo en el estado de naturaleza, si así lo cree *en conciencia* según la finalidad de la autopreservación.



valioso y necesario para la aplicación de aquélla” (Goldsmith, 1966:77). En la antropología hobbesiana “los pensamientos son para los deseos exploradores y espías, que escudriñan y encuentran el camino hacia los objetos apetecidos” (L, VIII, 68). Así, satisfacer los deseos y apetitos, por un lado, y soslayar los dolores y males, por el otro, son las principales causas que activan al hombre, en virtud de lo cual éste busca todos los medios posibles para asegurar el poder que le permita lograr estos objetivos. Sin embargo, el incierto futuro provoca en él ansiedad y angustia ante la dificultad de asegurar la felicidad presente y futura (*fame futura famelicus*) en circunstancias en las que los congéneres son potenciales competidores mortales que amenazan la *felicidad propia*. Con todo, la mejor forma de asegurar nuestra *felicidad privada* es ganando el auxilio de los demás.

Pero para ganarse esta ayuda, uno se debe asociar con los otros. Convivir con los demás sin sociedad es algo peligroso, porque ellos, o uno entre ellos, puede expoliarlo, lastimarlo o asesinarlo. Mantenerse en vida es el prerequisite de cualquier satisfacción ulterior. Si no es el bien mayor, la preservación de la propia vida es un bien fundamental. La seguridad puede lograrse estando siempre un paso delante de los competidores, intentando conquistar o asesinar al contrincante antes de que éste pueda hacer lo mismo. Sin embargo, esta no es una solución satisfactoria, pues nadie puede esperar triunfar permanentemente en esta empresa. La única solución es fundar una sociedad ya sea por la fuerza o mediante el acuerdo mutuo. (Goldsmith, 1966:79)

3) Pero antes de ocuparnos de la lógica del contrato y analizar el estado civil, revisemos con cuidado un aspecto más de la libertad natural: el juicio del individuo. Dicho aspecto resulta de sumo interés en torno a la *relatividad* del universo hobbesiano. Visto en términos epistemológicos, el mundo descentrado del estado de naturaleza, gobernado por la libertad y el derecho naturales, es un *mundo semánticamente multívoco: en él, la palabra ha perdido todo contenido intersubjetivo y el único valor que tiene es el que los individuos le otorgan según sus apetitos, pasiones y juicios naturales*. El combate físico es, al unísono, una lucha por las definiciones y representaciones simbólicas del mundo, que pretenden imponerse a los demás como las legítimas, sin que por ello tengan necesariamente fuerza vinculante. “La lengua del hombre es la trompeta de la guerra y la sedición” (DC, V, 5, 66).

Desde una perspectiva comunicativa, la palabra en el estado de naturaleza está fracturada. La razón natural de cada individuo exige el derecho de denominar todo en concordancia con su parecer. Así, cuando el lenguaje padece de una suerte de fragilidad intersubjetiva, ello es un signo inequívoco de la imposibilidad de la convivencia. El otro nombre del *status naturae* es

Babel. Este auténtico desorden lingüístico es propio del hombre en cuanto *hombre natural*; pues en el estado de naturaleza no existe ningún criterio común que indique un uso preciso de las palabras y su contenido (*cf.* VM, XIII, 8 y 9). La naturaleza humana ha sido de tal manera creada que todo lo que apetece, lo denomina bueno, y todo lo que aborrece, malo, mientras que el resto de los objetos se le antojan viles o indiferentes. “De allí resulta que el hombre da distintos nombres a una y la misma cosa a partir de la diferencia de sus propias pasiones” (L, XI, 90, *vid.* también VI). La opinión en estado de naturaleza es mutable e inconstante, y cada quien es juez en su propia causa.<sup>6</sup> La falta de entendimiento conduce al conflicto y a la pretensión de gobernar sobre los otros. Efectivamente, como el hombre natural es un ser tan vanidoso como envidioso, sus opiniones acerca de sí mismo lo llevan a considerarse superior a sus semejantes, debido a lo cual espera reconocimiento y exige honores y obediencia de los otros, desencadenando su inmediata oposición y resistencia.

Hobbes es consciente de las aportaciones fundamentales del lenguaje a la sociedad y la cultura, es decir, la civilización: “sin él no hubiera habido entre los hombres ni Estado, sociedad, contrato o paz —no más de lo existente entre leones, osos y lobos—” (L, IV, 37). Pero también se percata de que si entre las ventajas del lenguaje están contar y medir extensiones, sopesar cualidades y objetos, producir ciencia y construir sociedades, entre sus desventajas están la mentira, el engaño, el fraude y el error. Por ello, afirma en *De Homine*: “el hombre no se vuelve mejor gracias al lenguaje, sino más poderoso” (VM, X, 3, 18).

Puesto que los juicios que uno tiene de las cosas, es decir las ideas, son el motor de la voluntad para actuar (*cf.* VM, XII, 1), y porque la guerra de todos contra todos nace de la pretensión del hombre natural de tener siempre la razón o de imponer su razón y voluntad sobre los otros, es necesario que a través del pacto los hombres renuncien a su derecho a utilizar las palabras según su gusto y pasión, por un lado, y a hacer juicios individuales que pongan en peligro la seguridad ganada, por el otro. Sólo cuando se logra cierta comunidad lingüística, pueden “varias personas usar las mismas palabras para significar mutuamente, en relación con su conexión y orden, lo que conciben o piensan de cada cuestión, así como lo que desean, temen o las pasiones que tienen” (L, IV, 38).

<sup>6</sup> Sobre el concepto de verdad y opinión, consúltese L, VII.

### La lógica contractual

¿Hará contigo el pacto de ser  
tu siervo para siempre?

Job 40, 28

En el apartado anterior hemos visto que una expresión del derecho natural es la facultad irrestricta del individuo, como un Adán, de nombrar cosas y hacer juicios como mejor le convenga a su preservación en el estado de naturaleza. Ahora podemos acercarnos a nuestro problema por otra vía. Para entender cómo las obligaciones del súbdito pueden anularse, debemos comprender primero la lógica del contractualismo de Thomas Hobbes.<sup>7</sup>

El único camino para erigir semejante poder común, capaz de defenderlos de la invasión de los extranjeros como de las injurias entre ellos mismos, asegurándoles el poder alimentarse por su propia industria como por los frutos de la tierra y vivir satisfechos, es el de conferir todo su poder y fuerza a un hombre o a una asamblea de hombres, que reduzca sus múltiples voluntades, mediante la pluralidad de votos, a una sola voluntad. Lo cual es tanto como afirmar que se asigne a un hombre o a una asamblea de hombres para representarlos, y que cada uno haga suyo y se reconozca como autor de todo lo que haga o promueva quien ostente esa representación en lo referente a la paz y seguridad comunes; y, en consecuencia, que sometan cada uno sus propias voluntades a la voluntad de aquél, y sus juicios a su juicio. Esto es mucho más que consentimiento o concordia: es unidad verdadera de todos ellos en una y la misma persona, realizada a través de un pacto de todos entre todos, de tal forma como si cada uno dijera a todos: *autorizo y concedo el derecho de gobernarme a mí mismo a este hombre, o a esta asamblea de hombres, bajo la condición de que tú le delegates tu derecho y autorices todas sus acciones de igual forma*. Hecho esto, la multitud unida en una persona de esa manera se denomina ESTADO, en latín CIVITAS. Esta es la generación del gran LEVIATÁN o, para hablar con mayor reverencia, de ese *dios mortal*, al cual le debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y defensa (...). Y en él yace la esencia del Estado, el cual se le puede definir como *una persona de cuyos actos una gran multitud, mediante un pacto mutuo, se ha hecho autora, a fin de que dicha persona, de la manera que crea conveniente, pueda utilizar la fuerza y los medios de todos para lograr la paz y defensa comunes*. El titular de la persona del Estado se denomina SOBERANO, y se afirma que tiene *poder soberano*; y todos los demás son sus SÚBDITOS. (L, XVII, 142 y s.)

<sup>7</sup> En este artículo sólo me ocupo del Estado por institución; en consecuencia, lo siguiente no es absolutamente correcto ni para el Estado natural ni para el Estado por conquista.

En esta cita se encuentran concentrados todos los elementos del pacto, la institución estatal y las relaciones entre ciudadanos y soberano. *Primero*, el Estado tiene el objetivo de garantizar la paz, la seguridad y la defensa; no sólo eso, también es instituido para hacer posible una vida social cómoda y feliz. *Segundo*, el pacto se realiza a través de la concesión de derechos y fuerza a un hombre o una asamblea de hombres. La concesión significa, por un lado, renuncia mutua de cada individuo de los derechos naturales, y, por el otro, la entrega de esa fuerza para apoyar al Estado en sus funciones. *Tercero*, el Estado se constituye en la *voluntad única* de todos; es decir, es el representante autorizado de todos y cada uno; por esta razón, cada una de sus acciones y juicios valen como acciones y juicios de los representados que así lo han querido por unanimidad, formando por tanto una unidad verdadera. Si alguien, dado el caso, se rehúsa a convenir, el pacto sin embargo sigue gozando de validez entre los contrayentes, instituyéndose de todas formas el Estado. En esta situación, el renuente es visto a partir de entonces como un enemigo del Estado, que se encuentra voluntariamente en “condición de guerra” con éste, debido a lo cual puede ser aniquilado por cualquiera sin que se cometa ninguna “injusticia” (L, XVIII, 146). *Cuarto*, la concesión o renuncia de los derechos debe ser recíproca para la autorización del gobierno. Nadie puede mantener su derecho natural y permanecer en el Estado al mismo tiempo. *Quinto*, el poder del Estado debe ser de tal magnitud y fuerza, que nadie sea capaz de desafiarlo ni ofrecerle resistencia interna, para que éste haga cumplir las leyes civiles, naturales y divinas. La fuerza estatal ha de ser lo suficientemente poderosa, no con relación al número de los que se suman en ella, sino “en comparación con el enemigo común” (L, XVII, 140), a fin de evitar cualquier amenaza interna y externa. El pacto hobbesiano es un contrato de una multitud de individuos que escapan del estado de naturaleza. La representación, es decir, el soberano, en cambio, en ninguna forma participa en el pacto. Él, o la asamblea soberana, es sencillamente el receptor de esos derechos: “De la institución del Estado se derivan todos los *derechos* y las *facultades* de aquel o aquellos a quienes es conferido el poder soberano por el consentimiento del pueblo reunido” (L, XVIII, 144). El soberano nunca pacta ni en forma individual con cada uno ni colectivamente con la multitud. En otros términos, está liberado de las obligaciones del pacto, exclusivo, del *people assembled*. Lo cual es tanto como postular que el soberano sólo tiene *derechos y facultades* (cfr L, XVIII); y el derecho, como vimos, es siempre una libertad natural. En este sentido, el soberano se halla en la *paradójica posición*, por decirlo así, de ubicarse en un *punto intermedio entre el estado de naturaleza y el Estado civil*. El soberano, como tal, no está sometido a la ley del Estado como tampoco al pacto, porque eso significaría una

restricción de su soberanía y la incapacidad de cumplir su misión pacificadora. No obstante, este *deber* no es de origen civil: como hombre natural, el soberano está *obligado* a respetar las leyes naturales o la razón natural y, como representante de Dios, las leyes divinas que le aconsejan cómo llevar un buen gobierno. Una infracción de estas leyes, una injusticia, no se castiga con pena civil alguna; y nadie está autorizado a reclamar al soberano su iniquidad. La sanción eventual tendría lugar únicamente *in foro interno*, ya que el soberano “únicamente” pecaría contra Dios y exclusivamente ante él sería responsable.

Como en virtud de esta institución cada súbdito es autor de todas las acciones y juicios del soberano instituido, luego entonces nada de lo que hace el soberano puede resultar en injuria alguna para alguien, ni nadie podrá acusarlo de injusticia. Pues quien realiza una cosa autorizado por otro no comete injuria contra aquel por cuya autorización actúa (...). [En consecuencia], no debería acusar a nadie excepto a sí mismo (y ni siquiera a sí mismo, porque autoinjuriarse es imposible). Es verdad que los que poseen el poder soberano son capaces de cometer iniquidades, pero no injusticias o injurias propiamente hablando. (L, XVIII, 146)

Así, en tanto que el soberano goza de sus derechos naturales, en consecuencia tiene la libertad de juzgar y de matar si lo cree conveniente para cumplir su función en el Estado, igual como lo haría en el estado de naturaleza, sin cometer empero ninguna injusticia, porque en la condición pre-estatal, como vimos, cada quien es el mejor árbitro de sus acciones e intenciones. El derecho del soberano está por encima de las libertades civiles, porque sólo de este modo puede garantizar la seguridad y el bienestar de los ciudadanos, los cuales, a causa de su egoísmo, no alcanzan a percibir la lógica de la necesidad y del interés colectivo.

No obstante, no debemos entender que con esta libertad [de los ciudadanos] queda abolido o restringido el poder soberano sobre la vida y la muerte (...). [El soberano] carece del derecho de hacer cualquier cosa sólo en la medida en que él mismo es súbdito de Dios y, por ende, está obligado a observar las leyes de naturaleza (...). Ello vale igualmente para un príncipe soberano que da muerte a un súbdito inocente. Si bien la acción contradice la ley de naturaleza, por ser contraria a la equidad (como fue el asesinato de Urías por David), empero no se cometió una injuria contra Urías, sino contra de Dios. No en contra de Urías, porque el derecho de hacer lo que desease le fue concedido por el propio Urías; y sí, en cambio, en contra de Dios, puesto que David era el súbdito de Dios, quien prohibió mediante la ley de naturaleza toda inequidad. (L, XXI, 173)

Esta conclusión no colisiona en lo absoluto con el derecho natural de la defensa de la propia vida en casos extremos, aun rebelándose abiertamente contra el mandato soberano. El pacto no incluye de ninguna manera la requisición de este derecho. “Es nulo el pacto para no defenderse a sí mismo contra la fuerza mediante la fuerza, porque (...) nadie puede transferir o renunciar a su derecho de protegerse a sí mismo de la muerte, las lesiones y el encarcelamiento. Evitar todo ello es la finalidad de renunciar a un derecho. Debido a lo anterior, la promesa de no resistir a la fuerza no concede derecho alguno ni tampoco es obligatoria” (L, XIV, 116).

El derecho a la autodefensa es un derecho que se conserva aun en un contexto postcontractual, por lo que el ciudadano no está obligado a obedecer las órdenes que atenten contra su vida. Pero si es verdad que el ciudadano no renuncia a defenderse a sí mismo, también es cierto que el soberano tiene el derecho de matarlo si lo considera *necesario*. Por eso, la fórmula jurídica correcta del pacto en un caso extremo sería “*si no hago esto o aquello, matadme*” y no “*si no hago esto o aquello, no os resistiré cuando vengáis a matarme*”. Porque, en la primera formulación se escoge el menor de los males, “el peligro de muerte”, sobre el mayor, que consiste en “la muerte segura e inmediata sin resistencia” (L, XIV, 117).

Concluyendo: ningún pacto se disuelve *ipso facto* si la vida del ciudadano individual está amenazada. El ciudadano conserva el derecho natural de defenderse, pero por fuera de la protección de la ley estatal. Aunque el ciudadano *tiene el derecho natural de defender su vida, no tiene el de desobedecer*. Lo cual no quiere decir que no cometa ninguna injusticia, pecado o delito, porque la desobediencia es un delito penado civilmente y una violación de la ley natural que prohíbe incumplir lo pactado, es decir, faltar a la propia palabra. La defensa de su propia persona lo coloca de regreso en la condición natural, desamparándose del pacto que ya no lo protege a él, pero que *sigue existiendo entre los ciudadanos y el Estado*. El rebelde y el soberano se hallan, de nueva cuenta, frente a frente en estado de naturaleza.

### ¿Es posible disolver el pacto?

Renunciad para siempre a la esperanza

Dante Alighieri

En la parte final de la sección anterior, la fórmula “protección a cambio de obediencia” muestra una patente ambivalencia. El caso más desmedido, el

de la pena de muerte, sea justa o no, pone al ciudadano en el total desamparo porque el soberano no sólo ya no garantiza la protección de su vida, sino que es él mismo quien la agrede. Pero como vimos, para Hobbes este no es motivo alguno para la disolución del pacto.

Analicemos ahora otra situación aún más extrema en donde ya no es un ciudadano individual el que está amenazado de muerte, sino el conjunto del Estado y sus súbditos.

En un pasaje como el que sigue, se puede observar cómo funciona la férrea lógica argumentativa de Hobbes, en la cual cada palabra está absolutamente bien calibrada para lograr una solidez de acero y evitar que cualquier contra-argumento conmueva su arquitectura.

Ya que el poder estatal ha sido constituido en virtud de los pactos que cada ciudadano o súbdito individual ha trabado mutuamente con los otros; por la misma razón de que todos los pactos reciben su fuerza de los contrayentes, asimismo la pierden por su consentimiento y se disuelven. Por lo anterior, se puede inferir aquí que la suprema autoridad es abrogada mediante el consentimiento de todos los súbditos juntos. (*DC*, VI, 20, 85)

En otras palabras, los ciudadanos pretenden la liberación de sus obligaciones y obediencia, que no es otra cosa que la recuperación de los derechos naturales y el retorno al estado de naturaleza.

Sin embargo, en el supuesto de que los ciudadanos se congreguen para anular el pacto, Hobbes no ve ningún “peligro” real que el titular de la soberanía deba temer y que derive en la alienación de su poder. Primero, porque “es impensable que suceda que todos los súbditos juntos, sin excepción, se unan en contra del poder supremo” (*DC*, VI, 20, 85). Hobbes subraya que esa eventualidad supondría que *todos* los ciudadanos, sin *excepción*, deben unirse *al unísono*. En otras palabras, la conformidad de la mayoría de los ciudadanos no es en lo absoluto la voluntad de *todos y cada uno* de ellos: apenas la voluntad de una gran asamblea. “El consentimiento de la mayoría no es, por naturaleza, el consentimiento de todos” (*DC*, VI, 20, 85). Esta situación sería posible únicamente cuando el detentador de la soberanía “convocara a sus súbditos y en virtud de su gran número permitiese a aquellos que han sido electos el poder de hablar en nombre de sus electores y que la opinión de la mayoría de los representantes en relación con la materia a discutir sea vinculante para todos” (*DC*, VI, 20, 85 y s.). Esto es así porque el soberano es el representante de la voluntad de todos y lo que él haga, juzgue o diga, expresa la voluntad colectiva. Sólo en él se conjuga la voluntad del pueblo. “Sin embargo, es harto difícil imaginarse que el que gobierna convoque a sus súbditos con la intención de que deliberen en torno a su derecho [soberano],

a menos que estuviera fastidiado de las cargas de su responsabilidad y que declarase con llanas palabras que renuncia y abandona su gobierno". La dimisión al poder soberano ha de ser sin ambigüedades porque

aunque el gobierno fue constituido por los pactos de los individuos particulares entre sí, sin embargo su derecho no depende exclusivamente de esa obligación. Hay todavía otro vínculo hacia el gobernante. Convieniendo con su compañero, cada ciudadano manifiesta: yo confiero mi derecho a este tercero, a condición de que tu procedas de igual manera. Esto significa que el derecho que cada uno tenía anteriormente de usar su facultad en beneficio propio, ha sido totalmente conferido, en beneficio común, a un hombre en particular o consejo. Ahora bien, mediante los pactos sellados mutuamente por cada uno con todos los demás, que implican una donación del derecho por el cual cada quien está obligado a ratificarlo ante el gobernante, entonces éste último está asegurado por una obligación doble de los ciudadanos: la primera correspondiente a la de sus conciudadanos; y la segunda a la que le deben a su príncipe. Por lo tanto los ciudadanos, no importando su número, no pueden despojarlo de su autoridad sin su consentimiento. (*DC*, VI, 20, 86)

Mientras que los ciudadanos están doblemente obligados entre sí, a través del pacto, y con el soberano, a través de la concesión y transmisión de sus derechos; el soberano, por su parte, como simple receptor de derechos, no está obligado con ningún individuo ni con el conjunto de los pactantes, porque si la concesión de derechos no es mutua (entre individuos o entre una multitud de individuos y el soberano) y sólo un partido transfiere unilateralmente sus derechos, no se trata, entonces, de un "contrato sino de DONACIÓN, LIBERALIDAD o GRACIA" (*L*, XIV, 113). En tanto que el soberano no realizó ningún pacto, no está obligado ante nadie, de lo que se infiere, naturalmente, que no puede cometer contra ningún ciudadano injuria alguna. En efecto, la injuria no es otra cosa que la *violación del pacto* "que únicamente es posible en contra de aquel con quien se pactó o en contra de quien se le ha regalado o prometido algo por medio de un pacto" (*DC*, III, 4, 44 y s.).

Jurídicamente hablando, la disolución del contrato es harto complicada, si no es que materialmente imposible. Pero éste es sólo un supuesto jurídico. Analicemos el caso en el que la *necesidad* se impone sobre las leyes. De las tres causas que Hobbes señala por las cuales es posible la anulación de las cadenas de la obediencia para retornar a la "libertad natural y animal", voy a comentar exclusivamente la segunda,<sup>8</sup> porque es a la que se refiere Carl Schmitt

<sup>8</sup> La *primera* tiene lugar cuando el soberano renuncia a su derecho a gobernar y no transmite este derecho previamente a alguien específico; pues, con dicha renuncia, no hay nadie



como causante de la disolución contractual: “si el reino cae en poder del enemigo, y toda oposición es ya imposible, comprendemos que el titular de la autoridad suprema la ha perdido; de tal suerte, si los súbditos han realizado todo esfuerzo para evitar caer en manos enemigas, han cumplido, en consecuencia, los pactos de obediencia que hicieron entre sí” (DC, VII, 18, 99).

Nos encontramos frente al caso de la protección a cambio de obediencia, la situación misma que Schmitt alegó para ofrecer su lealtad al régimen nacional socialista una vez que pensó que la República de Weimar no garantizaba más su seguridad.<sup>9</sup> El segundo caso de las causas significa: *a*) que *de facto* el Estado no existe más porque ha sido derrotado, el soberano ya no es capaz de ofrecer resistencia y el enemigo ocupa el territorio. Antes de la situación de derrota total, si bien amenazante, terrible y mortal, la defensa *todavía* es posible, el Estado sigue existiendo. En este sentido, la señal de peligro y derrota no basta para romper el pacto y desobedecer, porque *b*) el ciudadano debe hacer *todo esfuerzo posible* que esté a su alcance, sin escatimar recursos ni voluntad, para salvar al Estado, cumplir el pacto y salvaguardar la finalidad de la institución del Estado: la paz y seguridad colectivas. Luego entonces, si el ciudadano escatima voluntad y esfuerzo, en la medida en que ello esté a su alcance, viola el pacto, porque trasgrede la ley de naturaleza que prohíbe incumplir las promesas, así como aquella que señala que una acción sólo es justa y legal cuando se hace con la *intención* de cumplir la ley, sea civil, natural o divina.<sup>10</sup> Si así lo dispone el soberano, el ciudadano

---

que proteja a los ciudadanos, por lo que cada quien ha de buscar protección como pueda. La *tercera* sucede cuando en una monarquía no existe sucesor alguno y no hay ninguna asamblea o pueblo soberano que nombre a un nuevo monarca. El supuesto es que nadie está obligado a obedecer a alguien que no sepa con certeza que es su señor. En este caso, la obligación de obedecer es imposible porque falta el “a quién”. Existe una causante más de disolución del estado de obediencia: cuando el soberano libera al ciudadano, en forma legal, de sus obligaciones cívicas, v.g., cuando abandona el territorio estatal. Esto sucede de dos maneras: 1) a través de autorización o permiso para mudarse a otra tierra, y 2) por medio de una orden, cuando el ciudadano es desterrado.

<sup>9</sup> Ésta es, al menos, la interpretación apologética de Bendersky (1983), Schwab (1989) y Maschke (1995). Para Weiler (1994), con un tono más crítico, no hay en esa actitud más que oportunismo respaldado por la lógica del pensamiento autoritario de Schmitt, el cual no sólo no critica indirectamente al nacionalsocialismo con su libro sobre Hobbes, como posteriormente afirmó haberlo hecho presentándose como un maniatado *Benito Cereno* de Melville, sino que celebra su eficacia totalitaria, además de imputar al filósofo inglés debilidad e inconsecuencia con su filosofía.

<sup>10</sup> Al introducir la diferencia entre *foro interno* y *foro externo*, Hobbes subraya la importancia de distinguir entre moralidad y ley, pues para que una acción, orientada por la ley, sea auténticamente justa, debe abrigar asimismo una justa “intención” convencida de la importancia de respetar la ley, porque si no *in foro interno* se le estaría violentando. Esta distinción en

estará todavía obligado a defender el Estado con las armas, “ya que en caso contrario el Estado, en cuyo favor no hacen el intento ni tienen el valor de salvaguardarlo, ha sido instituido en vano” (L, XXI, 177).

En *a*) el ciudadano no está facultado para decidir si el Estado está amenazado o ha sido derrotado, porque su razón individual-natural, al enjuiciar por sí misma, puede errar y ese juicio equivocado (mera opinión subjetiva) lo llevaría a romper su promesa de obedecer: su traición le acarrearía el castigo correspondiente. La situación se resuelve *de facto* (derrota total) o con un pronunciamiento del soberano declarando que, en circunstancias tan adversas, le es imposible gobernar, por lo que libera a todos de sus obligaciones hacia el Estado.

Este problema se puede iluminar con la siguiente cita correspondiente al *Leviatán*, donde Hobbes escribe al final del capítulo XXIX:

Por último, cuando en una guerra foránea o intestina los enemigos alcanzan la victoria final, de tal suerte que las fuerzas del Estado ya no resguardan el territorio, no existe más protección para los súbditos que permanecen leales; en consecuencia queda DISUELTO el Estado y cada quien está en libertad de protegerse de tales desgracias como su razón le dé a entender (...). El desamparado ha de buscar protección donde quiera que la halle, y, cuando la obtenga, tiene que obedecerla sin la intención fraudulenta de acogerse a ella sólo por miedo y, asimismo, proteger a su protección [*to protect his protection*, es decir, ¡asumir la función misma designada a la soberanía!] en tanto sea capaz de hacerlo. Cuando el poder de la asamblea [soberana] ha sido suprimido, su derecho también desaparece; porque la asamblea se extingue y no hay posibilidad de que la soberanía retorne. (L, XXIX, 261)<sup>11</sup>

Como en el pasaje de *De Cive*, la *disolución* del Estado es un hecho consumado; por ello, ¡el juicio del súbdito no es el que decide si el soberano lo sigue protegiendo o no, sino *la situación misma*! La eventual amenaza de muerte o la agresión física inmediata no son criterios suficientes, según

---

ningún sentido es superficial o sólo válida en el estado de naturaleza, pues Hobbes demanda que las leyes civiles se cumplan con celoso convencimiento de su necesidad y justicia, porque si no el ciudadano pecaría. “Las mismas leyes son de fácil observancia, porque obligan sólo a un deseo y esfuerzo (y quiero afirmar que sea un esfuerzo genuino y constante)” (L, XVI, 131). Se pueden respetar las leyes *pro forma*, pero sin satisfacer su espíritu. Este sería el caso del ciudadano que se comporta estratégicamente y que se guarda muy bien de hacer públicos sus verdaderos pensamientos e intenciones por miedo a la reprensión. Una mayoría ciudadana que se comportase en estos términos es, pues, un gran riesgo para el Estado. El ciudadano virtuoso, en cambio, reconoce en la ley su propia voluntad.

<sup>11</sup> Nótese que Hobbes enfatiza clara y decididamente las frases “victoria final”, “ya no resguardan”, “ha sido suprimido”.

Hobbes, para romper el pacto civil y disolver obligaciones y derechos. Esto sería un contrasentido en la lógica de hierro de Hobbes para mantener intacta, por todos los medios, la soberanía y majestad del Estado. En esta cita, el soberano ya no gobierna más, el enemigo ha triunfado y el Estado ha sido destruido. La necesidad se impone sobre su juicio individual. Cari Schmitt no tiene razón en lo referente a esta cuestión, pues cuando apunta que si no hay protección no existe más el Estado y la obligación de obedecer se esfuma, lo que asegura no es sino una perogrullada, porque ¿a quién brindarle lealtad y obediencia si no existe más el Estado? El meollo de la cuestión es que no indica nunca qué entiende por protección y obediencia, cuáles son los límites de una y otra, ni en qué medida se puede afirmar que la seguridad de los ciudadanos está amenazada, ni mucho menos quién puede así juzgarlo. Para Hobbes, la situación es más compleja y lo único cierto es que para el filósofo inglés el ciudadano no goza de esa competencia.

Ilustremos la situación del juicio en el pacificado contexto civil.

El lenguaje, como vimos al final de la segunda sección, “no puede surgir, a todas luces, de otra manera que de la arbitrariedad humana” (*VM*, X, 2, 16). Si el lenguaje tiene un origen natural arbitrario, la comunicación civil no puede sino aspirar, como la de la ciencia, a la transparencia, claridad y exactitud. La condición civil no debe permitir que haya una pluralidad de sentidos que lleven a la confusión, primero, y al enfrentamiento, después. Tal y como el científico debe trabajar con conceptos claros (*cf.* *L*, VII), el soberano —como arquitecto del Estado y cuya ciencia es la política—<sup>12</sup> no puede

<sup>12</sup> Si la naturaleza es obra de Dios, entonces el hombre es también por su parte un “constructor”, cuya obra maestra es una máquina: el Estado. “Mediante el arte es creado el gran LEVIATÁN llamado ESTADO, en latín CIVITAS, que no es sino un hombre artificial, aunque de estatura y fuerza mayores que las del hombre natural, concebido para su protección y defensa” (*L*, “Introducción”, 23).

Para Hobbes, geometría y política son las ciencias *par excellence*. Ninguna otra es superior a éstas; porque basan su conocimiento en “principios a priori”, tienen en común ser ciencias que conocen las causas y orígenes de las propiedades de las cosas que estudian (figuras geométricas y Estados), ya que son construcciones humanas que dependen de la propia voluntad. El poder *cuasi* divino del hombre se demuestra en su capacidad de construir de acuerdo a su *voluntad* y con base en el *conocimiento* racional, en especial del conocimiento demostrable a priori, que, por lo mismo, “sólo es posible de las cosas, cuya producción depende de los hombres mismos” (*VM*, X, 4, 19).

De la filosofía moral, Hobbes escribe: “Además, la política y la ética (es decir, la ciencia de la justicia e injusticia, de la equidad e inequidad) son demostrables a priori, porque los principios para el conocimiento de la esencia de la justicia y la inequidad, esto es, las causas de la justicia (o sea, leyes y acuerdos), son producidas por nosotros mismos. Así, entonces, antes de la creación de los acuerdos y leyes no había entre los hombres justicia ni injusticia, ni un concepto general de lo bueno o lo malo para todos, no menos que entre las bestias” (*VM*, X, 5, 20).

menos que definir los *nombres o leyes* universalmente vinculantes. A su soberanía política le corresponde una *soberanía lingüística* que determina, dentro de las murallas estatales, qué es bueno y qué malo, justo e injusto. Fuera del Estado sólo hay *bárbaros*. Por tanto, infringir el significado que la ley confiere a las palabras, es atentar contra la soberanía estatal. En este sentido, no es nada raro que Hobbes suscriba enfáticamente la siguiente frase: el “mayor bien del lenguaje es que podamos emitir órdenes y entenderlas” (*VM*, X, 3, 17). Si el lenguaje es poder, entonces el Estado no representa únicamente el monopolio de la violencia, sino también el de la *palabra*. La posesión del poder soberano en un territorio circunscrito supone, entonces, asimismo el *dominio simbólico*, la definición —y, por tanto, la creación— legítima de la realidad. La soberanía implica autoría, autorización y oficialización a la vez. La razón se convierte en la voluntad e imperio del soberano (*cf.* *L*, XXVI).

El status del juicio individual dentro de la condición civil tiene tal importancia que, entre las causas que debilitan y desintegran un Estado, Hobbes condena a aquélla en especial que corresponde a la doctrina sediciosa que enseña que “el juicio acerca de lo bueno y lo malo corresponde a cada quien” (*DC*, XII, 1, 128). En efecto, en el estado de naturaleza la razón está astillada y fragmentada en una multiplicidad de “razones” individuales. Ante la variedad de opiniones naturales, no es posible ningún acuerdo; la razón de cada uno es tan válida como la del otro. Pero si bien dicha doctrina es cierta en el estado de naturaleza, en ningún sentido lo es en la condición civil, porque las leyes civiles “son las reglas de lo bueno y lo malo, lo justo e injusto, lo honesto y deshonesto. En virtud de lo anterior, lo que el legislador ordena debe tomarse como bueno, mientras que lo que prohíbe, como malo (...). Si, por el contrario, los ciudadanos individuales asumen para sí el juicio en torno a lo bueno y lo malo, desean ellos mismos ser reyes, lo cual no es compatible con el Estado” (*DC*, XII, 1, 128 y s.).

El ciudadano no posee la competencia para juzgar sobre lo bueno y lo malo, ni para criticar los asuntos gubernamentales, porque, en tanto hombre natural, cree ser más inteligente, sabio y mejor que los demás y que nada en él debería corregirse; lo que, de acuerdo a su entendimiento, le otorga el derecho de ejercer la crítica. “De tal manera, [los ciudadanos que tienen la tendencia a creerse superiores] juzgan un Estado como malo, que no es gobernado según sus deseos, por lo que se inclinan más que sus conciudadanos a la rebelión” (*VM*, XIII, 6, 39). Dicha superioridad presumida significa para Hobbes mera desobediencia y el descarado apetito de apropiarse de la titularidad de la soberanía. Precisamente éste es el caso en el cual el ciudadano reivindica saber cuándo ha concluido su obligación hacia el Estado,

que, en su opinión, ya no lo protege. Pero, como vimos en el segundo apartado, la razón natural del individuo es enturbiada por pasiones egoístas y violentas dificultando la posibilidad de juzgar en armonía con las leyes estatales.

Por tanto, de acuerdo al pacto mediante el cual los individuos se comprometen a obedecer absolutamente al Estado,<sup>13</sup> “existe la obligación de observar cada una de las leyes civiles, ya que el pacto contiene en sí todas las leyes. Está claro, entonces, que el súbdito que renuncia al pacto general de la obediencia, lo hace también con respecto a todas las leyes” (DC, XIV, 20, 168). Para Hobbes no hay pecado ni crimen mayor que pretender renunciar, mediante palabra o acción, a la obligación de obedecer al soberano, y este crimen es “la traición” y es denominada de “lesa majestad”, cuyo castigo no es materia de la ley civil, sino de la de naturaleza. “Porque nuestra obligación hacia la obediencia civil, en virtud de la cual las leyes civiles son válidas, precede toda ley civil; debido a esto el pecado de la traición (*the sin of treason*) no es otra cosa que la disolución de dicha obligación” (DC, XIV, 21, 170).

La ley natural que el crimen de lesa majestad lastima es la que prohíbe romper los contratos y la palabra empeñada. Por tanto, el castigo se aplica según el derecho natural. En efecto, no se concede la gracia al criminal si es juzgado según las leyes civiles (que no reconoce y de las que intentó desvincularse), porque con su acción el criminal se declara expresamente enemigo del Estado. El derecho natural es, en este caso, el *derecho bélico*. El Estado y su enemigo se encuentran en *status belli*; justo en la situación en la que cada uno hace uso de su libertad para protegerse como mejor sea capaz y en donde el poder del más fuerte decide, por lo general, la victoria.

La razón por la que el crimen de lesa majestad es tan abominable para Hobbes es que atenta contra el fundamento de la soberanía: el poder absoluto para proteger a los ciudadanos, pacificar y lograr el bienestar civil, porque “sin obediencia se frustraría el derecho del Estado como si nunca hubiera sido instituido” (DC, VI, 13, 78). No es ninguna casualidad el juicio que reserva Hobbes en torno a la desobediencia a la autoridad, pues la denomina “demencia” o “locura”, porque no respetarla significa atentar contra nuestra propia vida (*cf.* L, VIII).

<sup>13</sup> ¿Pero qué es obediencia? Hobbes entiende bajo “obediencia simple” del ciudadano aquella “necesariamente requerida” por el poder supremo para “el gobierno del Estado” (DC, VI, 13, 78). El caso de la “obediencia absoluta” es, en principio, el mismo, pero corresponde no al Estado instituido por el pacto, sino al Estado por conquista, en la que el derrotado y prisionero, incapaz de defender más su vida, promete al vencedor hacer todo lo que se le ordene si su vida es respetada (excluyendo todo aquello que vaya en contra de las leyes divinas) (*cf.* DC, VIII, 1).

Radicalizando la interrogación acerca de la rectitud de la interpretación de Schmitt sobre la relación obediencia y protección como el punto nodal de la obra política de Hobbes, Gershon Weiler cuestiona incluso el concepto de ciudadanía del autor alemán y del filósofo inglés. Mientras que para Hobbes la ciudadanía es resultado de la celebración del pacto y el sometimiento al Estado, en cambio, para Schmitt éstas no son condiciones suficientes para adquirir el status ciudadano. Hobbes afirma que el ciudadano es aquél que se somete y respeta las leyes civiles, y en tanto que lo haga es un buen ciudadano, independientemente de cualquier otro criterio. Según Schmitt, el Estado tiene el derecho de decidir quién pertenece o no a su ciudadanía aun bajo criterios raciales, e imputa esta interpretación como esencialmente fiel a la doctrina de Hobbes. Pero “en ningún lugar del *corpus* hobbesiano hay alguna sugerencia de que pueda ser una buena política para el soberano discriminar un grupo de personas bajo su dominio con la finalidad de devolverlos al estado de naturaleza” (Weiler, 1994:28). Para Hobbes sería impensable que a un grupo de ciudadanos respetuosos de las leyes, como los judíos en la Alemania nacionalsocialista, se les requisara su ciudadanía y se les clasificara como *enemigos*, a causa de su origen étnico. Para Schmitt, la autonomía decisionista irrestricta del Estado no excluye esta posibilidad y sólo puede asegurar su poder absoluto en la medida en que logre conseguir cierta homogeneidad socio-racial interna (*Artgleichheit*).<sup>14</sup>

### ¿Es la maquinaria estatal exclusivamente un Estado protector?

levantar la casa con ladrillos de crimen...

Octavio Paz

La relación entre Estado y ciudadanos no puede reducirse a la fórmula “protección a cambio de obediencia”. Por supuesto, esta relación es fundamental para Hobbes, pero expresada en el sentido que le quiere imponer Carl Schmitt, no es más que una divisa vacía. Si la interpretación schmittiana fuese correcta, bastaría un carcelero con garrote como Estado para garantizar la existencia física de los ciudadanos sometidos a su poder. Para Thomas Hobbes esto sería inconcebible; para Schmitt posible, por no decir deseable, si somos consecuentes con su pensamiento. El filósofo inglés habla, por el contrario, constantemente del *bienestar del pueblo*, de una vida cómoda y digna para el

<sup>14</sup> Véase, por ejemplo, su definición de democracia y sus connotaciones *völkisch* en *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (Schmitt, 1991).

pueblo, aunque no *necesariamente* para el ciudadano individual. Esto último es sorprendente viniendo de Hobbes, el pensador más radical del individualismo moderno. En efecto, una vez instituido el Estado, Hobbes utiliza constantemente el concepto de pueblo, que, de hecho, sólo aparece después de este momento fundacional.

En la “Introducción” del *Leviatán*, Hobbes escribe sobre el Estado usando la metáfora del alma y cuerpo para ilustrar las partes y funciones de este “hombre artificial”. En las analogías dedicadas a los ciudadanos y a la función estatal, apunta: “la *abundancia* y las *riquezas* de cada miembro particular son la *fuerza* [del Estado]; *salus populi*, el *bienestar del pueblo*, su objeto” (L, “Introducción”, 23). Junto a la pacificación, protección de la vida y seguridad de los ciudadanos, Hobbes reconoce que el Estado debe cumplir otras tareas no menos esenciales. “Todos los deberes del gobernante están contenidos en esta sentencia: el bienestar del pueblo es la ley suprema” (DC, XIII, 2, 142). Este deber no es, en ningún caso, una obligación contraída mediante el pacto, ni mucho menos bajo el orden civil. El soberano no se halla sujeto a la ley del Estado. Más bien está obligado a obedecer, dentro de sus posibilidades, a la recta razón, es decir, al conjunto de leyes naturales, morales y divinas. “Debido a que el dominio fue instituido en nombre de la paz, y la paz en el del bienestar, si el titular de la autoridad utilizase su poder contraviniendo el bienestar del pueblo, procederá en contra de la razón de la paz, en contra, entonces, de las leyes naturales” (DC, XIII, 2, 142). Pero no se trata de cualquier tipo de paz, sino de la paz *como* condición del bienestar popular. “Por bienestar ha de entenderse no solamente la conservación elemental de la vida, sino una vida feliz. Pues con esta finalidad se asociaron los hombres e instituyeron el gobierno para poder vivir, tanto como sea dado a la condición humana, de manera agradable (*delightfully*)” (DC, XIII, 4, 142 y s.). Por si esto fuese poco, el soberano ha de esforzarse para “proveer abundantemente a sus súbditos no solamente de las cosas buenas de la vida, sino además de aquellas que incrementan el disfrute (*advance to delectation*)” (DC, XIII, 4, 143). Objetivo, este último, conveniente a los intereses del mismo gobernante, porque un Estado poderoso se sustenta en la riqueza y el bienestar de su pueblo, por lo que en verdad no existe oposición entre los intereses del Estado y los de los ciudadanos.

Ahora bien, el bienestar que procura el Estado no puede ser más que un bienestar para el pueblo en su conjunto (*the multitude of subjects*) y no necesariamente para cada ciudadano individual, ya que es imposible un cuidado particular para este o aquel súbdito. Esto sucede así, porque “el gobernante, como tal, únicamente puede procurar el bienestar popular mediante las leyes, cuya naturaleza es universal. En consecuencia, ha cumplido con su obli-

gación si se ha esforzado plenamente [y la propia conciencia es la instancia que evalúa este esfuerzo] por establecer el bienestar de la mayoría, haciéndolo tan perdurable como sea posible. Por lo tanto, nadie padecerá penas más que por su propia culpa o por alguna contingencia imprevisible” (DC, XIII, 3, 142).

### La ley civil y la ley natural<sup>15</sup>

¿Por qué, pues, has despreciado al Señor haciendo lo que le desagrada?

2, Samuel, 12, 9

La crítica que he hecho a la interpretación de Carl Schmitt en torno al sentido de la obra de Thomas Hobbes tiene su punto de prueba en la difícil relación que existe entre las leyes civiles y las otras. Efectivamente, si las leyes no estatales no tienen influencia alguna en la construcción teórica hobbesiana, de acuerdo al juicio del jurista alemán, por lo que no pueden verse como elementos sustanciales del decisionismo hobbesiano (*Auctoritas, non Veritas*), ni del positivismo legal del que Hobbes es precursor, entonces, la interpretación de Schmitt es, en sentido formal, impecable, y el Leviatán, *the mortal god*, no es más que un *Gesetzstaat* (Estado de leyes) gobernado por una maquinaria positivista.<sup>16</sup>

En el presente apartado trataré la relación 1) entre la ley natural y la civil; 2) afirmaré además que la primera es la fuente de legitimación del Estado y 3) que dicha ley tiene un carácter normativo obligatorio e impositivo *sui generis*, por lo que sus mandatos tienen efectos y sanciones tanto en el estado natural como en el político.

1) El tema de la relación entre la ley natural y la ley civil en el pensamiento de Thomas Hobbes se antoja, en verdad, una encrucijada. “Hobbes pertenece a la tradición de la ley natural, e inicia la escuela del positivismo legal. La paradoja hobbesiana es genuina” (Bobbio, 1993:115). La aporía es un verdadero sello de su hermética construcción teórica que afecta la interpretación del fundamento del poder estatal absoluto y la forma en que su

<sup>15</sup> Por falta de espacio, sólo trataré la relación existente entre la ley natural y la ley civil, sin incluir la divina.

<sup>16</sup> Lo cierto es que Carl Schmitt apenas si menciona las leyes naturales o divinas, y todo aspecto legal no-positivo carece de relevancia alguna en su interpretación. La consecuencia, como veremos más adelante, es que la máquina estatal se convierte en un autómata autárquico.



autoridad se legitima y es capaz de demandar obediencia incondicionalmente. “En otros términos, no podemos afirmar que el poder del Estado sea absoluto, irrestricto, si reconocemos la existencia y legitimidad de la ley de naturaleza” (Bobbio, 1993:117).

¿Es cierto que las leyes naturales, divinas y morales no son más que remanentes medievales en la obra de Hobbes, que no tienen otra función que apuntalar la retórica hobbesiana? ¿Cómo se relacionan estas leyes entre sí y la ley civil? ¿Cuál es su validez en el estado de naturaleza y en el Estado político? ¿Limita la existencia de la ley civil el ámbito de competencia de la ley natural, por ejemplo, o se complementan y perfeccionan mutuamente? ¿Pueden los diferentes tipos de leyes estar en contradicción entre sí?

Empecemos con definiciones: “UNA LEY DE NATURALEZA, *lex naturalis*, es un precepto o regla general, descubierto por la razón, en cuya virtud le está prohibido a un hombre hacer lo que sea destructivo para su vida o le prive de los medios para conservarla, así como omitir aquello mediante lo cual crea que su vida quedará mejor conservada” (L, XIV, 109). Los mandatos naturales son leyes tendientes a la autopreservación y a la búsqueda de la paz cuando ésta es razonablemente posible; por ello, se pueden resumir en la frase “No hagas a otro lo que no querrías que te hiciesen a ti” (L, XV, 130).

Ahora bien, las leyes de naturaleza obligan *in foro interno*: “nos vinculan al mero deseo de que se cumplan; pero *in foro externo*, o sea en su aplicación práctica, no siempre es así”. El que cumple respetuosa, mas unilateralmente, las leyes naturales en una situación generalizada de violencia, no hace sino “convertirse en presa de los demás y ocasionar su propia ruina, contraviniendo el fundamento de todas las leyes de naturaleza, cuya finalidad es la preservación de la naturaleza humana” (L, XV, 130). Y, en tanto que las leyes de naturaleza son inmutables y eternas, es impensable “que la guerra preserve la vida, y la paz la destruya” (L, XV, 131).

A pesar de la innegable importancia de las leyes de naturaleza para la autopreservación *individual* y para la consecución de la paz *colectiva*, Hobbes subraya su paradójico estatus como leyes:

El hombre acostumbra a denominar como leyes a estos dictados de la razón, mas impropriamente, porque son, más bien, conclusiones o teoremas relativos a su preservación y defensa; mientras que la ley, propiamente, es la palabra de aquel que tiene el derecho de mandar sobre los otros. No obstante, si consideramos los mismos teoremas como algo dado en la palabra de Dios, que con derecho gobierna sobre todas las cosas, entonces se designan adecuadamente leyes. (L, XV, 132)

Por su parte, las leyes civiles son cadenas “artificiales” (ni inmutables ni eternas) que los hombres respetan en tanto que son miembros de una comu-

nidad política. Hobbes las define como sigue: “Las LEYES CIVILES son, para cada súbdito, aquellas reglas que el Estado le ha ordenado, mediante palabra, escrito o cualquier otro signo suficiente de su voluntad, hacer uso para distinguir lo correcto y lo incorrecto; es decir, qué es contrario a la regla y qué no lo es” (L, XXVI, 210).

La ley de naturaleza y la ley civil se contienen mutuamente y son de igual extensión. Bajo el estado de naturaleza, las leyes de naturaleza (consistentes en la equidad, justicia, gratitud y otras virtudes morales dependientes de éstas) (...) no son, en sentido propio, leyes sino cualidades que disponen a los hombres a la paz y obediencia. Una vez erigido el Estado, se convierten de verdad en leyes, mas no antes, por ser los mandatos del Estado y, en consecuencia, leyes civiles, ya que es el poder soberano que obliga a los hombres a obedecerlas (...). Por ello, la ley de naturaleza es parte de la ley civil en todos los Estados del mundo. De manera recíproca, también, la ley civil es parte de los dictados de la naturaleza (...). Las leyes civil y natural no son tipos diferentes, sino distintas partes de la ley; de las cuales, una de ellas está escrita y se denomina civil y la otra no está escrita, la natural. (L, XXVI, 212)

En este sentido, *ley natural y civil no se contraponen*, pues una llena de contenido (la civil) la *forma* de la otra (la natural). Ambas definen qué está prohibido, porque la ley siempre es restricción de la libertad natural, pero la ley civil es la que especifica qué se debe de entender bajo un rubro punible. *Una no es más fundamental que la otra*. Sin las prohibiciones de la razón natural en lo referente a la autopreservación y a la paz, las prohibiciones de la ley civil serían arbitrarias: la ley positiva civil necesita de la luz de la justicia de la ley natural como ejemplo a seguir. Las leyes naturales y divinas no están, sin embargo, por arriba de la majestad soberana de la ley civil, sino *junto a ella, en el mismo plano*, correspondiéndose y complementándose.<sup>17</sup>

2) Formulado con toda brevedad, las leyes naturales se encuentran al principio de la institución del Estado y en la *base de su legitimidad* una vez instituido. Veamos por qué.

Teniendo en cuenta que la paz es la condición indispensable para la preservación del hombre, Hobbes concluye que la primera ley de naturaleza, en la versión de *De Cive* (II, 3), implica renunciar al derecho natural sobre todas las cosas y, en consecuencia, a transferirlo a otro, con la finalidad de

<sup>17</sup> Un ejemplo podría muy bien ilustrar qué significa que las leyes naturales y civiles se contienen entre sí y sean de la misma extensión. “Robo, asesinato, adulterio y todas las injurias están prohibidas por las leyes de naturaleza; sin embargo, qué se denominará robo, asesinato, adulterio o injuria en contra de un ciudadano, no se define de acuerdo a la ley natural, sino a la ley civil” (DC, VI, 16, 81).

abandonar el estado de naturaleza y fundar el Estado. “La primera ley de naturaleza prescribe la institución del Estado. Esto significa que el Estado es el medio más efectivo para lograr la paz (...). En otros términos, la ley de naturaleza postula que los hombres deben dejarse gobernar por la ley positiva si la humanidad ha de conseguir la meta señalada por la ley de naturaleza” (Bobbio, 1993:122)

Si las leyes naturales dictan la institución estatal, ¿no son, por tanto, la fuente de legitimidad del Estado? ¿No fundamentan ellas la obediencia al soberano? El origen de esa legitimidad y obligación no se encuentra en la ley civil, sino en la natural que prescribe la obediencia.

Puesto que la obligación de observar esas leyes [las civiles] es anterior a su promulgación misma, pues están contenidas en la constitución misma del Estado, debido a que la ley de naturaleza prohíbe romper los pactos, la ley de la naturaleza ordena, entonces, respetar todas las leyes civiles. Y en tanto que estamos compelidos a obedecer, aun antes de saber qué es lo que se ordenará, entonces estamos universalmente forzados a obedecer en todas las cosas. De aquí se sigue que ninguna ley civil [excluyendo a aquellas promulgadas con el fin de ofender a Dios] (...) puede estar, en verdad, contra la ley de naturaleza. (DC, XIV, 10, 161 y s.)

En virtud a lo anterior, el Estado encuentra su fundamento de legitimidad (y necesidad) en el mandato absoluto y universal de obediencia y respeto a la palabra pactada como el medio idóneo para establecer la paz. Con base en la ley de naturaleza se levanta todo el edificio civil-positivo. En este sentido, es asombroso que Hobbes “sea un positivista legal por inclinación y manera de razonar, pero, por necesidad, un teórico jusnaturalista. Considera, entonces, que la norma suprema que sostiene el sistema positivo-legal es una ley de naturaleza. Y aunque elimina toda interferencia de la ley de naturaleza, tan pronto como ha sido instituido el sistema positivo-legal, no puede evitar ponerla en la base de tal sistema” (Bobbio, 1993:143).

3) Por lo dicho hasta ahora, tal parece que sólo en el Estado pueden cumplirse cabalmente las leyes de naturaleza debido a la amenaza punitiva que éste blande para garantizar su cumplimiento y su carácter vinculante incondicional.

Esto es una verdad a medias, porque si las leyes de naturaleza no son vinculantes en el estado de naturaleza en lo que se refiere a la búsqueda de la paz, como correctamente afirma Norberto Bobbio (*cfr* 1994:133), sin embargo *son obligatorias* en cuanto demandan la *autopreservación* del hombre por cualquier medio incluyendo la continuación de la guerra y aun a costa de

la paz general, de lo cual hace caso omiso el pensador italiano: “y si no la puede obtener [la paz], entonces habrá de buscar y echar mano de todos los auxilios y ventajas de la guerra”. En efecto, Norberto Bobbio ignora sin más la segunda parte de la primera ley de naturaleza, que reza como sigue: “podemos defendernos por todos los medios a disposición” (L, XIV, 110). En conclusión, la ley de naturaleza sí tiene efectos imperativos sobre la conducta de los hombres en el estado de naturaleza.

Ahora bien, el argumento que asegura que en tanto que las leyes de naturaleza no son obligatorias su infracción no conlleva ningún castigo, es el más difícil de rebatir para apoyar la tesis de que este tipo de normas tienen *consecuencias imperativas y punitivas* como las leyes civiles, aunque de otro carácter. En principio, las leyes de naturaleza tienen la función de disponer a los individuos a la búsqueda de la salida del estado de naturaleza. Si bien no están obligados a reverenciarlas por ningún poder superior alguno (que no existe en la tierra), sin embargo su desobediencia lleva en sí un castigo técnico o, por decirlo con un lenguaje más contemporáneo, un fracaso instrumental de una acción orientada al éxito; lo que, en términos estrictos, que no legales, se iguala a una sanción. Por eso, las leyes de naturaleza implican sanciones tácitas; en este caso, la sanción más terrible es la continuación de la irracional y mortal situación de la guerra de todos contra todos. Así, mientras que la ley civil obliga a su cumplimiento a través del *castigo* previsto a su infracción y aplicado por el soberano, ya que el miedo a ser castigado condiciona el respeto a la ley; la ley de naturaleza, por su parte, obliga igualmente a causa del *miedo a una muerte violenta*, el cual, en conjugación con la razón calculadora, conduce a los aterrorizados hombres a seguir los mandatos de la razón recta y abandonar el estado de guerra.

Esto es válido para cualquier individuo en estado de naturaleza y, con más razón, en el Estado civil. Sin embargo, de las implicaciones de la violación de la ley de naturaleza o la divina tampoco escapa el soberano; pues si bien no hay poder civil encima de él que sancione un ejercicio *indebido* de su autoridad, no obstante Hobbes no deja de apelar a la conciencia del gobernante para que evite inútilmente cualquier infracción o imprudente manejo del gobierno. “Por mi parte, verdaderamente deseo que no sólo los reyes, sino todas las personas investidas con la autoridad suprema, se abstengan de cometer cualquier injusticia, teniendo sólo en cuenta el deber de sus cargos manteniéndose dentro de los límites de las leyes naturales y divinas” (DC, VII, 4, nota, 90). Si el soberano viola dichas normas, peca y es responsable, en el tribunal de su conciencia, ante sí mismo y ante Dios; pero esto no supone impunidad, pues el *castigo* correspondiente se podría expresar, internamente, como rebelión y desafío a la majestad estatal, y, externamente, como

invasión y conquista en manos del enemigo. Así, pues, los dictados naturales y divinos sí son vinculantes para el soberano.<sup>18</sup>

### ¿Una gran máquina inánime?

El resorte acaba disparándose solo,  
y después el mecanismo empieza a girar  
por sí mismo, como en un reloj.

George Simenon

“*Deus mortalis*”, “animal mítico”, “μακρος ανθρωπος”, “*Béfehlmaschine*” son las diferentes imágenes que simbolizan el carácter y grandeza del Estado en *El Leviatán* de Hobbes.<sup>19</sup> Aunque Schmitt analiza en forma “sistemática” cada una de estas representaciones emblemáticas, la de la “máquina de máquinas” es la que se apodera de su imaginación y guía, en mayor medida, su interpretación. La preferencia por la *metáfora técnica* tiene un lugar estratégico en la lectura de Schmitt y no es en ningún sentido inocente, como tampoco es casual que ésta influya en la interpretación *cuasi positivista* del concepto del Estado del filósofo de Malmesbury.

Revisemos brevemente el proceso. De acuerdo con Schmitt, Hobbes logra hacer de su Estado un autómata: “Hobbes traslada la representación cartesiana del hombre (y esto, me parece, es el núcleo de su construcción estatal) como un mecanismo con un alma al ‘gran hombre’, al Estado, del cual hace una máquina animada por la persona soberano-representativa” (Schmitt,

<sup>18</sup> La vinculación sólo es posible en la medida en que el soberano puede respetar las leyes sin poner su vida ni al Estado en peligro. La pacificación general, interna y externa, es la condición necesaria para someterse a las leyes naturales.

<sup>19</sup> En este trabajo no me puedo ocupar con competencia de los dos primeros capítulos del libro de Schmitt sobre el origen mitológico de la figura del Leviatán y el símbolo de éste en la obra de Hobbes. Para ello, véase Gershon Weiler (1994), en particular los capítulos 3 y 4. Según este autor, la interpretación de Schmitt de la imagen del Leviatán parece no ser sino resultado de una “erudición de segunda mano”, antisemita y tendenciosa. Cito, con fines ilustrativos, algunos pasaje del libro de Weiler: “...la discusión en torno a la mitología le da la oportunidad de exponer un antisemitismo barato, creando, de alguna manera, la impresión (obviamente falsa) de que está bien familiarizado con las fuentes hebreas. Esto está, por supuesto, lejos de ser cierto” (Weiler, 1994:39). Sobre las fuentes bibliográficas de Schmitt, Weiler afirma que son meras “falsificaciones antisemitas” (Weiler, 1994:40). Weiler concluye así su examen del “estudio mitológico” del pensador alemán: “Toda su discusión sobre el símbolo del Leviatán no es concluyente, es decir, hace muy poco, si acaso, por iluminar algún aspecto de la filosofía política de Hobbes” (Weiler, 1994:44).

1938:48 y s., *cfr* también 59). “Con ello, el Leviatán se transformó no en otra cosa que en una gran máquina, en un mecanismo colosal al servicio del aseguramiento de la existencia física terrenal de los hombres, que él mismo domina y protege” (Schmitt, 1938:54).

En este proceso, el Estado se convierte en un instrumento de órdenes racional-administrativo, técnicamente neutro e independiente de cualquier contenido normativo que se ubique más allá de su soberanía; es decir, en una máquina con funciones confiables, exactas y regulares.

Para la neutralidad técnicamente representada es decisivo que las leyes del Estado sean independientes de todo contenido sustantivo, religioso o jurídico de la verdad y la rectitud, y que valgan únicamente como normas de mando, resultado de la determinación (*Bestimmtheit*) positiva de la decisión estatal. *Auctoritas* (en el sentido de *summa potestas*), *non Veritas* (...). Para dicho principio es fundamental que no se distinga más entre *auctoritas* y *potestas*, así como que se transforme la *summa potestas* en *summa auctoritas*. De esta manera, el principio deviene en una expresión sencilla y objetiva de un pensamiento técnico-positivista, neutral frente al valor y la verdad, que ha separado el contenido de la verdad religiosa y metafísica de los valores de mando y función, autonomizando a estos últimos. (Schmitt, 1938:67 y ss.)

Que el Estado se convierta en un *Befehlsstaat*, Estado de mando, y su legitimidad se sustente en su legalidad y en la dinámica de los procesos legislativos internos, con independencia de toda apelación a una verdad o un poder trascendentales, y apoyándose simplemente en su propia soberanía, permitiría transitar a Thomas Hobbes, como teórico político, hacia el positivismo jurídico. Como voluntad estatal neutral, la ley “se convirtió en un instrumento técnico destinado a hacer calculable la operación del poder estatal. La juridización (*Vergesetzlichung*) es el rasgo básico de este desarrollo. El Estado mismo se transforma en un sistema legal positivista. Del *legislator humanus* resulta una *machina legislatoria*” (Schmitt, 1938:99 y s.).

Sin embargo, del Leviatán como dios mortal o monstruo marino al Estado como máquina, no hay sólo un cambio de acento o un simple juego de metáforas. Más allá del terror mítico que la sola mención del Leviatán debería despertar en el que escucha su nombre, las implicaciones que comporta esta imagen de ingeniería se dejan resumir en la siguiente frase: “Todo ello significa la transformación de la legitimidad en legalidad, del derecho divino, natural o de otro tipo en ley civil positiva” (Schmitt, 1938:102 y s.).

El Estado, a cambio del gozo de un poder inmenso (“Nadie en la tierra se le asemeja, es una criatura sin miedo” [Job 41, 25]), es despojado —en un verdadero proceso de *Entzauberung*, desencantamiento— de todo referente

trascendental y toda asociación mental irracional mediante la reducción de su simbología a la clara imagen de la máquina, más accesible conceptualmente y, por tanto, más aceptable para la razón ilustrada.

En la obra y tiempos de Hobbes, esa transformación no acaece todavía en forma completa; por ello su sistema teórico puede hacer uso aún del derecho natural y divino dentro del marco civil. Así, pues, mientras que para Schmitt la máquina estatal ya funciona de acuerdo con un *programa interno*, por lo que cualquier intervención meta-soberana se antoja impensable; para Hobbes, en cambio, el Estado convive y se alimenta aún de los elementos legales prepositivistas que aseguran que la maquinaria no llegue a fallar y corrija sus arbitrariedades. Estaríamos hablando de cierto balance de poderes intralegales.

La fascinación por la representación maquinista del Estado atrapa a Carl Schmitt en la metáfora técnica y lo arrastra irresistiblemente hacia una interpretación positivista-nihilista de Hobbes. A causa de esto, cuando afirma que el Estado “tiene su valor, verdad y justicia en su perfección técnica” (Schmitt, 1938:69), subestima el momento jusnaturalista de la teoría hobbesiana, en la que el valor, la verdad y la justicia técnicas (si es que la técnica puede ser creadora de valores, verdades y justicia) no son diferentes ni antagónicos a los de las leyes naturales y divinas. Schmitt omite sistemáticamente comentar el carácter complementario de estas leyes. Por eso, aunque la máquina falle técnicamente y no garantice la seguridad de mi existencia “individual”, no puede afirmarse en forma absoluta que ya no funcione. Una descompostura no significa desaparición estatal ni regreso directo al estado de naturaleza, pues las leyes naturales y divinas sirven como *garantes cuasi-trascendentales* que protegen al Estado, es decir al contrato social, de los disturbios técnicos de la maquinaria burocrática. Esto lo sabía Hobbes y por eso el fundamento teórico de su construcción son las *leyes de naturaleza*, y no las civiles. Efectivamente, las primeras garantizan la *legitimidad* del orden legal civil, el cual no puede generar *cohesión social* mediante instrumentos puramente legales. La legalidad positivista no ofrece ningún *cemento normativo* confiable que garantice la *solidaridad social*. La falla técnica queda “rectificada” por el hecho de que los hombres saben, gracias a su experiencia y al uso de su razón calculadora, que es mejor soportar esos disturbios técnicos, que recuperar su libertad natural y enfrentarse a los horrores de la guerra.

Aún en el momento culminante del ejercicio de la soberanía, el Leviatán no actúa, sin embargo, como una maquinaria decisionista pura; por eso, cuando Hobbes postula que la autoridad, y no la verdad, es la que determina la ley (*cf. L, XXVI*), no parte de ningún *vacío normativo decisionista*, como Schmitt sí lo hace. La autoridad estatal hace la ley y decide su contenido, pero bajo el *imperativo racional* de construir un orden donde la paz, la seguridad y el

bienestar de los súbditos sean posibles y perdurables. Según Hobbes, un soberano que gobierne contra la razón —y contra Dios— puede imponer su “orden” de dominación, pero a cambio de conjurar las fuerzas del estado de naturaleza y desatar la maldición del *bellum omnium contra omnes*. El buen gobierno es factible únicamente en alianza con la razón. Por ello, el soberano puede y debe aplicar todas las medidas que estén a su alcance para asegurar la paz, el orden y la seguridad civiles; sin embargo, el control excesivo, la violencia y la represión estatal, por muy útiles que parezcan como armas para afirmar la existencia de la sociedad política, tienen el límite que les impone el objetivo en virtud del cual se instituye el Estado. Si son inmoderadas y fracasan en su propósito, se tornan literalmente *irracionales*.<sup>20</sup>

En realidad, el Estado que Schmitt tiene en mentes es de una naturaleza diferente al de Hobbes:

El meollo de su argumento [de Schmitt], tal y como lo entiendo, es que el Estado-Leviatán está más allá de toda razón; pues, así como no tiene sentido interrogarse acerca de la razón última detrás de los movimientos de los animales y las máquinas, una vez operando, o de los ‘actos’ de Dios, de igual manera el Estado es inmune a todo examen o escrutinio (...). El Leviatán schmittiano *qua* monstruo de cuatro testas no está concebido para el bien del hombre, ni está predispuesto en su contra. Solamente existe y es como es. *Éste* es el Leviatán que alega Schmitt deriva de Hobbes. (Weiler, 1994:36 y s.)

Aún más, aduce Weiler: el modelo de máquina en el que se inspira Schmitt tiene una fuente distinta al del mecanicismo temprano de la Edad moderna: “La idea de la máquina de Descartes y Hobbes había sido tomada de la joven mecánica que implicaba, claramente, una medida confiable de predictibilidad: mismas causas, mismos efectos. No obstante, la arbitrariedad introducida por Schmitt en la obra de Hobbes sugiere otro tipo de máquina. Una máquina que tiene ya inscrita en sí misma la arbitrariedad” (Weiler, 1994:61). De tal forma, en cuanto que Schmitt presenta su Estado como una máquina inánime, lo considera “como un fin en sí mismo” (Weiler, 1994:58) que puede actuar

<sup>20</sup> Es interesante subrayar que la dificultad soberana para encontrar un equilibrio satisfactorio entre los tres órdenes legales tiene que ver directamente con la destrucción de la antigua *phronesis* y su substitución por la razón, que, en palabras de Hobbes, no es más que el ejercicio de “*reckoning of the consequences*” (L, V, 46). Nuestro autor es el precursor moderno y más consecuente de la destrucción de la *prudencia* (la facultad mental más importante en la esfera política) para establecer un modelo instrumentalista de razón. Para el tema, consúltese Vollrath (1977), en particular el capítulo IV.



hasta en contra de la seguridad y protección de sus ciudadanos, como fue el caso del Estado totalitario nacionalsocialista.<sup>21</sup>

Es verdad que las fauces del Leviatán “están rodeadas de dientes terro-  
ríficos” (Job 41, 6), pero el Estado hobbesiano no es, de modo alguno, la  
máquina de órdenes autónoma y ciega que sugiere Schmitt, porque está liga-  
do a una esfera normativa trascendental que le prescribe cómo ha de gober-  
nar adecuadamente. Por esto, el animal mítico hobbesiano nunca podría con-  
testar positivamente la pregunta: “¿Eres tan fuerte como Dios? ¿Truenas con  
voz como la suya?” (Job 40, 9).

### Conclusión

En el presente trabajo me he concentrado en revisar de forma sistemática la  
interpretación de Carl Schmitt sobre la relación “obediencia y protección”  
en un nivel teórico, esto es, sin estudiar los elementos biográficos, ideológi-  
cos o reales en los que se origina dicha exégesis.<sup>22</sup>

Es verdad que, como afirma Helmut Rumpf, “el ‘Leviatán’ de Carl Schmitt  
no es ninguna presentación exegética sistemática de la filosofía política de  
Hobbes (...). Carl Schmitt es erudito e intérprete, mas no expositor de la  
obra de Hobbes, de la que habla desde la perspectiva de un descendiente intelectual,  
quien cree atisbar experiencias semejantes en situaciones paralelas”  
(Rumpf, 1972:62). Schmitt no analiza únicamente la teoría política del filósofo  
inglés, sino que contempla asimismo el desarrollo histórico de las transfor-  
maciones padecidas por la máquina leviatánica. Pero incluso como erudito e  
intérprete, Schmitt está sujeto ineludiblemente a la precisión científica, si es  
que pretende que su interpretación guarde alguna afinidad plausible con el  
pensamiento de Hobbes, como él mismo lo afirma. En el “Prefacio” de su  
opúsculo apunta: “Con objetividad científica, me he esforzado en hacer jus-  
ticia al tema, si bien sin caer en la fantasía, pero tampoco mediante análisis  
gratuitos que sólo conducen a que la discusión de un objeto pierda su objeto”  
(Schmitt, 1938:5 y s.). Sin embargo, de esta pérdida de objeto es de lo que

<sup>21</sup> Si bien es cierto que mi interpretación sobre la relación Hobbes-Schmitt es deudora de la  
de Gershon Weiler, en particular en lo referente al nihilismo de la máquina estatal positivista de  
Schmitt, no obstante me distancio del politólogo americano con respecto a la apreciación de la obra  
de Hobbes, que aun cuando lo redime de la necia acusación de ser un precursor del totalitarismo,  
sin embargo lo clasifica, de forma inadecuada, como “absolutista”, sin percibir la vena liberal au-  
téntica de su pensamiento, la cual he tratado de resaltar en el presente apartado de este artículo.

<sup>22</sup> Para un análisis desde este ángulo, consúltese Bendersky (1983), Maschke (1995),  
Rumpf (1972) y Weiler (1994).

precisamente peca su interpretación, porque la ubicación de su contenido lo lleva más allá del radio de pensamiento de Hobbes distorsionando su espíritu, exagerando y simplificando ideas que merecen una reflexión más serena.

Schmitt es conocido como un maestro en la presentación contundente de sus ideas: “El soberano es quien decide sobre el estado de excepción” (Schmitt, 1922:9) o “Lo político (...) es la distinción entre *amigo* y *enemigo*” (Schmitt, 1932:26). En este sentido, el pensamiento-miniatura, “la ‘relación entre protección y obediencia’, es el eje de la construcción del Estado de Hobbes” (Schmitt, 1938:113), ilumina reveladoramente, al mismo tiempo que deja en la penumbra muchos aspectos significativos que una simple afirmación aforística no puede cubrir, por más afortunada que sea. De ésta difícilmente se puede rescatar algún elemento teórico o interpretativo relevante, como espero haber puesto en claro a lo largo de estas páginas. El pensador alemán no explica satisfactoriamente en qué consiste esa relación ni ninguno de los elementos que la componen.

La importancia de la relación *oboedientia et protectio* es innegable en la obra de Carl Schmitt. Él mismo se enorgullecía de su ingenio al presentar dicha relación en su célebre *Hobbes-Kristall*.<sup>23</sup> Lo sorprendente es la poca seriedad y molestia con la que los comentaristas de la obra de Schmitt han abordado el tema. La claridad y fuerza del pensamiento  *sintético* schmittiano parecerían ser tan evidentes en sí mismas, que toda explicación o interpretación ulteriores se antojarían ejercicios reiterativos. Ésta es, al menos, la impresión que despiertan sus comentaristas que no tienen nada importante, interesante o serio que decir sobre el tema (Rumpf, 1972), muchas veces como resultado de una desagradable ligereza apologética (Bendersky, 1983; Schwab, 1989; Mashcke, 1995).

Pero el tema no tiene sólo importancia académica; al contrario, es todavía hoy materia de interés fundamental en las relaciones cotidianas entre el Estado y sus ciudadanos, sea aquél democrático o no. En efecto, hoy día frente a la amenaza del terrorismo, ¿qué puede y debe emprender el Estado en el rubro de la seguridad nacional? ¿Cuál debe ser la justa relación entre seguridad interna y libertades civiles y políticas? ¿Cuáles son los límites de la obediencia ciudadana hacia el Estado? ¿Qué puede y debe exigir el Estado de sus ciudadanos para que actúen con cierta “lealtad civil”? Eliminado todo garante trascendental en las sociedades postradicionales modernas, ¿cuál es la base de legitimidad del Estado? ¿Cuán robusto es el consenso generado electoralmente, en una democracia representativa, para asegurar la solidaridad política y mantener una saludable cultura cívica?

<sup>23</sup> “El fruto de una labor de toda la vida en torno al gran tema en general y, en particular, en la obra de Thomas Hobbes” (Schmitt, 1991:122).

Este artículo no ofrece respuestas a tales cuestiones, pero una relectura y revisión de la obra del inglés nos podrían orientar para encontrar claves interpretativas para nuestros aciagos días. Por ello, Thomas Hobbes no pertenece a alguna polvorienta vitrina de la historia del pensamiento político. Su pensamiento sigue vivo e iluminando debates teóricos contemporáneos con la misma fecundidad y polémica como en sus tiempos (*vid.* Mintz, 1962).

Recibido: octubre, 2002

Revisado: noviembre, 2002

Correspondencia: El Colegio de México/Centro de Estudios Sociológicos/  
Camino al Ajusco núm. 20/Col. Pedregal de Sta. Teresa/C. P. 10740/tel.:  
5449-3062/correo electrónico: msaavedra@colmex.mx

### Bibliografía

- Bendersky, Joseph, W. (1983), *Carl Schmitt. Theorist for the Reich*, Nueva Jersey, Princeton University Press.
- Bermbach, Udo (1984), "Widerstandsrecht, Souveränität, Kirche und Staat: Frankreich und Spanien im 16. Jahrhundert", en Iring Fetscher y Herfried Münkler (eds.), *Pipers Handbuch der Politischen Ideen*, vol. 3, Munich, Piper.
- Bobbio, Norberto (1993), *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Euchner, Walter (1984), "Vertragstheoretiker und derer Kritiker", en Iring Fetscher y Herfried Münkler (eds.), *Pipers Handbuch der Politischen Ideen*, vol. 3, Munich, Piper.
- Forsyth, Murray (1994), "Hobbes's Contractarianism: A Comparative Analysis", en David Boucher y Paul Kelly (eds.), *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, Londres, Routledge, pp. 35-50.
- Gallardo Cabrera, Salvador (1995), "Los cuerpos. Hobbes y el absolutismo", *Revista Universidad de México*, núm. 538, noviembre, pp. 44-47.
- Goldsmith, M. M. (1966), *Hobbes's Science of Politics*, Nueva York, Colombia University Press.
- Hobbes, Thomas (1688), *Behe'vth oder das lange Parlament*, ed. e introd. de Herfried Münkler, trad. de Julius Lips, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1991.
- [VM] (1658 y 1642), *Vom Menschen. Vom Bürger Elemente der Philosophie II/III*, ed. de Günter Gawlick, nueva ed. a partir de la traducción de Max Frischeisen-Köhler, 3a. ed., Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1994.
- [L] (1651), *Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*, partes I y II, introd. de Herbert W. Schneider, Nueva York, The Library of Liberal Arts and Bobbs-Merrill, 1958.

- (1650), *The Elements of Law Natural and Politic*, ed., pról. y notas de Ferdinand Tönnies, Londres, Simpkin, Marshall, and Co., 1889.
- [DC] (1642), *De Cive or the Citizen*, ed. e introd. de Sterling P. Lamprecht, Nueva York, Appleton-Century-Crofts, 1949.
- Kersting, Wolfgang (1992), *Thomas Hobbes*, Hamburgo, Junius.
- Maschke, Günter (1995), "Zum "Leviathan" von Carl Schmitt", en Schmitt (1938).
- Meier, Heinrich (1988), *Carl Schmitt, Leo Strauß und, Der Begriff des Politischen'. Zu 'einem Dialog unter Abwesenden. Mit Leo Strauß' Aufsatz über den 'Begriff des Politischen' und drei unveröffentlichten Briefen an Carl Carl Schmitt aus den Jahren 1932/33*, J. B. Stuttgart, Metzlersche Verlagsbuchhandlung.
- Mintz, Samuel, I. (1962), *The Hunting of Leviathan. Seventeenth-century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Münkler, Herfried (1991), *Thomas Hobbes' Analytik des Bürgerkriegs*, en Hobbes (1668).
- Rumpf, Helmut (1972), *Carl Schmitt und Thomas Hobbes. Ideelle Beziehungen und aktuelle Bedeutung mit einer Abhandlung über: Die Frühschriften Carl Schmitts*, Berlin, Duncker & Humboldt.
- Saage, Richard (1983), *Rückkehr zum starken Staat? Studien über Konservatismus, Faschismus und Demokratie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Serrano Gómez, Enrique (1996), *Consenso y conflicto. Schmitt y Arendt. La definición de lo político*, México, Interlínea.
- Schmitt, Carl (1991), *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Berlin, Duncker & Humboldt.
- (1938), *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, reimpression de la 1a. ed. de 1938 con un apéndice seguido de un postfacio de Günter Maschke, Stuttgart, Klett-Cotta, 1995.
- (1932), *Der Begriff des Politischen*, texto de 1932 con un prefacio y tres corolarios, 3a. ed. de la ed. de 1963, Berlín, Duncker & Humboldt, 1991.
- (1922), *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Munich y Leipzig, Duncker & Humboldt.
- Schwab, George (1989), *The Challenge of Exception: An Introduction to the Political Ideas of Carl Schmitt between 1921 and 1936*, 2a. ed., Nueva York, Greenwood Press.
- Strauss, Leo (1977), *Naturrecht und Geschichte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- (1936), *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, Oxford, Oxford University Press.
- Vollrath, Ernst (1977), *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*, Stuttgart, Klett.
- Weiler, Gershon (1994), *From Absolutism to Totalitarianism: Carl Schmitt on Thomas Hobbes*, Durango (Colorado), Hollowbrook Pub..