

JORGE E.  
DOTTI

## Algunas consideraciones sobre la concepción hobbesiano- schmittiana de *representación*

---

### 1

El pensamiento de Hobbes y el de Schmitt en torno a lo que este conceptualizó como *lo político* se acomunan en la respuesta que el Estado *debe* dar al problema de una guerra de tipo novedoso, cuyas condiciones y desarrollo acompañan –si no directamente enmarcan– la génesis del mundo moderno y sus metamorfosis hasta la actualidad.

La cifra de esta toma de posición radica en la conciencia de que el Estado y la conexas responsabilidades del estadista *deben* asumir que la paz interior jaqueada por un enfrentamiento *total*, ilimitado en intensidad y profundidad, es posible solo si se logra neutralizarlo política y jurídicamente, en conformidad a las premisas

del derecho moderno. En ambas circunstancias históricas, se trata de componer un orden planetario que establezca –según Hobbes– o que recomponga novedosamente –según Schmitt– la diferencia espacial entre lo interior (territorio estatal) y lo exterior (espacio des-estatalizado), sin presuntas potestades supranacionales ni justificaciones internacionalistas para intervenciones desconocedoras de las soberanías de los Estados.

Es en la comprensión de *lo bélico* y de la potestad soberana donde ambos pensadores focalizan el punto de convergencia y de choque entre guerra, la amenaza, y Estado, la solución. Solo que la lucidez realista de Hobbes incluye una moderada esperanza en que esta articulación entre la dimensión *intra*-estatal pacificada y la de las relaciones *inter*-estatales tanto de paz como de guerra, pero potencialmente siempre conflictivas y armoniosas solo cuando así lo aconseja el interés nacional. Más de dos siglos y medio después, en cambio, la no menos lúcida conciencia de Schmitt es pesimista, pues comprende que la solución de la modernidad clásica se ha vuelto imposible.

Desarrollamos a continuación algunas consideraciones sobre la respuesta que Hobbes y Schmitt dan al problema de la correlación entre orden estatal y guerra, a partir de lo que, en este esquema, resulta ser el eje portante de la fortaleza (conceptual y real) del Estado: la cuestión de la *representación*, en su intrínseca ligazón con la peculiar potestad de la autoridad estatal, la *soberanía absoluta*. Nuestra intención es contribuir a la evaluación del sentido que los elementos teóricos en juego puedan mantener en las condiciones presentes, etiquetables como *posmodernas*; esto es, como las de una modernidad agotada porque ya ha encontrado un cumplimiento coherente con su metafísica, pero quizás no deseada por sus heraldos y pioneros.

## 2

Pese a que sus vivencias y reflexiones pertenecen a momentos históricos diversos, Hobbes y Schmitt están, entonces, motivados por un mismo problema: el de cómo neutralizar un enfrentamiento radical que impugna sin medios términos los principios existenciales básicos del adversario, las visiones religiosas, político-jurídicas, morales, culturales e *ideológicas* en general (no en sentido distintivamente marxista), sobre las que reposa la convivencia de su enemigo. O sea, cómo desactivar una guerra tan intensamente activa en los más diversos ámbitos de la vida humana, que cabe calificarla como *guerra total*, pues atraviesa –con efectos devastadores– no solo las dimensiones institucionales intrínsecamente políticas, sino también los espacios societales públicos y los personales privados.

Esta caracterización nos resulta adecuada inclusive para referirnos a sus manifestaciones tempranas, como las Guerras Religiosas europeas de los siglos XVI y XVII, abarcando su concreción y su profundización institucional en las vicisitudes de la Revolución Inglesa en el siglo XVII. El principio de la libre conciencia y del individualismo que anima al protestantismo (sobre todo en las iglesias calvinistas y puritanas) es moderno, de un modo casi expreso; antimoderno parece ser, en cambio, el del catolicismo, en virtud de muchas de las afirmaciones y doctrinas básicas de la Contrarreforma. Solo que esta dicotomía adolece de cierta superficialidad, pues los posicionamientos ideológicos conflictivos son siempre contemporáneos, más allá de la persistencia de sentidos precedentes cobijados bajo los significantes inalterados y formulaciones repetidas. La guerra como fenómeno que involucra tanto los fermentos y prolegómenos doctrinarios, las constelaciones ideológicas, las palabras movilizadoras, como las acciones violentas de todo tipo, confiere identidad epocal a los contendientes y les imprime una forma de desarrollar el combate. Somete a ambos a una semántica siempre contemporánea que los vuelve coetáneos dentro de una misma configuración histórica (o *Gestalt* espiritual, diría Hegel) del dinamismo confrontativo que los relaciona. Más allá del recurso a formulaciones que luzcan unas como las modernas y progresistas (renovadoras o revolucionarias) y las otras como antiguas y reaccionarias (ortodoxas, tradicionalistas, antirrevolucionarias), la contraposición actualiza a ambos y obliga a leer una y otra a la luz de una clave interpretativa que debe respetar su contemporaneidad. Las modalidades del enfrentamiento bélico ofrecen esta clave. *Dime cómo combates y te diré quién eres.*

Lo bélico, el *logos* de la violencia en curso, la fenomenología de la lucha practicada en la diversidad de sus aspectos (convicciones, ideologías, recursos tecnológicos y materiales en general, intensidad y extensión del compromiso humano, y específicamente las estrategias y tácticas, etc.) son los elementos que conforman la significación de las posiciones que se confrontan.

Por cierto, el desarrollo de lo bélico moderno va conociendo una creciente agudización del impulso totalizante a través de manifestaciones diversas, tal como lo muestra su rica historia, con distintos estadios hasta llegar al actual. En todos ellos se entrecruzan instancias diferentes o se separan las homogéneas, según las circunstancias, pero el contexto ideológico es siempre común, aunque varíen las finalidades.

Es así que este proceso muestra, por ejemplo, que la lucha entre cristianos de iglesias enfrentadas, que cohabitan dentro de un mismo orden político, une a cada bando con los correligionarios de otras naciones —pues comparten el mismo credo eclesiástico— en lucha contra los connacionales y contra los extranjeros, cuando estos pertenecen a la otra iglesia cristiana, enemiga. Sin embargo, en condiciones análogas, puede prevalecer la lealtad patriótica que lleva a todos los súbditos de un reino —más allá de sus credos— a enfrentar a los extranjeros, independientemente

190

de la fe religiosa del reino de estos últimos. O también, una situación análoga se plantea muchos años después, cuando se recurre a la *levée en masse* para formar los ejércitos republicanos, a los que se les adscribe la tarea de liberar a los pueblos del despotismo, por encima de las nacionalidades y luchando contra la aristocracia, sin más; es decir, una situación donde prima la libertad como factor ideológico aglutinador y legitimante, sin diluir empero las lealtades nacionales. Estas guerras de la Revolución y napoleónicas avivan el sentimiento *nacionalista* en Francia, invadida por los realistas (franceses y extranjeros), fautores del despotismo (según los libertadores revolucionarios). Al mismo tiempo, en los países que Francia invade en nombre de los ideales revolucionarios, se genera un espíritu nacional equivalente y los invasores que invocan la libertad-igualdad-fraternidad son combatidos en nombre de la libertad de la propia nación y de su *pueblo*, con lo cual dan esta idea recibe un contenido concreto y deja de ser una abstracción importada de París (el caso prusiano es sumamente interesante al respecto). El resultado es abrir una fase nueva de la totalización bélica, donde lo nacional y popular justifica la intensificación totalizadora de una guerra imposible de someter a reglas (v.g., afianzamiento de la guerrilla para encarar la guerra asimétrica contra ejércitos superiores desde otra perspectiva; Rusia y España son el ejemplo), junto al nuevo sentido que resemantiza la antítesis *multitudo-populus*, sin desdibujarla totalmente. Hoy en día, luchan ejércitos profesionales contra agrupaciones guerrilleras o terroristas integradas por todo tipo de militantes, inclusive—y hasta preponderantemente en ciertos casos— niños; asimismo tienen lugar acciones de todo tipo y en cualquier espacio. En un mismo o en diversos escenarios operan fuerzas heterogéneas y se desarrollan acciones polimorfas. Actos de violencia, cuya tipología incluye diferentes conductas bélicas a cargo de tropas tanto regulares como irregulares: batallas, bloqueos, bombardeos indiscriminados, represalias indiscriminadas, aniquilación de poblaciones no combatientes, lucha partisana, atentados terroristas de todo tipo y magnitud, etc., sin que el núcleo idiosincrásico de esta violencia y sus manifestaciones sean distinguibles con nitidez en uno y otro bando.

### 3

En la Inglaterra de 1600, Hobbes experimentó una suerte de anticipación de lo que sucederá después. Schmitt, en cambio, durante tres cuartos del siglo veinte tuvo la vivencia de la violencia abarcadora de todas las dimensiones de la existencia.

De una época a otra y ya en la modernidad avanzada, se ha llevado a cabo la transición definitiva desde una lógica de la guerra aceptablemente regulada (en conformidad a las pautas de contención propias del derecho internacional que los mismos modernos elaboran, conscientes del peligro que amenaza a las naciones europeas si no acotan la praxis bélica que la modernidad misma ha

incentivado) a procedimientos y conductas bélicas liberadas de toda restricción y medida. Coherentemente, quedan desactivadas las distinciones tradicionales entre combatientes y población civil; teatros de operaciones y zonas pacificadas; países que intervienen en la contienda y países neutrales; ejércitos, agrupaciones guerrilleras, células terroristas. En última instancia, se disuelve la distinción entre *paz y guerra*. Así lo exige la violencia funcional a las motivaciones y perspectivas totalizadoras que animan a las ideologías de los contendientes.

No es solo ni principalmente en el terreno de la metafísica y ontología, sino sobre todo en el de la comprensión y formulación de las categorías centrales de la política y del derecho donde la modernidad derrumba definitivamente el *logos* propio de la guerra entre naciones de la misma Europa. A grandes trazos, puede entenderse que las unidades políticas premodernas en guerra unas con otras en territorio europeo no cuestionaban el fundamento conceptual (teológico, metafísico) del orden del adversario, cuando este pertenecía a la misma unidad civilizadora; por el contrario, esos contendientes compartían principios de orden y de vida, con lo cual el sentido de la lucha era decidir simplemente quién sería el titular de una potestad, o qué nación ocupaba o desalojaba un territorio, o cuestiones análogas. Paradigmático de esta *no impugnación del fundamento* lo ofrece la aceptación de la noción vertebradora de la legitimidad cristiana en Europa: el origen divino de la monarquía como doctrina compartida ya sea por monarquías enfrentadas en una situación internacional, ya sea por pretendientes a un mismo trono, enfrentados en una situación de *bellum intestinum*. Este esquema se derrumba con los conflictos religiosos modernos, que son la prolepsis de la guerra posterior.

El ciclo de la modernidad política, entonces, se abre y se despliega con una experiencia bélica donde los contendientes invocan principios *existenciales* antitéticos e incompatibles, visiones del mundo que atraviesan todas las dimensiones de la convivencia y que, dotadas de una fuerza polemógena inagotable, de harto difícil enervación, conducen consecuentemente a buscar la aniquilación del adversario, recurriendo a una violencia creciente que culmina en la destrucción del enemigo criminalizado, *pues no pueden coexistir dos totalidades, cada una de las cuales se proclama la racional y justa*.

En su faz incipiente, la experimentada por Hobbes, la guerra (proto-) total aparece concomitante a otros fenómenos distintivos de la modernidad, pero ninguno como ella lleva a la luz la nueva visión de la política y de la sociabilidad, por ende del actor novedoso de la práctica humana: la *subjetividad libre*, o sea la *voluntad*. La voluntad como facultad metafísico/teológico-política está en el origen mismo del activismo bidimensional del Yo: su activismo constructivo de orden estatal y también, cual el otro rostro jánico del mismo sujeto-fundamento, su rechazo de la obediencia a todo mandato que su conciencia (santuario de la libertad) no juzgue racional y

al cual, por ende, le niegue su consentimiento, primero en el fuero interno y luego —en continuidad necesaria— en el externo. Quien contrata se concede el derecho de desencadenar la guerra civil. Esta lógica de la anti-estatalidad no resulta alterada por los sucesivos cambios en el referente de la misma subjetividad, ya sea que devenga pueblo oprimido o clase explotada. La *razón/voluntad* como facultad de juzgar y opinar libremente sobre cuáles son las acciones racionales y cuáles no, y de efectivizar las primeras y destruir a quienes realizan las segundas, constituyen el plexo belicoso de la praxis distintiva del actor moderno, toda vez que la soberanía no responda a los intereses particulares (individuales, corporativos, sectoriales) de estas subjetividades.

La nota característica de la violencia irrestricta que se sigue de la potestad omnímoda del sujeto moderno es que, lanzado a defender la razón y la justicia contra los que juzga que lo agreden, necesariamente deslegitima acerbadamente al agresor, en quien no puede visualizar más que la máxima irracionalidad, la injusticia y la criminalidad inexpiables. Cuando su otro no es la exteriorización de sí mismo (cuando su contraparte no es una repetición tautológica de su propia conciencia), es un agresor en potencia o en acto. No puede ni debe tolerarlo. El sujeto se politiza y simultáneamente no puede tolerar un adversario *político*, otro sujeto cuyas opiniones y acciones se asienten en el mismo derecho que las propias; no puede reconocer que el enemigo a combatir posee la misma dignidad que él. Por eso lo degrada a agresor absoluto, a *fiera salvaje, enemigo del género humano*, al que solo cabe aniquilar sin miramientos (para recordar las fórmulas de Locke).

Que el conflicto sea inevitable surge, entonces, de que el sujeto que se eleva a fundamento puede limitarse a sí mismo porque tiene la potestad absoluta de no respetar ninguna restricción. Imponerse límites y no violarlos tiene sentido solamente para quien tiene la capacidad política y jurídica de superarlos. Consciente de todo ello, Hobbes buscará desactivar los fundamentos ideológicos de las invocaciones a la maleable y poli funcional idea de *libertad* como palabra de orden de la desobediencia y la rebelión, pues sabe que conduce a situaciones que amenazan la idea de un orden convivencial respetuoso de las distintas esferas y dimensiones de la convivencia, las cuales presuponen —en términos tanto de legitimidad como de realidad— a la soberanía, y no viceversa. Tanto él como Schmitt entienden que esta paradoja (del sujeto que en su autolimitación simultáneamente se proclama ilimitado) deviene concepto político sólo si se encuadra dentro de la lógica de la estatalidad y se concretiza en términos operativos a la luz de la responsabilidad propia del ejercicio de la soberanía. Conciencia que en Hobbes se conforma como proyecto a realizar; pero que, en Schmitt, no puede ser más que un intento de preservación y renovación —en conformidad a los rasgos epocales— del rasgo básico del esquema soberano moderno: la decisión fundacional de estatalidad. Común a ambos momentos es la aspiración a neutralizar la guerra total (incipiente en el siglo XVII; desencadenada sin restricciones en el XX) mediante el esquema estatal.

Entendemos que en ambos el tema de la representación es el momento teórico donde se plantea el sentido de la eticidad religiosa del Estado, en tanto que el soberano se configura como tal en virtud de la continuidad que mantiene con la fundación de Iglesia por parte de Cristo, esto es, en tanto la soberanía, eje portante de la estatalidad, es reconocida como institucionalidad político-ética por ser la prolongación de la dependencia de lo mundano respecto de lo trascendente. Solo así el orden convivencial no reposa en el dinamismo utilitario que, en la perspectiva hobbesiano-schmittiana, es incapaz de asegurar las condiciones de –insistimos, porque son los términos de Hobbes– de paz y seguridad que conforman la teleología de la función soberana. En los escritos de los años veinte, Schmitt acepta como lugar de lo trascendente en el mundo y por ende de la rectoría conceptual de la decisión política los principios constitucionales básicos, y es recién casi cuatro décadas después que expone con claridad cómo está articulado en clave teológico-política el Leviatán hobbesiano. Análogo a las cuestiones seculares de lo que es la Iglesia cristiana en las espirituales) que, aceptando las premisas de la subjetividad moderna, las reformule mediante un planteo novedoso de la dependencia del soberano con lo trascendente, para actuar en lo inmanente en conformidad a tales principios irreductibles a esquemas pragmáticos, de manera tal que con esta mediación se desacelere la dialéctica de lo universal abstracto y lo particular constituido por intereses materiales. Comprenden que la cuestión de esta apertura a la trascendencia como legitimación del soberano secular tiene su prueba de fuego en las condiciones excepcionales, no en la paz y la normalidad, sino en la excepcionalidad extrema, en la guerra. En Hobbes, el estado de naturaleza; en Schmitt, el estado de excepción; en ambos, el orden estatal supone la resolución decisionista del conflicto.

En suma, el proceso de la conflictividad extrema, simultáneamente civil e internacional, esfuma las reglas de la *guerre en forme* y vuelve porosas, si no inútiles, las líneas que otrora delimitaban los espacios conflictivos, hasta desembocar coherentemente en la violencia posmoderna: planetaria, fluida, endémica, *desustancializada*, irrespetuosa de cualquier distinción y/o pauta de contención tradicional. La guerra total, simultáneamente *civil-internacional*, es la forma moderna y posmoderna del conflicto extremo e ilimitado, desde las guerras civil-religiosas de la primera modernidad hasta llegar al actual terrorismo de los terroristas sin uniformes militares y de los antiterroristas que operan como fuerza estatal uniformada.

*No obstante las distancias históricas y las peculiaridades biográficas que los separan, el problema de cómo neutralizar esta violencia en su principio constitutivo mismo es la motivación que Hobbes y Schmitt comparten dentro de una confianza común en que el Estado (por instaurar, en el primero; por conservar vigente con las adaptaciones exigidas por un mundo post-estatal, en el segundo) es la respuesta adecuada. De aquí la importancia que adquiere en ellos la noción de representación.*

En rigor, respecto de esta lógica de la modernidad político-jurídica en su tendencia paradigmática, el liberalismo, Hobbes y Schmitt aceptan algunas de sus premisas básicas, pero simultáneamente les imprimen un giro o torsión antitética al sentido de las mismas en la doctrina liberal.

El motivo central es claro en Hobbes, pero en Schmitt aparece modulado en términos menos drásticos, dado el horizonte nihilista en que lo modula: se trata de la remisión —en clave de teología política— a una trascendencia religiosa irreductible a las nociones universales abstractas, habituales en los doctrinarios modernos. Esta apertura a la trascendencia como voluntad omnipotente sostiene una legitimación de la *soberanía* y de la *representación* —como el eje de la nervadura estatal— que pone en discusión las invocaciones del progreso moral y material de la humanidad para justificar la guerra total e irrestricta.

La clave de la familiaridad epocal entre Hobbes y los doctrinarios liberales es que el poder estatal sólo puede ser legítimo cuando es representativo; pero la diferencia es que el liberalismo entiende por representación el expediente útil para limitar y controlar la acción soberana en nombre de los intereses *individuales*, legítimos independientemente de toda política, y que, como tales, conforman el criterio regulador y justificatorio o invalidante de la acción del Estado. Toda decisión política (legislativa, ejecutiva o judicial), además de estar sometida a las instancias representativas (v.g. la opinión de los parlamentarios), encuentran su justificación en primera y en última instancia en el foro inviolable de su conciencia libre, o sea en las enseñanzas que la razón le proporcione acerca de lo justo o injusto en cada caso. Para el liberalismo, lo importante es que la representación controle que el poder público no sea nada más que el mecanismo garante de esa libertad *a priori* respecto de todas las obligaciones comunitarias, y que los modernos ficcionalizaron como *natural*. Por cierto, el referente real y concreto que se afirma en el *quiero, luego existo* no es sólo el individuo de la ficción metafísica moderna, devenido ciudadano, sino referentes con una ontología más densa, los grupos particulares y corporativos de todo tipo que pueblan el ámbito societal, reclamando —en conformidad a la auto-fundamentación que el sujeto da de su autonomía y de su actividad— la anulación de las trabas políticas para desplazarse libremente por el mercado de ideas y productos. Aceptada esta premisa, es coherente confiar en que el sistema de protección de la libertad (el Estado) complemente la racionalidad utilitaria de la convivencia, que en su concepto no necesita de la soberanía, pero que en su realización recurre a la máquina más apta para tener a raya —y llegado el caso, aniquilar— las manifestaciones de irracionalidad. Los individuos racionalmente operativos según el cálculo pragmático

desarrollan las conductas pacíficas y tolerantes necesarias para el desarrollo del progreso simultáneamente moral y técnico, la paz y la tolerancia; los irracionales son reprimidos. La razón utilitaria es más que suficiente para legitimar este dinamismo.

No razona así Hobbes, pese a que, innegablemente, es una de las figuras clave para entender esta *forma mentis* moderna. Pero es un pensador teológico-político que, si bien no duda en la necesidad de que la vida política cree las condiciones para el despliegue del dinamismo de la racionalidad utilitaria, sin embargo *no confía en la virtud cívica de las conciencias motivadas por la lógica del pragmatismo*. Hay una maldad previa, inherente a la humanidad de los humanos, a la cual queda sometido el cálculo instrumental, y esta marca teológico-política vuelve imposible la convivencia asentada en la utilidad personal del individuo y de la mera suma de individuos.

Para Hobbes, la delimitación de la legitimidad a los parámetros de una racionalidad exclusivamente instrumental (dinamismo por excelencia de la sociabilidad asentada en fundamentos exclusivamente inmanente) como condición de posibilidad de la convivencia, con la consiguiente reducción del orden civil a mera prosecución del *ius naturale* en la forma de poder represivo aceptado en virtud de su función de garante de la paz y seguridad no se sostiene conceptualmente (un contrato sin soberano protector es irracional<sup>1</sup>) como para legitimar un soberano-representante deudor de la condición natural, tal como lo teoriza el liberalismo: acción política legítima es la que está funcionalizada a la lógica de la no-política, lo natural. En Hobbes, lo natural tiene que ser neutralizado al máximo por la soberanía (basta comparar su teoría de la propiedad con la lockeana). El planteo liberal es, en este sentido, antitético: la savia del derecho natural debe alimentar continuamente la conciencia individual, tribunal y juez último de la racionalidad o irracionalidad de las decisiones soberanas y, por ende, instancia decisora en la privacidad de si cabe obedecer o no la ley civil. Por el contrario, el pensador del leviatán rechaza, expresamente esta creencia, factor predominante en la etiología de la muerte del Estado. La persistencia del derecho natural en el foro interno de los sujetos prontos a invocarlo para cuestionar la ley civil, porque se creen autorizados por su diálogo con Dios/Razón a priorizar sus convicciones personales, es el crisol de las tensiones y los conflictos que, a través de desarrollos e intensificaciones inevitables, ponen a la república en situaciones extremas, hasta llegar a la de la guerra en su especificidad moderna: civil e internacional a la vez<sup>2</sup>. Por eso Hobbes atribuye al soberano el monopolio exclusivo de la prudencia hermenéutica y aplicativa de los mandatos divinos y racionales, deslegitimando el uso público de lo que entienden por ella los individuos que, pese a ser ciudadanos, conservan en su conciencia las pautas propias del derecho natural:

<sup>1</sup> El capítulo 14 de *Leviathan* es claro al respecto.

<sup>2</sup> En este caso, el capítulo 29.

no solo juzgan las leyes civiles opinando según su conciencia sobre la prudencia o no de las mismas, sino que guían su conducta en conformidad con sus opiniones personales, como si no pertenecieran a un *Body Politick*<sup>3</sup>.

## 5

Retomemos la cuestión de la espacialidad del dispositivo estatal moderno, junto con la antipoliticidad del tiempo.

Si tenemos en cuenta que la soberanía estatal es una relación jerárquica de los hombres entre sí y de estos con el espacio, Hobbes —y más tarde Schmitt, que prolonga y profundiza el derrotero que traza el filósofo de Malmesbury— responde a la necesidad de establecer y preservar un orden jurídico como régimen de soberanía absoluta con un *reordenamiento geopolítico del orden estatal en su interior y en su exterior*. La propuesta del filósofo inglés es plausible y, de hecho, alcanzó un grado notable de realización histórica; en las condiciones del jurista alemán, en cambio, la solución hobbesiana ya se ha vuelto impracticable y teorizar el sentido de la estatalidad vale más bien como un esfuerzo comprensivo en vista de rescatar de la lógica de la soberanía lo que pudiera ser rescatable aún; es decir, lo que podría (y debería) mantener una capacidad performativa inclusive en una época post-estatal.

Insistamos en esto. Hobbes y Schmitt se encuentran en el origen y en la disolución del nomos planetario impuesto por la modernidad. Desde esta perspectiva, coinciden en que la respuesta —coherente con la idea misma de *Estado*— al conflicto inherente a la situación excepcional (resistencia, revolución, guerra civil-internacional) radica en la instauración de un orden geopolítico basado en el trazado de espacios diferenciados según el tipo de praxis humana que, de esta manera, debe encontrar en ellos su espacialidad propia. Lo cual conlleva formulaciones claras y el respeto consecuente de lo propio de cada una de estas distinciones geopolíticas, lo interior y lo exterior. Particularmente decisivo es la instauración y preservación de un espacio pacificado gracias a la acción soberana, o sea el territorio estatal. Que el trazado de fronteras y que la delimitación entre un adentro y un afuera conlleva en el concepto y en la realidad espacios de pasaje y transiciones, componendas e incertidumbres, no afecta el sentido de este esquema ni el grado de su vigencia que debe mantenerse y que puede ser mantenido, no obstante las dificultades y provisoriedad de las soluciones particulares. Esta *prudencia* política

<sup>3</sup> Claro al respecto *De Cive*, XII, 4 y XVII, 11; reafirmando, en XVII, 12, leemos que Cristo “no vino a este mundo para enseñar lógica”; que cuestiones como “el derecho, la política y las ciencias naturales” no son objetos de sus prescripciones o enseñanzas, y que la única ley que nos ha dado en el ámbito político es obedecer al soberano. Tanto en esta obra, como en *Leviathan*, es clave la etiología hobbesiana de las enfermedades del Estado.

(reconocer que lo que divide también debe permitir el paso de un lado al otro de la línea divisoria, y que la realidad de esta mediación comporta zonas *grises*), pues lo contrario sería un hermetismo que, además de fácticamente imposible, es antitético a la lógica de la estatalidad) es una facultad del soberano que resulta intrínseca al problema y a la respuesta: el mantenimiento de las delimitaciones políticas y la pluralidad de entidades estatales autónomas, en contra de toda unificación planetaria y de la violencia pacifista. Promover el raquitismo estatal en aras de una gubernamentalidad global a cargo de instituciones internacionales que determinan cuándo una guerra no es guerra sino ayuda humanitaria lejos está de eliminar los conflictos; más bien, da lugar a una gestión discriminatoria de la violencia total, pero en nombre de la paz y la justicia.

Cabe profundizar este aspecto de la espacialización geopolítica en Hobbes y Schmitt aludiendo al común rechazo del sostén del pensamiento utópico: *la paradójica manipulación del tiempo (el pasado y el futuro) para el cuestionamiento radical del orden estatal (el presente regulado espacialmente)*.

El correlato de este realismo hobbesiano-schmittiano es el rechazo compartido de la manipulación utópica, revolucionaria o pedagógica gradual, por sus efectos deletéreos del orden estatal, en la medida en que la dislocación temporal como respaldo de la alternativa radical al orden estatal permite justificar cualquier actitud arbitraria y desencadenadora de enfrentamientos extremos. De aquí también la denuncia, por parte de ambos pensadores decisionistas, de las abstracciones y enunciaciones vacías que sostienen los dinamismos revolucionarios, cualquiera fuere la forma imaginativa con que se dibujen esas ciudades anti-políticas. (En este sentido, Hegel es el *trait d'union* entre Hobbes y Schmitt).

Como ya hemos observado, la determinación espacial hobbesiana localiza la guerra en el estado de naturaleza *a-dikelógico* (ya que donde impera el derecho de todos a todo, no hay justicia ni injusticia), con lo cual anula la posibilidad de que un combatiente se defina como justo y tache al otro de injusto, o que así los defina una autoridad espiritual con aspiraciones universalistas (obviamente, Hobbes mienta al Papado), pues todos los contrincantes tienen el mismo derecho natural a la guerra. Schmitt especifica con claridad que la noción de *enemigo*, que da sentido a lo político, es intrínsecamente política (no religiosa, moral, económica, privada, etc.) y que, en consecuencia, los adversarios están en pie de igualdad política y jurídica, sin que a ninguno de ellos ni a un tercero por encima de las partes (con una presunta potestad de juez mundial, i.e. con jurisdicción planetaria) le quepa determinar quién es el vicario de la justicia (Schmitt alude a organismos supranacionales que se atribuyen una jurisdicción planetaria y anhelan disponer sin restricciones de fuerza propia para ejercer una coacción global, utilizando mientras tanto la de los Estados a los que le conviene acatar sus resoluciones, pero que no lo hacen si no les conviene y nada sucede si son suficientemente poderosos).

Ambas posiciones, entonces, conllevan una determinación de la actividad bélica como sometida a limitaciones y regulaciones, para las cuales la dimensión espacial es constitutiva. En estos pensadores, el espacio es la verdad del orden político estatal; el tiempo es el instrumento revolucionario que sume al cuerpo político estatal en la guerra civil. Para uno y otro, la *decisión soberana* pacifica porque define y detiene la errancia unidimensional, lo indistintamente espacio-temporal. Al circunscribir un territorio delimitado donde impera la soberanía, trazando de este modo una distinción entre un *adentro* (paz y seguridad) y un *afuera* (guerra), lo político también somete la temporalidad a las exigencias de ordenamiento jurídico: neutraliza el tiempo, porque este vehiculiza la *crítica*; al permitir un manejo subjetivista y discrecional de la urgencia, en alternativa a, y como impugnación de las decisiones del poder soberano, cuestionan radicalmente el nexo de mandato y obediencia en vigor. El paradójico discurso sobre un *no-espacio* equivale a la manipulación del *tiempo* para socavar la estatalidad.

En suma: la irrupción desquiciante del tiempo en el espacio ordenado tiene su vehículo en el relato utópico, cuyo equivalente no literario son los universales abstractos de la moral, que encubren tomas de posiciones concretas contra lo político. La intrínseca especialización que opera lo político se contrapone a la remisión a las abstracciones morales y a su estatización como utopías morales, económico-tecnológicas, hedonistas, místicas. Decidir políticamente (instaurar/restaurar estatalidad) es lo contrario. No eliminar, sino *con-tener*, mantener dentro de espacios de maniobra amplios pero no absolutos ni absolutizables, el fluir, la movilidad intrínseca a lo utilitario y por ende a lo valioso; es definir políticamente para evitar la hermeneusis infinita, rescatar instancias institucionales y culturales de la caída en la deriva relativista; dogmatizar para confrontarse con la intercambiabilidad irrestricta de la lógica mercantil. El Estado se *sostiene* mediante sus decisiones soberanas.

## 6

Lo notable en Hobbes y en Schmitt es que teorizan esta *delimitación política* de la conflictividad extrema mediante la argumentación de que la guerra es una confrontación entre actores soberanos, los Estados, cuyas relaciones son horizontales, entre iguales (sea como situación natural; sea como enemistad exclusivamente política), en condiciones que —en conformidad a los respectivos momentos históricos— revelan que esta concepción nace debilitada y condenada por sus propios presupuestos. Particularmente, en el siglo XX esos presupuestos y la paradójica corrosión de lo que fundamentan —que esas mismas premisas llevan consigo— ha alcanzado su cumplimiento. Es la saga del *sujeto* político.

En el caso hobbesiano y, en general, en las doctrinas de la modernidad clásica, el respeto de la *guerre en forme*, del *ius ad bellum e in bello*, tiene vigencia aceptable desde fines del siglo XVII y hasta mediados del XIX aproximadamente, si bien casi exclusivamente en el continente europeo, no en los océanos ni en América. Este periodo del *sistema de Estados* vio nacer la complementación histórica —en doctrinas y conductas— entre una visión que admite la racionalidad del conflicto entre unidades políticas en igualdad de derechos y sin soberano planetario común, pero que también extiende esta racionalidad a las conductas bélicas, a las que se les impone el deber (entre jurídico y religioso-ético) de obedecer pautas restrictivas en el espacio civilizado. Esta lógica no desdibuja, sin embargo, que en el espacio no-civilizado (esto es las aguas y las tierras infinitas, los océanos y América como extensiones *desiertas*, en el sentido de estar fácticamente despobladas o habitadas por pueblos salvajes y/o por déspotas que los explotan: *i.e.* los nativos americanos y los españoles) todo vale contra los agresores de la racionalidad y amenazas para el progreso (España, el catolicismo y el Papado). Solo que la matriz legitimante de esta visión de las cosas es la misma *subjetividad moderna* que reclama para sí la prioridad del juicio dikelógico y la evaluación de cuándo es justa la desobediencia, lo cual corroe al Estado en su base misma.

En el caso de Schmitt, esa guerra regulada ya ha fenecido (posiblemente su lápida esté en Verdun) y apenas si tendrá alguna ejemplificación en situaciones particulares de los primeros momentos de la conflagración 1939-1945. Como enseña Hegel, todo gran pensador llega tarde: simplemente comprende lo perimido. Digamos, entonces, que, a diferencia de las guerras pre modernas (y de las que acontecerán en suelo europeo hasta finales del siglo XIX, *pero excluyendo las guerras de la Revolución Francesa*, de carácter civil-internacional), la realidad de la guerra total es un *factum* ineliminable. Para el Schmitt de los años veinte, si el Estado conserva algo de su sentido prístino, lo hace gracias a una resemantización de la soberanía absoluta a la luz de la situación histórica durante la primera post-guerra, de modo de mantener vivas la tarea y la posibilidad de neutralizar la violencia incontenible, norte de la tarea estatal. El *fracaso* al respecto (como reza en el subtítulo del ensayo sobre Hobbes de 1938), justifica la conciencia schmittiana del fin del ciclo estatal, que expresa sin ambigüedades en el segundo lustro de los años treinta. Su esfuerzo intelectual desde entonces es pensar de qué manera *das Politische* puede mantener una extemporánea vigencia a la luz de la responsabilidad política y jurídica que imponen las circunstancias.

Tanto Hobbes como Schmitt, entonces, entienden que el Estado es la única posibilidad de efectivizar la neutralización de la conflictividad extrema. Solo que uno se posiciona en el estadio inicial de la estatalidad específicamente tal; y el otro lo hace cuando el Estado ha agotado el ciclo de su vitalidad histórica. A su modo, lo que en el primero podría ser moderada esperanza, a la cual su filosofía le proporciona un respaldo admirable, en el otro es esfuerzo por intentar rescatar lo que de la soberanía estatal pueda cumplir alguna función significativa en la era del nihilismo desencadenado y del inmanentismo consecuente.

Hobbes propone una distinción *adentro/afuera* (insistimos: Estado pacificado en su espacio interior mediante la soberanía absoluta; conflicto interestatal en el espacio exterior, rechazando la inevitablemente despótica soberanía planetaria única). Esta propuesta resulta plausible y sensata; es una exposición modélica de la manera como se resolvió históricamente el problema de las guerras religiosas, imponiendo paz *intra*-estatal y regulando el conflicto *inter*-estatal en Europa). Para Schmitt, aun cuando el planteo absolutista moderno haya quedado superado por los acontecimientos, la idea que lo sostiene como esquema político se mantiene viva, es decir que persiste la necesidad de articular un *nuevo orden del mundo*, un nomos de la Tierra que imponga contención y límite a la guerra total planetaria. Algunos elementos desarrollados en sus escritos clave de los años veinte y primeros treinta subsisten y re-aflozan en los cincuenta. En su conjunto, presentan no solo algún tipo de añoranza del *macro-anthropos* leviatánico, sino también cierta esperanza de que la función catejónica (neutralizante y defensivo-conservadora o retardataria de la crisis excepcional) que debe cumplir el Estado pueda mantener operatividad frente al estado de excepción contemporáneo, que presenta la extrema agudización del conflicto simultáneamente interior y exterior. Lo que era evidente, por ejemplo, en su exégesis del artículo 48 (inciso 2) de la Constitución del Reich se prolonga *mutatis mutandis* en la reflexión sobre un orden internacional de “grandes espacios [*Grossräume*]”, caracterizados por una aceptable homogeneidad interior (entre los Estados que lo conforman) y una clara heterogeneidad exterior (entre los distintos contextos espaciales), diverso del bipolarismo y alternativo a la monocracia global; un dinamismo entre actores plurales que, en analogía como la regulación de la guerra en la modernidad clásica, podría atemperar la totalización indiscriminada de la violencia en la modernidad de masas y —este el tema de estas reflexiones— la violencia endémica de las condiciones postmodernas.

En este punto hemos llegado al motivo específico de estas páginas. La confianza hobbesiana en el futuro del Estado y la conciencia schmittiana de que el fenecimiento de la era de la estatalidad no involucra la definitiva inanidad de la soberanía (sino que impone la exigencia de que sea adecuadamente resignificada), hacen convergir sus ideas en el tema de la *representación*. A su modo, esta doctrina es la clave de bóveda del edificio estatal que uno quiere construir y el otro evitar que se derrumbe completamente.

## 7

La teología política (como estadio de la secularización y como saber atinente) proporciona al *Estado* la sustancia sobre la que se aúnan legitimidad y legalidad, respaldando el doble imperativo de la convivencia civil: el de la prudencia en la acción soberana y el de la obediencia en la actitud ciudadana.

Es sobre la base del fundamento teológico-político que la soberanía estatal justifica tanto su contraposición al impulso del sujeto revolucionario y belicoso, como también su rechazo del lado complementario de tal derecho innato a la resistencia de la persona como sujeto de racionalidad instrumental, a saber: el relativismo nihilista anidado en esa misma subjetividad. El Estado *vive* de y en la dialéctica entre el momento de la prioridad de lo político y el del respeto prudencial por parte del soberano de las aspiraciones pragmáticas de los diversos actores societales (el individuo en su privacidad o particularismo más propio, las corporaciones y los grupos de presión e intereses particulares); sin que esta actitud sensata, empero, haga decaer la necesidad de tener a raya el avance de lo societal sobre lo político, de esos actores cuyas lógicas específicas son extrapolíticas, y que desde esta irresponsabilidad política alegan derechos naturales, prerrogativas innatas y autonomía, reduciendo la legalidad soberana a mero instrumento de sus intereses y expectativas; en suma, los *poderes indirectos* mentados negativamente por Hobbes y Schmitt (si bien sus respectivos referentes concretos no sean los mismos, dada la diversidad de las situaciones epocales).

Adentrémonos ahora en nuestra cuestión específica.

El filósofo inglés es el gran teórico de la *representación* como legitimación teológico-política de la soberanía absoluta: el soberano como “mortal god” encuentra su fundamento primero en lo trascendente, y es sólo a partir de esta relación entre el soberano y Dios que adquiere su justificación la relación política con sus súbditos. Ciertamente es que Hobbes desarrolla con habilidad, aunque sin explicitar excesivamente, la manera como esta deuda fundacional con la legitimidad tradicional se conjuga con el motivo democrático del consenso del súbdito, en cuanto libre por naturaleza. El texto más articulado al respecto es, precisamente, el capítulo del Leviathan sobre la “representación” (XVI). Es en virtud de su sometimiento a Dios legislador que el soberano puede constituirse como actor del poder absoluto del Estado que Hobbes rechaza las teorías revolucionarias que ponen al pueblo como intermediario imprescindible entre Dios y la autoridad política, y de esta manera someten la legitimidad del poder estatal a la opinión popular (que en los católicos es, por esta vía, sometimiento a la autoridad papal: Bellarmino) y de este modo elevan la lógica de la rebelión a criterio evaluativo y restrictivo del poder estatal. Es a partir del rechazo hobbesiano de estos planteamientos que se entrecruzan en la legitimidad leviatánica el motivo moderno de la igualdad y el consenso con el motivo tradicional de la derivación directa a Deo del poder civil. Y es recién con esta fundamentación antirrepublicana y antipopulista que Hobbes puede teorizar el sentido primario de la acción soberana como el de operar como dique de contención de la violencia constitutiva de la subjetividad moderna, desencadenada con la invocación al cielo por parte de quien ya ha matado a Dios, aunque todavía no lo sabe. Al consagrarse a sí mismo como intérprete y ejecutor de la verdad (lo cual es el gesto inaugural de

la modernidad), el sujeto es teocida inconsciente y heraldo *malgré soi-même* del nihilismo que irrumpirá incontenible dos siglos después. En esta *hybris* de la conciencia encuentra Hobbes el punto principal de las teorías que debe rebatir, por sediciosas, en nombre de una “ciencia” de la política, la cual es bien distinta de los saberes rigurosamente lógicos, asentados en inferencias analíticas: en el caso del derecho y la política (y al igual que en las ciencias naturales), las enseñanzas están abiertas a controversias inherentes a las cuestiones mismas tratadas, a la libertad interpretativa. Nadie va a la guerra civil alegando que dos más dos es cinco; sí por la definición de poder estatal, libertad, etc. Hobbes aspira a enseñar con claridad que, sobre estos presupuestos, el hombre libre por naturaleza *debe* (obligación redentora en términos religiosos y éticos, porque *solamente creyendo en Dios se comprende la racionalidad de obedecerla*) libremente renunciar a su libertad y obedecer al soberano<sup>4</sup>.

Intrínsecamente moderno, un Hobbes consciente de que la voluntad debe doblegarse a sí misma para actuar políticamente, y de que solamente la fe cristiana articula creencia íntima y orden secular (en función de las ideas de culpa, redención y obediencia a la ley natural-civil), razona desde la perspectiva teológico-política, de modo que la representación no devenga instrumento para debilitar la soberanía, que es lo que acontece cuando se la entiende como expediente útil para preservar la superioridad de la libertad natural respecto de la legalidad estatal, o sea como un instrumento adecuado para quienes persisten en su fuero íntimo en el estado de naturaleza, pese a que gozan de los beneficios de la sociedad civil, que es lo que sucede no solamente con quienes violan de hecho las normas cuando tienen la ocasión de hacerlo impunemente, sino inclusive, y sobre todo, aquellos que no ven otro sentido en las normas e instituciones políticas más que servir al particularismo de sus propias conveniencias personales. En la medida en que la razón instrumental se expanda en detrimento de lo político y que la dimensión estatal sea reducida a mero complemento utilitario de una racionalidad autosuficiente en su inmanencia, entonces la convivencia carece de toda dignidad espiritual capaz de cimentar una comunidad política a la luz de lo político, y las condiciones necesarias para la sociabilidad diventan inestables, efímeras y/u opresivas, ya que el espacio estatal es (schmittianamente) colonizado por grupos particulares en conflicto por hacer prevalecer sus intereses corporativos, universalizables en clave formal y concretamente corporativos, si no facciosos.

Dicho de otro modo, tanto para Hobbes como para Schmitt, teóricos de la neutralización estatal del estado de excepción permanente dentro del perímetro de la soberanía, la conciencia que no se doblega a lo trascendente se proyecta en conductas cuya legalidad o ilegalidad termina dependiendo de hecho —porque se asume que es lo correcto *de iure*— del juicio personal que cada elemento individual tenga sobre la

<sup>4</sup> Cf. Lev., XLIII; De Cive, XVII, 11, 12, 13.

norma, la cual será obedecida solo si la opinión personal es que resulta conveniente obedecerla y desobedecida si se juzga que no es conveniente hacerlo. No es distinta la situación del soberano, porque su conciencia debe asumir como criterio de legitimidad el respeto de las normas naturales que le impuso Dios, interpretándolas y aplicándolas como ley de manera prudente y sensata, pero sin deudas ontológicas con ningún criterio prudencial exterior a los que él tenga en cada decisión soberana.

Cuando, por el contrario, en ambos actores prima la conciencia privada (hobbesianamente) “natural”, pre- y anti-política (sea de los elementos componentes de la multifuncional *opinión pública*, sea de las instancias colectivas variadas), no hay orden auténticamente estatal. Prevalece, en cambio, la dialéctica entre conceptos vacuos y planificación arbitraria y particularista, en un estado de excepción permanente. Atrás de ella reside la conciencia que se proclama atea, es decir, que cree en los universales de la razón y sobre todo en los valores, cuyo formalismo y relativismo siempre respalda justificaciones de la violación de la ley, ya que invoca derechos, prerrogativas, libertades absolutas, y que tienen en la violación de la ley juzgada injusta su verdadero cumplimiento.

Retomando el discurso específicamente hobbesiano, el gran pensador inglés rechaza esta línea de pensamiento típicamente moderna, a la cual no deja de pertenecer, sin embargo, por otros aspectos. Las pretensiones de fundamentar el orden civil en consideraciones meramente pragmáticas solo es posible si se asume forzosamente una antropología racionalista para justificar principios de la convivencia cuya solidez conceptual es, o sería, independiente de la noción de soberanía. Desde esta perspectiva, las instancias político-jurídicas no conformarían más que un complemento técnico (el sistema represivo de la irracionalidad) del fundamento no político. La actitud de Hobbes ante estas consideraciones puede ser ilustrada con la famosa frase schmittiana: *la verdad se venga*; una verdad que es la de la violencia no ya meramente incontenible, sino además directamente fomentada por tales planteos. Si entramos en el detalle de la argumentación hobbesiana, cabe observar que un pacto social entre individuos fieles a los imperativos pragmáticos del derecho natural, como *generación* de la soberanía es una petición de principio, *porque tal pacto es imposible sin la existencia del soberano* (*Lev. XV; De Cive*, V, 6 y 7). En rigor, el soberano ni siquiera participa del acuerdo en sentido estricto, el “covenant” entre quienes deciden deponer el *ius* y transferir su poder al soberano, el cual simplemente accede a representarlos porque aquellos han decidido unánimemente obedecerlo (*Lev. XVI a XVIII*; menos claramente en *De Cive*, V, 7, 9 y 11 y VII, 7, 9, 12, 14). En rigor, no hay horizontalidad entre los pactistas y el soberano garante del pacto, que no participa en este, sino que acepta asumir la responsabilidad (ante Dios) de ser el actor del poder político, autorizado por los contrayentes a representarlos como su prudencia y voluntad lo motiven, sin otro compromiso más que proteger la república con decisiones que concretizan el mandato universal de las leyes naturales, de las

cuales monopoliza la interpretación y aplicación. Hobbes seculariza el esquema testamentario de la primera Alianza, pues sería absurdo hablar de una igualdad entre Yahvé y el pueblo judío, como también de la Nueva Alianza cristiana, ya que el Estado es el orden que, si bien tiene su fundamento directo en Dios, no surge de una intervención directa por parte de la divinidad, sino que participa en el dinamismo de la representación, en virtud de la cual el Estado como institución secular tiene una dignidad análoga a la que la Iglesia tiene en lo espiritual.

Pactar significa simplemente expresar un consenso a obedecer y renunciar a rebelarse, porque tal actitud es incompatible con el orden civil. Hobbes no da lugar a criterios privados desde los cuales resulte racional controlar al soberano e imponerle conductas, pues no nace del pacto sino que, por el contrario, el pacto es posible gracias a él. Así como Dios le abrió al pueblo judío un espacio de libertad decisoria y luego renovó con Cristo este inicio de la redención, universalizándolo para todos los seres humanos como creyentes reales o potenciales, así el soberano —que es tal porque Dios lo ha agraciado<sup>5</sup>— concede a los que se hallan en igualdad de condiciones entre sí la oportunidad para que depongan sus armas, de modo que todos puedan vivir civilmente. Redención religiosa y nueva vida secular conforman el eje teológico-político de la estatalidad. Cabe insistir en el punto clave: ambos, soberano que acepta representar y súbditos que lo autorizan a hacerlo (*i.e.* que aceptan obedecerle) se presentan como obedientes a la ley natural, o sea creen en el Dios bíblico y en su presentarse en el mundo para redimirlo, sin anular la libertad de la voluntad, y dejar al ser humano la libre decisión de comenzar a redimirse del pecado y, en el plano político, de abandonar el *ius naturale* y comenzar a redimirse de la soberbia mediante la obediencia a los mandatos simultáneamente religiosos y naturales (*lex naturalis* aplicada como *lex civilis* por el soberano y acatada por los súbditos).

La única garantía de que el soberano (quien es condición de posibilidad —con su fuerza coactiva— del pacto colectivo de renuncia a la libertad y sometimiento como súbditos) se desempeñará como tal auténticamente, como protector de la república, y por ende también la única garantía de que pueda tener lugar el acuerdo entre los que abandonan el derecho natural y se le someten, es *espiritual*: la fe en Dios como causa legislativa suprema, de la cual se sigue la obediencia a sus leyes naturales y, consecuentemente, la obediencia a su vicario, el soberano, y a sus decisiones normativas y ejecutivas. A su modo, trinidad, la noción de una causa primera absoluta como fuente ontológica de toda causalidad ulterior (leyes naturales físicas y

<sup>5</sup> Lev., XXIII, "For instruction of the People"; XLII, "The question of Superiority between the Pope and other Bishops" (en el *Leviathan* en latín, la fórmula es "Potestas enim legitima omnis a Deo est", cf. *Opera Philosophica Omnia*, ed. Molesworth, III, p. 419); *De Cive*, XII, 3 ("Quare enim appellas tu *tyrannum*, quem Deus *regem* fecit, nisi tu, privatus existens, cognitionem ad te trahas boni et mali?"); *Behemoth*, I Dialogue *in fine* ("the civil laws are God's laws, as they that make them are by God appointed to make them; [...] the King owes his crown to God only, and to no man, ecclesiastic or other; [...] the King's laws are God's laws"). En la portada de la edición parisina (1642) de *De Cive*, un lugar destacado tiene el proverbio bíblico (8, 15) que resume estas cuestiones: "*Per me Reges regnant et legum conditores iusta decernunt*".

leyes naturales-civiles políticas) y estatalidad conforman el andamiaje conceptual de la teología política hobbesiano-schmittiana<sup>6</sup>.

205

Es sólo con este respaldo espiritual que el Estado adquiere una eticidad propia, que lo legitima en términos superiores a los de la conveniencia pragmática de cada miembro (en el fondo, una referencialidad de las subjetividades modernas, como el individuo, el pueblo, la clase, etc., pero tampoco las insustancialidades posmodernas, deconstruidas, impolíticas, multitudinarias, fragmentarias, etc., no pueden salir), pues ninguna república sana se sostiene por una racionalidad utilitaria exclusivamente: sin soberano, es inútil y peligroso confiar en el otro y pactar; con soberano, si la ocasión asegura que es fácticamente imposible ser castigado, conviene desobedecer la ley. Aquí radica el núcleo de lo que Schmitt, tardíamente, calificara como la apertura a la trascendencia del “System-Kristall” hobbesiano<sup>7</sup>.

De aquí que el sentido distintivo que su filosofía le imprime al nexo representativo como un *estar en lugar de otro* se apoye en su derivación genealógica del dinamismo trinitario del Dios cristiano, porque solo la religión cristiana doblaga el orgullo y las aspiraciones egoístas del ser humano libre por naturaleza, fiel solamente a su cálculo pragmático; solamente ella es la fuerza de la ciudadanía estatal, y los regímenes que no lo son expresamente, lo son en su concepto y en su funcionamiento; los que no, no son Estado. Caben acá las siguientes preguntas, de cuyas respuestas prescindiremos: ¿qué religión no bíblica asume la libertad e igualdad de todos los hombres en cuanto creaturas divinas, base del concepto de derecho llevado a cumplimiento, es decir: el derecho moderno? Y en cuanto al judaísmo, religión con la cual este esquema comparte tantos presupuestos, ¿puede aceptar la eticidad religiosa de un orden político no que no responde al modelo bíblico sino al de la representación, a partir del eventualmente profeta Jesús de Nazareth, que no es el Mesías? De todos modos, es evidente que para Hobbes todo soberano y todo súbdito que procede de acuerdo a la enseñanza de su filosofía política, tiene el comportamiento racional del ciudadano en general y del ciudadano cristiano en particular, más allá de lo que pueda creer en su fuero íntimo en términos estrictamente religiosos.

Este núcleo teológico-político gira en torno a las connotaciones del *Jesus is the Christ*, pues solamente el cristianismo media entre fe, obediencia al Dios inmortal y la obediencia al dios mortal, vicario de aquel y participante principal, decisivo porque

<sup>6</sup> Lev, XII, “Which makes them fear the Power of Invisible things”; XXXVIII (“[...] the Kingdom of God is a Civil Common-wealth, where God himself is Sovereign, by vertue first of the *Old*, and since of the *New Covenant*, wherein he reigneth by his Vicar, or Lieutenant”); XLIII (“For our Saviour Christ has not given us new Laws, but Counsell to observe those we are subject to; that is to say, the Laws of Nature, and the Laws of our several Sovereigns: Nor did he make any new Law to the Jews in his Sermon on the Mount, but onely expounded the Laws of Moses, to which they were subject before. The Laws of God therefore are none but the Laws of Nature, whereof the principal is that we should not violate our Faith, that is, a commandment to obey our Civil Sovereigns, which we constituted over us, by mutual pact one with another”).

<sup>7</sup> Remitimos al ampliamente conocido paso de las “Hinweise” publicadas en la edición de *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Duncker u. Humblot, Berlin 1963; cf. págs. 121-123.

decisor, de la mediación entre trascendencia e inmanencia: la *única* enseñanza del Salvador respecto de la política son las “leyes naturales”, “es decir, el mandato de la obediencia civil” (*De Cive*, XVII, 11; cf. *idem*, XVIII, entre otros pasos similares).

Jesucristo como Dios encarnado y la Redención del género humano que la muerte en la cruz y la fundación de Iglesia hacen posible, al enseñar el camino de la Salvación en el mundo, son dogmas de fe que devienen —en virtud de la reformulación secularizante y las conexas adaptaciones— conceptos que legitiman instituciones y categorías políticas y jurídicas en términos diversos a los de la racionalidad utilitaria y del inmanentismo en general. El Estado tiene su fundamento en la perspectiva abierta por la religión cristiana del inicio de la redención en el mundo para el ser humano sin más, posibilitando así una mediación entre cielo y tierra que vuelve efectiva esta apertura universal de la fe mediante una particularización que obedece a las peculiaridades de las cuestiones temporales, y teoriza una relación armónica entre potestad eclesiástica y potestad secular.<sup>8</sup> La insuficiencia de la racionalidad utilitaria es cubierta por la creencia religiosa que, al instaurar la representación como modelo de fundación de institucionalidad en el mundo, confiere al Estado una dignidad propia, y permite superar la impasse argumentativa del contractualismo (sin soberano, todo pacto carece de validez), pues la fe en Dios legislador y en Cristo fundamenta la obediencia al soberano civil y hace del consenso un componente más de la arquitectura leviatánica, pero no el elemento genético-legitimante de la misma. El consenso es reconocimiento del soberano; el soberano es el *a priori* del pacto, del cual no surge pero al cual concede la garantía de la espada pública; la obediencia a la ley en las conciencias de los contrayentes y del soberano tiene en este dinamismo de la representación su proyección en el foro externo, en el Estado. Pero para que los teoremas de la razón tengan fuerza de ley en el hombre natural, este tiene que creer en Dios como poder legislativo omnipotente, y en ellas como sus mandatos. Esta fe es tan propia de la condición natural como lo es el derecho, pero solo ella civiliza, al neutralizar ese derecho natural, y constituye el sostén no pragmático, plenamente inmanente, sino teológico-político del orden civil. En el dinamismo de la representación convergen todos estos motivos.

## 8

La dignidad religiosa y ética que tiene el movimiento del devenir-otro como confirmación de la propia identidad sustancial única, tiene en la representación

<sup>8</sup> En rigor, si bien aludimos a la única teología política que legitima al Estado, la cristiana, entendemos —en contra de Hobbes— que la separación católica entre Iglesia y Estado es más propicia para esta armonía tensa, que —conceptualmente al menos— responde adecuadamente al dinamismo de lo político. Obviamente, ni Hobbes ni los racionalistas modernos aceptan este planteo. El modelo hobbesiano es la Iglesia de Estado, la unidad de las dos soberanías ejercidas por el mismo y único representante, “vicario” o “lugarteniente” de Dios en lo secular y en lo espiritual.

hobbesiano-schmittiana (el hombre *natural* que al devenir otro, *político*, confirma su identidad más plena, la de *ciudadano*, ya sea que mande, ya sea que obedezca) la reverberación filosófica secularizada de la doctrina intrínsecamente religiosa de la Segunda Persona de la Trinidad; así como, en virtud del mismo desplazamiento semántico, el Estado remite a la fundación de Iglesia por Cristo como a la matriz del sentido de su poder legítimo. O sea, Dios creador, redentor y juez deviene, mediante el proceso de secularización de la teología bíblica, el fundamento trascendente de la soberanía.

Solo que la secularización *prosigue su camino* y el sustancialismo teológico-político queda neutralizado por los principios universales abstractos (propios de los estadios neutralizadores: moral, economía, tecnología) que el sujeto invoca para justificarse como realizador legítimo de los mismos en virtud de su libertad individual. De esta manera, el carácter vago y polisémico (el formalismo vacuo) de las nociones que deberían sostener la vida estatal (respeto al prójimo; no matarás; libertad, justicia y similares), al abrirse a una pluralidad de mediaciones interpretativo-aplicativas, esto es: al privilegiar la mediación personal en la conciencia y la colectiva en el espacio de la opinión pública, en detrimento de las definiciones nítidas propias de las decisiones estatales, que transforman los principios generales en leyes y de aquí en las normas de los otros poderes (la actividad de los tres poderes), esa universalidad vacua entonces deviene cobertura formalista de beneficios e intereses particularistas, que en sí mismos no contienen las determinaciones políticas necesarias para que pueda desarrollarse una convivencia pacífica. Lo político es puesto a merced de la *proyección práctica* (sea utilitaria, sea revolucionaria) de la subjetividad moderna<sup>9</sup>.

A modo de resumen, entonces, digamos que, para evitar la deriva antipolítica inherente al activismo moderno, el modelo leviatánico se asienta en un dinamismo de representación entre lo alto y lo bajo de impronta teológico-política; pero, al mismo tiempo, acepta —y no puede no hacerlo— el punto de partida epocal (la voluntad libre del yo que decide vivir políticamente o no hacerlo). De aquí el esfuerzo hobbesiano por liberarse de la paradoja destructiva del Estado: su fundamento, la conciencia individual, es la causa de su derrumbe. De aquí también la sutil justificación de que el individuo *debe renunciar* en su foro interno a su derecho a ser libre, y *debe obedecer* a la ley natural que le impone obligaciones también naturales pero incompatibles con su libertad, para así obedecer como ciudadano la ley civil en el foro externo y convivir en la seguridad de la paz garantizada por la espada pública<sup>10</sup>.

A la luz de lo precedente, entonces podríamos presentar la nota fundamental de la *representación* como pilar del Estado del siguiente modo: cuando la mediación

<sup>9</sup> La diferencia entre el sentido que tiene la propiedad privada en Hobbes y en el liberalismo es ilustrativa de esta tensión entre dos actitudes modernas ante el Estado.

<sup>10</sup> Lev, XXIX.

política y jurídica entre lo *alto* y lo *bajo* no es en *cruz*; esto es, cuando la mediación entre el principio y la realidad sometida a él, entre lo que funda y ordena y lo que es fundado y ordenado en conformidad a ello, entre lo estructurante y lo estructurado, no es simbolizable como intersección entre una directriz teórica e institucional de tipo vertical y otra de tipo horizontal, las cuales conforman una visión filosófico-político-jurídica que justifica el orden estatal de mandato y obediencia o relación soberano-súbditos, articulando soberanía y dinanismos sociales y personales variados; en suma, cuando la legitimación de un orden intrínsecamente moderno como el Estado no remite a un fundamento trascendente, irreductible a un principio economicista o inmanentista en general, entonces *no hay representación política y jurídica en el sentido específicamente hobbesiano-schmittiano*, pues la misma adquiere su peculiaridad a partir de la preeminencia de lo trascendente respecto de lo inmanente; y (en lo relativo específicamente a la representación) a partir de la prioridad del movimiento descendente —desde el fundamento al soberano— por sobre el movimiento ascendente como consenso del pueblo, instancia polimorfa a la cual —desde posiciones filosóficas que *no son las de Hobbes*— se le atribuye habitualmente la condición de hontanar de la representación y de única instancia legitimante de la soberanía.

## 9

De lo precedente se sigue que, en el proceso de secularización pero antes de su cumplimiento como relativismo y nihilismo, el cristianismo es el crisol conceptual de la representación hobbesiano-schmittiana, porque, al conferir a lo secular una auténtica dignidad religiosa, abre la posibilidad de una ética cívica que, en armonía con la fe cristiana, sustente la prudencia del soberano y la obediencia del súbdito en términos que no son exclusivamente pragmáticos ni tampoco revolucionarios, que refrenan el hedonismo y la guerra civil.

El caso de Hobbes es particularmente ilustrativo al respecto, pues su articulación entre cristianismo y estatalidad neutraliza el uso de la religión en términos de derecho de resistencia, tiranicidio y semejantes justificaciones de la desobediencia a la autoridad.

De este modo, también propone una relación armoniosa, conciliatoria, entre autoridad legitimada en términos trascendentes, arraigo en la realidad concreta (mundana pero redimida) y confirmación —no negación— de la libertad e igualdad de todos los seres humanos por naturaleza, en cuanto todos somos hijos de Dios, sin diferencias que alteren este dogma. *El alma es democrática*; universaliza la libertad y la igualdad; pero el ser humano, como ser anfibio o *compositum* metafísico, no es más que *imagen* de Dios y apenas sí *semejante* a Él. Esto significa que actúa libremente

y es responsable, que su conducta puede ser justa o injusta y, así, contribuir a su redención o a su condena, puede pecar o redimirse; y específicamente en el plano secular, puede desobedecer u obedecer al soberano representante que los respeta y protege como ciudadanos, puede persistir en el estado de naturaleza (si no hay vigilancia, violar la ley) o vivir en el estado civil como ciudadano auténtico (obedecer, aunque no haya vigilancia). Este esquema se asienta en la mediación representativa.

La *representación* como correlación entre el nexo vertical y el reconocimiento horizontal del soberano, como dinamismo descendente de la protección-obediencia y como consenso ascendente del pacto, legitima la *mediación entre lo universal* (norma) y *lo particular* (caso normativizado), un movimiento del cual ninguna configuración político-jurídica de la convivencia puede prescindir. La teología política cristiana de la *representación de lo trascendente en lo inmanente* ofrece al Estado una justificación política, alternativa a la instrumental.

Es en este sentido que cabe considerar a Hobbes y a Schmitt como teóricos de una *representación* congruente con la modernidad y simultáneamente alternativa a significado de *representar* que en ella prevalece; esto es, una concepción no pacíficamente encuadrable dentro del esquema liberal clásico (no obstante muchas connotaciones sean comunes y otras parezcan serlo, pues se trata de posiciones indiscutiblemente modernas ambas).

## 10

El tema no encuentra un desarrollo especular, simétrico, en nuestros pensadores.

Hobbes desarrolla estas nociones con claridad. En Schmitt, en cambio, en los trabajos anteriores a 1938, la teología política hobbesiana no recibe ninguna consideración especial (fuera de las indicaciones fundamentales, pero breves y apenas trabajadas, de *Teología política*). En todo caso, su elaboración del tema recorre las variantes y vicisitudes generales y las específicamente germanas de la totalización como rasgo epocal (en la pluralidad de sus actores y manifestaciones y con el resultado de que se van progresivamente disolviendo, hasta quedar prácticamente canceladas, las distinciones existenciales y funcionales entre espacios diversos de la convivencia estatal<sup>11</sup>); primero en el Reich weimariano y luego en el régimen nazi,

<sup>11</sup> Insistamos: se trata de la disolución de las articulaciones internas que caracterizan la estatalidad moderno en su concepto y en su realidad clásica, hasta últimas décadas del siglo XIX aproximadamente; a saber, los —digamos— espacios público-estatal, público-societal, privado-personal, porosos y con constantes flujos e interrelaciones, pero reconocidos en su especificidad por la teoría y reconocibles en la realidad.

paradigmático —junto con el soviético— de la variante específicamente *totalitaria*, brutal y nefasta, de este proceso en Occidente. Solo que el libro sobre Hobbes tampoco desarrolla el hilo conductor esbozado, pues los elementos que habrían contribuido a esta profundización quedan enmarcados por la dimensión mítica del magno símbolo de la estatalidad: el Leviatán<sup>12</sup>. Su primer tratamiento específico y nítido, pero hartamente breve, es la “Indicación” sobre el “*System-Kristall*” hobbesiano (la apertura a la trascendencia en el edificio leviatánico) que, en 1963, enriquece la reedición de la versión de 1932 de *El concepto de lo político*; y prosigue en el artículo sobre “El cumplimiento de la Reforma”, de 1965<sup>13</sup>.

Ahora bien, la argumentación hobbesiana no por clara deja de ser compleja y susceptible de una suerte de rearmado interpretativo, pues choca con lo que se ha ido conformando como una interpretación estándar de su planteo como presunto contractualista liberal. Retomemos el esbozo de los rasgos principales de la manera como Hobbes elabora la matriz teológico-política para articular el hontanar *trascendente* de la soberanía con la necesaria mediación con lo inmanente a cargo del soberano-representante. La estructura en cruz que da sentido *político* a la legitimación descendente (desde Dios y sus leyes naturales) y al consentimiento ascendente (desde el pueblo) en la forma de *representación*. Esta noción se muestra, así, como el núcleo conceptual del dinamismo estatal que Hobbes expone en términos no identificables superficialmente con los de la *civil society* de los contractualismos modernos específicamente liberales.

Menos orgánica es la elaboración de esta cuestión en Schmitt, pero no porque deba ser considerado como un fautor del irracionalismo (sería absurdo que —entre otros motivos— lo fuera quien siempre se autodefinió como un jurista de impronta romana). ¿Por qué no hay (o no habría) en Schmitt un tratamiento más profundo de la teología política hobbesiana, ya que reforzaría lo que está indicado insuficientemente en las páginas que le dedicó al tema y le permitiría mostrar que la clave del pulso vital de la estatalidad leviatánica, a saber: la noción de *representación*, es teológico-política?

Aventuramos que esta lamentada insuficiencia obedece, quizás, a que en los años veinte, cuando la discusión filosófica sobre la teología política lo urge, sin embargo el tema de la representación es teorizada desde el registro jurídico que a fines de los años veinte más motiva a Schmitt: el derecho constitucional. Esto significa, sin duda, que su pensamiento es sensible a las incitaciones y exigencias de la situación concreta, al igual que acontece con las reflexiones encaradas en las otras dimensiones de su

<sup>12</sup> Schmitt, Carl. *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*. Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg, 1938.

<sup>13</sup> Schmitt, Carl. “Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen”, *Der Staat*, IV, 1965, 1, pp. 51-69.

producción teórica. Pero además, le impone a la argumentación tener en cuenta como referente pertinente la normativa constitucional alemana del momento. De aquí que el tratamiento que Schmitt da a la figura del representa atienda a momentos centrales de la historia y de las doctrinas constitucionales, tanto como al contenido atinente a este problema en la Constitución de Weimar.

Hasta tal punto pesa este sistema de referencias, que la teología política queda fuera de su análisis de la representación en *La doctrina de la Constitución* (1928), donde se limita a las vicisitudes teóricas y a la concreción histórica de la misma, particularmente en el iusnaturalismo moderno, el liberalismo y el normativismo, sin excluir empero algunos pensadores que no se alinean en estas corrientes. De manera similar, la contraposición a las explicaciones habituales (de corte utilitario e instrumental) de la *Räpresentation*, apenas sí sugiere una visión alternativa, sin profundizarla. Ilustramos nuestra interpretación observando que deja fuera de su análisis el hecho de que Hobbes, en virtud del soporte teológico-político de la representación distintiva del soberano, la hace autónoma de las tres formas de gobierno: independientemente de cuál adopte un Estado, en todas el eje portante es la representación. Schmitt, en cambio, destaca que, en el nivel de los principios o del concepto fundamental de la cuestión, la representación es propia de la monarquía, pero no de la democracia, cuyo fundamento propio es la identidad. Dicho de otro modo, Schmitt desatiende la cuestión decisiva: la mediación en cruz, que legitima la soberanía representativa, está presente como principio de todas las formas de gobierno. Queda en sombras, así, la mayor consonancia que guarda el planteo hobbesiano con el de Schmitt, pero profundizar el tema con el estilo y la sutileza del *Jurist* podría no ser adecuado para una obra de derecho constitucional.

En todo caso, si consideramos que Schmitt toma como sugestivo antecedente del peculiar presidencialismo weimariano la figura del monarca constitucional del siglo XIX y su peculiar ejercicio de la soberanía, donde convergen legitimidad tradicional y consenso democrático, entonces es evidente que este punto le habría permitido, ante todo, desarrollar en detalle continuidades y diferencias con el *Reichspräsident*, pero además era una oportunidad para explicitar la sustancia teológico-política del Estado moderno, a la par que le permitía abrir el discurso hacia el problema urticante que a Schmitt más le interesa: la autoridad del Presidente weimariano, como garante de los principios constitucionales básicos, para actuar dictatorialmente frente al caso de extrema necesidad, enfrentando con su decisión también excepcional, la suma amenaza existencial al Estado. Esto es, el representante soberano como *guardián constitucional*<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Las consideraciones de la *Verfassungslehre* schmittiana exigen un tratamiento detallado, por cierto, del que prescindimos de intentarlo en esta oportunidad.

A modo de resumen final, digamos entonces que Hobbes legitima la república como dispositivo pacificador que tiene en la voluntad única soberana la estructura que sostiene al orden protector en condiciones de normalidad mediante sus decisiones constitucionales ordinarias (leyes, normas ejecutivas varias, sentencias y disposiciones judiciales, etc.) y la actividad política correspondiente; pero que puede y debe hacerlo porque *antes* (en términos de *aprioridad* conceptual y práctica concreta) responde con decisiones excepcionales cuando estalla la crisis suma, en las condiciones extraordinarias y de desarrollos imprevisibles, como respuesta soberana originaria y fundacional a la conflictividad irrestricta de la guerra civil e internacional, la más radical y acerba puesta a prueba del Estado<sup>15</sup>.

Schmitt, por su parte, experimenta la guerra total en su eclosión definitiva, propia del nihilismo de masas. Una conflictividad que, si por un lado es inherente al ser humano, por otro encuentra que tiene su manifestación por antonomasia en la realización moderna y contemporánea de *lo bélico*. Hobbes conoció este fenómeno en su faz inicial como guerra religiosa y política a la vez, que operó como motivo disparador de la necesidad de instituir el Estado como orden neutralizador del enfrentamiento (mediante la soberanía absoluta, la obediencia consensuada, el aquietamiento y la despoltización de los espacios nacionales, volviéndolos seguros y aptos para el intercambio horizontal de ideas, opiniones, productos, trabajos, servicios, cuyo dinamismo resulta así, en su concepto mismo, deudor de la decisión soberana); pro también una guerra cuya gramática resulta proléptica de lo que acontecería a partir de la Revolución Francesa. Schmitt la experimentó en su concretización plena en el siglo XX, cuando el Estado es colonizado por los poderes sociales y las lógicas imanentistas, tal como se han estructurado en un arco ideológico-práctico que, en Occidente abraza —con sus distintas configuraciones, tensiones e intensidades— el liberalismo capitalista, el corporativismo fascista y el comunismo, o sea los regímenes que giran en torno a esta constelación de ideas. En su conjunto, estas lógicas sociales licuan la estatalidad.

Para nuestros pensadores, entonces, el orden estatal-leviatánico es el único esquema institucional que puede (intentar) neutralizar esta guerra, al menos desactivándola en el mayor grado posible dentro del espacio normativizado. Y, por efímeros que fueren los logros al respecto, el Estado igualmente se postula para hacerlo en virtud de la fundamentación teológico-política de la mediación entre lo universal (el hontanar trascendente de su legitimidad) y lo particular (la acción de gobierno: legislar, ejecutar, juzgar), o sea entre autoridad y una ciudadanía aquiescente. La *representación* es el eje vertebrador de la soberanía del “cuerpo político”.

<sup>15</sup> Un paso del que cualquiera de los dos podría haber sido el autor, desde la perspectiva de nuestra lectura, es *De Cive*, XVII, 11.

Desde esta perspectiva, digamos que Hobbes expone el Estado clásico en el momento histórico de su génesis y ofrece una legitimación capaz de armonizar el principio de legitimidad tradicional con el consenso democrático moderno. Schmitt lo hace en el del fenecimiento de ese mismo Estado y busca destacar sus elementos centrales a respetar en el necesario intento de revitalizarlos en la era de las masas, del elitismo tecnocrático e ideologizado y de la totalización irrestricta, en que se han derrumbado las distinciones espacial-existenciales entre lo público estatal, lo público-societal y lo privado-personal. Solo la *representación* que los atraviesa verticalmente puede operar como reconstituyente.

Podríamos agregar que Schmitt, al final del ciclo histórico estatal, es consciente de lo que su admirado antecesor no podía comprender en los comienzos del mismo, a saber: que el Estado nace muerto. Esto es, comprende claramente que el proceso de totalización que irrumpe en la historia con la sociedad de masas lleva consigo mutaciones letales para una estructura modelada sobre la base de una legitimación teológico-política, pues ha quedado desactivado el fundamento de la soberanía, se han derrumbado las diferencias entre los ámbitos existenciales adentro y afuera del perímetro estatal, y camina hacia su disolución el pluralismo de unidades soberanas en el plano internacional. Mirada realista que, empero, no anula que Schmitt pueda conservar cierta esperanza en que la estatalidad mantenga vigencia como poder catejónico, retardador del *Ausnahmezustand*.

Es innegable que el dispositivo que pudo poner fin a la conflictividad religiosa y civil en el siglo XVII no es fácilmente aplicable a la era de las masas y de la totalización, en general, y a Alemania en la crisis de entreguerras, en particular. Tampoco es sencillo que pueda desempeñar la función de Kat'echon que salvaguarda el orden frente a la crisis extrema.

La representación hobbesiano-schmittiana busca responder a una cuestión existencial. Desde esta luz, y a modo de conclusión, la pregunta sobre cuál era, para ellos, el modelo de orden jurídico capaz de contener la irrupción de la excepción desquiciante, el efecto revolucionario del estado de excepción, hoy debe ser contextualizada en nuestra contemporaneidad, para pensar si es posible aún una respuesta teológico-política a un interrogante que mantiene su vigencia en la multiforme violencia postmoderna. No deja de ser un desafío incitante.