

## Carl Schmitt y su «amistad» con Thomas Hobbes<sup>♣</sup>

Carl Schmitt and his «friendship» with Thomas Hobbes

Miguel León Pérez<sup>♣</sup>

**Resumen:** Se presenta en estas páginas una revisión detallada de la lectura schmittiana de Hobbes, centrada en la interpretación crítica del «cristal» que Schmitt añade en una nota al pie a la reedición de *El concepto de lo político* de 1963. En un primer apartado se explicita el criterio interpretativo que explica por qué Schmitt cita habitualmente a Hobbes en latín. A continuación, se relaciona esa práctica con una estrategia de «apropiación» del pensamiento de Hobbes por Schmitt. En el tercer apartado del texto se analiza la relación entre las dos «máximas» hobbesianas que juegan un rol fundamental en el «cristal», «*protego ergo obligo*» y «*auctoritas non veritas facit legem*». Como resultado, ciertos aspectos de la lectura schmittiana de Hobbes son valorados positivamente, al tiempo que se muestra que otros elementos de dicha lectura constituyen una clara distorsión de la teoría hobbesiana del Estado.

**Palabras clave:** teología política, teoría del Estado, revolución científica, pensamiento conservador, Thomas Hobbes, Carl Schmitt

**Abstract:** These pages present a detailed review of Schmitt's reading of Hobbes, focused on the critical interpretation of the «crystal» that Schmitt adds in a footnote to the 1963 edition of *The Concept of the Political*. In the first part the interpretative criterion that explains why Schmitt usually quotes Hobbes in Latin is made explicit. Afterwards, that quotation practice is related to a strategy of «appropriation» of Hobbes's thought by Schmitt. In the third part of this text the relation between the two Hobbesian «maxims» that play a fundamental role within the «crystal», «*protego ergo obligo*» and «*auctoritas non veritas facit legem*», is analysed. As a result, certain aspects of Schmitt's reading of Hobbes are positively assessed, while it is shown that other elements of the said reading constitute a clear distortion of Hobbes's State theory.

**Keywords:** political theology, State theory, scientific revolution, conservative thought, Thomas Hobbes, Carl Schmitt

---

♣ Este texto ha sido publicado en el libro colectivo *El poder de la decisión: La insólita actualidad de Carl Schmitt*, editado por Francisco de Borja Gallego Pérez de Sevilla (Sindéresis, Madrid, 2022), y se reproduce en las páginas 91 a 122. La versión publicada contiene algunos errores de edición debidos a la maquetación; creo que todos ellos han sido debidamente subsanados.

♣ Investigador en BioCoRe S. Coop.. Licenciado en Ciencias Políticas y de la Administración (UCM/BOUN). Máster en Filosofía Teórica y Práctica (UNED). Doctor en Derecho y Ciencias Sociales (UNED) con una tesis doctoral sobre el pensamiento de Thomas Hobbes.

## Introducción: la «amistad» entre Schmitt y Hobbes<sup>1</sup>

Por decirlo al modo de Dante, «a mitad del camino en una selva oscura» Schmitt va a dar cuenta en unas páginas de *Ex Captivitate Salus*<sup>2</sup> del vínculo que considera que le une con Hobbes (y también con Bodino), insistiendo en calificarlo como un vínculo de «amistad» o «hermandad» con ellos, que se le aparecen como «personas vivas», como «compañeros de celda» [cf. 1950a: 60-61, 63]. No cabe duda, desde luego, de que Hobbes es un autor que ha acompañado intelectualmente a Schmitt a lo largo de las décadas y de hecho es posible identificar tres etapas diferentes, que sin embargo guardan también cierta continuidad, en esa relación de amistad. En el primero de estos periodos, durante la década de 1920, Schmitt no se dedica monográficamente a Hobbes sino que recurre a él en el marco de otros textos, tales como *La dictadura* (1921), *Teología política* (1922), o *El concepto de lo político* (1927-32-63). El siguiente «momento hobbesiano» de Schmitt lo conforman los textos monográficos escritos en la segunda mitad de la década de 1930; a esta etapa pertenecen su artículo «El Estado como mecanismo en Hobbes y Descartes» (1937) y su estudio *El Leviathan*<sup>3</sup> en la teoría del Estado de Thomas Hobbes (1938). El tercer retorno significativo a Hobbes se produce en los años 50 y la primera mitad de los 60, destacando el texto «Trescientos años de *Leviathan*» (1951), la nota al pie sobre «el cristal de Hobbes» añadida a la edición de 1963 de *El concepto de lo político*, y una nota bibliográfica de 1965 titulada «El cumplimiento de la Reforma. Observaciones y notas sobre algunas nuevas interpretaciones de *Leviathan*» [cf. Dotti,

1 Doy cuenta a continuación de los criterios seguidos a la hora de citar la bibliografía de referencia:

Se indica entre paréntesis el año de publicación original del texto, no el de la edición manejada (para ese detalle, consúltese la bibliografía final).

En el caso de las referencias a las obras de Hobbes se sigue un sistema de cita que facilite cotejar la cita con el original independientemente de la edición disponible. Por eso el *De Cive* (1642-47) y el *De Corpore* (1655) son citados indicando el capítulo en romanos seguido del párrafo en arábigos. La paginación proporcionada al citar *Leviathan*, sea en inglés (1651) o en latín (1668), es la de las ediciones originales que Noel Malcolm ha tomado como referencia para su propia edición crítica («Head» para la versión en inglés, las *Opera Latina* de 1668 para la versión en latín). Aunque la entrada en la bibliografía para *Leviathan* es la misma [cf. Hobbes, 1651/1668], con el fin de hacer la exposición más clara en el texto se indicará al citar el año de la versión del texto que se esté siguiendo.

La referencia procedente del *Tratado teológico-político* de Spinoza sigue la paginación de la edición de Gebhardt.

Las referencias a la *Divina Comedia* incluyen la abreviatura del título de la parte de la obra de la que proceden (Inf., Purg. y Par.), seguida del número del canto en romanos y los versos en arábigos.

2 *Ex Captivitate Salus: Experiencias de la época 1945-1947* es un texto peculiar. Si bien tiene la forma de un compendio de reflexiones introspectivas, a diferencia del *Glossarium* fue desde el inicio concebido para su publicación [cf. Archambault, 2018: 109]. Como el propio Schmitt explica en el «Prólogo a la edición española», fechado en 1958 e incluido en la edición española de 1960, «casi todos los ensayos» que componen *Ex Captivitate Salus* «fueron escritos durante la situación de arresto automático, en el campo de concentración de Berlín-Lichterfelde-Süd, extraordinariamente duro en el otoño e invierno de 1945-1946, y bajo la estricta prohibición de escribir» [Schmitt, 1950a: 22]. Se trata de una experiencia a la que el propio Schmitt se refiere en su *Glossarium* como «[m]i senda de Berlín, a través de Núremberg, hasta Plettenberg» [cit. Pardos, 2010: 9].

3 Escribo *Leviathan* cuando me refiero al monstruo, al mito, o lo uso metafóricamente para referirme al proyecto del Estado absolutista, y *Leviathan* exclusivamente para referirme al título de la obra, y por tanto va señalado en cursiva. Muchas de las traducciones manejadas, tanto de las fuentes primarias como de las secundarias, no siguen este criterio, pero se ha preferido respetar su literalidad. De modo semejante, se escribe Estado con mayúscula, pero se respeta el criterio seguido por los autores citados cuando se presentan citas literales. También puede haber discrepancias en la ortografía latina, por ejemplo entre *auctoritas* y (como aparece en algunos textos) *autoritas*.

1989; 2002: 93-94]. Esta periodización es por supuesto imperfecta y aproximativa: «los textos schmittianos sobre Hobbes no se agotan aquí, pues incluyen las observaciones de su epistolario, las anotaciones del *Glossarium*, y todo lo que pueda figurar en las miles de páginas manuscritas, aun inéditas» [Dotti, 2002: 94n]<sup>4</sup>.

Parece por tanto incuestionable que Hobbes fue para Schmitt un permanente compañero intelectual. Pero por otra parte quizás sea sorprendente que trate con tanto afecto al pensador al que reprocha, en 1938, haber introducido, a través de la distinción entre fuero interno y externo, el «germen letal que destruyó desde dentro al poderoso Leviathan» [Schmitt, 1938: 56]. Lo cierto, sin embargo, es que en ese mismo texto Schmitt libra a Hobbes de prácticamente toda culpa, porque en su caso la «libertad individual de conciencia» solamente es «una última reserva en el trasfondo» [*ibid*: 57], necesaria para minar la pretensión del poder eclesiástico de prevalencia frente al poder civil, porque tal pretensión no puede sostenerse sin el miedo de los súbditos a las represalias divinas, y ese miedo se disuelve en cuanto los súbditos descubren que solo Dios mismo, y no el Estado civil ni el eclesiástico, puede juzgar sus convicciones íntimas.

Tetis no puede ser responsable de la muerte de Aquiles por sujetarle del talón mientras le sumerge en la laguna Estigia, sino que la acusación se dirige contra Paris y su arco. Tampoco se culpa al tilo por la hoja desprendida que se queda pegada en la espalda de Sigfrido, sino que la venganza de Krimilda se dirige contra Hagen. Del mismo modo, en la exposición de Schmitt, es Spinoza, y no Hobbes, el auténtico destinatario de las críticas [cf. 1938: 56-57]<sup>5</sup>. Se diría, pues, que

---

4 El número de publicaciones de los años 50 y 60 que Schmitt dedica total o parcialmente a Hobbes quizás no se corresponda cuantitativamente con el volumen real de trabajo intelectual centrado en el autor inglés. En una carta fechada el 31 de mayo de 1965, y dirigida a Florentino Pérez Embid para responder a la propuesta que este le había hecho de participar con un artículo en el n.º 18 de la revista *Atlántida*, dedicado a Dante Alighieri con motivo del VII centenario de su nacimiento, Schmitt explica: «El tema que me ocupa más en este momento no es Dante, sino un autor que temo esté desacreditado en España: Thomas Hobbes. En otros países –Francia, Inglaterra, Norteamérica, Alemania– el interés por él crece en un grado enorme. Hace más de cuarenta años que puedo observar este acrecentamiento irresistible. Me interesaría mucho hacer una nota sobre este tema, supuesto que el tema en sí mismo no sea sospechoso o incluso escabroso» [*cit.* Molina, 2017: 259]. Como anejo a esa carta Schmitt remite precisamente la nota bibliográfica «El cumplimiento de la Reforma...» [cf. *ibid*: 258].

5 Es importante detenerse un instante en este asunto. La acusación que Schmitt dirige contra Spinoza tiene implicaciones de extrema seriedad, ya que se articula con la acusación general de que los judíos han «infiltrado» y provocado el «derrumbamiento» del Estado prusiano [cf. 1938: 71-72]. Es, por lo tanto, una acusación perfectamente alineada con la retórica de la *Dolchstoßlegende* (leyenda de la puñalada por la espalda), al mismo tiempo que la práctica de indicar la condición judía de Spinoza y otros autores [cf. *ibid*: 12, 56, 60, 69-71, 82] guarda una conexión evidente con el contenido de la conferencia «La ciencia alemana del derecho en su lucha contra el espíritu judío» [cf. Schmitt, 1936], lo cual ha llevado a Y.C. Zarka a concluir con contundencia que en 1938 «Schmitt construye [...] una verdadera historia nazi del pensamiento político» [2007: 70].

Cabe preguntarse, sin embargo, si las manifestaciones judeófobas de Schmitt, que no puede ser consideradas como un fingimiento oportunista [cf. McCormick, 2011: 139], constituyen o no una evidencia sólida de que se adhirió al nacionalsocialismo con convicción y entusiasmo, sintiéndose profundamente identificado con el ideario nazi. Entiendo que esa es la posición que defiende Zarka, pero otros autores han señalado las raíces teológico-políticas de la judeofobia de Schmitt y que no adopta el vocabulario racial nazi [cf. Dotti, 2002: 95; Balibar, 2002: 213]. Si quisiera conciliar los planteamientos de los autores citados, mi conclusión sería que, efectivamente, Schmitt expresa una genuina judeofobia que seguramente manejaba con mayor discreción antes de la llegada de Hitler al poder y que, por razones de oportunidad política, no solamente exhibe a partir de 1933 sino que además adapta, al menos

Schmitt reivindica a Hobbes como Dante a Virgilio<sup>6</sup>, que Schmitt parece ver en Hobbes, tanto en sus aciertos como en sus errores germinales, una guía para el jurista que quiera traspasar el umbral y adentrarse en las entrañas del Estado abandonando toda esperanza, pero también cualquier miedo.

En síntesis, una aproximación superficial al texto de 1938 ya revela que la relación entre Schmitt y Hobbes es notablemente contradictoria. Por un lado, porque si bien todo ejercicio de *lectura* de un clásico supone obviamente conjugar en alguna medida *interpretación* y *apropiación*, en el caso de Schmitt su voluntad de apropiación condiciona la labor de interpretación hasta el punto de introducir distorsiones inexcusables<sup>7</sup>. Por otro, porque Schmitt parece debatirse entre el

---

parcialmente, a la praxis política y retórica del nazismo. La judeofobia de Schmitt, pues, no es intrínsecamente nazi, pero se nazifica notablemente.

Por eso mismo, sugeriría considerar el caso de Schmitt en el contexto que describe el historiador Peter Fritzsche, que ha subrayado la falta de adhesión de los simpatizantes comunes del nazismo al racismo darwinista del NSDAP [cf. 1998: 204-205]. Así, Schmitt aparecería ante nosotros como un alemán judeófobo que «nazifica» parcialmente su postura pero se adhiere al nazismo por razones más complejas y guiado por cierto oportunismo, lo cual le hace encajar con facilidad en las coordenadas del «nazismo sociológico». Las bases sociales del nazismo no se nutrían de fanáticos, sino fundamentalmente de ciudadanos alemanes comunes y corrientes que veían en el programa nacionalsocialista una *oportunidad* de satisfacer sus aspiraciones (individuales y colectivas, materiales y simbólicas).

6 El poeta latino es imaginado como guía, protector y acompañante del florentino en su viaje por el Infierno y el Purgatorio hasta el Paraíso, al que Virgilio ya no puede acceder porque, al no estar bautizado, no es merecedor de la salvación por la fe: «Fuiste como el que va en la noche oscura, / que no goza la luz que tras de sí lleva / y luces al que va detrás procura» [Alighieri, 1472: Purg., XXII, 67-69]. Dante escoge a Virgilio como guía, desde luego y en primer lugar, por su excelente poética, de la cual se declara discípulo [cf. *ibid.*: Inf., I, 80-81, 85-87]. También le presenta como parte de un amplio grupo de insignes figuras ajenas a la fe cristiana, desde Homero hasta Cicerón, pasando por Platón y Aristóteles, e incluyendo a musulmanes como Avicena, Averroes o Saladino, que habitan en el Primer Círculo del Infierno en un castillo cuya luz pervive en la oscuridad [cf. *ibid.*: Inf. IV, 76-78, 86-147]. Pero la luz que porta Virgilio a su espalda no es solo la de la poética: desde el siglo IV en adelante se creyó, y dicha opinión aún pervivía en tiempos de Dante, que la IV égloga de las *Bucólicas* de Virgilio había predicho el nacimiento de Cristo, de modo que, también desde el punto de vista de la fe, Virgilio sería portador de una luz disponible para los demás pero de la que él mismo no podría beneficiarse.

7 Hay que reconocerle a Leo Strauss [cf. 1932] el mérito de haber sido el primero en detectar, de forma extraordinariamente temprana, ese rasgo de la lectura schmittiana, que posteriormente ha sido reiterado y elaborado con mayor detalle por otros autores [cf. Balibar, 2002: 235-236; Zarka, 2007: 56, 60-64, 66, 69-70], citen o no los comentarios de este primer crítico. Strauss señala que Schmitt, deseando apropiarse del pensamiento hobbesiano para ponerlo al servicio de su propia causa política (operación que *per se* no es intelectualmente ilegítima) incurre en su lectura en una interpretación que violenta el planteamiento de Hobbes, lo distorsiona, para convertirlo en un pensador «antiliberal», concretamente desfigurando la teoría hobbesiana del estado de naturaleza para hacerla corresponder con su comprensión de «lo político».

Como contrapunto parcial, vale la pena considerar la interpretación de Dotti, quien dedica cerca de cien páginas a comparar la lectura que Schmitt ofrece de Hobbes en 1938 con la interpretación que defienden otros intelectuales nacionalsocialistas, y a considerar también las críticas que recibió Schmitt tras la publicación de su estudio. Su tesis que dicho texto constituye efectivamente una apropiación con fines políticos, pero no precisamente alineados con el proyecto nacionalsocialista, aunque Schmitt podría perfectamente ser crítico antiliberal de la praxis política nazi. Según Dotti, pues, el texto de 1938 sería un medio a través del cual Schmitt expresaría no ya su «distanciamiento» sino directamente «su oposición» al nacionalsocialismo como régimen político y como ideología, reivindicando de forma «paradójica y desesperanzada» las virtudes de la «estatalidad moderna» frente al «movimentismo» nazi y la amenaza que supone para la pervivencia del ordenamiento jurídico [cf. Dotti, 2002: 95].

Entiendo, por tanto, que Dotti dar por buena la revisión que Schmitt va a hacer de su texto de 1938 después de la guerra. En *Ex Captivitate Salus* Schmitt cita de modo extrañamente impreciso, como si se tratase de una reescritura, un pasaje de su estudio sobre *Leviathan*, para compararse acto seguido con Benito Cereno, el personaje de Melville, y colocar su libro de 1938 al mismo nivel que la novela de Ernst Jünger *Sobre los acantilados de mármol* (1939), que sí constituye una crítica evidente del nacionalsocialismo [cf. Schmitt, 1950a: 34]. Y en «El cumplimiento de la Reforma» (1965) Schmitt «reanuda», «rectifica» o «pura y simplemente invierte» [Balibar, 2002: 216] los planteamientos defendidos en 1938, criticando en varios momentos la apropiación indebida de la obra de Hobbes

impulso de «condenar» a Hobbes y la voluntad de «salvarlo»<sup>8</sup>.

Teniendo en cuenta estas consideraciones previas, creo que el mejor modo de dar cuenta de la lectura schmittiana de Hobbes, de mostrar cómo su estrategia de «apropiación» del texto condiciona y limita su «interpretación», es considerar su «cristal de Hobbes», el diagrama que incluye en la reedición de 1963 de *El concepto de lo político* y que tiene la siguiente estructura:

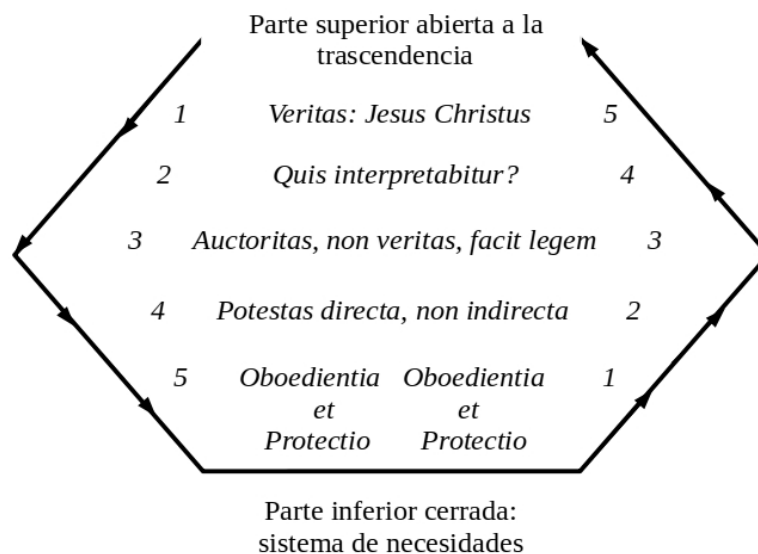


Fig. 1. «Cristal de Hobbes» [cf. Schmitt, 1927-32-63: 63n]

por el nacionalsocialismo, así como la subsiguiente calificación de Hobbes como un pensador totalitario. Para mostrar que ambos modos de aproximación a Hobbes son erróneos y no dan a su obra un tratamiento adecuado y riguroso, Schmitt pone el acento, ahora sin que se trate de un reproche, en la afirmación hobbesiana de la libertad de conciencia [cf. 1965: 174 y ss]. En definitiva, va a pretender presentar *a posteriori* el estudio de 1938 «como el ejemplo de una estrategia “straussiana” de escritura por los tiempos que persecución, que representaba su forma personal (y por definición secreta, accesible solamente a él o a una rara constelación de información privilegiada) de resistencia al totalitarismo» [Balibar, 2002: 249].

8 La falta que Schmitt reprocha a Hobbes es la de haber contribuido de forma decisiva a la emergencia del Estado-máquina y, por eso mismo, del liberalismo político y su lógica «neutralizadora». Ahora bien, si en vez de centrar la atención en el texto de 1938, consideramos la evolución de la lectura schmittiana a lo largo de los años, Schmitt transita gradualmente de una posición en la que se podría decir que «condena» a Hobbes inexcusablemente a otra que es abiertamente «redentora», en un desplazamiento intelectual que corre parejo a su intento, descrito en la anterior nota al pie, de transfigurar las intenciones de su estudio sobre *Leviathan* para salvar su propia reputación. Como un primer momento, podemos considerar *Catolicismo romano y forma política* (1923), donde Schmitt no cita a Hobbes explícitamente pero sí aparece una referencia a la metáfora del Leviatán, que designa aquí a un Estado completamente burocratizado, netamente maquinico, que «ha desaparecido con ello del mundo de lo representativo» [1923a: 27].

Un segundo momento se articula en los textos de 1937 y 1938. En «El Estado como mecanismo en Hobbes y en Descartes», defiende que Hobbes aplica al Estado el mecanicismo cartesiano y con ello «perfeccionó la mecanización de la imagen antropológica del hombre» [1937: 310], una tesis que en principio no supondría la más mínima enmienda en comparación con lo dicho en 1923. Sin embargo, se percibe un afinamiento de la lectura de Hobbes, porque la metáfora del Leviatán ya no remite al Estado-máquina sino que constituye un intento de evitar precisamente la completa desaparición de «lo representativo», aunque se trate de un intento fallido [cf. *ibid*: 309]. En su estudio de 1938 reiterará en términos similares, si acaso más claramente exculpatorios, la idea de que Hobbes se esfuerza, sin éxito, por dar una forma representacional a un mecanismo impersonal [cf. 1938: 5, 18, 30, 33-34]. Años después, en un tercer momento, tanto en su «cristal» como en «El cumplimiento de la Reforma» Schmitt atribuye a Hobbes una «apertura a la trascendencia» que distinguiría la teoría hobbesiana del Estado de la teoría netamente liberal. Este tercer momento es el que va a ser aquí objeto de discusión pormenorizada.

La densidad de la síntesis interpretativa que Schmitt plantea en este diagrama y su explicación<sup>9</sup> hace que estemos ante un pasaje seguramente inagotable. Verdaderamente no es para menos, puesto que Schmitt aclara que «es el fruto de una búsqueda que duró toda mi vida sobre el tema general aquí tratado [el concepto de lo político] y sobre la obra de Thomas Hobbes en particular» [Schmitt, 1927-32-63: 63n]. Por eso, una revisión relativamente exhaustiva del diagrama y la interpretación de Schmitt, puede ser el mejor medio para presentar un examen minucioso de las que, a mi juicio, son las claves de la lectura schmittiana de Hobbes.

La exposición se organizará del modo siguiente. En primer lugar se considerará un aspecto formal del cristal, el hecho de que sus contenidos aparezcan en latín; me centraré en los dos *adagia hobbesiana* célebremente empleados por Schmitt, e incluidos en este cristal, para tratar de deducir cuáles podrían ser las razones interpretativas que explicarían esa elección lingüística. Eso me llevará, en un segundo apartado, a mostrar cuáles son las coordenadas políticas de la apropiación schmittiana de Hobbes. En tercer lugar, una vez desplegadas esas dos consideraciones preparatorias, consideraré explícitamente la tesis de Schmitt sobre la «apertura a la trascendencia» de la teoría hobbesiana del Estado. Cerrará el capítulo un apartado de conclusiones.

## 1. Los «*adagia hobbesiana*»

Es célebre el recurso schmittiano a dos *adagia hobbesiana*: «*protego ergo obligo*» y «*auctoritas non veritas facit legem*». La primera fórmula aparece, y quizás esta sea la única referencia, en *El concepto de lo político*, pero no solamente en la nota al pie del «cristal» sino también en el propio texto [cf. Schmitt, 1927-32-63: 48-49]. La segunda, sin duda mucho más

---

9 «[E]l admiradísimo sistema de Thomas Hobbes deja abierta una puerta a la trascendencia. La verdad según la cuál *Jesús es Cristo*, que Hobbes ha proclamado tan frecuente y claramente como su propia fe y convicción, es una verdad de la fe pública, de la *public reason*, y del culto público en que el ciudadano toma parte. En boca de Hobbes, no suena en absoluto como simple afirmación táctica, como mentira instrumentalizada y dictada por la necesidad de preservarse de la incriminación y la censura. Se trata también de algo distinto de la *morale par provision* a través de la cual Descartes se adhiere a la fe tradicional. En la transparente construcción del sistema político del *Matter, form and power of a Commonwealth ecclesiastical and civil*, esta verdad constituye más bien el elemento conclusivo, y la expresión *Jesus is the Christ* llama por su nombre al Dios presente en el culto público. La espantosa guerra civil de las confesiones cristianas plantea sin embargo, de inmediato, el problema: ¿quién interpreta y perfecciona de modo jurídicamente abarcante tal verdad que tiene, progresivamente, necesidad de ser interpretada? ¿Quién decide qué es el verdadero cristianismo? ¿Se trata del inevitable *Quis interpretabitur?* ¿Del insuprimible *Quis judicabit?* ¿Quién acuña la verdad en monedas poseedoras de valor legal? A este problema se responde con la máxima: “*Auctoritas, non veritas, facit legem*”. La verdad no se cumple por sí sola sino que tiene necesidad de comandos coercibles. A realizar esto es llamada una *potestas directa* que –a diferencia de una *potestas indirecta*– consiste en el accionamiento del comando, tiene obediencia y puede defender a quien la obedece. De ese modo se crea una cadena de arriba hacia abajo, desde la verdad del culto público hacia la obediencia y la protección del individuo aislado. Si, en cambio, se parte de abajo y no de arriba, o sea del sistema de las necesidades materiales del individuo, entonces la cadena parte de la exigencia de protección y de seguridad del hombre aislado, “por naturaleza” necesitado de consejo y de ayuda, y de la obediencia de él conseguida, y conduce, a lo largo del mismo camino pero en una sucesión invertida, a la puerta abierta hacia la trascendencia» [Schmitt, 1927-32-63: 62-63n].

frecuente, aparece también mencionada, aparte de en el «cristal» de 1963, al menos en *La Dictadura* [1921: 53], en *Teología política* (dos veces) [1922: 63, 80] y en su estudio de 1938 [Schmitt, 1938: 53].

La primera evoca, como Hobbes mismo explicita, la forma cartesiana del «*cogito ergo sum*». La segunda, por su parte, parece más bien quedar retóricamente emparentada con otras célebres formulaciones latinas de principios jurídicos, tales como «*nullum crimen, nulla poena sine lege*» o «*ignorantia iuris non excusat*», que, por cierto, no son ajenos al pensamiento jurídico de Hobbes [cf. 1642-47: XIII.15-16, XVI.12-13; 1651: 152-153], como Schmitt mismo señala en varias ocasiones, haciendo referencia solo al primero de ellos [cf. 1938: 75-76; 1965: 174].

Es notable, atendiendo ahora a sus similitudes, que Schmitt se refiere a ambas fórmulas latinas como «máximas», y también llama la atención que la primera sea una paráfrasis latina de la «Review and conclusion» que cierra la edición inglesa de *Leviathan* [cf. 1651: 395-396], sin correlato directo en la edición en latín (1668), mientras que la segunda es una cita literal procedente de la versión latina del capítulo 26 que no tiene correlato literal en el pasaje correspondiente de la edición inglesa [cf. 1668: 132-133; 1651: 143].

Schmitt, que lee y cita en inglés tanto otras fuentes y autores como *Leviathan*, elige usar únicamente el latín para estas máximas y para ciertos pasajes de la misma obra, y en determinadas ocasiones se toma la molestia de citar ambas versiones [cf. 1921: 53, 56; 1922: 63-64; cf. 1927-32-63: 62n; cf. 1937: 52; 1938: 13n, 18, 30, 51-52, 54, 74-76; 1965: 162]. Por lo tanto, es posible descartar tanto la falta de competencia lingüística como la indisponibilidad de una edición inglesa. También se puede descartar que la práctica de citar en latín tenga que ver con una voluntad de mostrar la continuidad argumental entre *De Cive* y *Leviathan*<sup>10</sup>. En definitiva, que Schmitt cite constantemente en latín la máxima «*auctoritas non veritas facit legem*» y opte por parafrasear en latín la «Review and conclusion» no puede ser un hecho accidental sino el resultado de una *decisión* premeditada. Lo mismo se aplica a todas las otras ocasiones en las que Schmitt cita únicamente una versión, sea la inglesa o la latina, o proporciona ambas.

Esa decisión interpretativa revela un doble criterio. Por un lado, considerar que *Leviathan* constituye, frente a *De Cive*, una formulación más acabada de la teoría del Estado de Hobbes. Por

---

10 Es obligatorio reconocer que no dispongo de información suficiente sobre el uso de las versiones latina e inglesa de *Leviathan* en Alemania durante la primera mitad del siglo XX. Quizás la edición latina fuera más utilizada en entornos universitarios en ese momento, y esa realidad condicionara la elección de Schmitt, que sin embargo sigue teniendo un peso específico, en la medida en que no parece razonable que las variaciones en su modo de citar se deban al puro azar, sino que por el contrario han de basarse en un criterio no explicitado. Ahora bien, aunque sea un contrapunto precario, vale la pena señalar que Leo Strauss, que es solo once años menor que Schmitt y comparte por tanto su mismo marco universitario, en su ensayo *The political philosophy of Hobbes* (1936) recurre a fuentes latinas con soltura pero cita *Leviathan* según la edición inglesa en la inmensa mayoría de las ocasiones, aunque no ignora la existencia de la edición latina y puntualmente señala las diferencias entre ambas [cf. Strauss, 1936: 169n].

otro, atribuir a la edición latina de *Leviathan* un peso específico frente a la edición inglesa. Teniendo en cuenta tanto la historia de la redacción de ambas versiones de *Leviathan* como el carácter más reposado de la versión latina en comparación con el original inglés [cf. Malcolm, 2012: 8-11, 20-82, 91-92, 96-99, 146-154, 165-167, 175-189, 211-218], y si además se atiende a las innovaciones decisivas que Hobbes introduce en esta obra en comparación con *De Cive*<sup>11</sup>, ambos criterios están justificados.

Mi hipótesis es, pues, que Schmitt aprecia el carácter más reposado de la edición latina, e incluso entiende que esta constituye, allí donde presenta diferencias en comparación con la edición inglesa, una enmienda de esta última<sup>12</sup>. Teniendo una justificación sólida, no se trata sin embargo de una decisión interpretativa evidente, puesto que implica entender que, salvo aquellas modificaciones que busquen adecuar el texto al cambio de coyuntura política, los contenidos que Hobbes depura del texto inglés al preparar el latino son efectivamente redundantes, innecesarios o erróneos, cuando el lector crítico contemporáneo bien puede preferir, como objeto de análisis pormenorizado, a un Hobbes tan prolijo en detalles como sea posible. El hecho de que la máxima «*auctoritas non veritas facit legem*» no figure en la edición inglesa y Schmitt la recupere, reivindicando con ello la edición latina, es un buen indicio en favor de esta hipótesis, pero no es el único<sup>13</sup>. Todos confirman, a mi juicio, que Schmitt da prioridad a la versión latina cuando existe una

11 Dejando a un lado las evidentes innovaciones que presenta *Leviathan* en lo relativo a la articulación de teoría del Estado y discursos historiográficos (historia sagrada, historia civil e historia intelectual) [cf. Dubos, 2014: 125-241], y centrándome exclusivamente en los contenidos jurídicos, mi impresión es que, desde un punto de vista teórico, con *De Cive* Hobbes no cumple exactamente los objetivos que se había propuesto, y por tanto se queda ligeramente insatisfecho. En primer lugar, Hobbes aspiraba a fundamentar «científicamente» su defensa de la monarquía y no le había quedado más remedio que reconocer, en el «Prefacio al lector», que dicho objetivo no podía ser alcanzado.

A ello se añade además que, en *De Cive*, la concepción hobbesiana de la noción jurídica de persona y la teoría del pacto no están conectadas, lo cual juega en contra de su defensa del deber de obediencia y de la soberanía absoluta del Estado. *Leviathan* supone un intento de solución de ambos problemas. Por una parte, la alegoría del «Dios mortal», que es a un tiempo animal, humano, maquínico y divino, invierte los términos: ya no se trata de reforzar la obediencia de los súbditos poniendo una construcción científica general al servicio de la defensa de una forma política, sino de suscitar la adhesión intelectual y política a esa construcción científica y su representación simbólica, tras demostrar que cualquier comunidad política, sea cual sea su forma, solo puede perdurar bajo el signo del Leviatán. Por otra parte, la teoría de la autorización y la representación fundamenta en términos propiamente jurídicos, y mucho más sólidos, la institución del soberano civil y la relación de obediencia que existe entre él y sus súbditos [cf. Zarka, 1987: 325-349; Miller, 2011: 184 y ss.].

12 De ser posible, establecer con seguridad qué sabía y opinaba Schmitt sobre los avatares de la elaboración de las versiones inglesa y latina de *Leviathan*, y sobre las virtudes y defectos de cada una, es una tarea que excede las limitaciones del presente trabajo. Recojo, en todo caso, la observación schmittiana de que la edición latina de *Leviathan* está adaptada «a la situación política (a saber, la incipiente Restauración de la Monarquía) en contraposición con la edición inglesa de 1651, en la que cuenta con la victoria de Cromwell» [Schmitt, 1937: 304n]. Por el mismo texto se tiene constancia no solo del interés de Schmitt por la diferencia específica de la edición latina de *Leviathan* sino también de que leyó la obra de Tönnies sobre Hobbes, pero por lo demás construyo mi hipótesis sobre el supuesto, razonable y suficiente, de que Schmitt al menos tuvo acceso a las dos autobiografías de Hobbes y a la biografía de Aubrey, y de que cotejó con cierta exhaustividad las versiones inglesa y latina del texto.

13 En el texto de 1938 hay dos citas de más de un par de palabras procedentes del *Leviathan* latino. La primera [cf. Schmitt, 1938: 51] proviene del capítulo XLVI [cf. Hobbes, 1668: 322], es decir, de uno de los tres que están reescritos en profundidad en la edición latina. En este caso, eso sí, es posible encontrar un pasaje inglés equivalente [cf. Hobbes, 1651: 376], porque este capítulo presenta prácticamente los mismos contenidos en sus dos versiones, si bien abreviados en la latina y siguiendo un orden expositivo diferente. La diferencia entre ambas versiones es un



divergencia notable entre esta y la versión inglesa. Si no la hay, procede o bien citando solo la inglesa, como ocurre en el caso de la expresión «Jesus is the Christ», o bien citando ambas para subrayar la coincidencia, como ocurre con el pasaje del capítulo 18 de *Leviathan* en el que Hobbes se refiere al Estado civil como «Mortall God».

Otra razón más por la que Schmitt podría atribuir a la edición latina de *Leviathan* una importancia sustantiva es que en esta versión la «Review and Conclusion» es reemplazada por un extenso «Apéndice» en forma de diálogo<sup>14</sup>. En buena lógica, Schmitt debería atribuir a este «Apéndice» una importancia sustantiva, porque en él Hobbes manifiesta un notable cambio de tono en su tratamiento de la posición política de los ateos y de la entidad de los delitos de opinión.

En *De Cive* (1642-47), Hobbes había planteado que el ateo es culpable de un «pecado de imprudencia» (*peccata imprudentiae*) y que el ateo es castigado, bien por Dios directamente o bien por los reyes, no ya como un súbdito desobediente sino como a un enemigo [cf. Hobbes, 1642-47: XIV.19]. Había añadido en nota al pie, en la reedición de 1647, una aclaración sobre el sentido de sus palabras, para responder a quienes le habían reprochado «poca severidad» hacia los ateos, al considerar el ateísmo una cuestión de imprudencia y no de injusticia. En esa nota al pie, Hobbes se había declarado él mismo enemigo de los ateos y había explicado que, habiendo querido encontrar qué ley es esa que han quebrantado, no había encontrado ninguna, y en su lugar había hallado que

---

buen ejemplo del tipo de síntesis que Hobbes efectúa en el paso de la edición inglesa a la latina, y corrobora la impresión de que Schmitt está reivindicando esta última redacción frente a la inglesa.

El segundo pasaje citado en latín por Schmitt [cf. 1938: 76] es un poco más extenso y procede del capítulo XXVII [cf. Hobbes, 1668: 138]. En este caso Schmitt extracta fragmentos de un pasaje mucho más amplio. En este caso se puede apreciar que la versión inglesa [cf. Hobbes, 1651: 152-153] y la latina están muy próximas, pero una vez más la inglesa destaca por su prolijidad, mientras que la latina lo hace por su concreción.

A colación de estas dos citas es interesante considerar un pasaje de *Teología política* en el que las citas extensas proceden de la edición inglesa y no de la latina [cf. 1922: 63-64]. En este caso ambas versiones de *Leviathan* [cf. 1651: 315; 1668: 274] son prácticamente idénticas, y, a diferencia de lo que ocurría en el ejemplo precedente, las pocas diferencias que hay no afectan a los pasajes citados literalmente por Schmitt.

14 La forma dialogada del «Apéndice» merece un comentario específico. En textos escritos aproximadamente de 1660 en adelante, Hobbes experimenta en varias ocasiones con la forma dialogada, generalmente entre dos personajes indeterminados «A» y «B», para mostrar (esa es mi hipótesis) cómo se desarrolla una discusión pública sobre un tema controvertido de acuerdo con el método científico que ha presentado y defendido en sus obras previas, especialmente en los *Elementa Philosophiae*. Se trata de una discusión en la que inmediatamente se entiende el desacuerdo como resultado de una diferencia de conocimiento en la que el lego se deja instruir por el experto. Shapin y Schaffer, en su comparación entre los modelos de discusión pública propuestos por Hobbes y Boyle [cf. 1985: 145-154], ven acertadamente que la propuesta hobbesiana asigna a la autoridad un rol fundamental, y que, consiguientemente, para Hobbes una discusión científica adecuada adquiere el tono de una lección. Sin embargo, van a exagerar la falta de espacio que deja el modelo hobbesiano a la contradicción y la disputa. Obvian el hecho de que, incluso para Hobbes, los resultados alcanzados por la ciencia no son necesariamente perfectos, ya que puede haber errores de razonamiento o puede tratarse de un conocimiento provisional sobre una cuestión empírica; por lo tanto, el conocimiento científico solo puede avanzar si quien ha hallado un error, o ha desarrollado una nueva hipótesis, puede contradecir en público lo que se considera un conocimiento establecido. Desde luego el soberano tiene la potestad de determinar las condiciones del debate público sobre cualquier materia, e incluso puede proscribir la Proposición 32 del Libro I de los *Elementos* de Euclides [cf. 1651: 50], pero es poco probable que lo haga, porque el desarrollo de la ciencia no pone en peligro el orden político y, sin embargo, puede contribuir a fortalecerlo.

en la Escritura los ateos figuran como enemigos de Dios y que, en cuanto que tales, pueden ser castigados con justicia por Dios y por los soberanos [cf. *ibid*: XIV.19 n2].

En la edición inglesa de *Leviathan* (1651) podíamos encontrar una explicación similar. Si bien quienes niegan la existencia de Dios no pueden sustraerse a su dominio, el poder objetivo que ejerce Dios sobre todas las criaturas no puede ser llamado propiamente «reino de Dios». Desde el punto de vista de un uso estricto de tal expresión, que implica reconocer la palabra de Dios y guiarse por sus promesas, los ateos, que no hacen lo uno ni lo otro, no son súbditos de Dios en sentido propio, sino en todo caso sus enemigos [cf. 1651: 186-187]. La versión latina de este pasaje introdujo cambios muy poco significativos [cf. 1668: 167].

El contraste de estos pasajes con el «Apéndice» de *Leviathan* es notable. En el segundo capítulo del mismo, titulado «Sobre la herejía», «B» reflexiona en el curso del diálogo, guiado por las preguntas de «A», acerca de la relación entre ley natural y ley civil, y de la diferencia entre pecados y crímenes. Va a advertir que no todo pecado constituye por sí mismo un crimen, salvo si la ley civil así lo ha establecido, y eso conduce a «A» a preguntar qué ocurre entonces con los ateos. «B» va a contestar que el ateo, «[c]iertamente, ha de ser castigado, y muy severamente» (*Ponietur profectò & gravissimè*) [1668: 352], añadiendo unos párrafos después que ese severo castigo ha de ser «el exilio [...] de acuerdo con la equidad natural» (*exilio, etiã aequitate Naturali*) [*ibid*: *loc. cit.*] y no, como cabría esperar en el caso de un enemigo, con la muerte. El castigo, en la explicación de «B», se ajusta a la naturaleza de la amenaza que supone el ateo. Siendo uno de los objetivos primordiales del Estado el asegurar que los individuos cumplen lo que prometen, «especialmente» si han prometido «mediante juramento» (*praecipuè, si sit jure-jurando confirmata*), resulta que un ateo no se ve obligado por el juramento, y por tanto no es tanto como un «rebelde» (*contumax*) sino solo «molestia pública» (*nocumentum publicum*) de la que el soberano debe deshacerse<sup>15</sup>. El destierro es un castigo adecuado a la naturaleza de la amenaza, y además, a diferencia de la pena capital, deja abierta la posibilidad de que el ateo reciba la gracia de la fe y deje de serlo [cf. *ibid*: 352-353].

Ciertamente, «B» va a reconocer poco después que el poder soberano puede determinar, independientemente de lo que se considere equitativo, qué castigo establece tanto para la blasfemia como para el ateísmo, que bien puede ser la muerte, entendida como una suerte de «destierro» absoluto [cf. *ibid*: 353]. Sin embargo, incluso si el soberano puede con derecho castigar el ateísmo según su arbitrio, Hobbes también va a detallar, por boca de «B», toda una serie de constricciones

<sup>15</sup> En otros pasajes de *De Cive* y *Leviathan* queda claro que el juramento no añade nada al pacto, que es de por sí obligatorio, con juramento o sin él [cf. 1642-47: II.22; 1651: 71]. Lo que sí es cierto, y eso podía ser lo que Hobbes quería en realidad señalar, es que para un ateo la obligación de respetar los pactos, incluso si la aprehende racionalmente, nunca será nada más que una regla de prudencia, de modo que no temerá el castigo divino y su palabra será menos fiable, pero independientemente de si jura o no cumplir lo pactado.

jurídicas que tienen que ver con la diferencia entre el fuero interno y el externo y que limitan enormemente la posibilidad de condenar con justicia a alguien por ateísmo. En primer lugar, «nadie puede ser acusado sobre la base de algo que ha dicho, verbalmente o por escrito, a menos que haya negado directamente que Dios exista» [*ibid*: 352]<sup>16</sup>. Y, además, ha de tratarse de una negación directa, no de un «ateísmo por implicación» que, a juicio de terceros, se deduzca necesariamente de aquello que el autor ha dicho de modo explícito [*ibid*: *loc. cit.*].

¿Cómo interpretar este aparente giro en el planteamiento de Hobbes? Es evidente que los ateos están colocados en una posición extraña dentro del reino de Dios. Intérpretes como Warrender [cf. 1957: 8-11, 224-226, 279-280] tienden a minusvalorar el rol del, llamémoslo así, «reino físico-natural de Dios», y a construir su lectura de Hobbes a partir del «reino natural de Dios» en sentido propio. Sin embargo, esto es un error porque implica obviar que la ley natural no es solo una ley en sentido moral, sino también en sentido físico, porque está conectada con la pulsión de autoconservación que late en todo lo existente. Es cierto que, desde el punto de vista del «reino natural de Dios» en sentido propio, los ateos se sitúan fuera de sus límites, puesto que incluso si se conducen con arreglo a la ley natural racionalmente aprehendida lo hacen considerándola un compendio de normas prudenciales y no verdaderas leyes, pero eso significa que incluso los ateos tienen la capacidad, al menos en potencia, de aprehender racionalmente la palabra de Dios, incluso si jamás fueran conscientes de que lo es.

El problema es entonces aclarar cómo ejerce Dios su poder de castigo en el caso de su reino natural. Cuando se trata del «reino físico-natural de Dios», todos los seres humanos, ateos o creyentes, están sujetos según Hobbes al poder divino de castigar y premiar, que se manifiesta a través de las consecuencias positivas y negativas de sus acciones [cf. 1651: 193]. Por otra parte, se entiende que para ser súbdito del reino natural de Dios (en sentido propio) basta con considerar con arreglo a su verdadera naturaleza, y no como fenómenos azarosos, esas recompensas y castigos naturales de los que Dios se sirve para tratar de orientar las acciones de los seres humanos.

Sin embargo, Hobbes también funda su argumento en razones históricas [cf. *ibid*: 249-320], y desde ese punto de vista no habla de un Dios abstracto sino del Dios del Cristianismo, que mediante la Nueva Alianza ya no gobierna directamente sobre el pueblo de Israel sino que deja la función de gobierno sobre todo el género humano en manos de los soberanos instituidos y asigna a la Iglesia la función magisterial para que, con auxilio de la gracia divina, sea posible la salvación por la fe de los elegidos. En este caso ya no entrarían en juego solo los castigos naturales divinos racionalmente comprendidos como tales sino también los castigos y recompensas sobrenaturales de cuya

---

16 El pasaje en latín es: «*Dicto igitur aliquo sive prolato sive scripto reus fieri, neque ullo alio modo potest, nempe si directè negaverit Deum esse*».

existencia solo sabemos mediante la palabra revelada [cf. *ibid*: 238 y ss.]. Asimismo, también habría que considerar la escatología hobbesiana, que plantea el retorno de Cristo como rey de los creyentes en guerra contra los reinos de los condenados [cf. *ibid*: 246-247; Dubos, 2014: 140-141, 164, 250-251].

En cualquier caso, eso sí, al llamar a los ateos «enemigos» de Dios se hace un uso totalmente impropio del término: un enemigo se ha sustraído a la autoridad y el poder de su adversario, pero un ateo, aunque lo pretenda, no se ha sustraído ni puede sustraerse al poder de Dios. Ese uso impropio, curiosamente, no se repite en el «Apéndice», donde el destierro es un castigo que impone el soberano y no se dice nada sobre la postura o la respuesta que cabe esperar de Dios.

Mi hipótesis interpretativa es que la postura de Hobbes no ha cambiado tan radicalmente como pudiera parecer. Que en realidad jamás hubiera defendido la conveniencia de dar muerte a los ateos. Los matices introducidos en el «Apéndice» tendrían entonces el propósito de aclarar que, independientemente de si los ateos son o no son «enemigos» de Dios, en todo caso *no conviene* que sean tratados por el soberano como «enemigos» o «rebeldes», que en realidad son posiciones análogas [cf. 1642-47: XIV.22; 1651: 165-166]. También añadirían que, en todo caso, para condenar por ateísmo con justicia ante Dios han de cumplirse una serie de garantías jurídicas derivadas de la diferencia entre fuero externo e interno y del peculiar estatus de las declaraciones, verbales y escritas, como actos públicos<sup>17</sup>.

A la luz de todo lo explicado hasta aquí, y dado que para Schmitt uno de los puntos críticos de la teoría del Estado de Hobbes es la diferencia entre el fuero interno y el fuero externo, y el límite que la libertad de conciencia supone para la acción gubernamental, la relevancia de la versión latina para el jurista alemán está sobradamente justificada. Se puede decir, incluso, que hasta que Hobbes

---

17 Las precisiones o matices desarrollados por Hobbes en el «Apéndice» estarían relacionadas con su propio periplo biográfico durante las décadas de 1650 y 1660, tras la publicación de la edición inglesa de *Leviathan*. Por un lado, Hobbes va a ser objeto de diversas críticas que consideran inaceptables sus planteamientos, especialmente en materia teológica y eclesiológica [cf. Malcolm, 2012: 96-97, 146 y ss.]. Por otro, simultáneamente, se va a ver envuelto en dos polémicas científicas en el curso de las cuales también salen a la luz los desacuerdos políticos y teológicos existentes entre Hobbes y sus dos principales rivales, que son el matemático John Wallis [cf. Jesseph, 1999] y el científico experimental Robert Boyle [cf. Shapin y Schaffer, 1985].

Forma igualmente parte de este contexto biográfico el hecho de que Hobbes, que mantenía vínculos personales con muchos de los miembros fundadores o pioneros de la Royal Society, no fue sin embargo admitido en ella, seguramente porque en realidad muchos de sus miembros mantenían posiciones materialistas similares a las de Hobbes y no querían que recayera sobre ellos la sospecha de defender también las polémicas tesis hobbesianas en materia teológica [cf. Malcolm, 2002b].

Y también que la aplicación Licensing Act (1662) le impidiera publicar (en imprenta) ningún otro texto político, de modo que sus obras abiertamente políticas, y es notable el caso de *Behemoth* [cf. Seaward, 2010: 6-17], se difundieron o bien en copias manuscritas, que eran más caras, o bien en impresiones realizadas clandestinamente o en el extranjero, mientras que las científicas eran impresas sin problema a pesar de la carga política implícita en los debates.

Por lo tanto, si se recuerda lo expuesto más arriba (nota 14) y se relaciona con el argumento recién desplegado, se apreciará que en el «Apéndice» de *Leviathan* están relacionados forma y contenido, y se hace manifiesto, aunque sea de forma parcialmente implícita, la relación sistemática en el pensamiento de Hobbes entre ciencia natural y ciencia civil.

no elabora en el «Apéndice» los criterios que permiten juzgar a alguien por ateísmo, que *mutatis mutandis* son los mismos que permiten juzgar a alguien por difundir una doctrina sediciosa, las implicaciones de la distinción entre fuero interno y externo no han quedado completamente desarrolladas.

Por eso es extraordinariamente llamativo el hecho de que Schmitt no se refiera en los textos citados a estos contenidos del «Apéndice». De hecho, visto el comentario a propósito de la identificación hobbesiana de los ateos como enemigos de Dios en *De Cive* que Schmitt hace en «El cumplimiento de la Reforma», pareciera que los ignora por completo [cf. 1965: 163]<sup>18</sup>. Sin embargo, es simplemente imposible que Schmitt no supiera que precisamente esas modificaciones refuerzan su argumento sobre la centralidad de la distinción entre fuero interno y externo.

Mi impresión es que se trata de una cuestión que Schmitt prefiere no abordar porque, aunque refuerza su interpretación en un punto sustantivo, también presenta problemas notables para otras dos tesis schmittianas importantes. Por un lado, si se tienen en cuenta los contenidos del «Apéndice», el intento de Schmitt de exculpar a Hobbes de la destrucción del Leviatán para cargar las tintas contra Spinoza se ve seriamente debilitado<sup>19</sup>. Por otro, a la luz de los contenidos del «Apéndice», la tesis schmittiana sobre la «apertura a la trascendencia» de Hobbes, que aún tiene que ser discutida en detalle, también se encuentra con un obstáculo notable, ya que la «neutralización» religiosa podría ir más allá de los límites del cristianismo.

Se trata, pues, de una omisión que hace manifiesto el hecho de que la interpretación schmittiana de Hobbes no puede ser correctamente comprendida sin considerarla, simultáneamente, una apropiación que, de hecho, condiciona la práctica interpretativa. A continuación consideraré específicamente el carácter y el sentido de la apropiación schmittiana de Hobbes.

---

18 Resulta desconcertante que Schmitt no mencione en ese comentario el hecho de que, como se acaba de exponer, Hobbes matizará notablemente su postura a este respecto en el «Apéndice» latino. E igualmente me sorprende que Dotti, que en 1989 responde al lamento de Schmitt con un intento de aclarar qué entiende Hobbes por «ateísmo», tampoco menciona este pasaje del «Apéndice» [cf. 1989: 158-160].

19 Precisamente porque Hobbes establece límites claros a la persecución y castigo de los delitos de opinión, las diferencias entre él y Spinoza, siendo relevantes para cualquier historiador del pensamiento, se cifran en aspectos más superficiales. En relación con la discusión pública y el ejercicio de la libertad de opinión, la diferencia entre Hobbes y Spinoza es que el primero va a poner el acento en la potestad que el soberano tiene de intervenir en el «mercado» de las opiniones, y fijar qué opiniones públicas son obligatorias y cuáles están prohibidas, abriendo un espacio para la libre circulación de las opiniones públicas toleradas, mientras que el segundo, independientemente de cuál sea en teoría la potestad del soberano, pone el énfasis en la conveniencia práctica de que este permita la libre fluctuación de opiniones, confiando en que ésta termina por devaluar las perniciosas y valorizar las que son beneficiosas, de modo que las autoridades soberanas solo necesitan intervenir en casos límite, como el de los discursos abiertamente sediciosos [cf. Spinoza, 1670: 7, 11-12, 239 y ss.; Balibar, 1984: 40-42]. Si nos preguntásemos no por lo que Hobbes considera que el soberano puede hacer con derecho, sino por lo que Hobbes considera que es útil, textos como el pasaje citado del «Apéndice» del *Leviathan* latino, o su valoración de la situación creada en Inglaterra con la disolución de toda autoridad eclesiástica y el restablecimiento de la independencia propia de los cristianos primitivos, que «quizás es la mejor» [cf. 1651: 384-385], nos sorprenderían por lo «spinozianos» que resultan.

## 2. La apropiación «romanizante» de Hobbes por Schmitt

Mi tesis es que cuando Schmitt trata de «apropiarse» de la teoría del Estado de Hobbes lo que intenta es «romanizarla». Tiene sentido que el verbo sea «romanizar» y no «nazificar» porque, como se argumentó en la introducción (nota 5) Schmitt no fue un nazi fanático sino, por decirlo de alguna manera, un nazi corriente, e incluso un tanto díscolo, que además no se apropió de Hobbes del modo «típicamente nazi». Aclarar en qué consiste la «romanización» schmittiana de Hobbes permitirá hacerse una idea más precisa del modo específico en el cual Schmitt se apropia de Hobbes. Para ello es preciso conectar los escritos schmittianos sobre *Leviathan* con dos textos: *Catolicismo romano y forma política* (1923) y *El nomos de la tierra* (1950).

La tesis fundamental que Schmitt defiende en el texto de 1923 es que el catolicismo romano es una visión política comprensiva («*complexio oppositorum*») que hunde sus raíces en el Imperio Romano y está institucionalizada en la Iglesia Católica. Esa visión política comprensiva constituye un horizonte de gobierno cuyo pilar esencial es la afirmación de «una supremacía específicamente formal sobre la materia de la vida humana» [1923a: 10], de la cual se deriva la idea de un gobierno cuya acción y orientación sirve para contener y enderezar el mal inscrito en la naturaleza herida del ser humano, pero que lo hace bajo la forma jurídico-política de la representación, en cuyo seno se integran las formas tecnificadas, burocráticas, de administración racional [cf. *ibid*: 10, 15, 27, 30-32]. Esta visión la comparten, a pesar de las tensiones y contradicciones entre ellos y de su rechazo visceral a cualquier tipo de entendimiento, todas las corrientes políticas de Europa occidental, incluidos los conservadores católicos, los liberales y hasta los socialistas europeos [cf. *ibid*: 48-49]. Todos ellos han de comprender y aceptar por eso el liderazgo de la Iglesia Católica frente a la actitud atea y «bárbara» de las masas proletarias por un lado, y del anarquismo y el socialismo soviéticos por otro, que «se contraponen, como algo que les es ajeno, a la tradición europeo-occidental y a su cultura» [*ibid*: 48].

Si las características definitorias del catolicismo como forma política son una antropología filosófica basada en el pecado y una concepción del gobierno como dique de contención o instrumento de corrección del mal, no es difícil suponer que Schmitt reconoce en el planteamiento de Hobbes una aportación alineada en lo esencial con el catolicismo político, como queda confirmado con absoluta claridad en *El concepto de lo político* [cf. 1927-32-63: 54-61, 61-63n]. Esta coincidencia resulta particularmente evidente cuando Hobbes explica por qué compara al Estado con un monstruo bíblico que es «rey de todos los hijos del orgullo» [cf. 1651: 166-167]<sup>20</sup>.

---

20 Strauss, en sus «Notas sobre Carl Schmitt», va a plantear a este respecto que Schmitt distorsiona la tesis hobbesiana sobre la maldad humana, que sería una maldad «inocente», de naturaleza animal, y no «moral», específicamente humana [cf. 1932: 113-115]. No creo que esta objeción de Strauss sea fácil de asumir. Una comprensión de la

A este respecto, es pertinente señalar que entre 1923 y 1927 Schmitt pasa de presentar el postulado sobre la maldad humana como un contenido específico del catolicismo a plantear que «todas las teorías políticas en sentido estricto suponen al hombre como “malo”, o sea que lo consideran como un ser extremadamente problemático» [1927-32-63: 57]. Esto no supone una enmienda total a lo planteado en textos de inicios de la década de 1920, sino una aclaración: no hay una relación unidireccional entre «lo teológico» y «lo político», sino un vínculo recíproco. Schmitt va a seguir reivindicando la existencia de una «conexión metodológica de los presupuestos de pensamiento teológicos y políticos», si bien «el apoyo teológico complica frecuentemente los conceptos políticos, puesto que desplaza la distinción de fondo hacia el cambio teológico-moral» [*ibid*: 61]. El postulado de la maldad humana es al mismo tiempo, para Schmitt, un supuesto constitutivo de toda teoría política, y un elemento definitorio de la doctrina católica. El tal caso, la antropología filosófica católica, articulada en torno a la idea del pecado, ya no sería del postulado de la maldad humana en el ámbito político, sino el vehículo que permite la politización del catolicismo<sup>21</sup>.

En definitiva, el elemento nuclear del catolicismo político de Schmitt no es el rol que en su opinión pueda o deba desempeñar la Iglesia Católica en el presente. Lo fundamental es que del catolicismo político se derivan una visión específica de la historia político-jurídica de Europa y por tanto un diagnóstico particular de los grandes desafíos del siglo XX.

Todo esto guarda un estrecho vínculo con el argumento trazado por Schmitt en *El nomos de la tierra* (1950). La premisa clave de la que arranca es que el acto fundante de todo ordenamiento jurídico es la decisión de establecer un orden en un territorio: «La toma de la tierra con efectos

---

maldad humana como característica de raíz animal (algo que Schmitt toma perfectamente en cuenta) no es incompatible con una teoría de la naturaleza pecaminosa del ser humano. Y si bien es cierto que, según Strauss, Hobbes «niega el pecado» [cf. *ibid*: 114], tal afirmación me parece también muy difícil de justificar si se tiene en cuenta que la ley natural, que solo puede ser llamada ley en sentido propio si es un mandato divino, constituye el fundamento de la obligatoriedad de la ley civil.

21 La conexión entre la interpretación schmittiana de Hobbes y el texto de 1923 ha sido objeto de consideración por parte de McCormick [cf. 2011]. Su tesis es que en la segunda mitad de la década de 1920 se produce, por razones históricas y biográficas, una quiebra en el catolicismo político de Schmitt, que quedaría ya plasmada, al menos en parte, en *El concepto de lo político*, y que tendría efectos también sobre su lectura de Hobbes durante los años 30. Sin embargo, yo diría que en los últimos años de la década de 1920 no tiene lugar ningún quiebro, sino que Schmitt simplemente precisa las implicaciones de su catolicismo político y consolida su posición antiliberal.

La afilada crítica schmittiana del liberalismo se encuentra ya planteada de modo explícito en los *Fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual* [cf. 1923b], si acaso su postura en *La Dictadura* [cf. 1921] o en *Teología Política* [cf. 1922] fuera considerada poco clara. Y en *Catolicismo romano y forma política* la universalidad humanitaria liberal es abiertamente criticada por Schmitt, ya que la presenta como peligrosa mimesis abstracta, completamente desenraizada, potencialmente inhumana, de la universalidad concreta, telúricamente circunscrita, del catolicismo [cf. 1923a: 42-45, 49].

McCormick subraya que en *El concepto de lo político* no queda rastro de la autoridad moral del catolicismo romano porque «lo político» es nítidamente distinguido de «lo moral» y «lo teológico» [cf. 2011: 136], pero no explica por qué esa distinción analítica implicaría que Schmitt ya no atribuye un papel sustantivo al catolicismo romano.

hacia dentro y hacia fuera es el primer título jurídico en el que se basa todo derecho ulterior» [1950b: 25]. La noción de *nomos* es la que emplea para referirse a ese nivel jurídico-político fundacional de todo sistema jurídico: «[n]omos es la medida que distribuye y divide el suelo del mundo en una ordenación determinada, y, en virtud de ello, representa la forma de la ordenación política, social y religiosa» [*ibid*: 52]<sup>22</sup>.

Así, a través de la noción de *nomos*, y frente a la idea liberal-positivista de un ordenamiento jurídico construido en abstracto, a partir de una norma fundamental y siguiendo principios racionalmente aprehendidos, Schmitt fija su atención en el sustrato histórico y concreto de cualquier ordenamiento jurídico y narra, actualizando la tesis de la *translatio imperii*, la sucesión de órdenes jurídicos europeos, desde el derecho romano hasta el derecho internacional contemporáneo, a través de la «ordenación medieval», y del *Ius Publicum Europaeum* que rigió las relaciones de equilibrio entre los Estados europeos (y solo entre ellos), mostrando cómo los diferentes «*nomoi*» se suceden en una dinámica histórica de superposición, de modo que los precedentes condicionan el desarrollo de los subsiguientes, y cómo cada cambio de etapa viene marcado por un acto de «toma» del suelo [cf. *ibid*: 30 y ss., 37-40, 42, 46-48, 67-69, 119-120, 133, 237].

Tres décadas antes, en *Teología Política*, Schmitt no lamenta que la ciencia del derecho opere con conceptos teológicos secularizados, reivindicando un retorno a la teología explícita, sino que la ciencia del derecho ignore el origen teológico de los conceptos con los que opera. Del mismo modo, en *El nomos de la tierra* no expresa ningún lamento al referirse al proceso de «secularización» que conduce del orden feudal-eclesiástico al orden estatal. A Schmitt no parece preocuparle en exceso la desaparición del orden jurídico propio de la *Respublica Christiana*, en tanto en cuanto la europeidad del *Ius Publicum Europaeum* es inherentemente romana, pero sí lamenta que a partir de 1890, y muy especialmente después de la Primera Guerra Mundial, al tiempo que culminaba la completa ocupación del globo por las grandes potencias europeas y se desarrollaba el capitalismo colonial, la naturaleza romana, telúrica, de ese orden fue obviada y minada [cf. *ibid*: 221-236]. Ello condujo a la disolución del *Ius Publicum Europaeum* y la aparición del derecho internacional contemporáneo, junto con una nueva concepción jurídica de la guerra, cuestiones a las que Schmitt dedica el capítulo cuarto de *El nomos de la tierra*.

Al plantear, pues, que Schmitt busca «romanizar» a Hobbes lo que quiero decir es que Schmitt trata de insertar el pensamiento jurídico de Hobbes en esta narración histórica del

22 Se ha argumentado con prolijidad [cf. Herrero, 1997] que la noción de *nomos*, aunque quede plenamente definida y desplegada en todas sus implicaciones en 1950, vertebró el conjunto de la obra de Schmitt. Se asume aquí esta hipótesis, y se entiende que, al menos en lo fundamental, el argumento expuesto en 1950 acerca de la sucesión histórica del Imperio Romano, el sistema de Estados europeo, y el orden internacional liberal ya constituía una premisa de los escritos schmittianos de la década de 1920.



despliegue del derecho europeo<sup>23</sup>. La narración de Schmitt, aunque esté claramente sesgada, no está construida completamente al margen de la evidencia histórica, y por tanto es un relato plausible. Igualmente plausible es la inserción de Hobbes en este relato, aunque sea solo por la evidente territorialidad «romana» de la «República Europea de las Letras», que es el contexto en el que claramente se inserta la práctica intelectual de Hobbes [cf. Malcolm, 2002a], y por los contenidos del discurso historiográfico con el que Hobbes articula su reflexión jurídica [cf. Dubos, 2014: 125-165, 300-328]<sup>24</sup>. Sin embargo, también es necesario aplicar un sesgo interpretativo que, entre otras cosas, supone minimizar la importancia del contexto político inglés en lo que tiene de específico y de la vocación hobbesiana de incidencia en ese contexto concreto, ya que una de las mayores dificultades con las que se topa la lectura schmittiana es el abierto anticatolicismo de Hobbes. Pero ese obstáculo queda superado por la propia premisa del catolicismo político de Schmitt, para quien, más allá de las diferencias entre protestantismo y catolicismo, la superioridad comprensiva del catolicismo romano es indiscutible incluso para los propios protestantes, y aunque ellos lo rechacen, porque el cisma de la Reforma no supone la constitución de algo diferente y opuesto al catolicismo, sino el desgaje de algo que no puede existir sin mantener su vínculo con la totalidad de la cual se ha separado [cf. 1923a: 4, 13-14]. Al considerar el caso concreto de Hobbes, Schmitt encuentra la evidencia de ese vínculo en el énfasis que pone Hobbes en la salvación por la fe, para la cual solo es necesaria la creencia sincera en un único principio: «Jesús es el Cristo». El planteamiento teológico de Hobbes es abiertamente paulino, y en eso no se distingue del retorno protestante a Pablo frente al aparato doctrinal católico, sino que de hecho supone «el cumplimiento de la Reforma» [cf. 1965: 177-182]. Pero, al mismo tiempo, siguiendo la lógica del argumento schmittiano, no hay mejor prueba de la prevalencia católica que el hecho de que los anticatólicos declarados anclen su postura volviendo precisamente a los escritos del fundador de la Iglesia Católica.

### 3. «*Veritas*», «*auctoritas*», «*protectio*» y «*oboedientia*»

Formulemos ahora una síntesis de los dos apartados anteriores. La lectura schmittiana de Hobbes está regida por una estrategia de apropiación y utilización de su obra. Esa estrategia se sirve de criterios interpretativos interesantes (la primacía, en caso de divergencia, del *Leviathan* latino

---

23 De hecho, Hobbes aparece citado en varios puntos a lo largo de *El nomos de la tierra* y uno de los pasajes fundamentales en los que Schmitt se refiere a él constituye un intento de mostrar cómo la concepción hobbesiana del estado de naturaleza, y sus referencias en *Leviathan* a los nativos americanos y en *Behemoth* a la conquista del Imperio Inca por los españoles, se corresponden con la especificidad telúrica del *Ius Publicum Europaeum*, que es la idea de la ocupación de tierras libres, y con la lógica de la relación interestatal [cf. 1950b: 79-80, 141, 159-160, 175-176, 312].

24 En la edición inglesa de *Leviathan* se puede rastrear la idea de una traslación histórica en el eje Jerusalén-Atenas-Roma en los capítulos XII [cf. 1651: 52-60], XL a XLII [cf. *ibid*: 249-320] así como de los capítulos XLVI y XLVII [*ibid*: 367-381], pero tiene un especial interés considerar también la versión latina del capítulo XLVI [cf. 1668: 315-323] por el detalle con el que se trata la transición del Imperio Romano al Papado y el Sacro Imperio.

sobre el inglés) que son puestos al servicio de tácticas retóricas (citar a Hobbes en latín) cuyo fin es inscribir a Hobbes en el desarrollo de la teoría schmittiana del derecho político. Esa teoría es abiertamente polémica con el positivismo imperante y políticamente posicionada en las coordenadas de un conservadurismo político desde las cuales era perfectamente aceptable mantener cierta sintonía con el nacionalsocialismo. El peso de esa estrategia de apropiación y utilización es tal que, de hecho, mina la potencia interpretativa del criterio analítico, llevando a Schmitt, como se vio en el primer apartado, a obviar un contenido crucial y novedoso del *Leviathan* latino que confirmaría uno de los ejes cruciales de la lectura schmittiana (la importancia de la distinción entre fuero interno y fuero externo) a costa de minar dos tesis con mayor carga ideológica (la responsabilidad judía en la destrucción del Leviatán y la incorporación de Hobbes a una historia romanizada del pensamiento jurídico europeo).

Querría volver ahora sobre el célebre «cristal» para clarificar la relación entre las dos «máximas» hobbesianas célebremente empleadas por Schmitt e incluidas en el diagrama: «*protego ergo obligo*» y «*auctoritas non veritas facit legem*». La interpretación schmittiana de esa relación tal y como se expresa en dicho diagrama tiene una peculiaridad sospechosa. La relación entre ambas máximas se explicita en la respuesta a la pregunta por cuál es la relación entre autoridad y verdad, toda vez que es la autoridad, y no la verdad, la fuente de la ley. La respuesta que da Schmitt a esta pregunta es sospechosa porque, si buscamos el lugar de la «verdad» en el «cristal» de Hobbes, encontramos que esa verdad está ubicada solo en el eje 1-5, «*Veritas: Jesus Christus*», y sin embargo esta es una concepción de la verdad muy poco hobbesiana. Para Hobbes, fundador autoproclamado (no sin razón) de la «ciencia de la política», la verdad política fundamental no es una verdad trascendente sino inmanente: «*protego ergo obligo*».

Recordemos que «*protego ergo obligo*» es una paráfrasis que condensa un fragmento crucial de la «Review and conclusion» del *Leviathan* inglés, para la cual no existe equivalente latino. En la medida en que Schmitt suple con esta fórmula hobbesiana una carencia de la edición latina, es posible inscribir esta segunda máxima en la táctica retórica schmittiana que he descrito más arriba, y que es signo tanto de una apuesta interpretativa como de una estrategia de apropiación. Sin embargo, el eco más evidente del «*protego ergo obligo*» no es el derecho romano sino, como el propio Schmitt explicita, el «*cogito ergo sum*» cartesiano, y por tanto la revolución científica del siglo XVII. No es, pues, la relación lógica entre protección y obediencia la que queda por esta vía atada a la visión schmittiana de la historia del derecho político europeo, sino la revolución científica misma<sup>25</sup>.

---

25 Como se ha visto en el apartado precedente, la emergencia del *Ius Publicum Europaeum* está asociada a una nueva entidad político-territorial, el Estado, que se contrapone tanto al Imperio como a la Iglesia. El Estado surge como mecanismo de neutralización de los conflictos religiosos precisamente al mismo tiempo que la «metafísica» que

El «*cogito ergo sum*» cartesiano se construye a través de la hipótesis del genio maligno, en una recuperación secularizada del argumento escolástico *de potentia absoluta Dei* [cf. Blumenberg, 1966: 181-188, 195-199], y la misma operación epistemológica se encuentra, con un desarrollo argumental diferente, en la hipótesis hobbesiana de la *annihilatio mundi* [cf. Hobbes, 1655: I.3, VII.1], que Hobbes traspone al ámbito de la filosofía civil a través de la hipótesis del estado de naturaleza [cf. Goldsmith, 1966: 85; Zarka, 1987: 36-58, 66-69]<sup>26</sup>. Así, el principio inmanente a partir del cual es posible explicar en términos teóricos la génesis del Estado civil es un razonamiento lógico, potencialmente accesible a cualquier individuo que haga uso de su razón natural: para evitar la inseguridad del estado de naturaleza, es necesario constituir una instancia protectora que solo puede desempeñar eficazmente su cometido si tiene asegurada la obediencia.

Sin embargo, el poder coercitivo del Estado, siendo un instrumento para dar validez a la ley, no es el fundamento de la obligatoriedad de esta. El fundamento de la obligatoriedad de la ley civil, expresión formalizada de la voluntad soberana, es la ley natural, cuyo principal contenido es el deber de pactar para salir del estado de naturaleza y el consiguiente deber de cumplir lo pactado para no volver a dicho estado [cf. Warrender, 1957]. Y este es el momento en el que la lógica inmanente del argumento hobbesiano se fuga, efectivamente, hacia la trascendencia. En la medida en que las leyes naturales no sean verdaderas leyes, sino solo normas de prudencia, hace falta postular la existencia de una naturaleza divinamente ordenada, es decir, nos situamos en el «reino físico-natural de Dios», que es llamado reino de forma impropia. Si no existe una necesidad natural inscrita por Dios en la materia, no es posible explicar que en un estado de absoluta desconfianza algún individuo se atreva a dar el paso de renunciar a su derecho a todo y declarar su voluntad de someterse al juicio de un tercero. Si la ley natural, «escrita en el corazón de todo hombre» [cf. 1651: 282], no opera como una ley física tan necesaria como la pulsión de autoconservación, no hay salida posible del estado de naturaleza<sup>27</sup>.

---

sostiene filosóficamente la revolución científica sustituye a la religión como «centro de referencia» desde el cual se aspira a neutralizar el conflicto político [cf. Schmitt, 1928]. En este marco interpretativo tiene pleno sentido que la primera publicación de Schmitt sobre Hobbes sea una lectura, abiertamente hegeliana en el tono, de la relación entre este y Descartes. La clave teórica para la concepción del Estado como máquina neutral e impersonal es, ya lo sabemos, el postulado lógico de la relación entre protección y obediencia. Dicha relación constituye «el eje de la construcción estatal de Hobbes» [1937: 307] y «contiene manifiestamente una neutralización de los litigios propios de la guerra religiosa entre cristianos» [1927-32-63: 63n].

26 Esta trasposición es un indicio crucial para entender en qué consiste verdaderamente el «método geométrico» de Hobbes, que no es un método expositivo, relativo a la construcción de un discurso fundado en definiciones y desplegado silogísticamente, sino fundamentalmente un método de investigación, en el que la geometría se convierte en una herramienta representacional que permite operacionalizar los objetos empíricos de estudio tomando de ellos aquello esencial y común a todo lo existente (cuerpo y movimiento) para construir a partir de la interacción de los elementos más simples (un punto, un conato, un individuo) los elementos más complejos (una figura, una sensación o un fenómeno físico, una comunidad política).

27 Hobbes subraya que la razón no es una facultad infalible [cf. 1642-47: II.1 n. 1], pero eso no es incompatible con la posibilidad de que la ley natural se imponga necesariamente. No hace falta que todos los seres humanos razonen correctamente para que se instituyan Estados civiles; basta con que lo haga un número suficiente de ellos, de tal

También puede ser, claro, que consideremos que las leyes naturales son leyes en sentido estricto, es decir, mandatos divinos, en cuyo caso ya no estamos en el «reino físico-natural de Dios» sino en su «reino natural» propiamente dicho. En este caso la conciencia en la existencia de la divinidad depende de la razón natural, que elabora el miedo instintivo ante lo desconocido superando las explicaciones politeístas y llegando a la idea de un Dios único y omnipotente que gobierna el mundo y orienta la conducta humana a través de la causalidad natural [cf. *ibid*: 52-60, 80, 186-193].

Estas dos posibles explicaciones de la obligatoriedad de la ley natural implican, pues, una cierta idea de lo sobrenatural y trascendente que se conecta, por un acto divino de gracia, sobre lo natural e inmanente. Incluso se puede decir que el esquema del pacto está fundado sobre el modelo de la gracia, en tanto en cuanto es el resultado de dos actos unilaterales bajo supervisión divina<sup>28</sup>. Sin embargo, en este esquema teórico, que sin lugar a dudas tiene un fundamento teológico, no entra en juego la salvación sobrenatural y no juega ningún papel la afirmación positiva de la fe cristiana. Las dos posibles formas de apertura a la trascendencia que acabamos de considerar son necesarias para explicar la constitución de cualquier Estado civil, sea cual sea la religión predominante en su seno. Se trata, pues, de un modelo teórico que permite dar cuenta de la formación de Estados civiles en sociedades monoteístas pero no cristianas, e incluso ajenas a la religión monoteísta, cuya existencia está plena y explícitamente asumida por Hobbes [cf. *ibid*: 110]<sup>29</sup>.

---

modo que dispongan del poder necesario para someter al resto.

28 En el Estado por institución, los individuos  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$ ... pactan entre sí la renuncia a su derecho a todo a cambio de su común sometimiento a una persona artificial X. El soberano es un tercero que, formando parte de pacto, no es parte pactante, es decir, no debe nada a los individuos que pactan entre sí, sino que responde solo ante Dios. En el Estado por adquisición el soberano conquistador y el súbdito conquistado son «parte» del pacto, pero no son partes pactantes entre sí. En este caso, el pacto también se compone de dos actos unilaterales: el conquistado, que ya puede dar por perdida su vida, se somete unilateralmente al conquistador, que a su vez, en un acto de gracia, perdona la vida al conquistado; pero el soberano no debe nada directamente al súbdito, sino que se somete solo a Dios. La misma descomposición del pacto en dos actos unilaterales aparece cuando Hobbes da cuenta de la constitución del reino profético de Dios [cf. 1651: 87-94, 101-107, 249-252].

En relación con la posibilidad de que la teoría hobbesiana del pacto se construya sobre el modelo de la relación «graciosa» entre Dios y la creación, y particularmente entre Dios y el pueblo elegido, es de enorme interés el hecho, señalado y estudiado con detalle por A.P. Martinich [cf. 1992: 136-182], de que la palabra inglesa que Hobbes emplea para referirse al pacto sea «*covenant*», que en realidad se podría traducir como «alianza» puesto que es la palabra empleada para referirse a los dos pactos bíblicos, el antiguo y el nuevo.

Por lo demás, la introducción en *Leviathan* de la teoría de la autorización [cf. *ibid*: 80-83, 87-88] añade al argumento una reflexión estrictamente jurídica, pero no cambia la estructura de la relación de sometimiento. De acuerdo con este argumento,  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$ ... pactan la común autorización de la persona artificial soberana X, para que actúe en su nombre y los gobierne a todos. La particularidad de la persona artificial soberana, lo que la distingue de una persona jurídica común, es que quienes la autorizan renuncian, en ese mismo acto, al ejercicio de su libre potestad de autorizar. De ese modo, el soberano autorizado X, que en principio era actor, deviene de hecho autor, y a su vez  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$ ... que eran autores, se convierten en actores a las órdenes de X.

29 Schmitt considera que el interés de Hobbes por la obediencia al soberano «no cristiano» es solo «marginal» [cf. 1965: 162], y para apoyar dicho argumento sin duda se referiría al creciente peso de las discusiones sobre cuestiones de teología cristiana y eclesiología en la obra de Hobbes, o a la evidente matriz cristiana de sus comentarios sobre la naturaleza de Dios o sobre la fundamentación teológica del poder político. Sin embargo,

Hobbes construye, pues, un argumento abstracto; quiere formular una verdad científica sobre la política. No lo hace porque esa verdad vaya a fundar la autoridad del soberano: los soberanos ya existen, y los Estados realmente existentes no se forman «por institución» sino «por adquisición» [cf. 1642-47: VIII.1]. El objetivo de la ciencia de la política es reforzar, consolidar, la autoridad del soberano, y por eso Hobbes desea que los contenidos de esta ciencia sean enseñados en las universidades, poniendo fin a la difusión de ideas sediciosas, o al menos contrarrestándola [cf. 1651: 175-180, 193, 395]. El problema es que la principal virtud de este argumento, que es su falta de anclaje histórico, también es su principal debilidad<sup>30</sup>. Por eso no puede escapar completamente a las determinaciones históricas de su propia posición teórica y desarrolla con creciente detalle un argumento teológico-político sobre la desaparición del reino profético de Dios y el carácter exclusivamente magisterial de la función de la Iglesia. Puesto que el Dios realmente existente, el Dios verdadero, no es un Dios cualquiera sino el Dios del Cristianismo, la autoridad soberana tiene un fundamento teológico-político que no se reduce a la postulación racional de una ley divina natural, sino que además asume la creencia en que la Nueva Alianza inaugura una nueva época histórica en la que Dios, al mismo tiempo que abre una vía universal de salvación por la fe y la gracia, también sanciona definitivamente que los seres humanos se gobiernen por sí mismos. En el contexto de la Nueva Alianza, basada en la función redentora de Cristo, la salvación por la fe tiene que depender de una creencia muy simple y sencilla, que es precisamente «Jesús es el Cristo» [cf. 1651: 261-267, 269-271, 273-275, 321-331].

Existe, por lo tanto, una ambigüedad irresoluble en la construcción intelectual de Hobbes que Schmitt apuesta en este «cristal» por decantar en favor de una supuesta afirmación positiva de la fe cristiana, cuando lo único que se puede afirmar con seguridad es que hay un intento de neutralizar la teología desde la ciencia<sup>31</sup>. El hecho de que Hobbes «empuje» a Dios tan lejos como puede en su

---

también es posible afirmar que esos contenidos son coyunturales, y que su fuerte presencia se debe a la vocación que Hobbes tiene de incidir políticamente con su discurso, que en gran medida es teológicamente neutral, en un lugar y un tiempo concretos, condicionados por doctrinas teológicas específicas. Desde ese punto de vista, aunque Hobbes piensa la política como un cristiano y buscando una incidencia práctica en un reino cristiano, gana importancia el hecho de que tome la decisión estratégica de producir un discurso científico con pretensiones universales sobre las cualidades del poder soberano y las razones del deber de obediencia. En ese caso sus menciones explícitas al deber de obediencia a un soberano «no cristiano», incluso siendo cuantitativamente «marginales», son cualitativamente cruciales.

30 En primer lugar, la explicación abstracta sobre la institución del Estado no permite fundamentar científicamente la superioridad de la monarquía sobre las otras formas políticas. Además, aunque sí permite afirmar la necesidad de un soberano absoluto que también sancione y proscriba doctrinas religiosas, es insuficiente para contrarrestar la doctrina de las autoridades eclesiásticas sobre los límites del «poder temporal»; esa tarea requiere pasar de una concepción racional de la divinidad a una discusión teológica circunscrita no solo al Cristianismo sino concretamente a la Escritura declarada canónica por el soberano inglés [cf. 1651: 195-200]. Por último, y más importante, en la hipótesis del estado de naturaleza existen individuos en abstracto, desaparece toda consideración sobre la existencia de pueblos o naciones, así que no existe ningún criterio a partir del cual delimitar, en abstracto, la composición de la multitud de individuos pactantes.

31 Ese intento se despliega de dos modos. Por un lado, como una teoría sobre la religiosidad natural que es más que suficiente para explicar científicamente la constitución del Estado civil. Por otro, como la construcción de lo más

esquema sin borrarlo completamente es un dato susceptible de múltiples interpretaciones. Se puede entender que no lo borró porque no quiso, es decir, porque estaba haciendo una defensa positiva de su fe, lo cual es muy plausible [cf. Martinich, 1992: 1-16]. También se puede entender que, queriendo borrarlo, no pudo, y esa imposibilidad se explicaría por una estrategia de simulación y autocensura en un contexto histórico adverso, o por la profunda relación de dependencia intelectual entre la moderna teoría del derecho y el pensamiento jurídico medieval, teológicamente fundamentado. La tesis schmittiana es una combinación de ambas: no quiso porque era un verdadero creyente y además con su decisión deliberada protege un vínculo que dota de autenticidad y vigor al derecho europeo moderno, cuyo vínculo con el pensamiento jurídico-teológico medieval puede ser olvidado u ocultado pero no disuelto.

### **Conclusión: contra la neutralización académica de Schmitt**

En estas páginas he presentado una revisión pormenorizada de ciertas cualidades de la lectura schmittiana de Hobbes. Si bien se ha admitido desde el principio que todo trabajo intelectual de *lectura* implica, por su propia naturaleza, una *interpretación* y, simultáneamente, una *apropiación* del texto, este doble carácter del acto de leer tiene una peculiar importancia cuando de lo que se trata es de valorar críticamente la lectura de Schmitt. No es posible dialogar con la interpretación schmittiana de Hobbes del mismo modo que se dialoga, por ejemplo, con la lectura marxiana de Macpherson [cf. 1962] o con la liberal-republicana de Skinner [cf. 1996, 2008], porque no explicitar en qué grado la interpretación de Schmitt constituye una «apropiación» supone obviar, silenciar y ocultar, como estamos viendo, cuestiones sustantivas.

El objetivo último de esa revisión podría ser, quizás, poner de manifiesto su «actualidad» para quienes nos dedicamos a los estudios hobbesianos. Sin embargo, una vez adquirida plena conciencia del modo en que Schmitt no solo interpreta sino que sobre todo se apropia de Hobbes, la invitación a reflexionar sobre la vigencia de su lectura ha de ser reconsiderada críticamente.

La visión schmittiana de la historia del derecho político europeo como producto de una entidad cuasi-imperial cuya doble raíz sería el Imperio Romano y el Cristianismo sigue desde luego viva en teorizaciones antiliberales actuales, como las del ruso Aleksandr Dugin, el francés Alain de Benoist, o el italiano Diego Fusaro, que entroncan claramente con la tradición intelectual de la llamada «revolución conservadora»<sup>32</sup> y propugnan una superación *völkisch* del eje izquierda-

---

parecido que puede haber a una «ciencia teológica», teniendo en cuenta que la teología no puede ser una ciencia porque no tiene un objeto que el ser humano esté capacitado para aprehender [cf. 1655: I.8]: como el único atributo de Dios accesible para el ser humano es su palabra revelada (y sancionada por el soberano), la neutralización científica de la teología se desarrolla como un estudio científico de la Escritura.

32 Existe una amplia bibliografía sobre las similitudes y vínculos intelectuales entre Schmitt y otros conservadores alemanes usualmente considerados partícipes de la «revolución conservadora», pero quizás el artículo que Richard

derecha, y que quizás podrían ser clasificadas como «posfascistas». Y también es posible hallar ecos de la misma, en el universo mental de las fuerzas que ocupan el «centro político» y controlan las instituciones estatales e internacionales europeas<sup>33</sup>. Ni siquiera podemos dejar a un lado las manifestaciones judeóforas de Schmitt, porque aunque en términos generales la derecha y extrema derecha de los países situados en el «centro» del «sistema-mundo» están políticamente alineadas con el sionismo israelí, al mismo tiempo se mantienen vivos ideológicamente los prejuicios racistas contra los judíos y, lo que es más importante, persiste de modo ideológicamente transversal la estructura lógica profunda de la judeofobia nazi<sup>34</sup>. Desde este punto de vista, por tanto, se puede decir que las coordenadas de la interpretación schmittiana de Hobbes no solo siguen vigentes sino que incluso gozan de renovado vigor en una coyuntura política mundial marcada por los efectos desestructurantes de la globalización neoliberal.

Sin embargo, si consideramos no ya las coordenadas de la apropiación schmittiana de Hobbes sino los detalles de su interpretación, es imposible negar que, a pesar de sus sesgos o «traiciones», se conduce con inteligencia. En estas páginas he ofrecido mi propia lectura de Hobbes como contrapunto de la interpretación que ofrece Schmitt, y supongo que ha quedado suficientemente explicitado el grado en el que soy deudor de sus aportes. No solo asumo parcialmente muchas de sus observaciones sino que además recupero prácticamente sin matices dos aspectos cruciales: la importancia atribuida por Schmitt a la distinción hobbesiana entre fuero interno y fuero externo, y la reflexión teórica sobre la relación entre Estado moderno, revolución científica y neutralización técnica<sup>35</sup>.

---

Wolin dedica a tal asunto sea especialmente útil a modo de presentación sintética y comprensiva [cf. 1992].

33 Por un lado, el discurso sobre las raíces cristianas de Europa es desde hace décadas uno de los argumentos que legitiman el proyecto de una «Europa fortaleza». En esa Europa, que es la nuestra, la población «nativa» vive en un estado paranoico de lucha permanente del penúltimo contra el último. Y la población inmigrante se enfrenta a un horizonte de precarización absoluta en el que ya no hay solo un deterioro de las condiciones sociales de vida sino una amenaza real de muerte social y física [cf. Orgaz, 2019: 174-179].

Por otro, no hay reflexión institucionalizada sobre la situación geopolítica contemporánea, marcada por las tensiones entre grandes potencias, fundamentalmente Estados Unidos, Rusia y China, en la que el rol deseable para Europa no sea el de operar como un imperio más en esa pugna titánica. El hecho de que esta quizás sea la única respuesta viable desde el punto de vista de la *realpolitik* no va a hacer que la perspectiva de resurgimiento de un imperialismo europeo «duro» resulte más simpática. Asimismo conviene tener presente que, aunque lo pretenda, la *realpolitik* no es una perspectiva «objetiva», sino una postura «subjetiva» en favor del orden vigente.

34 Para la judeofobia moderna que forma parte de la amalgama ideológica nazi, los judíos (retratados como apátridas y conspiradores) aparecen como encarnación del capital financiero, de la dimensión abstracta del capital como relación social; frente a ello el fascismo alemán reivindicaba, en clave nacional, el capital productivo y la dimensión concreta de la relación social capitalista [cf. Postone, 1991]. De modo no muy diferente, en la actualidad proliferan, traídos por las derechas populistas y por algunas izquierdas «soberanistas», los discursos contra las elites financieras globales, sin patria y sin raíces, frente a las cuales propugnan un repliegue sobre el Estado-nación y una reivindicación del capital productivo y la dimensión concreta del trabajo, como si el Estado y las instituciones económicas (la fábrica, el dinero, el mercado...) fuesen componentes neutrales de la dinámica social. Por eso en el contexto actual el racismo antijudío pierde peso público en favor de una posición antiinmigración según la cual las crisis migratorias serían provocadas deliberadamente por las elites globalistas para minar la homogeneidad social de las naciones europeas, por vía de una «gran sustitución», y debilitar así su capacidad de resistencia.

35 Respecto a este último asunto, y volviendo sobre los argumentos expuestos en las notas 14 y 17, quería enfatizar

Pero, precisamente porque pongo en valor esta aportación interpretativa de Schmitt, es conveniente explicitar en qué sentido mi propia lectura de Hobbes no es una interpretación aséptica sino también una apropiación.

Mi apropiación viene guiada por un doble objetivo crítico: por un lado, adquirir herramientas intelectuales útiles para desmontar cualquier intento de naturalizar o neutralizar las relaciones de autoridad; por otro, contribuir al desarrollo de una conciencia crítica sobre el modo en que las diferentes disciplinas científicas, y en mi caso concreto las ciencias sociales, operan precisamente como instrumentos de naturalización y neutralización de esas mismas relaciones de autoridad. En el pensamiento de Thomas Hobbes se encuentra un momento fundante no solo de la naturalización y neutralización de las relaciones de autoridad sino además de la elección estratégica de la ciencia como instrumento naturalizador y neutralizador.

Así, y precisamente porque tengo una especial conciencia sobre los efectos naturalizadores y neutralizadores de la práctica científica, también soy consciente de que el recurso a Carl Schmitt como pensador de referencia, estando plenamente justificado y siendo incluso inevitable, tiene la consecuencia implícita, indeseada, de neutralizar y naturalizar un pensamiento desarrollado desde coordenadas que no son neutrales ni naturales.

Las condiciones formales y materiales del trabajo académico no permiten manifestar con la minuciosidad necesaria, cada vez que publico un texto sobre Hobbes y cito a Schmitt, las reservas y críticas que aquí han sido desplegadas con detalle. Por eso el repaso aquí ofrecido constituye, además de una producción académica, un oportuno ajuste de cuentas. Todo especialista en la obra de Hobbes, sea debutante o esté ya consolidado, debería acometer una labor semejante en algún momento de su carrera para evitar la naturalización y neutralización, por omisión, de una lectura basada en presupuestos políticos muy específicos que, como se ha visto, condicionan enormemente

---

que el periplo biográfico de Hobbes tras la publicación de *Leviathan*, y por tanto la evolución de sus preocupaciones intelectuales, no se entiende sin considerar dos decisiones institucionales tomadas tras la Restauración en 1660: por un lado, la creación de la Royal Society (1660-1662), como espacio institucional para la constitución de una nueva homogeneidad política fundada en la común admiración de todas las facciones de las élites por los avances técnico-científicos; por otro, la promulgación de la Licensing Act (1662), que establece un filtro censor para determinar qué puede ser o no publicado en imprenta.

La relación entre ambas decisiones viene dada por el complejo escenario del siglo XVII, en el que se está produciendo una reconfiguración del espacio político y de las coordenadas en las que se desarrolla la discusión pública. De una parte, la Reforma ha abierto un vasto campo de posiciones religiosas que impide la vigencia práctica de la máxima «*cuius regio eius religio*» y por tanto hace imposible fundar un orden político estable en la homogeneidad religiosa, así que es preciso, para evitar el riesgo tangible de la guerra civil, establecer un marco político de tolerancia dentro de cuyos límites sea posible ejercer la libertad de opinión y expresión. De otra, y precisamente porque ya no se puede contar con la homogeneidad teológica como elemento de contención, da síntomas de agotamiento el modelo renacentista de ordenación de la discusión pública, fundado en una reivindicación y actualización de la retórica clásica [cf. Skinner, 1996]. Para superar ambos problemas, como planteó agudamente Schmitt en «La época de las neutralizaciones y las despolitizaciones» [cf. 1928], en el siglo XVII se va a entender que la nueva ciencia propone un método que permite conducir la discusión en un terreno neutral y alcanzar verdades sólidas cuyo fundamento no es eminentemente teológico.



el sentido de la interpretación.

## **Bibliografía**

### Obras de Thomas Hobbes y Carl Schmitt

- Hobbes, T. (1642-47). *Tratado sobre el Ciudadano*. Ed. de J. Rodríguez Feo. Madrid: UNED, 2008. [Edición latina: *De Cive. The Latin Version*. Ed. de Howard Warrender. Oxford University Press, 1983].
- Hobbes, T. (1651/1668). *Leviathan*. Ed. bilingüe inglés-latín de Noel Malcolm (3 vols.). Oxford University Press, 2012.
- Hobbes, T. (1655). *El Cuerpo. Primera sección de los Elementos de Filosofía*. Ed. y Trad. de B. Forteza. Valencia: Pre-Textos, 2010.
- Schmitt, C. (1921). *La Dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*. Trad. de J. Díaz García. Madrid: Revista de Occidente, 1968.
- Schmitt, C. (1922). *Teología política*. Trad. de J. Conde. Madrid: Doncel, 1975.
- Schmitt, C. (1923a). *Catolicismo romano y forma política*. Trad. y notas de P. Madrigal. Madrid: Tecnos, 2011.
- Schmitt, C. (1923b). *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo actual*. Trad. de P. Madrigal. Madrid: Tecnos, 2008
- Schmitt, C. (1927-32-63). «El concepto de lo “político” (Texto de 1932)». En: *El concepto de lo político*, Ed. de José Aricó. Trad. de E. Molina y Vedia y R. Crisafio. Buenos Aires: Folios, 1984. pp. 15-76.
- Schmitt, C. (1928). «La época de las neutralizaciones y las despolitizaciones». En: *El concepto de lo político*, Ed. de José Aricó. Trad. de E. Molina y Vedia y R. Crisafio. Buenos Aires: Folios, 1984. pp. 77-90.
- Schmitt, C. (1936). «La science allemande du droit dans sa lutte contre l’esprit juif». *Cités*, n.º 14, 2003, pp. 173-180.
- Schmitt, C. (1937). «El Estado como mecanismo en Hobbes y en Descartes». Trad. de C. Negro Konrad. *Razón española: Revista bimestral de pensamiento*, n.º 131, 2005, pp. 301-311.
- Schmitt, C. (1938). *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes*. Trad. de J. Conde. Buenos Aires: Struhart&Cía, 2002.
- Schmitt, C. (1950a). *Ex Captivitate Salus: Experiencias de la época 1945-1947*. Ed. de J. A. Pardos, Trad. de Á. Schmitt de Otero. Madrid: Trotta, 2010.
- Schmitt, C. (1950b). *El nomos de la tierra*. Trad. de D. Schilling Thon. Buenos Aires: Struhart&Cía, 2005.

·Schmitt, C. (1965). «Il complimento della Riforma. Osservazioni e cenni su alcune nuove interpretazioni del *Leviatano*». En: *Scritti su Thomas Hobbes*, Ed. de Carlo Galli. Milán: Giuffrè Editore, 1986. pp. 159-190.

#### Otros autores clásicos

·Alighieri, D. (1472). *Comedia*. Edición bilingüe. Trad. y Ed. de Á. Crespo. Barcelona: Seix Barral, 2004.

·Archambault, E. (2018). «Carl Schmitt (2017). Ex Captivitate Salus: Experiences, 1945-47». *Carl-Schmitt-Studien*, vol. 2, n.º 2, pp. 109-112.

·Balibar, É. (1984). *Spinoza et la politique*. París: PUF.

·Balibar, É. (2002). «El Hobbes de Schmitt, el Schmitt de Hobbes». Trad. de G. Ricci Cernadas. *Las Torres de Lucca*, n.º 9, 2016, pp. 201-259<sup>36</sup>.

·Blumenberg, H. (1966). *La legitimación de la edad moderna*. Trad. de P. Madrigal. Valencia: Pre-Textos, 2008.

·Dotti, J. E. (1989). «El Hobbes de Schmitt». *Conceptos Históricos*, n.º 6, 2018, pp. 148-164.

·Dotti, J. E. (2002). «¿Quién mató al Leviatán? Schmitt intérprete de Hobbes en el contexto del nacionalsocialismo». *Deus Mortalis*, n.º 3, pp. 93-190.

·Dubos, N. (2014). *Thomas Hobbes et l'histoire. Système et récits à l'âge classique*. París: Publications de la Sorbonne.

·Fritzsche, P. (1998). *De alemanes a nazis (1914-1933)*. Trad. de Jorge Salvetti. Buenos Aires: Siglo XXI, 2009.

·Goldsmith, M.M. (1966). *Hobbes's science of politics*. Columbia University Press.

·Herrero, M. (1997). *El "nomos" y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt*. Universidad de Navarra.

·Jesseph, D.M. (1999). *Squaring the circle. The war between Hobbes and Wallis*. University of Chicago Press.

·Malcolm, N. (2002a). «Hobbes and the European Republic of Letters». En: N. Malcolm, *Aspects of Hobbes*. Oxford University Press. pp. 457-545.

·Malcolm, N. (2002b). «Hobbes and the Royal Society». En: N. Malcolm, *Aspects of Hobbes*. Oxford University Press. pp. 317-335.

·Malcolm, N. (2012). «1. Introduction». En: T. Hobbes, *Leviathan*. Ed. de Noel Malcolm (3 vols.).

---

36 Este texto es originalmente el prefacio de una edición francesa, publicada en 2002 por Éditions du Seuil, del estudio de Schmitt de 1938. Posteriormente fue recogido en la compilación de textos de Balibar *Violence et civilité* (Éditions Galilée, 2010). Esa edición de 2010 es la que se toma como referencia para la traducción al castellano que se cita en la bibliografía final.

Oxford University Press, 2012.

·Macpherson, C.B. (1962). *The political theory of possessive individualism: from Hobbes to Locke*. Oxford University Press, 1990.

·Martinich, A.P. (1992). *The two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*. Cambridge University Press.

·McCormick, J. P. (2011). «From Roman Catholicism to mechanized oppression: on political-theological disjunctures in Schmitt's Weimar thought». En: J. Tralau (Ed.), *Thomas Hobbes and Carl Schmitt. The Politics of Order and Myth*. Nueva York: Routledge, 2011. pp. 133-140<sup>37</sup>.

·Miller, T.H. (2011). *Mortal Gods: Science, politics and the humanist ambitions of Thomas Hobbes*. Pennsylvania State University Press.

·Molina, Jerónimo (2017). «Carl Schmitt, prescriptor de Hobbes en España. Dos cartas de Carl Schmitt a la Junta de Ampliación de Estudios (1934) y a Florentino Pérez Embid (1965)». *Carl-Schmitt-Studien*, vol. 1, n.º 1, pp. 254-263.

·Orgaz Alonso, S. C. (2019). *Emergencia del dispositivo deportador en Europa y su generalización en el caso español: representaciones y prácticas en torno a los Centros de Internamiento para Extranjeros (CIE)*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid. <<https://eprints.ucm.es/51665/1/T40961.pdf>> [Última consulta: 12/08/2019, 22:00].

·Pardos, J. A. (2010). «Presentación: Wehrlos». En: C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus: Experiencias de la época 1945-1947*. Ed. de J. A. Pardos, Trad. de Á. Schmitt de Otero. Madrid: Trotta, 2010. pp. 9-13.

·Postone, M. (1991). «La lógica del antisemitismo». En: M. Postone, J. Wajnsztein, B. Schulze, *La crisis del Estado-nación. Antisemitismo-Racismo-Xenofobia*. Barcelona: Alikornio, 2001. pp. 19-42.

·Seaward, P. (2010). «General introduction». En: T. Hobbes, *Behemoth*. Oxford University Press. pp. 1-70.

·Shapin, S. y S. Schaffer (1985). *Leviathan and the air-pump. Hobbes, Boyle and the experimental life*. Princeton University Press, 2011.

·Skinner, Q. (1996). *Reason and rhetoric in the philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, 2006.

·Skinner, Q. (2008). *Hobbes and Republican liberty*, Cambridge University Press.

·Strauss, L. (1932). «Notes on Carl Schmitt, *The concept of the political*». En: C. Schmitt, *The concept of the political. Expanded edition*. Trad. de J. H. Lomax. University of Chicago Press,

---

37 Este libro fue inicialmente un monográfico de una revista científica: *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 13, n.º 2-3, 2010.

2007. pp. 97-122.

·Strauss, L. (1936). *The political philosophy of Hobbes: its basis and its genesis*. Trad. de E. M. Sinclair. University of Chicago Press, 1996.

·Spinoza, B. (1670). *Tratado teológico-político*. Ed. de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 2014.

·Warrender, H. (1957). *The political philosophy of Hobbes. His theory of obligation*. Oxford University Press, 1970.

·Wolin, R. (1992). «Carl Schmitt: The Conservative Revolutionary Habitus and the Aesthetics of Horror». *Political Theory*, vol. 20, n.º 3, pp. 424-447.

·Zarka, Y. C. (1987). *La décision métaphysique de Hobbes: conditions de la politique*. 2ª Ed. aumentada. Paris: Vrin, 1999.

·Zarka, Y.C. (2007). «Le mythe contre la raison: Carl Schmitt ou la triple trahison de Hobbes». En: Y.C. Zarka (Ed.), *Carl Schmitt ou le mythe du politique*. Paris: PUF, 2009. pp. 47-70<sup>38</sup>.

---

38 El texto de Zarka fue inicialmente publicado con el título «Carl Schmitt ou la triple trahison de Hobbes. Une histoire nazie de la pensée politique?» (*Droits: Revue française de théorie juridique, de philosophie et de culture juridiques*, n.º 45, 2007, pp. 177-190). Fue reeditado más adelante en un libro colectivo con ligeras modificaciones.