

# MODERNIDAD Y LIBERALISMO (HOBBES ENTRE SCHMITT Y STRAUSS)<sup>1</sup>

Andrés Di Leo Razuk<sup>2</sup>

Universidad Nacional de La Matanza

Trabajo original autorizado para su primera publicación en la Revista RiHumSo y su difusión y publicación electrónica a través de diversos portales científicos

Di Leo Razuk, Andrés (2016) "Modernidad y Liberalismo (Hobbes entre Schmitt y Strauss)" en RIHUMSO, n° 1, año 1, 15 de mayo de 2012, pp.69-87. ISSN 2250-8139. <https://doi.org/10.54789/rihumso.12.1.1.5>

## RESUMEN

La modernidad propone un horizonte de sentido inédito al ser humano. Este período fue forjado también por pensadores, entre ellos, Thomas Hobbes. Analizar sus escritos es poner en evidencia, de algún modo, las estructuras conceptuales con las cuales todavía seguimos entiendo nuestro entorno. A principios de siglo XX, una célebre discusión sobre la posición hobbesiana fue llevada a cabo por dos pensadores de envergadura y con una influencia enorme en la reflexión política contemporánea: Schmitt y Strauss. El primero se esmerará en alejar al filósofo inglés del liberalismo; el segundo, de atribuirle la paternidad. Así, el presente artículo pretende reconstruir mediante una cuidadosa lectura de los textos fuentes la crítica del joven Strauss a Schmitt para poder desde allí evaluar las posibilidades y las limitaciones de un proyecto político moderno.

**Palabras clave:** Político-moral-amigo/enemigo-Leviatán-Anmerkungen

---

<sup>1</sup> La primer versión de este trabajo se presentó en una reunión ordinaria de la Asociación de Estudios Hobbesianos en Buenos Aires. Gracias a las atinadas sugerencias de sus miembros – nuestros colegas- creemos que el trabajo fue mejorado. Particularmente, agradecemos la lectura atenta en ese momento y posteriormente de Damián Rosanovich, gracias a ella el enfoque y la argumentación de este escrito han podido deslindarse de grandes fallas. Desde luego, los errores que permanezcan son responsabilidad nuestra.

<sup>2</sup> Docente de Filosofía en el Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales y de Filosofía del Derecho en el Departamento de Derecho y Ciencia Política, ambos cargos en la UNLaM. Docente en Filosofía Política en el posgrado Desarrollo Humano en FLACSO Argentina. Doctorando (UBA) en Filosofía Política. Secretario de la Asociación de Estudios Hobbesianos en Argentina. El autor ha publicado numerosos artículos sobre la filosofía política de Hobbes en revistas especializadas tanto a nivel nacional como internacional. Su última publicación es la siguiente: "God as the Equilibrium of the Hobbesian Political Philosophical System" en *Hobbes Studies*, 24, 2011, pp. 24-43. [andresdile@hotmail.com](mailto:andresdile@hotmail.com)

## ABSTRACT

Modernity and Liberalism (Hobbes between Schmitt and Strauss)

Modernity gave a new horizon for the human being. This period was also forged by thinkers such as Thomas Hobbes. Analyzing their work shows somehow the conceptual structures with which we understand our milieu. At the beginning of the twentieth century a famous discussion about the Hobbesian position took place between two great thinkers that had an enormous influence in the contemporary political reflection: Schmitt and Strauss. The first one will try to separate the English philosopher from liberalism. The later one will try to give him fatherhood attributes. This article's intention is to rebuild, through careful reading of the works, the critic that Strauss does to Schmitt so then evaluate the possibilities and limitations of a modern political project.

**Keywords:** Political-moral-friend/enemy-Leviathan-Anmerkungen

## INTRODUCCIÓN

En 1927, el afamado jurista conservador y católico Carl Schmitt publicó un texto fascinante que, en cierta manera, ordenó gran parte del debate filosófico político del siglo XX. Nos referimos a *Der Begriff des Politischen*<sup>3</sup>, un escrito sólido, extremadamente polémico y repleto de ideas sugerentes. A su vez, en el año 1932, el joven filósofo conservador y judío Leo Strauss escribe una crítica muy precisa a tal texto bajo el siguiente título: “Anmerkungen zu Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*”<sup>4</sup>, un escrito que excede el mero comentario exegético y que intentará, en un exquisito movimiento argumentativo, arrinconar al famoso jurista de Plettenberg en la misma doctrina que pretende criticar, a saber, el liberalismo.

Tal movimiento argumentativo de Strauss en este escrito consiste, principalmente, en revisar la base filosófica que anima el espíritu de la propuesta schmittiana. Dicha base es la de un pensador de un calibre y de una dimensión insoslayable: Thomas Hobbes. Así, para el joven filósofo (Strauss, 1932, 738), Hobbes sería el fundador del liberalismo –“pensador antipolítico por excelencia” (Strauss, 1932, 739n) -, propulsor de una doctrina atea, burguesa y economicista, es decir, que en los escritos del de Malmesbury se hallaría la fuente de todas las desdichas. Por otro lado, en los escritos de Schmitt no se apreciaría una filiación doctrinaria con el liberalismo de Hobbes, sino que sostendría un belicismo opuesto a los ideales pacifistas liberales fundado en su distinción amigo-enemigo que, a su vez, no se correspondería con el estado de naturaleza hobbesiano. No obstante esta distinción, lo común a ambos pensadores radica en anteponer su moral para pensar lo político. En cambio para Schmitt (1979, p. 64-65), en “Hobbes, pensador político grande y sistemático donde los haya” hay que rescatar “en primer lugar, la concepción “pesimista” del hombre; en segundo lugar, su correcta *comprensión* de que lo que desencadena las más terribles hostilidades es justamente el que cada una de las partes está convencida de poseer la verdad, la bondad y la justicia; y finalmente, en tercer lugar, que el *bellum* de todos contra todos no es un engendro o una fantasía obcecada y cruel, ni tampoco una filosofía de una sociedad burguesa que se está construyendo sobre la libre competencia.” De esta manera, creemos que la disputa por la hermenéutica hobbesiana dista mucho de ser un debate estrictamente académico o filológico, sino eminentemente filosófico-político, donde lo que está en juego es la manera de abordar y solucionar lo que a ambos pensadores contemporáneos les preocupa: el irreverente caos moderno, el sepultamiento de la política por la técnica, el triunfo de

---

<sup>3</sup> En el presente trabajo se citará la edición alemana de Schmitt (1979), pero se verterá la traducción de la edición española (1999) aunque ligeramente retocada.

<sup>4</sup> En el presente trabajo se citará la edición alemana de Strauss (1932), pero se verterá la traducción de la edición argentina (2008), aunque ligeramente retocada.

la economía (o de los poderosos grupos económicos) en la organización de la vida del hombre y el nihilismo y existencialismo imperante en la sociedad contemporánea, entre otras cosas.

De allí que Hobbes *está* entre Schmitt y Strauss, como piedra filosofal. La filosofía del británico irrumpe entre estos dos pensadores alemanes de una vez y para siempre. Ya que, adueñarse del sentido de su filosofía, es adueñarse del sentido de la modernidad y, una vez hecho eso, proponer las soluciones políticas a poner en práctica.

En este trabajo, entonces, revisaremos la interpretación de Strauss sobre Hobbes y sobre Schmitt –de algún modo, es inevitable hablar de ambos, ya sea para distanciarlos o para acercarlos, pese a intentar focalizarse en uno. Pues nos parece que en las *Anmerkungen* no se reflejan cabalmente las posturas del filósofo inglés ni del alemán. Ya que, según nuestra propuesta, la célebre distinción amigo-enemigo schmittiana sí posee su base filosófica en el estado de naturaleza hobbesiano y, por otro lado, ninguno de estos dos pensadores argumenta desde lo moral.<sup>5</sup>

Por último, quizá un párrafo poético de Schmitt (1994, p. 61), escrito en prisión entre los años 1945 y 1946, resuma nuestra línea hermenéutica:

“En mi vecindad más próxima, cotidiana, se hallan otros dos, que han fundado el Derecho Internacional partiendo del Derecho político: Jean Bodin y Thomas Hobbes. Estos dos nombres de la época de las guerras civiles confesionales han llegado a ser para mí nombres de personas vivas y presentes, nombres de hermanos, con los cuales me he emparentado por encima de los siglos.”

## EL NÚCLEO DE LA CRÍTICA EN LAS ANMERKUNGEN

El núcleo de la crítica efectuada por Strauss a Schmitt en las *Anmerkungen* se podría sintetizar en lo siguiente:

---

<sup>5</sup> De esta forma no tomaremos este escrito juvenil de Strauss para “destacar algunos de los temas propiamente “straussianos” presentes en dicho ensayo, temas que la obra posterior de Strauss se encargará de desarrollar y de radicalizar”, algo que logra Claudia Hilb (2002) en su artículo. Ni tampoco hablaremos aquí del supuesto diálogo entre Schmitt y Strauss, con la supuesta influencia que habría ejercido el “judío erudito” sobre el miembro del Consejo de Estado prusiano, aunque haremos una alusión. Tesis esta última que ha trabajado intensamente Heinrich Meier (2008).

- Hobbes *niega* el estado de naturaleza, proponiendo su abandono para conformar una civilización pacífica donde impere el orden legal, lo cual le brinda el título de fundador del liberalismo.
- Schmitt *afirma* el estado de naturaleza hobbesiano mediante su distinción amigo-enemigo, lo cual lo ubica dentro de un proyecto belicista opuesto al liberal, pero en el mismo horizonte de sentido.
- Lo que ambos pensadores tiene en común es que presuponen y fundamentan la moral para pensar lo político: el primero lo hace desde una vida pacífica y de confort; y el segundo, desde una vida guerrera y de sacrificio.
- Schmitt marca el camino: abandonar el liberalismo, pero no lo logra; para lograrlo, Strauss propone ir “más allá del liberalismo”, pero no desarrolla su propuesta en este texto.

Según Strauss (1932, p. 738), los principios extraídos de la filosofía de Hobbes “deben conducir al ideal de la civilización, esto es, a la reivindicación de un modo de vida razonable común a toda la humanidad concebida como una sola ‘sociedad cooperativa de consumo y producción’”. En cambio, también según Strauss (1932, p. 742), “una moral guerrera parece ser la última causa legítima para la afirmación que hace Schmitt de lo político, y la oposición entre la negación y la afirmación de lo político parece coincidir con la oposición entre el internacionalismo pacífico y el nacionalismo belicista”.

¿Qué suponen estos juicios tan escandalosos? Suponen que, en ambos casos, lo moral presupone a lo político. En el primero, si bien el “escándalo” no es tan grave si se contempla desde ciertas posturas, el filósofo de Malmesbury, como inaugurador del movimiento liberal, retrataría una condición natural humana no apta para poder llevar adelante una vida en común, con el objetivo de demostrarles a los hombres lo perjudicial que resulta la vida sin un poder común a todos y las ventajas de vivir en paz y obedientemente a un orden legal, a cambio de obediencia. En todo caso, la superioridad de Hobbes con respecto a la tradición liberal es que aquél mostró lo que ésta *olvido*. Los liberales subsiguientes partieron de una antropología no problemática y desde allí construyeron su propuesta, olvidando cómo son las relaciones entre los hombres cuando no existe un poder común a todos.

En cuanto al Schmitt de Strauss, el mundo forjado con los cimientos provistos por la filosofía de Hobbes le parece desprovisto de *seriedad*. Un mundo donde nadie discute sobre los fines, sino sobre los medios; donde impera el entretenimiento, el confort y los asuntos privados sobre cualquier preocupación común. Entonces, intolerante de esta moral, el belicista y conservador Schmitt propondría su distinción amigo-enemigo para combatir el liberalismo presente, con intenciones de imponer su moral guerrera sobre el pacifismo internacionalista. Ahora, el problema se acrecienta en el caso de Schmitt, según Strauss, porque aquél “oculta” su moral y pretende que los conceptos de amigo y enemigo deban “tomarse aquí en su sentido concreto y existencial.” (Schmitt, 1979, p. 28) Pues, como el mismo Schmitt (1979, p. 28) afirma: “no estamos tratando de ficciones ni de normatividades, sino de la realidad óptica [*seinsmäßige Wirklichkeit*]”.<sup>6</sup> Esta pretensión, entonces, de neutralidad o de mera descripción de la realidad política es en la que Strauss pone todo su énfasis en objetar y develar sus supuestos.

Pasemos ahora a reconstruir cómo Strauss demuestra que Schmitt oculta su moral. Los argumentos son los siguientes.

En primer lugar, encontramos una interpretación muy sutil –pero no por eso veraz- de ciertos pasajes del ensayo *Der Begriff* y de la conferencia pronunciada en Barcelona uno años antes, *Die Zeitalter der Neutralisierung und Entpolitisierungen*, donde según Strauss se apreciaría luego de una lectura atenta las verdaderas intenciones del jurista. En los pasajes seleccionados del ensayo, Strauss remarca la ubicación en la frase escrita por Schmitt de la palabra “esparcimiento” [*Unterhaltung*].<sup>7</sup> Ésta se ubica en último lugar, al momento de enunciar una serie de ocupaciones humanas y con anterioridad al “etcétera” que dan fin a la enumeración. Del

---

<sup>6</sup> Hemos consultado la cuidada traducción y edición de George Schwab (Schmitt, 1989), de este texto de Schmitt para cotejar otra traducción sobre estos conceptos. En la misma se vierte por *seinsmäßige Wirklichkeit* las palabras inglesas *inherent reality* (p. 20). De algún modo, en la traducción inglesa se prescinde de un concepto metafísico como “ente”, pero nos parece que la idea principal, es decir, que tal realidad se presenta de manera “inherente” en lo político o es una manifestación de la existencia política fuera de toda normatividad, está en ambas. De todos modos, preferimos la traducción castellana por la resonancia metafísica.

<sup>7</sup> En una extensa nota a pie de página en la edición del '39 de *Der Begriff*, Aguilar (2001, p.200n), Schmitt hace referencia a esta crítica de Strauss. Veamos la parte más importante: “El término [*Unterhaltung*], en efecto, no es apropiado y corresponde al estadio, entonces incompleto de mi reflexión. Hoy diría *juego*, para expresar con mayor plenitud el concepto opuesta a *seriedad*, que Strauss individualizo correctamente”. Si bien es claro que Schmitt aquí no hace referencia a toda la crítica desplegada por Strauss a este concepto, nos parece que no es necesario hacerlo porque la distinción amigo-enemigo no presupone la moral. Por otro lado, no cabe duda que Schmitt tiene su moral y que, no está de más remarcar, no es muy distinta a la de Strauss. Ahora, tales supuestos no juegan un rol de fundamentación en su argumentación política. En efecto, que Schmitt se oponga, como lo hace Strauss, a la superficialidad moral del siglo XX y desee un cambio, no implica necesariamente que su argumentación tenga este deseo por fundamento.

mismo modo, en otro pasaje también del ensayo remarca la palabra “muy interesante” dicha de manera irónica por el jurista. Schmitt allí desarrolla la idea de que un mundo donde triunfa el liberalismo sería un mundo de esparcimiento y por tal razón no sería para nada interesante. Ahora, ante esto Strauss (1932, p. 745) comenta polémicamente que Schmitt: “afirma lo político porque en su condición de amenazado ve amenazada la seriedad de la vida humana. La afirmación de lo político finalmente no es otra cosa que la afirmación de lo moral.” Del mismo modo, pero ahora analizando la conferencia, Strauss (1932, p. 747) sostiene que se arriba a la misma conclusión ya que para Schmitt la ley hacia la neutralización, originada por el liberalismo, es decir, aspirar a un terreno que “permita seguridad, evidencia, comprensión y paz” , no hace más que “renunciar por completo a la cuestión de lo correcto para ocuparse únicamente de lo medios” Y esta “comprensión a cualquier precio sólo es posible en tanto comprensión a costa del sentido de la vida humana, ya que sólo es posible si el hombre renuncia a plantearse la cuestión de lo correcto; y si el hombre renuncia a plantearse esa cuestión, renuncia a ser hombre”. De esta manera, concluye Strauss: “en la seriedad de la cuestión de lo correcto, lo político [...] encuentra su justificación”.

Presentada así nuestra reconstrucción de los argumentos, se observa que Strauss pretende poner en evidencia los compromisos morales de Schmitt y, esto es lo más importante, demostrar que Schmitt queda preso de las mismas armas y estrategias ideológicas que combate. Pues lucha contra la moral liberal pero desde la moral guerrera y no, como ambiciona el jurista, desde lo político. De esta manera, Schmitt caería en la “trampa” liberal, no pudiendo así vencer a su contrincante. Por eso, sólo es posible superar el liberalismo en un horizonte más allá de éste, es decir, con otras armas conceptuales. Precisamente, eso fue lo que hizo Hobbes: en un mundo no liberal fundó el liberalismo, de allí su grandeza y su preeminencia sobre los demás. Por eso, lo que nos enseña la ingeniosa posición de Schmitt no es justamente lo que el jurista pretendió, a saber, superar al liberalismo, sino que el desafío de sentar nuevas bases filosóficas sólo es posible hacerlo desligándose de las categorías liberales del pensar, algo que Schmitt no habría podido lograr pese a sus grandes esfuerzos.

## **NUESTRAS OBJECIONES A LAS ANMERKUNGEN**

Por nuestra parte, en primer lugar, no creemos que Hobbes niegue el estado de naturaleza, sino que lo afirma. Pues consideramos que el detallado retrato de tal perjudicial condición no tiene estrictamente una función metodológica, sino, y en consonancia con el jurista de Plettenberg,

existencial y concreta. Es decir, tiene el objeto de poner ante los necios, cómodos y poco penetrantes ojos de los hombres socializados la permanente peligrosidad humana y la imposibilidad de desactivarla de manera absoluta con medios artificiales, es decir, con armas que provengan de la voluntad humana. En segundo lugar, entonces, no creemos que Hobbes presuponga una moral pacifista y liberal, sino que el retrato del estado de naturaleza intenta captar y describir de manera moderna una ontología indispensable para pensar la política, es decir, una condición de posibilidad necesaria para que la política se abra paso. De esta manera, sostenemos que la filosofía del de Malmesbury no finca en lo moral –y menos aún en una moral pacifista- sino en lo político, o si se quiere, en lo metafísico. Del mismo modo, en cuanto a Schmitt, consideramos que, si bien el jurista afirma el estado de naturaleza, esta afirmación no es justificada en una moral belicista, sino en la distinción –política y no moral- amigo-enemigo. Por último, para que tal distinción no quede atrapada en los límites de lo moral, Schmitt (1979, p. 29-29) considera que es existencial y concreta, que se trata, como ya hemos citado, de una “realidad óptica”, es decir, que está directamente involucrada o que finca sus fundamentos en la posibilidad real y siempre latente de la pérdida de la vida de un grupo de hombres por otro. Pero pasemos ahora a mostrar los argumentos que avalan nuestras tesis.

Nos parece que Hobbes se esmera mucho en proponer argumentos para dejar en claro la imposibilidad de sortear definitivamente el estado de naturaleza y, de esta manera, alertarnos de la posibilidad siempre presente de una amenaza real. Uno de ellos lo encontramos en el célebre capítulo XIII del *Leviathan*, donde luego de basar sus reflexiones en las pasiones de los hombres y concluir que el estado de naturaleza es un estado de guerra, le exige al lector o al ciudadano que explique por qué aún estando socializado y teniendo leyes que lo protejan si alguien lo perjudica sigue desconfiando de sus conciudadanos. Ya que si aquél no desconfiase de éstos, es decir, si no los viera como amenazas, ¿por qué cuando cabalga, lo hace armado?, ¿por qué echa llave a sus arcas? ¿Acaso con esta conducta no está desconfiando de los otros del mismo modo que lo hace Hobbes con sus palabras? Entonces, este sencillo pero sumamente profundo argumento nos está demostrando la *coexistencia* del estado político y del estado natural. El permanente temor de los hombres frente a otros hombres es algo ineluctable, la seguridad absoluta o, si se quiere, “casi” absoluta no es un objetivo alcanzable en esta vida.

No nos desentendemos aquí de que en la distinción amigo-enemigo, Schmitt considera al enemigo público (*hostis*) y no al enemigo privado (*inimicus*). Del mismo modo, somos



conscientes que en los pasajes recién mencionados del *Leviathan* se puede entender que Hobbes se está refiriendo a los enemigos privados, por lo cual la filiación entre estado de naturaleza hobbesiano y la distinción amigo-enemigo schmittiana presentaría problemas. Ahora, si bien es viable esa observación, la misma no deslinda ambas teorías. Y esto por dos razones. En primer lugar, en estos pasajes aludidos lo que hemos querido señalar es que Hobbes no *niega*, como sostiene Strauss, el estado de naturaleza sino que lo afirma demostrando, en todo caso, un aspecto de éste: la omnipresente peligrosidad del hombre aún en sociedad. En segundo lugar, es conveniente recordar que en dicho estado de naturaleza es posible hacer *alianzas* entre algunos hombres para vencer a otros, razón célebre, también dada en el capítulo XIII, por la cual éstos se equiparan en cuanto a las facultades del cuerpo.<sup>8</sup> Del mismo modo, entonces, según el jurista (Schmitt, 1979, pp. 28-29) “enemigo es sólo un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, esto es, de acuerdo con una posibilidad real, se opone combativamente a otro conjunto análogo”. Pero, en caso que esta interpretación sea rechazada como una filiación posible entre ambas teorías, revisaremos también los pasajes del *Leviathan* sobre la necesidad del soberano de obligar a los súbditos a ir a la guerra, donde creemos que el concepto de enemigo público se presenta manifiestamente en la teoría de Hobbes.

Esta ontología política también está presente entre Estados, pues las relaciones interestatales se encuentran en estado natural, es decir, los Leviatanes desconfían permanentemente unos de otros. Y, nuevamente, si esto no fuera así invita (Hobbes, 1994, p. 78) al lector a que le explique por qué “en toda época los reyes y las personas con autoridad soberana, preocupados por su soberanía, están en permanente desconfianza mutua y en un estado y en una postura como lo están los gladiadores, apuntándose con sus armas y con los ojos fijos unos en otros”? Así, notamos cómo la posibilidad real de perder nuestras vidas se acrecienta fuera del Estado, donde podemos observar cómo la inseguridad y fragilidad de los órdenes humanos lejos de disiparse del mundo se presentan de manera manifiesta.

En relación a que los hombres deban ir a la guerra para defender la comunidad donde habitan en caso que ésta se encuentre amenazada, nos parece que Hobbes no es ambiguo y sí, en cambio, preciso al momento de referirse a este momento tan crucial en la vida de los hombres. No cabe duda que este aspecto desorienta al lector o al ciudadano, quien cansado por luchar diariamente por su propia existencia pretende encontrar en un Estado fundado sobre un acuerdo entre las

---

<sup>8</sup> “Y en cuanto a la fortaleza del cuerpo, el más débil tiene la fuerza suficiente para matar al más fuerte, ya sea por secretas maquinaciones, o por la alianza [*confederacy*] con otros que están en el mismo peligro que él.” (Hobbes, 1994, p. 74).

partes, las cuales se comprometen a deponer su espada a cambio de obediencia a un poder común, que en algún momento se les obligue a volver a tomarla. Pero Hobbes aquí no es nada ambiguo, quizá la diferencia estriba en que la lucha ya no es de un hombre contra otro hombre, sino de un Estado contra un enemigo público identificado por el soberano. Ante todo, consultemos el texto (Hobbes, 1994, pp. 142-143) desde donde apoyaremos esta interpretación.

“[U]n hombre que está obligado en cuanto soldado a pelear contra el enemigo podría en algunos casos rechazar esa orden sin injusticia, por ejemplo, cuando propone a un soldado substituto en su lugar, a pesar que el soberano tiene el derecho suficiente para castigarlo con la muerte. Y esto es posible porque en este caso aquel hombre no abandona los deberes que tiene para con la república. A su vez, esta excepción debe ser hecha por la naturaleza timorata de algunos y no solo de las mujeres, de quienes no se espera que afronten tal peligroso deber, sino también de ciertos hombres con coraje femenino. Porque cuando los ejércitos luchan, siempre se registran huidas de un lado y del otro. Pero, cuando quienes huyen lo hacen no por traición, sino por miedo, no se considera que lo haga injustamente, sino deshonrosamente. Del mismo modo, evitar una batalla no es injusticia, sino cobardía.

Ahora, el que se alista voluntariamente como soldado o toma dinero previamente para hacerlo, carece de la excusa del carácter timorato, pues está obligado no sólo a no escapar de la batalla, sino a no hacerlo sin el permiso de su capitán.

Pero cuando la defensa de la república requiere en un momento la ayuda de todos aquellos que están en condiciones de luchar, quedan obligados a hacerlo, porque de otra forma la institución de una república, la cual se conforme por súbditos que no tengan el propósito o el coraje de preservarla, sería vana.”<sup>9</sup>

Hemos segmentado el pasaje en tres partes para favorecer nuestro análisis. Desafortunadamente, Strauss sólo cita la primer parte y una gran franja de comentaristas no hace otra cosa más que seguirlo.

---

<sup>9</sup>Confrontar también la ley natural añadida en “Repaso y conclusión”, donde se refuerza el deber del súbdito de ir a la batalla cuando el Estado esté amenazado, (Hobbes, 1994, p. 490).

La primera parte es la que puede dar ocasión a una interpretación liberal o burguesa. Ya que el hombre puede rechazar sin injusticia la orden de ir a la guerra siempre y cuando proponga un sustituto o puede huir del combate en el caso que el temor se adueñe de él. Ambas cosas no son injustas, sino deshonrosas. Por lo tanto, razona el burgués, la falta se halla dentro de la esfera privada. Ámbito en el cual la intervención del Estado está vedada. De esta manera, se abre paso a que el adinerado burgués se desentienda de enviar a sus hijos a la guerra, pues puede pagar sustitutos, favoreciendo, al mismo tiempo, un mayor interés en la vida privada y un alejamiento de los devenires públicos. Pero esta lógica, si bien Hobbes la reconoce, de ningún modo la alienta, sino que la deplora (Hobbes, 1969, p. 126) y, no solamente eso, sino que acusa a quienes la ejecutan – “los comerciantes”- como “enemigos mortales, ya que su única gloria es enriquecerse excesivamente gracias a saber comprar y vender”. Y, luego de esta descripción concluye que, debido a que la política es juzgada por ellos sólo desde el punto de vista económico y privado, cuando ese juicio ese negativo, sentencia Hobbes (Ibídem) de manera categórica, “son los primeros en alentar la rebelión”. Ahora, ¿por qué permite tal conducta burguesa si la deplora? Porque Hobbes es un escritor de la modernidad, y no puede rechazar – como lo intentará hacer Strauss- la emancipación del sujeto y sus consecuencias. Retomaremos este último punto más adelante.

Volviendo al pasaje en cuestión, Hobbes, a su vez, condiciona tal licencia a aquel que no quiera pelear cuando el Estado esté amenazado de la siguiente manera: “a pesar que el soberano tiene el derecho suficiente de castigarlo con la muerte.” Y esto será posible, si no es el temor, y sí en cambio la traición, lo que lo impulsa a rechazar la orden de ir a la guerra o de huir del combate. Como sabemos el monopolio semántico de la interpretación de las acciones públicas de los hombres y de las leyes lo tiene legítimamente el soberano, por lo tanto determinar si quien no quiere ir a la guerra o quien huye de la batalla lo hace por traición o por temor, recae nuevamente en las manos del soberano. Por lo tanto, no es una cuestión estrictamente personal la de eludir tal compromiso extremo, sino compartida con el juicio del Estado.

Ahora, en lo referente al segundo segmento identificado por nosotros, no hay posibilidad de decisión individual para la huída por temor en el caso de un soldado o un mercenario. Estos deben afrontar el riesgo de la guerra, así lo han acordado, con la posibilidad siempre presente de perder su vida en la batalla. Nuevamente, encontramos que el Leviatán hobbesiano se debe encontrar gente dispuesta a arriesgar su vida por él cuando se perciben amenazas.

En cuanto a la última parte que hemos seleccionado, nos parece que borra las ambigüedades que pueden surgir en cuanto al abandono o no de la batalla. Pues dice que todos los que están en condiciones de luchar lo deben hacer, están obligados. Pero no solamente manifiesta eso, sino que un Leviatán que no tenga el coraje y el propósito por parte de sus súbditos de defenderlo, sería vano. De esta manera, sostenemos, contraponiendo la posición de Strauss y alineándonos con la posición de Schmitt que en la República hobbesiana es necesario que sus miembros estén dispuestos a dar la vida por ella. Esa posibilidad siempre estará latente debido a la problemática naturaleza humana la cual solamente se podrá extinguir de manera absoluta cuando se extinga la naturaleza humana misma. Pero, ¿dónde irá esa agresividad natural? La respuesta se encuentra en la consideración que esboza Hobbes sobre un posible orden internacional. Dicho orden entre estados soberanos posibilita o un acuerdo entre esos levitanes –en el mejor de los casos- o bien un conflicto armado –desafortunadamente, en la mayoría de los casos; conflicto que, debido a la soberanía y autonomía de quienes disputan, la única vía posible de cerrarlo consiste en el común acuerdo de las partes soberanas para generar un mutuo acuerdo de no agresión.

Para finalizar la cuestión sobre si la teoría de Hobbes demanda o no a los súbditos del Estado Leviatán para que vayan a la guerra, no está de más recordar el célebre frontispicio de su obra máxima. Allí observamos que el cuerpo de ese gran Leviatán que protege la ciudad está constituido de hombres, quienes son, según la aclaración en la “Introducción”, la “materia” y el “artífice” de aquel hombre. Estos hombres, entonces, que constituyen el cuerpo leviatánico, desmoronarían el cuerpo si huyen. Vemos así, cómo la célebre imagen de la portada y los argumentos centrales del texto se coordinan y se refuerzan mutuamente. Por otro lado, también sabemos que el *Leviathan* está dedicado al hermano de un amigo de Hobbes (1994, p. 490) fallecido en las guerras revolucionarias peleando a favor del rey, es decir, a favor del débil *statu quo*. Pero no sólo eso, ya que Sydney Godolphin es tomado como ejemplo de súbdito, pues puede reunir en su espíritu el “coraje para la guerra” y el “temor por las leyes”. Emparentado con esta motivación, *Der Begriff des Politischen* se dedica a la memoria de un amigo de Schmitt, August Schaetz, caído en el asalto a Moncelul en 1917. Por todo esto, sostenemos que el Estado-leviatánico cumple con el requisito schmittiano (Schmitt, 1979, p. 70): “una unidad política tiene que poder pedir en caso extremo el sacrificio de la propia vida.”

Antes de proponer los argumentos por los cuales Schmitt no sería un belicista, preferimos dejar en claro la interpretación que hemos presentado sobre Hobbes. Según nuestros argumentos, *tras el o debajo del frágil orden humano se presenta el estado natural*, la amenaza de un hombre frente a otro hombre o de un grupo de hombres frente a otros grupo de hombres. Esta condición problemática es existencial, es decir, se presenta permanentemente cada vez que surja el interés de proponer un orden político. Hobbes jamás cree que tal condición es extingible en un futuro cercano, por ejemplo, mediante la tecnificación extrema de un Estado (liberalismo), ahora tampoco está interesado en alentarla (belicismo). El verdadero interés del de Malmesbury es *comprenderla* para poder así instalar un orden humano lo más perdurable posible. Por eso, sólo hay política por esta condición natural que se presenta en las relaciones humanas. De esta manera, no creemos que en la posición filosófica política de Hobbes se presuponga la moral para pensar la política.

En cuanto a que en la teoría de Schmitt se apreciaría la misma estrategia argumentativa que en Hobbes, pero oculta y proponiendo una moral belicista, demostraremos que el jurista argumenta ferviente y exitosamente para no quedar inmerso en esa dinámica liberal. Notaremos también que el espíritu de la argumentación y las motivaciones schmittianas se emparenta con las hobbesianas. Así, en primer lugar, sabemos que la “esencia de lo político” estriba en la distinción amigo y enemigo, y que esta distinción (Schmitt, 1979, p. 33) “no es belicista o militarista, ni imperialista ni pacifista”. Por otro lado, “no estamos tratando de ficciones ni de normatividades, sino de la realidad óptica”. (Schmitt, 1979, p. 31) A su vez, Schmitt diferencia entre enemigo privado (*inimicus*) y enemigo público (*hostis*), para aclarar que en lo político es el *hostis* el que juega el rol de enemigo. Es decir, no es una lucha entre privados, sino entre grupos de hombres. El antagonismo entre grupos de hombres se presenta permanentemente y sigue vigente por ejemplo en el lenguaje. Ya que “todos los conceptos, ideas y palabras poseen un sentido polémico; se formulan con vistas a un antagonismo concreto [...] y se convierten en abstracciones vacías y fantasmales en cuanto pierde vigencia esa situación.” (Schmitt, 1979, p. 31) Por eso, lo político está en una conducta determinada por la posibilidad real del conflicto, el cual es inherente al momento de proponer un orden para desarrollar un proyecto de vida. Pero, nos advierte Schmitt (1979, p. 33), ante una apresurada interpretación belicista de su propuesta, que no hay que entender “que la existencia política no sea sino guerra sangrienta, y que cada acción política sea una acción militar de lucha, como si cada pueblo se viese constante e ininterrumpidamente enfrentado, respecto de los demás, con la alternativa de ser amigo o

enemigo; y mucho menos aún que lo políticamente correcto no pueda consistir precisamente en la evitación de la guerra.”

De esta manera, nos parece que el jurista de Plettenberg tuvo la capacidad –como la tuvo Hobbes- de recorrer el frágil velo del orden político que se posa en cada situación y observar cuáles son los resortes que lo sostienen. No se trata, entonces, (Schmitt, 1979, p. 34) de “ir a la guerra”, sino de comprender “por qué se va la guerra” y, dado esto último, estipular cómo mantener lo máximo posible un orden político sin entrar en conflictos armados. Esta aprehensión de lo político excede lo moral. Pues, es poco viable negar que grupos de hombres luchen por proponer su proyecto de vida y que en esa realización se encontrarán con otro grupo que no esté de acuerdo. La posibilidad de conflicto es, entonces, permanente, real, existencial y concreta. Ahora por qué se lucha, bajo qué ideología se enfrentan los grupos, cuál es el botín que se llevará el ganador de la disputa es algo que aquí es totalmente secundario. Podrán ser los belicista contra los liberales o los cristianos contra los árabes, lo importante es que en la guerra “está dada previamente la decisión política sobre quién es el enemigo.” (Schmitt, 1979, p. 34) La posibilidad real de perder la vida en manos de otro mientras se viva en este mundo es algo no tan sencillo de refutar. Y es esta posibilidad la que ordena nuestra manera de hacer política para poder, así, intentar evitarla. Ahora, la manera más conveniente de anticipar o encuadrar la guerra para una resolución lo menos perjudicial posible es comprenderla. Pues la guerra “constituye el presupuesto que está siempre dado como posibilidad real, que determina de una manera peculiar la acción y el pensamiento humanos y origina así una conducta específicamente política”. (Ibídem)

Dicho esto, nos parece que la siguiente afirmación de Strauss (1932, p. 748) no refleja las enseñanzas de Schmitt: “Quien afirma lo político como tal respeta a todos aquellos que quieren luchar; es tan *tolerante* como los liberales, sólo que con la intención opuesta: mientras que el liberal respeta y tolera todas las convicciones “honestas” sólo a condición de que reconozcan como sacrosantos el orden legal y la paz, el que afirma lo político como tal respeta y tolera todas las convicciones “serias”, es decir, todas las decisiones orientadas hacia la posibilidad real de la guerra.” Pero esto no es así, pues a “quien afirma lo político” –para nosotros, Hobbes o Strauss- no le interesa “respetar” a todos los belicistas, sino comprender el fenómeno político que estriba en la guerra debido a la dinámica propia en la búsqueda de ciertos órdenes por grupos humanos para poder llevar adelante su proyecto de vida.

En todo caso, en el belicismo se presenta desnudo el conflicto, por lo cual es posible identificar claramente el amigo y el enemigo. Pero, esa conducta guerrera no es, de ningún modo, resultado de una buena comprensión de lo político. Pues tal comprensión –como lo hemos visto– no implica en absoluto desear ir a la guerra, sino asumir los frágiles cimientos del orden presente y la posibilidad permanente del conflicto. Sólo así es posible evitarlo. En cambio, el belicismo rechaza la comprensión al asumir un ideal moral guerrero.

Por otro lado, la distinción política amigo-enemigo, que excede el encuadre moral, también está presente, aunque solapadamente, en la postura liberal. Pues los liberales, según estas líneas de Strauss, toleran ciertas convicciones (o sea, considera amigos a quienes la sostienen) y no respeta a otros (o sea, los considera enemigos). Así, pese a que el liberalismo, se muestre pacifista y civilizatorio en su base también está la posibilidad real de que ciertos hombres puedan perder la vida en manos de otros. El problema en el liberalismo es mayor porque oculta u olvida esa base y, debido a esto, no proporciona una debida comprensión del fenómeno político. Al no comprender adecuadamente el fenómeno político las posibilidades de guerra aumentan como los mecanismo para detenerla una vez librada. De esta manera, se podría decir que, en todo caso, el liberalismo es tan belicista como el propio belicismo, pues ambos rechazan la comprensión de lo político.

Por último, ante la frase de Strauss sobre que “la afirmación de lo político tiene como consecuencia la descripción *no polémica* de lo político”, que intenta identificar nuevamente una contradicción interna en el planteamiento schmittiano, nos parece que la descripción de lo político es polémica, pero no por eso moral. Si bien la intención de Schmitt es captar la esencia de lo político, la polémica se presenta con quien rechaza esa aprehensión o la niegue. En todo caso, la descripción de Schmitt es altamente polémica, pues se levanta a la manera imperante de pensar la política, a saber, la liberal o, a su versión opuesta, el belicismo. Ambas posturas inmanentistas se han desarrollado en la modernidad no atendiendo a la comprensión de lo político y permitiendo que poderes indirectos colonicen el Estado. La polémica, entonces, está y sigue estando más que presente en nuestros días, lo cual no reduce la distinción amigo-enemigo o el estado de naturaleza hobbesiano a mera moral relativa.

## OBSERVACIÓN FINAL Y SÍNTESIS

Dedicaremos una líneas finales a este trabajo con el objeto de explicitar la clave de lectura que propone Strauss para interpretar al liberalismo y a la modernidad desde este escrito juvenil, lo

cual nos permitirá marcar la diferencia de nuestra clave de lectura, fundada en las consideraciones de Hobbes y Schmitt. Esto último nos obligará, además, a realizar una síntesis de lo argumentado a lo largo del trabajo.

Para Strauss, modernidad y liberalismo son equiparables. Pues ambos consisten, principalmente, en la emancipación del sujeto de Dios, la irrupción del yo frente a la comunidad o la primacía de los derechos individuales frente a la ley. A su vez, nuestro autor observa que los filósofos modernos sólo han favorecido tales nociones con sus teorías -algunos más, V.g, Locke, Spinoza, otros menos, Hobbes, Hegel- pero en definitiva las diferencias que existen entre ellos son nimias si se aprecia el proyecto general del que forman parte. De esta forma, utilizar los mismos instrumentos teóricos que forjaron semejantes cabezas filosóficas, es quedar preso de la visión que se quiere criticar. De allí que Schmitt no pueda superar tal visión. Es decir, nunca se podrá poner freno o proponer algo distinto a la modernidad/liberalismo, con los mismos elementos modernos/liberales. Se podrá delimitar ciertos aspectos o direccionar el proyecto hacia donde más convenga al pensador de turno, pero de ningún modo se podrá solucionar el drama nihilista y subjetivista de fondo que provocan los fundamentos de tal doctrina. Por eso, Strauss rechaza la búsqueda de fundamento o filiación que Schmitt procura encontrar en Hobbes con ánimos de superar el liberalismo, aunque el joven filósofo haya marcado una diferencia conceptual –la cual nosotros nos hemos esforzado en rechazar- entre el autor de *Der Begriff des Politischen* y el autor del *Leviathan*, Schmitt habría quedado preso, de todos modos, de la constelación conceptual liberal y habría utilizado sus nociones como autonomía, cultura, naturaleza o civilización que son propias de tal doctrina para su propias posiciones. En palabras de aquél (Strauss, 1932, p. 749): “La crítica al liberalismo introducida por Schmitt sólo podrá consumarse si se logra conquistar un horizonte más allá del liberalismo. En un horizonte semejante, Hobbes sentó las bases del liberalismo. Por lo tanto, una crítica radical al liberalismo sólo es posible sobre la base de una comprensión adecuada de Hobbes.” Tal “comprensión adecuada” consistiría en demostrar que Hobbes es el fundador del liberalismo en un mundo no liberal, algo que Strauss creyó haber logrado en sus célebres libros posteriores dedicados intensamente y con rigor filológico sobre el filósofo de Malmesbury.<sup>10</sup> Ahora, una vez hecho eso, comenzó una relectura de los pensadores antiguos y medievales para evaluar la posibilidad de

---

<sup>10</sup> Principalmente nos referimos a: Strauss, Leo, *The Political Philosophy of Hobbes*, 1936. Pero también es posible encontrar las mismas ideas en el trabajo anterior dedicado a Spinoza: *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-Politischem Traktat*, 1930; y en artículos posteriores: “On the Spirit of Hobbes’s Political Philosophy”, 1953 y “On the Basis of Hobbes’s Political Philosophy”, 1959.



establecer así una clave constructiva para un nuevo orden político desde una posición que este “más allá del liberalismo”, es decir, no contaminada por sus conceptos, del mismo modo que el liberalismo de Hobbes se habría forjado sin ser contaminado por conceptos pre-modernos.

Por nuestra parte, nosotros no subscribimos a esa equiparación. Si bien consideramos que el período moderno consiste en una gran etapa histórica de emancipación del sujeto, no creemos que todos los modernos sean liberales, es decir, que alienten unilateralmente ese proceso emancipatorio hasta el extremo nihilista o existencialista.<sup>11</sup> En particular, no nos parece que Hobbes aliente la libertad individual a toda costa, sino que intente enmarcarla, luego de una debida y profunda comprensión, dentro de una normatividad que no la “hiera”, pero que tampoco la deje adueñarse del espacio público. Si tales extremos indeseados son los que imperan en nuestros contextos culturales actuales, habría que, en todo caso, reconsultar cuál fue el cuerpo doctrinario que se desplegó históricamente a lo largo de los últimos siglos, el cual creemos no ha sido, de ningún modo, el hobbesiano.

Así, nos parece que la modernidad consiste, principalmente, en cierto reconocimiento de la emancipación del sujeto de ataduras mundanas, de una nueva visión de lo natural o de la naturaleza, de una adaptación de doctrinas iusnaturalistas y contractualistas como elementos teóricos para consolidar un orden político artificial y de una confianza en las facultades humanas para desempeñarse y solucionar problemas en este mundo, pero no es equiparable a ninguna de sus doctrinas que conviven dentro de ella. De todas maneras, es válido proponer que la doctrina liberal sienta sus bases solamente allí y despliega sus tesis hasta el extremo, pero no es el caso de Hobbes, a quien consideramos como moderno pero no como liberal.

Hobbes es moderno porque reconoce aquellas características que hemos mencionado, pero no es liberal por haber encauzado tal emancipación. Tal redireccionamiento y comprensión adecuada del fenómeno moderno que estriba, principalmente, en lo siguiente: la condición natural de los hombres, considerada como un estado de guerra, no es un recurso estrictamente metodológico, sino una condición existencial y concreta del ser humano inextirpable mediante mecanismos mundanos, por lo cual la política es el fenómeno por excelencia de los hombres ya que es la única manera de poder proponer una vía pacífica de convivencia ante tal condición, siempre y cuando se *comprenda* el fenómeno político. Así, Schmitt habría reconocido esa grandeza y habría reelaborado –y, desde luego, agregado consideraciones propias- tal tesis mediante la distinción amigo-enemigo para proponer una salida posible a los efectos

---

<sup>11</sup> Dejamos de lado aquí la gran tradición republicana moderna que, naturalmente, tampoco aceptaría una visión tan pesimista de la modernidad y del liberalismo.

perjudiciales de un inmanentismo extremo que se presentan desembozadamente, luego de la Gran Guerra, en las diversas posiciones filosóficas-políticas modernas.

En definitiva, la intención de Hobbes queda reflejada en la “Epístola Dedicatoria” a Godolphin en el *Leviathan*, donde apreciamos que intentará evitar que sus escritos caigan o dentro de una posición autoritaria o dentro de una posición individualista. En esta búsqueda de equilibrio nos parece que estriba la ambición hobbesiana y podríamos decir schmittiana. De allí, que nos atrevemos a hablar de un paradigma o sistema dentro de la modernidad que identificamos como *leviatánico*, el cual sin rechazar la emancipación del sujeto le da una comprensión y encauce adecuado para que tal inédita conquista humana pueda, en rigor, disfrutar plenamente de su condición. Y por eso, la presencia de Dios en el mundo debe ser aún más fuerte que en épocas pre-modernas, pues sólo puede ser esa figura la única que supera el status ontológico del sujeto moderno, es decir, la única que puede ponerle coto real a sus caprichos y necesidades. De otra manera, el inmanentismo liberal, comunista o belicista, sin capacidad propia de autorregulación y, del mismo modo, sin capacidad propia para solucionar los problemas emanados, aunque no queridos, desde sus propias propuestas, irrumpirán con pretensiones absolutas para imponerse y adueñarse de la realidad política, desconociendo la sabia frase: *plena securitas in hac vita non expectanda*.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar, Héctor (2001). *Carl Schmitt, Teólogo de la política*. México: FCE
- Meier, Henrich. (2008). *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes*, trad, Alejandra Obermeier. Buenos Aires: Katz.
- Hilb, Claudia (2002). “Más allá del liberalismo. Notas sobre las “Anmerkungen” de Leo Strauss al *Concepto de lo político* de Carl Schmitt” en *Carl Schmitt: su época y su pensamiento*, comp. Julio Pinto y Jorge Dotti. Buenos Aires: Eudeba.
- Hobbes, Thomas (1969). *Behemoth*, ed. Tönnies. Barnes & Nobles: New York.
- Hobbes, Thomas (1994). *Leviathan*, edited by Edwin Curley. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
- Schmitt, Carl (1979). *Der Begriff des Politischen*, Dunker & Humblot, Berlin.
- Schmitt, Carl (1989). *The Concept of the Political*, ed. George Schwab. Chicago/London: The University of Chicago Press.

Schmitt, Carl (1994). *Ex Captivitate Salus. Experiencias de los años 1945/1946*. Buenos Aires: Editorial Struhart.

Schmitt, Carl (1999). *El concepto de lo político*, trad. Rafael Agapito. Madrid: Alianza Editorial.

Strauss, Leo (1932). "Anmerkungen zu Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*," en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Tübinga, Vol, 67, fascículo 6, agosto/septiembre.