

Modernidad y conservadurismo (Carl Schmitt y Leo Strauss)

ANTONIO LASTRA*

Resumen: El ensayo versa sobre la prosecución del diálogo entre Carl Schmitt y Leo Strauss, tras el capítulo inicial sobre el concepto de lo político. En busca de un horizonte distinto al del liberalismo en la modernidad, la obra de Thomas Hobbes y, especialmente, la figura de Leviatán, son los temas de sendas monografías, que significan la discreción final entre ambos autores y su persistencia crítica en el mundo liberal.

Abstract: The essay deals with the prosecution of Carl Schmitt and Leo Strauss dialogue, after the first tentamina about the concept of the political. In the search of an horizon beyond liberalism and modernity, the work of Thomas Hobbes, and, particularly, the shape of Leviathan, are the themes of one each monographs, that mean the final discretion of the authors and his critical persistence in a liberal world.

1. LA LEGITIMIDAD DE LA MODERNIDAD. Todo ensayo de investigación, por breves que sean sus miras y aunque trate de acotar su alcance, supone la inextricable amplitud de dificultades a cuyo través avanza y en la que, en el mejor de los casos, se abre apenas una perspectiva, un atisbo de claridad. En nuestro caso, esa extensión de problemas recibe el nombre de modernidad, y la escogida senda por la que caminamos es la del diálogo entre Carl Schmitt y Leo Strauss, que se inicia a propósito del esclarecimiento del concepto de lo político y deriva por la pregunta sobre el origen del liberalismo, tal y como aparece en la obra de Thomas Hobbes, donde halla su conclusión¹. Que la discusión del jurista y del filósofo deba remontarse genealógicamente para ser planteada de nuevo, rumbo a un "horizonte distinto al del liberalismo", indica que los resultados en el presente (e incluso el presente mismo) no son satisfactorios ni incontrovertibles, y que, por consecuencia, la afinidad en la descripción de los efectos deja paso a la diferencia en la explicación de las causas. La afinidad entre Schmitt y Strauss, todavía, es tenue: lo que comparten, cierta persistencia conservadora ante el curso de los acontecimientos públicos, es diverso con la obra jurídica o filosófica que ha de separarlos, no obstante deba ser considerado. De los rasgos que caracterizan al conservadurismo, por otra parte, no todos consienten el acercamiento entre Schmitt y Strauss, pero uno es sobre manera atingente y se refiere a la susceptión de la moder-

*Dirección para la correspondencia: Calle de la Visitación, 31, 1º, Valencia, 46009, España.

1. Este ensayo forma parte del proyecto de investigación sobre la filosofía política de Leo Strauss, que el autor realiza bajo la dirección del prof. J. L. Villacañas. Su tema prosigue la argumentación iniciada con la edición de una selección de ensayos de Leo Strauss, que incluye la traducción de las *Anmerkungen zu Carl Schmitt, "Der Begriff des Politischen"* (en adelante, *Apuntaciones*). Me permito la remisión al prólogo de este libro, donde he trazado la trayectoria intelectual de Strauss y comentado la primera parte de la polémica con Carl Schmitt: L. STRAUSS, *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, ed. de A. Lastra, Novatores, 3, IVEI, Valencia 1996 (en adelante, *Persecución*).

nidad, verdadera ley-motivo de su pensamiento, bajo la especie del problema teológico-político. Conviene delimitar esta falta de asentimiento a la modernidad, teniendo en cuenta que se produjo durante una época, ya acabada, en que se profesó toda suerte de desesperaciones adversas a su actualidad, al lado de la más extremada totalización (si no fuera un menoscabo de la naturaleza de la razón llamarla racionalización) de la realidad que pueda imaginarse. Con ello advertimos el rumbo que ha de seguirse, hacia el horizonte donde se alza la figura de Leviatán: *monstra atque portenta*, Leviatán es una estela turbadora al borde del camino².

Procediendo al contrario que Schmitt y Strauss, procurando la legitimidad de la modernidad como defensa de la ilustración, ha llevado a cabo su obra de pensamiento Hans Blumenberg³. Sus argumentos reiteran, con envidiable serenidad, la inevitabilidad con que la modernidad hubo de propiciarse históricamente, en respuesta al absolutismo teológico con que culminó la Edad Media. Según Blumenberg, el nominalismo (cuya influencia es notoria en *Leviatán*: "En el mundo no hay nada universal que no sean nombres", I, 4), con su ideación de un Dios absoluto y arbitrario, irresponsable de toda racionalidad en lo que su voluntad quiera, ofendió la susceptibilidad humana de comprensión hasta el extremo de acabar por una afirmación antropológica, que encontró en la ciencia y en la técnica la potencia menor, pero correspondiente a tal potencia absoluta. Blumenberg insiste en que el conjunto de los desarrollos, logrados y por lograr aún, lejos de rechazarse o ser incluido en el catálogo de la decadencia de Occidente, debe acogerse junto con sus implicaciones en el presente: si el hombre lo ha necesitado, conteniendo así las repetidas vueltas de la barbarie, es porque la realidad se sitúa a una distancia inasequible para él (una distancia ontológica) y le opone una resistencia insoportable, de que se ampara en la civilización. En modo alguno, sin embargo, prosigue Blumenberg, esta civilización es subsidiaria de un mundo previo o trascendente (no es una secularización de contenidos teológicos) ni cabe caracterizarla con rigor como naturaleza segunda; sus presupuestos teóricos, su práctica cotidiana, son convincentes de suyo. Prueba de su irrupción es su contingencia: involucra a hombres que han limitado sus esperanzas desmesuradas, que han abandonado la exigencia de eternidad como Dios los ha abandonado a ellos y se aplican, resignadamente, al mundo que les queda, sobre el que pueden vencer su experiencia, sin conseguir, por ello, el secreto de la irreversibilidad en el orden de las cosas huma-

-
2. Georg Lukács, en diversos escritos, ha caracterizado la primera mitad de nuestro siglo, siguiendo a Fichte, como la "época de la pecaminosidad consumada". No caben dudas acerca de la desesperación intelectual que precedió a la Segunda Guerra Mundial. Creo que es un mérito de Strauss haber mantenido la serenidad a lo largo de su obra y, en particular, en la hora de la disputa con sus dos antagonistas más destacados: Carl Schmitt y Alexandre Kojève, disputa que, en cierto modo, es consecutiva. A lo dicho sobre Kojève en la edición citada, convendría añadir que Kojève había sido discípulo de Karl Jaspers en Heidelberg durante los años veinte y conocido el círculo de Max Weber. Su tesis doctoral versó sobre Vladimir Sergueievich Soloviev, el filósofo ruso que había sido mentor de Dostoyevski. No es muy distinto al de Schmitt el camino recorrido por Kojève desde las esperanzas escatológicas depositadas en la literatura rusa hasta las concepciones hegelianas, desarrolladas una década más tarde en París. Schmitt y Kojève son responsables de la recuperación de la filosofía del Estado de Hegel, y ambos coinciden en trazar hasta Hobbes, y en discusión con Strauss, los orígenes del Estado moderno. Cf. L. STRAUSS, *On Tyranny. Including the Strauss-Kojève Correspondence*, edited by V. Gourevitch and M. S. Roth, The Free Press, New York 1991.
 3. Cf. F. J. WETZ, *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas*, trad. de M. Canet, Novatores, 5, IVEI, Valencia, 1996. Sigo este libro como contraargumento a lo largo de todo el ensayo. Debo citar también un breve escrito de J. L. VILLACANAS, *Ontología y esferas de acción* (en prensa), cuya ascendencia intelectual resulta tan innegable como (así lo espero) fidedigna.

Las citas de Hobbes provienen de *Leviatán*, ed. de C. Mellizo, Altaya, Barcelona 1994.

nas⁴. La legitimidad de la modernidad se convierte así en una categoría a la que no se puede renunciar imprudentemente. En su seno alberga una discriminación más precisa aún: según Blumenberg, la modernidad significa también la superación del gnosticismo. Si este significado es venturoso, la modernidad ha eliminado entonces, de raíz, toda claudicación humana y devuelto al hombre a un lugar modesto, pero propio; el ser, infranqueable, deja que el hombre intervenga de continuo, a su pobre y suficiente antojo, sobre los fenómenos a los que puede dar sentido -y, en este cometido, lógica y mito son complementarios a la hora de producir un orden en la heterogeneidad de la realidad, tras la "pérdida del orden" que siguió a la génesis del mundo copernicano. Como el de decadencia, el de renacimiento se torna un concepto espurio: lo que la historia se lleva consigo ya no lo devuelve. El cristianismo, opina Blumenberg, es inviable: ya en su vertiente clásica y tomista (la más genuina entre las formaciones del catolicismo), porque ninguna coherencia puede establecerse frente al universo infinito; ya en su vertiente agustiniana (que se ha transminado en cada rebrote del pesimismo), porque el mundo ha cobrado un valor irrenunciable. Y, sin embargo, un delicado matiz de nostalgia pervade la obra de Blumenberg: "La humanidad ha vivido unas experiencias con sus dioses que no están sujetas al simple decreto de olvidar"⁵. La dignidad de la obra de Blumenberg reside en la contención de tal añoranza, en haber sabido cultivarla con una delicada erudición, con una pródiga acepción de salvedades en la radical indeterminación de la cultura. En todo caso, la tristeza de esta experiencia intelectual es preferible al entusiasmo.

Nominalismo y gnosticismo concurren en general en toda consideración de la modernidad y, en particular, en las cuestiones políticas. Eric Voegelin, por ejemplo, crítico de Schmitt y lector de Strauss, ha descrito cómo la persistencia de actitudes gnósticas impide la experiencia "de la realidad articulada del ser", y obliga al individuo a encerrarse en sí mismo en busca de la certeza que el mundo no le ofrece⁶. Y del uso que Hobbes hiciera del nominalismo ha dependido que el Dios incomprensible quedase comprendido finalmente en los dictámenes del Estado: "Todo lo que es necesario para la salvación está contenido en dos virtudes: la fe en Cristo y la obediencia a las leyes. Esta segunda virtud, si fuese perfecta, podría bastarnos" (*Leviatán* III, 43). La nostalgia teológica adquiere todo su patetismo cuando se revela como problema teológico-político. De la resolución o irresolución de este problema trata la discusión entre Schmitt y Strauss: de su asunción en lo político o del escepticismo socrático al respecto, inherente a la filosofía política clásica.

2. DECEPCIÓN DE WEIMAR. Tracy B. Strong ha observado que la renovación del interés por Schmitt proviene de la lejanía de los años treinta respecto a nuestro tiempo, y que a todo lector de sus obras le conciernen las circunstancias de su interpretación⁷. Del mismo modo, la recuperación por parte

4. La referencia es a las *Leyes* de Platón (960a): "Nuestra legislación queda prácticamente concluida. Sin embargo, con haberlo hecho, conquistado, fundado, jamás se ha concluido. Es necesario todavía, en todos los casos, asegurarse, de lo que se ha producido, la más completa y perpetua salvaguarda: solamente se podrá creer entonces que se ha hecho todo lo que era necesario hacer; hasta ese momento todo sigue inacabado. Me parece que aún no hemos dado a nuestras leyes esta conclusión: este secreto que les garantice un carácter innato de irreversibilidad" (trad. de F. P. Samaranch, en PLATÓN, *Obras completas*, Aguilar, Madrid 1990).

5. Cf. F. J. WETZ, *op. cit.*, p. 179. Véase también el cap. *El absolutismo del dios arbitrario*, p. 27ss.

6. C. GALLI, *Strauss, Voegelin, Arendt lettori di Thomas Hobbes: tre paradigmi interpretativi dell'forma politica nella modernità*, en G. Duso (ed.), *Filosofia Politica e Pratica del Pensiero*, Franco Angeli, Milano 1988, p. 37ss.

7. Cf. C. SCHMITT, *The Concept of the Political*, translated and with an Introduction by G. Schwab, with a new Foreword by T. B. Strong, The University of Chicago Press, Chicago & London 1996, p. XXVII. Esta edición adolece, a mi juicio, de una falta seria al omitir los corolarios de Schmitt, que sí incluye la edición española, citada *infra*, n. 9.

de Strauss de la filosofía política clásica se ha inmiscuido con la decantación del pensamiento liberal⁸. No nos preocupa estrictamente la crítica del liberalismo contemporáneo, sino el carácter, ominoso o colaborador, que cobran las páginas de Schmitt y Strauss, siendo como son una recusación, o, al menos en el caso de Schmitt, una versión muy sesgada de la modernidad. Sin embargo, su estudio puede contribuir a la responsabilidad de la democracia posible.

Schmitt y Strauss se debatieron durante la República de Weimar. Es conocida la animadversión de Schmitt hacia la primera constitución democrática alemana. Como el traductor de Tucídides y el autor de *Behemoth*, Schmitt fue un perfecto conocedor de la democracia y estuvo en condiciones de limitarla sin escrúpulo teórico alguno (podría compararse la *cura oratoria* de Hobbes con la crítica del parlamentarismo de Schmitt); pero, al contrario de lo que confiesa, su descripción no está libre de valoración y acusa, durísimamente, la debilidad del régimen democrático. Fundamentalmente, reprocha a la democracia que haya descuidado su propia protección por el resultado o con el pretexto de la neutralidad eliminadora de lo político (en el sentido de Schmitt: de lo polémico), de modo que se vea obligada a la "admisión de todo grupo u orientación susceptibles de entrar en consideración, bajo condiciones iguales y con idéntica consideración a la hora de servirse de las ventajas y demás aportaciones del Estado"⁹. En estas líneas hay que descubrir genuinas exigencias democráticas, si bien haya que hacerlo, sin duda, a pesar de Schmitt: la igualdad ante el Estado y el carácter antes constituyente que constituido de éste, lo que significa que (incluso siguiendo la primera parte de la doctrina de Hobbes y su recepción por Rousseau), el Estado es posterior a quienes lo componen, la anarquía previa a la autoridad -y la revolución el motor subrepticio del Estado. Aunque Schmitt se cuida mucho de dividir los grupos u orientaciones hasta descender al individuo, al que siempre irrita existencialmente (con lo que omite la mitad de la antropología de Hobbes, que podríamos apodarar de positiva; la maldad de los individuos es, por el contrario, explícitamente aceptada), lo grueso de su teoría estriba en el reconocimiento del carácter permanente de la formación política, es decir, del desistimiento del concepto acabado del Estado, en virtud de las sucesivas aspiraciones, individuales o conjuntas, a la distribución del poder. La "gran falacia" de Jacob Burckhardt, según la cual los ciudadanos podrían cambiar de constitución según variasen sus necesidades, y según, también, variasen las necesidades al ritmo de las generaciones, demuestra, desde un punto de vista metafísico-político, la desustanciación de la realidad. El concepto acabado del Estado, que parte de Maquiavelo y llega hasta el idealismo alemán siguiendo diversas tendencias (enumeradas por Schmitt o por sus discípulos, Julien Freund, por ejemplo: de Bodino a Weber, pasando por Bossuet, Fichte, De Maistre, Donoso Cortés, con el Viejo Oligarca griego en el fondo), tiene en Hobbes y en su Leviatán su mitógrafo y su mito posibles, y a ellos atiende preferentemente Schmitt, en busca de la existencia o del ser del Estado¹⁰. Que el concepto de Estado haya de fortale-

8. Cf. L. STRAUSS, *Persecución*, cit., pp. 27-28.

9. Cf. C. SMITH, *El concepto de lo político*. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios. Versión española de R. Agapito, Alianza, Madrid 1987, p. 128. Véase, Id., *Teoría de la Constitución*, versión de F. Ayala, Madrid 1992, I, 7ss., e Id., *Sobre el parlamentarismo*, est. prel. de M. Aragón, trad. de T. Nelsson y R. Grueso, Tecnos, Madrid 1990.

10. Los textos siguientes (escogidos entre otros muchos) han de leerse sin olvidarse de la cita platónica mencionada ni del desarrollo del ensayo: 1) MAQUIAVELO, *El Príncipe*, ed. de J. Larraya, Vergara, Barcelona 1974, cap. XV: "Hay tanto trecho de cómo se vive a cómo debiera vivirse, que quien renuncia a lo que se hace por lo que se debería hacer, aprende más bien lo que le arruinará que lo que le preservará. El hombre que quiera hacer en todo profesión de bueno, cuando le rodean tantos malos, correrá a su perdición. Por ello es necesario que el príncipe, si desea mantenerse en su Estado, aprenda a poder no ser bueno y a servirse o no de esa facultad a tenor de las circunstancias"; 2) BODINO, *Los seis libros de la República*, ed. de P. Bravo, Tecnos, Madrid 1992, libro I: "No queremos tampoco diseñar una república ideal, irrea-

cerse ostenta, precisamente, que la época de la "pecaminosidad consumada" carece de consistencia y que sólo en el Estado deba recaer la sustancialidad y la instancia redentora de la vida política; pero, de cumplirse, la realidad del Estado impediría la idealidad del Estado -y la idealidad del Estado depende por entero de su representabilidad en términos de justicia, lo que presupone, aunque no en el caso de Schmitt, la pregunta por lo que sea justo. Según Schmitt, el moderno parlamentarismo era incapaz de hacerse cargo de la representación por su enervante pluralismo. Si por un lado, la teoría del Estado quiere vencer el gnosticismo, al "conocer en la apariencia de lo temporal y pasajero la sustancia que es inmanente, y lo eterno, que es presente"¹¹, por otro se anula la salvedad que pueda oponerse a las disposiciones del Estado que no ha dejado resquicios en la realidad. Es conocida, a este respecto, la lucha de Schmitt contra las teorías del derecho natural¹². El estudio de Hegel es, en realidad, la antelación del estudio de Hobbes, la corroboración de la sentencia de Hobbes, según la cual "sólo hay un sentido de la ley" (*Leviatán* II, 26). La teofanía bajo la forma de Leviatán adquiere con ello la potencia de la justificación -y fácilmente puede darse el paso de la teodicea a la razón de Estado¹³.

Las consecuencias son claras: un Estado conceptualmente cerrado y polémico tratará de dominar todas las manifestaciones de la vida. No podrá, por definición, reconocer el carácter sustancial de ningún otro Estado (no podrá reconocer la sustancialidad fuera de sí mismo), y la accidentalidad con que habrá de referirse a las relaciones y conflictos entre gentes se volverá dramática en su caracterización del enemigo. La mena democrática de la teoría del Estado, que reconocía la legitimidad e infinita diversidad de los modos de la sustancia (a la manera de Spinoza¹⁴), desaparece con ello. La superación del nominalismo, es decir, de los decretos inescrutables de la voluntad divina, por la voluntad general incorporada en el Estado, significa, en el seno del Estado, la obediencia, como significa la guerra en el

lizable, del estilo de las imaginadas por Platón y Tomás Moro, canciller de Inglaterra, sino que nos ceñiremos a las reglas políticas lo más posible"; 3) SPINOZA, *Tratado político*, ed. de A. Domínguez, Alianza, Madrid 1986, párrafo 1: "[Crítica de los filósofos que] han aprendido a alabar [...] una naturaleza humana que no existe en parte alguna y a vituperar con sus dichos lo que realmente existe"; 4) FICHTE, *Sobre Maquiavelo como escritor y pasajes de sus obras*, en Id., *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*, ed. de F. Oncina, Tecnos, Madrid 1986, p. 73: "Maquiavelo se basa por entero en la vida real y su imagen, la historia [...]. Las opiniones más elevadas sobre la vida humana y el Estado están completamente fuera de su horizonte, a saber, del punto de vista de la razón [...]. Le parece más provechoso atenerse a la naturaleza real de las cosas que a la imaginaria"; 5) HEGEL, *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, ed. de C. Díaz, Libertarias, Madrid 1993, Prólogo, 5: "Así pues, este tratado, en cuanto que contiene la ciencia política [*i. e.*, del Estado], no debe ser otra cosa que el intento de comprender y exponer al Estado como algo racional en sí. En su calidad de escrito filosófico debe estar lo más alejado de tener que construir un Estado tal como debe ser; la enseñanza que en dicho tratado deba contenerse no puede encaminarse a enseñarle al Estado cómo debe ser él, sino más bien cómo él, el universo ético, debe ser conocido".

11. Cf. G. W. F. HEGEL, *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, cit., Prólogo, 5.

12. Cf. M. LA TORRE, *Un jurista en el crepúsculo de Weimar. Política y derecho en la obra de Hermann Heller*, Pretextos, Valencia 1996.

13. Cf. G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, trad. de J. Gaos, Altaya, Barcelona 1994, p. 701: "El espíritu es solamente aquello en que él se convierte; para esto es necesario que se suponga. Lo único que puede reconciliar al espíritu con la historia universal y la realidad es el conocimiento de que cuanto ha sucedido y sucede todos los días no sólo proviene de Dios y no sólo no puede suceder sin Dios, sino que es esencialmente la obra de Dios mismo".

14. Agradezco a M. La Torre que me haya llamado la atención sobre el inicio de la carta 50 de Spinoza: "Por lo que respecta a la política, la diferencia entre Hobbes y yo, sobre la cual me pregunta usted [Jarig Jelles], consiste en que yo conservo siempre incólume el derecho natural y en que yo defiendo que, en cualquier Estado, al magistrado supremo no le compete más derecho sobre los súbditos que el que corresponde a la potestad con que él supera al súbdito, lo cual sucede siempre en el estado natural". No es éste, sin embargo, el lugar para discutir la ambigüedad del texto. Cf. SPINOZA, *Correspondencia*, ed. de A. Domínguez, Alianza, Madrid 1988.

exterior. Lo teológico en Schmitt consistió en la negación del mundo liberal de la distribución del poder y de la representación, en la reubicación de lo político como diferencia de amigo y enemigo (y principalmente en la discriminación precisa del enemigo) en el estado de naturaleza, del que habría de emerger "el orden de las cosas humanas"¹⁵.

Es un acierto de Strauss, el "lector atento" reconocido por el propio Schmitt, haber obligado a éste a volverse hacia Hobbes como autor de la modernidad. La desorientación que Leviatán como signo suscita proviene de que se encuentre situado en el inicio del liberalismo tanto como del totalitarismo; al cabo, como el propio Schmitt reconoció, "la imagen no sirvió para poner al descubierto de manera segura y cierta al enemigo". Strauss trata de colmar, por tanto, la crítica al liberalismo emprendida por Schmitt: "Una crítica radical del liberalismo es posible únicamente sobre la base de un correcto entendimiento de Hobbes"¹⁶. Una crítica del liberalismo así entendida aún puede salvar, o recuperar, alguna de las direcciones de la modernidad. Pero en ello difieren Schmitt y Strauss. Su conservadurismo común no es suficiente¹⁷.

Como Schmitt, Strauss denostó la República de Weimar por su debilidad: "En conjunto, ofrecía el lamentable espectáculo de la justicia sin espada o de la justicia incapaz de usar la espada"¹⁸. Según Strauss (también según Elias Canetti), sólo en la manifestación en contra del asesinato de Walther Rathenau dio la República muestras de grandeza cívica. Sin embargo, la procedencia de Strauss no era conservadora. Por el contrario, las simpatías del joven erudito judío (como lo llama Schmitt) se decantaban por la democracia liberal inspirada en Spinoza, de la que lamentaba que nunca hubiese preponderado en Alemania: la referencia explícita a los acontecimientos revolucionarios de 1848 no deja dudas acerca de su liberalismo inicial. Motivos religiosos, y no políticos en principio, separaron a Strauss del liberalismo; todavía, la relevancia del sionismo tenía que separarle necesariamente de Spinoza. Theodor Herzl había logrado convencer a varias generaciones de judíos alemanes, que sentirían la derrota de Alemania en la Gran Guerra como propia, de que constituirían, lo quisieran o no, una nación dentro del

15. Cf. L. STRAUSS, *Apuntaciones*, en Id., *Persecución*, cit., p. 31.

16. Ib., p. 55. Schmitt menciona a Strauss como "lector atento", que ha "comprendido de inmediato que a nosotros lo único que podía importarnos es despejar el camino para no quedar atascados antes de empezar, y que de lo que se trataba aquí era de algo distinto de la autonomía de los dominios del conocimiento o incluso de los ámbitos de valoración". Cf. C. SCHMITT, *El concepto de lo político*, cit., pp. 147-149. La referencia a Leviatán proviene de C. Schmitt, *El Leviathan*, Rivadeneyra, Madrid, s.f., p. 133, i.e., *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, de 1938.

17. Sobre el conservadurismo de Strauss, cf. *Persecución*, cit., p. 28. En 1933, Strauss escribe a Schmitt desde París para solicitar su ayuda en la consecución de un puesto de investigador en Inglaterra, para poder cotejar los manuscritos de Hobbes. De paso, le informa de que se ha ocupado de Charles Maurras, y anota: "Los paralelos con Hobbes -aunque probablemente no pueda hablarse de dependencia- son impresionantes. Me agradecería poder conversar con él. ¿Estaría usted en disposición y querría escribirme unas líneas a modo de presentación para él? Quedaría profundamente en deuda con usted si lo hiciera". Strauss ha sido, respecto al conservadurismo francés, más clarividente que Julien Benda, su gran detractor. La crítica a Hobbes despeja, en mi opinión, las veleidades conservadoras que Strauss se permitiera hasta el final de su estancia en Europa. Es interesante el contraste mencionado con Benda. Cf. las páginas que al gran escritor francés se han dedicado en *Debats*, 56 (verano de 1996). Sobre la relación de Schmitt y Strauss, la referencia obligada es al libro de Meyer, recientemente traducido al inglés, con un prólogo de J. Cropsey, albacea literario de Strauss: H. MEYER, *Carl Schmitt and Leo Strauss. The Hidden Dialogue*, translated by J. H. Lomax, The University of Chicago Press, Chicago & London 1995. La carta de Strauss se encuentra en la p. 128 de esta edición.

18. L. STRAUSS, *Spinoza's Critique of Religion*, Schocken Books, New York 1965. El prefacio de esta edición, de donde proviene la cita, ha sido reimpresso en Id., *Liberalism Ancient and Modern*, Foreword by A. Bloom, The University of Chicago Press, Chicago & London 1995, p. 224ss. Sigo las líneas argumentales de este texto de Strauss.

Estado y de que la enemistad era una condición de identidad de la personalidad de quienes habían de convivir. Hermann Cohen proporcionó después el fundamento intelectual de esta divergencia al renovar la condena de Spinoza en nombre de la comunidad judía, rompiendo con ello el vínculo que, desde Lessing, la unía a la cultura alemana. La República de Weimar, observará Strauss, demostró con su desintegración que Alemania era incapaz de volver a su propia época clásica, de la que se proclamaba legataria: la Alemania de Goethe, como escribió Nietzsche, no era sino un accidente sin consecuencias en la historia; pero la Alemania de Goethe fue también la Alemania de Mendelssohn. El primer libro de Strauss, *La crítica de la religión de Spinoza*, que siguió a una serie de estudios dedicados al judaísmo y a su relación con la cultura alemana, aún se basaba “en la premisa, sancionada por un poderoso prejuicio, de que un retorno a la filosofía premoderna es imposible”, es decir, que aún cabía formar expectativas de sentido respecto a la integración cultural de los judíos en Alemania y, por tanto, en Europa. La discusión con Schmitt y el estudio de Hobbes, tanto como la caída de la República y el advenimiento (tanto intelectual como político) del nacional-socialismo, forzaron un cambio de orientación. El fracaso del liberalismo no hacía sino formular de nuevo la cuestión judía. En el intervalo de dos años, tanto Schmitt como Strauss publicaron sendas monografías sobre Hobbes y Leviatán, que, a diferencia de la discusión previa sobre el concepto de lo político, resultaron intransferibles entre sí¹⁹.

3. DISCRECIÓN DE HOBBS. *La filosofía política de Hobbes: su fundamento y su génesis*, de Strauss, se publicó en 1936²⁰. Cuatro años después de las *Apuntaciones*, fue el primer libro de Strauss de tema no judío, sino estrictamente político. En el prefacio a la edición americana de 1952, Strauss confesó que su estudio era, en esencia, una crítica de la modernidad, a la que caracterizaba como “nihilismo” y “fanático oscurantismo”. Desde el principio, al relegar la filosofía natural de Hobbes y poner de relieve la preferencia moral que le guiaba, hasta casi caracterizar a Hobbes como moralista en la tradición del *Grand Siècle* (p. X)²¹, el libro permitía ser interpretado, entre líneas, como una rehabilitación de la filosofía política clásica. La actitud moral de Hobbes quedaba presentada como “el estrato más profundo de la mente moderna” (p. 5). El tono de los dos primeros capítulos no podía negar la proximidad de Schmitt; de otro modo: Schmitt no hubiera podido negar que su caracterización de lo político, como diferencia entre amigo y enemigo, fuera radicalmente, aunque en parte, hobbesiana. El estrato más profundo de la mente moderna, lo que permite la identificación de su conciencia, tal y como Hobbes indica, es el temor a la muerte, o, matizándolo en sentido específicamente político, el temor a la muerte violenta y, por tanto, el reconocimiento del enemigo que pueda causarla. Strauss ha observado que la ciencia moderna es circunspecta y tiene un origen precientífico, distinto al origen por medio del asombro de la antigua vida contemplativa: el mundo es descubierto por la “involuntaria experien-

19. Las referencias autobiográficas de Strauss son escasas. A lo dicho en *Persecución*, cit., p. 5ss., podría añadirse las referencias al libro de K. Löwith, *Von Hegel bis Nietzsche*, al de E. Cassirer, *The Myth of the State*, y al de J. Dewey, *German Philosophy and Politics*, en L. STRAUSS, *What Is Political Philosophy? and other studies*, The University of Chicago Press, Chicago & London 1988.

20. L. STRAUSS, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, translated from the German Manuscript by E. M. Sinclair, The University of Chicago Press, Chicago & London 1963. Sigo esta edición en el texto, poniendo entre paréntesis la página de que se trata. Cf. J. MONSERRAT I MOLAS, *Obres de Leo Strauss dedicades a Hobbes*, en *Actualitat de l'Estudi de Hobbes*, Anuari de la Societat Catalana de Filosofia, VII, Separata, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona 1995.

21. La referencia de Strauss a la “peinture de l'amour-propre” de La Rochefoucauld afecta al fondo y a la forma de los temas de Hobbes y, cabría agregar, a los de Spinoza. Tanto la moral hobbesiana como la ética de Spinoza podrían ser calificadas (siguiendo a Paul Bénichou) como “morales du Grand Siècle”.

cia de su resistencia" (p. 27), por la "violenta resistencia del mundo real" (p. 124), lo que presupone una vida activa, cuyo orgullo mermado revela, en términos hobbesianos, la "vanidad" humana. La experiencia de la resistencia del mundo sugiere la moralidad hobbesiana del amor propio y del principio de conservación. Las páginas más celosas de erudición del libro de Strauss son las dedicadas a trazar el contraste con este mundo del humanismo en la obra de Hobbes (p. 30ss.). La importancia del humanismo equivale a la importancia de la cultura clásica. Empleando la que habrá de ser su formulación característica, Strauss argumentó que es la antigua excelencia la que sufre el menoscabo si no procede de la grandeza de ánimo (la cualidad específica del ciudadano de la república), y Hobbes ha señalado, en efecto, una procedencia diferente para la virtud: el temor. La virtud aristocrática, encarnada en la figura del héroe barroco, deja paso a la moralidad burguesa; al coraje sucede la sociabilidad.

Ferdinand Tönnies había entrevisto "un fuerte elemento democrático" en la doctrina de Hobbes. A este propósito, caracterizó *Leviatán* como un "tipo ideal" en la prosecución de un "Estado racional y justo, por muy alejados que de esa idea se encuentren los Estados reales"²². La divergencia con Strauss en la interpretación es notoria: si es cierto que *Leviatán* es una abstracción sobre el poder, su carácter ideal nada tiene que ver con la democracia. La teoría final de Hobbes es que "toda regla efectiva está de inmediato legitimada" (p. 68; cf. *Leviatán* II, 26: "Sólo hay un sentido de la ley", y II, 30: "Ninguna ley puede ser injusta"). En lugar de caracterizar la doctrina de Hobbes como ideal, Strauss, aun a riesgo de extremar las afinidades, la caracterizó como teológico-política: el Estado ha resuelto el problema (que Strauss, evocando el destino judío, habrá de juzgar irresoluble), arrogándose las prerrogativas divinas de omnipotencia e inescrutabilidad. Es posible que la discusión con Schmitt acabase aquí: la Iglesia se ha transformado en el Estado productor de derecho²³. La obediencia de las leyes del Estado supone la cuestión previa de la aplicabilidad de las leyes. Strauss explica la sustitución de la filosofía (es decir, de la filosofía política clásica) por la historia, lograda por Hobbes desde su temprana traducción de Tucídides en consonancia con Bodino y Lipsio, por la efectividad de las normas: el ejemplo histórico es superior al precepto filosófico (p. 81ss.). El turno de la historia o de la existencia sigue el programa de Maquiavelo, trazado en el capítulo XV de *El príncipe*. La moralidad hobbesiana (que Strauss, quizá sin precisión, también llama "utilitaria"), afianzándose en el principio del temor, ve a los hombres como son, prescindiendo de cómo debieran ser. La oposición de Hobbes a la virtud aristocrática tiene su dependencia histórica, que *Behemoth* no oculta y que el diálogo apócrifo con Edward Coke resalta suficientemente. La idea de la soberanía real, que estas dos últimas obras mencionadas fomentan frente al estamento nobiliario, supone la conciencia de la miseria o indefensión humanas y justifica el temor ante los hombres, que desaparece si el rey se erige en persona y pone fin a las disputas (p. 128). La diferencia entre la modernidad de Hobbes y la de Blumenberg (fuera de que a Hobbes le rodease hasta la opresión la concernencia política y de que Blumenberg haya podido, en coherencia con su presupuesto de la distancia, situarse como espectador) radica en que Hobbes no entiende la resistencia del mundo como necesidad de la contención humana ante la realidad, sino como reconocimiento del temor que provoca la relación con los seres humanos -la realidad, para Hobbes, es radicalmente humana: la distancia ontológica de Blumenberg es, según el autor de *Leviatán*, distancia antropológica. (La misma, podría agregarse, que lo separa de la utopía de Bacon, o que distingue la ideología de la utopía en el sentido de Karl Mannheim.) Mientras Blumenberg opina que el mito es ya irreplicable, Hobbes se ve forzado a erigir uno; un mito, sin embargo, tan formidable como vulnerable, porque en su seno palpi-

22. F. TÖNNIES, *Hobbes*, versión de E. Ímaz, Alianza, Madrid 1988, p. 237ss.

23. Cf. C. SCHMITT, *The Concept of the Political*, cit., p. 4ss.

tan tendencias contrarias: las innumerables personas que se circunscriben a la persona egregia en el célebre grabado del frontispicio de la edición de *Leviatán* de 1651. Ni la vulnerabilidad de *Leviatán* ni la ambigüedad de Hobbes pasaron desapercibidas a Strauss y a Schmitt, si bien éste fuera más sensible a sus repercusiones.

Sólo el Estado moderno propuesto por Hobbes podía garantizar que la política fuera considerada como una ciencia que proporcionara una legislación acabada. El positivismo jurídico, preocupado meramente por la técnica de aplicación de las leyes, encuentra en Hobbes su precursor. La norma se sobrepone así a la circunstancia, "incluso a las menos favorables circunstancias, incluso en el caso extremo" (p. 150). También Schmitt ha reconocido este aspecto. Lo que Strauss lamentó, a propósito de la consecución de la nueva ciencia política (p. 137ss.), es que olvidase "la cuestión fundamental", "la cuestión más urgente" (p. 152). Tal cuestión consistía en el carácter reflexivo, deliberativo, que lo concerniente a lo bueno y lo justo ha de tener para los hombres. Esa reflexión, que encuentra su correlación en el diálogo (y su fuente en la *aporía* y el *elenco* socráticos), prosigue Strauss, no puede sostenerse por el derecho absoluto que, a partir de Hobbes, sustituye a la ley natural. El conservadurismo de Strauss debe entenderse, entonces, no ideológicamente, es decir, no como justificación de un régimen político determinado, sino como preferencia por la filosofía política clásica y, en particular, por Sócrates -y entonces, como requisitoria por el régimen mejor, que es improbable que coincida con el régimen actual y con el que, sin embargo, ha de entrar en relación. (Esta acción, para Strauss, es la específicamente política; pero su condición filosófica la exime de ser polémica, o política en el sentido de Schmitt.) La distinción entre la nueva ciencia política y la antigua filosofía política ha de entenderse como la diferencia entre la aplicación de las normas demostradas y la búsqueda de la verdad en las cuestiones relativas a la justicia de las normas. El método geométrico de la nueva ciencia política se distingue del procedimiento socrático, todavía, por la importancia que en éste cobran los términos usuales del lenguaje (con lo que la reivindicación socrática habrá de suponer, en Strauss, una crítica ulterior tanto del positivismo lógico como del giro lingüístico de Heidegger): "La reforma socrático-platónica de la filosofía reside, precisamente, en la percepción del carácter incierto y contradictorio del discurso ordinario [...]. Rechazar la orientación por el discurso significa rechazar la sola orientación posible que está, originalmente, a disposición de los hombres y, por consecuencia, rechazar el descubrimiento de la norma presupuesta en cualquier orientación, e incluso rechazar la búsqueda de la norma" (p. 153). La crítica a Strauss ha de plantearse en los mismos términos en que se plantea la crítica de los defectos democráticos de la actitud de Sócrates. Su conservadurismo no comparte, por ello, el temático carácter antidemocrático que cobró el conservadurismo con las reflexiones de Burke sobre la Revolución francesa²⁴.

4. MITO Y DESTINO DE LEVIATÁN. En cierto modo, en el rechazo de Hobbes y de las teorías modernas del derecho natural por parte de Strauss hay algo del Kierkegaard socrático, del que concibe la ironía que rige las relaciones de los hombres entre sí y con sus dioses: "*Sócrates*. ¡Qué natural es! Primero se ocupa de la naturaleza (estudios naturales, de astronomía y otras materias similares): luego pasa a ocuparse de los hombres como moralista y aquí se detiene. -Ahora se procede al revés. Comienzan con los hombres, y luego, aburridos, se dirigen a la naturaleza. Ejemplo: Rousseau"²⁵. El aburrimiento del hombre conduce a su aborrecimiento; en el caso de Hobbes, una actitud moral previa, dictada por el temor a la muerte violenta, precede a la consideración científica de la política. Strauss fue consciente, como Blumenberg, de que la filosofía vulnera el mito, pero sólo cuando el mito tiende hacia el dogma

24. Cf. L. STRAUSS, *Sobre la ley natural*, en Id., *Persecución*, cit., p. 147.

25. S. KIERKEGAARD, *Diario íntimo*, trad. de M. A. Bosco, Planeta, Barcelona 1993, p. 335.

-y el dogma depende meramente de la capacidad de coerción con que pueda ser impuesto, ya sea por la Iglesia, ya por el Estado. La vuelta de Strauss a Sócrates, en lo que tenga aún de posible, es también una vuelta a la ironía socrática sobre el mito (*Fedro* 228c-230a) y sobre la naturaleza (230b), tal y como Fedro la escucha a orillas del Iliso. Sócrates pasa, mientras conversa, de un mito a otro, reconoce su encanto, les otorga su creencia y acepta su aportación respecto al conocimiento que más le importa: el de sí propio. Ni siquiera al oráculo obedece escrupulosamente, extremando la acusación de impiedad hasta donde ni los acusadores sospecharan e inquiriendo aun por qué había de ser el más sabio entre los griegos. La ironía sobre el mito supone que el mito es innumerable e impide que éste se alce a dogma; evita que la perplejidad y el asombro acaben. (Cabría decir, incluso, que hay en el mito una mena democrática: no sólo es que los mitos no tengan fin, sino que los antiguos mitos pueden ser interpretados de manera diversa, de lo que Sócrates, en el fondo, se complace.) El conocimiento de sí propio, lejos de parecerse a la conciencia desdichada, lleva consigo el sello de la felicidad como buen genio, que sabe dudar por lo mismo que es un conocimiento inacabable, propicio a la reflexión y al diálogo, susceptible de comparación: "Si acaso soy una fiera más complicada e inflada de orgullo que Tifón, o si soy un animal más pacífico y sencillo que participa por naturaleza de un destino divino y libre de orgullo" (230a). El Sócrates de la comedia, más socrático que aristofanesco (y al que Strauss dedicó también un libro), no desmerece al sereno Sócrates del *Fedón*. Por el lema de Delfos, el hombre adquiere su preeminencia, su limitación y su interés.

Podríamos preguntarnos si hay otro pensador más ajeno a Schmitt que Sócrates. Un comentario de su *Glosario* póstumo lleva el curioso (y estremecedor) título de *El filósofo como enemigo*²⁶. Recordemos que Strauss deriva por la filosofía política clásica en virtud de las lecturas de los filósofos medievales judíos y árabes, que le permiten conocer la peligrosa deferencia del Estado hacia el filósofo. El Sócrates que caracteriza Jehuda Ha-Levi en su teocracia está tan amenazado como el Sócrates ateniense en su democracia. ¿Cuál es el temor que el filósofo suscita? ¿Cuál es el problema socrático que involucra todo el pensamiento político griego, desde Platón hasta Aristóteles y todas las escuelas menores, y genera un arte de escribir en sus receptores medievales? Tal y como lo ve Strauss, Sócrates, como Natán, advierte el yerro del gobernante, apela a su conciencia y, por tanto, introduce un tribunal más alto que el de la propia ley positiva; separa, si así puede decirse, los poderes que pueden afectar a las decisiones de los hombres²⁷. Tal y como lo ve Hobbes, la imitación de la virtud de los antiguos es causa de decadencia del Estado (después del deseo de novedad de los hombres); la censura se hace imprescindible, si el Estado ha de persistir, donde antes lo era la erudición. (Pensemos, como acaso Hobbes lo hiciera, en la figura trágica de Milton, censor y erudito de consuno.) El filósofo puede interpretar el mito; de hecho, la verdad de los mitos se esconde detrás de su multitud: detrás de un mito hay otro mito y no hay, tampoco, por qué detenerse en éste. Todo lo contrario sucede con el dogma: por sí mismo es una sentencia que exige acatamiento; detrás del dogma está el poder que lo promulga. Del mito al dogma, el espacio es el mismo que separa el libro de Strauss sobre Hobbes del libro de Schmitt sobre *Leviatán*. Ópticamente, el desplazamiento del interés del autor por la obra es orientador, pero no se debe pasar por alto que Hobbes es honrado por Schmitt: un Hobbes, no obstante, despojado de su

Las referencias de Strauss a Sócrates son abundantísimas. Véase, entre otras, L. STRAUSS, *The Problem of Socrates*, en Id., *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, selected and introduced by T. L. Pangle, The University of Chicago Press, Chicago and London 1989, p. 103ss.

Las citas de *Fedro*, según la trad. de M. Araujo, en PLATÓN, *Obras completas*, cit.

26. Cf. H. MEYER, *op. cit.*, p. XIV.

27. Cf. L. STRAUSS, *Atenas y Jerusalén*, en Id., *Persecución*, cit., p. 123ss.

propia ambigüedad, decidido y firme, el Hobbes, precisamente, que puede ser apodado (y salvado) con su obra y con la figura imponente del Estado. Un Hobbes con cuyo destino el propio Schmitt puede identificarse. Es curioso que Strauss juzgara que *Leviatán* fuera la menos adecuada entre las obras de Hobbes para comprender su filosofía política (p. 170). Pero acaso la diferencia sea mayor entre la propia filosofía política y la teoría del Estado.

El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes se publicó en 1938²⁸. Ni Hobbes, en principio, ni la filosofía política, como en el caso de Strauss, preocupaban a Schmitt. El trasunto del libro era la capacidad mitificadora que le quedase al espíritu europeo, "desmitologizado" desde el Renacimiento. Pese a que Schmitt confiese haberse esforzado "en tratar el tema con objetividad científica" (p. 7), es decir, de una manera éticamente neutral, el libro no está exento de patetismo ni, por tanto, libre de valoración. El tono del libro, apenas sofocado, oscila de la exultación a la elegía. Hemos mencionado que la recusación de la modernidad era un motivo de Schmitt: la modernidad rechazada es la que ha llevado a la técnica a ser la salvaguarda de la civilización, pero no la específica modernidad política del Estado absoluto. Conforme la ciencia ha despojado paulatinamente de coherencia al universo, el Estado, compensando la pérdida de orden, se ha ido haciendo menos susceptible de interpretación. La amenaza que sobre el Estado pende, la amenaza sobre lo político (el viejo tema de las *Apuntaciones*), proviene del liberalismo, entendido en su sentido más amplio, que Schmitt ve como una dispersión del sentido político o un aumento de posibilidades interpretativas y participativas, por lo mismo que atenúa el conflicto. Strauss creyó poder corregir la indefinida apertura de la sociedad mediante la figura de Sócrates: la ley de la ciudad y, por consecuencia, una precedencia de orden, tiene aún importancia, si bien obliga a ejercer la filosofía como un arte peculiar de la comunicación. Las dependencias, todavía, entre la filosofía política clásica y el liberalismo considerado como la derivación de una virtud antigua permitieron a Strauss persistir en el corazón de la civilización²⁹. La expectativa de sentido que Schmitt profesó, sin embargo, no halló resarcimiento ni en la religión católica ni en la cultura alemana: por ello hubo de "recurrir a una nueva religiosidad que pretende producir sentido fabricando mitos"³⁰. *Leviatán* es, así, considerado como "símbolo mítico, con un trasfondo repleto de sentido" (p. 9); con Behemoth, como "mitos judíos de una lucha de gran estilo" (p. 18). Lejos de caracterizar el mito (a la manera de Blumenberg) como atenuación de la violencia de la naturaleza por la acción de los hombres, Schmitt encontró en el mito el símbolo de la condición existencial del hombre, de suyo conflictiva. Los mitos, como si de una vieja necesidad se tratase, coadyuvan a la diferencia específica entre el amigo y el enemigo. En vez de instrumento de orden, el mito es una arma: "La

28. C. SCHMITT, *El Leviathan*, cit. Lamento no haber podido cotejar esta edición con el original. Sigo esta edición en el texto, poniendo entre paréntesis la página de que se trata. Véase también de Schmitt, *Hamlet o Hécuba. La irrupción del tiempo en el drama*, intr. de R. García Pastor y J. L. Villacañas, trad. de R. García Pastor, Hestia-Dike, 3, Pretextos-Universidad de Murcia, Valencia 1993, esp. p. 45ss.

29. Cf. L. STRAUSS, *The Liberalism of Classical Political Philosophy*, en Id., *Liberalism Ancient and Modern*, cit., p. 26ss.

30. "La cuestión más apremiante es que si no se desea afrontar el problema de la falta de sentido de la ciencia moderna y de la técnica desde el punto de vista de las religiones tradicionales que postulan un sentido sustantivo, debería evitarse lo que hizo Schmitt: recurrir a una nueva religiosidad que pretende producir sentido fabricando mitos". Cf. J. P. McCORMICK, *Técnica y política: peligros de la mitologización. Nietzsche, Schmitt y el Anticristo*, trad. de E. Ocaña, *Debats*, 55 (marzo de 1996), p. 81. Creo que el problema lo ha zanjado Blumenberg: "No se puede ya ni siquiera jugar con la idea de que pudieran aparecer dioses en el horizonte del concepto moderno de realidad. Quien habla de ello, Hölderlin o Heidegger cuando interpreta a éste, ha de esperar consecuente e inevitablemente que se produzca no sólo un acontecimiento de esta índole en el contexto de nuestra realidad, sino también una transformación radical de la estructura misma de esta realidad", cf. F. J. WETZ, *op. cit.*, p. 91.

lucha política, con el inevitable e incesante contender de amigos y enemigos, que abarca todos los campos de la productividad humana, crea en cada uno de estos bandos armas específicas" (p. 26).

La crítica de Strauss a Schmitt descansaba sobre la interpretación de Hobbes. Esta interpretación debía proporcionar un horizonte distinto al del liberalismo. El camino del estado de naturaleza al estado artificial, de la guerra de todos contra todos a la paz perpetua, ha sido el camino seguido por el liberalismo, y Hobbes, de una manera innegable, ha contribuido a ello. Schmitt, ambiguamente, devuelve la democracia liberal al estado de naturaleza, regresa al principio donde el liberalismo creía haber acabado, a la espera de que de tal renovado estado de naturaleza surgiera el orden de las cosas humanas (p. 47ss.). Schmitt descubre que el contrato que provenga de un estado de naturaleza democrático será de "tipo anarquista" (p. 52), y que se precisa una falta de ilusiones completa en el hombre para lograr un Estado que no sucumba ni se desmorone por los pies de barro de su individualismo configurador (p. 57ss.). De tal antropología negativa proviene que Leviatán no pueda consentir el derecho de resistencia; de otro modo, Leviatán, como Estado llamado a perdurar, ha de negarse a reconocer sus propios orígenes. El nominalismo impenetrable del mundo de Hobbes es compartido por Schmitt: la promesa del Dios vetero-testamentario, que sigue a la alianza con su pueblo elegido, no tiene correspondencia ni cumplimiento en el "dios mortal". Schmitt cierra con ello el arco de la obediencia, del mismo modo que el de la justicia. Fuera del Estado, en la relación misma con otros Estados, la justicia es un criterio inservible. En su seno más recóndito, así como en su contorno interestatal, el conflicto es condición del Estado; pero no un conflicto por lo que sea justo, sino por lo que describe por entero el estado de naturaleza: la propia pervivencia. Que, llegado a este punto de la argumentación, Schmitt recurra a las fábulas de animales para caracterizar el derecho internacional, parece (en 1938 y ahora) algo más que una comparación (p. 77ss.).

¿Cuál es, entonces, el destino político de una imagen mítica? La respuesta a esta pregunta se inscribe en el problema teológico-político, incluso en su tema spinoziano de la crítica de los milagros. "El problema de la fe y de los milagros fue fatal para el Leviatán" (p. 81). Resultó fatal porque Hobbes, sin ser tan concesivo como Spinoza, formuló "ciertas reservas individualistas indesarraigables" por lo que concernía a la fe, frente a la confesión que hubiera de hacerse públicamente (p. 87). En realidad, la tarea de Schmitt quiso ser la de rescatar a Hobbes de esta inferencia, aunque comprendiera con claridad que esta reserva mental pusiera "en el último trance al Dios mortal" (p. 89). Pretender la resurrección de este dios, por blasfemo que parezca, fue la suerte de la desesperación histórica que la nietzscheana muerte de Dios había de deparar a la intelectualidad occidental contemporánea. Esta resurrección precisaba de una crítica a la modernidad posterior a Hobbes como la que Schmitt emprende a continuación (p. 89ss.), con la vista puesta en "el primer judío liberal", Spinoza, y en la programática *libertas philosophandi* en que se traduce la reserva de la libertad interna. La carta 50 de Spinoza (omitida en su consideración por Schmitt) es dirimente aquí, como lo es la diferencia entre Schmitt y Strauss frente al problema teológico-político. Strauss podría hacer suya la "exigencia esencial del espíritu judío" a que alude Schmitt (p. 91), pero con la condición de entreverarla en la tradición de la filosofía política clásica: el arte de escribir se cifra en la ambigüedad entre el *Caute* spinoziano y la libertad de filosofar en el Estado. Que las páginas siguientes de Schmitt escondieran un antisemitismo que, incluso, podía ser leído en clave de polémica con Strauss, no es, pese a su relevancia en nuestra argumentación, con todo, lo importante. (Sin embargo, recordemos que el texto de Schmitt tuvo su origen en una conferencia en Berlín; el epíteto *judío*, reiterado de continuo, no es gratuito.) Lo que en realidad está en peligro es el alcance de la cultura alemana clásica, la cultura de Weimar en que se amparaba la frágil república alemana. A propósito de Mendelssohn y Hamann, Schmitt advierte la "primera gran polémica, verdaderamente profunda, entre la sabiduría alemana y la táctica judía de las distinciones" (p. 95ss., p. 109ss.). A partir de aquí, el intento de Schmitt por reconstruir el genuino proyecto de Hobbes, corrigiendo la

concesión del fuero interno, trata de devolver a Leviatán toda su potencia monstruosa y mítica. El procedimiento es teológico tanto como político: el Estado es el hijo de Leviatán. En cierto sentido, Schmitt reconoce el carácter liberal de *Leviatán*: "Lo que Hobbes quiere es poner término a la anarquía del derecho de resistencia feudal, canónico o estamental y a la guerra civil permanentemente encendida; oponer al pluralismo medieval, a las pretensiones de las iglesias y de otros poderes 'indirectos', la unidad racional de un poder inequívoco, capaz de proteger eficazmente, y de un sistema legal cuyo funcionamiento pueda ser reducido a cálculo" (p. 116). Es difícil, sin embargo, conciliar la ética weberiana que alienta en éste y en otros párrafos del libro de Schmitt con el treno por la muerte de Leviatán. La *Zwischenbetrachtung* weberiana (aunque Strauss disienta profundamente al respecto) no incluiría el sesgo de Schmitt: "La maravillosa armadura de una organización estatal moderna exige una voluntad unitaria y un espíritu también unitario" (p. 121). Schmitt no ha querido ver que la pluralidad (también el pluralismo político) es la condición del mito. El mito no gana en grandeza ni en provecho para los hombres por su soledad absoluta. Tratando de salvar a Leviatán de su aspecto monstruoso, Schmitt lo confunde con el dogma de una nueva religiosidad. "Lo que hubiera podido ser símbolo magnífico de restauración de las energías vitales naturales y de la unidad política, fue mirado a una luz embrujada y convertido en espantosa imagen grotesca" (p. 125). El error de Schmitt es el error ("tardío y desafortunado", como opina Blumenberg) de separar mito y razón: "Ningún pensamiento, por claro que sea, es capaz de sobrepujar la fuerza de las imágenes míticas genuinas" (p. 127).

La inflexión final del texto de Schmitt es decepcionante; tiene tanto de vaticinio como de nihilismo. Podría argumentarse hasta el infinito respecto a las expectativas relativas al destino de la Alemania nacional-socialista y a su vinculación personal con ella que pudiera albergar Schmitt aún en 1938; respecto al futuro de Leviatán es claro: "Yo no creo que el Leviatán pueda convertirse en símbolo de una nueva época que no es sino una época lisa y llanamente técnica" (p. 128). La "sistemática del pensamiento liberal", que seis años antes Schmitt y Strauss se habían propuesto superar, parece inalcanzable y arrastra consigo la tendencia iliberal de Schmitt. De la mortalidad de Leviatán, acaso, no cabía esperar su inmortalidad. La decepción que su muerte procura lleva a Schmitt a una ética de la soledad patética, en que puede identificarse con el "solitario" de Malmesbury³¹. Respecto a Strauss, la discreción es recíproca y completa. Schmitt aún puede unir el nombre de Maquiavelo al de Hobbes (p. 131ss.), con explícitas referencias a Fichte y Hegel. Por su parte, Strauss acabará por conocer en Maquiavelo, cronológicamente predecesor de Hobbes, tan sólo a "un maestro de iniquidad"³².

La Eliana, Septiembre de 1996

31. Sobre la mitología política de Schmitt, cf. R. GARCÍA PASTOR, *Revolución conservadora y nacionalsocialismo. El caso Carl Schmitt*, en *Debats*, 55 (marzo de 1996), p. 109.

32. La dedicación de Strauss a Maquiavelo cierra el arco de su crítica a la modernidad. Cf. sus *Thoughts on Machiavelli*, The University of Chicago Press, Chicago & London 1978. El párrafo siguiente es conclusivo respecto a la necesidad de volverse hacia la filosofía política clásica: "El tema capital de *El príncipe* es el nuevo príncipe absoluto en un nuevo Estado absoluto. Y el modelo para el fundador como tal es el criminal extremadamente inteligente Severo [el emperador romano]. Esto significa que la justicia no es, precisamente, como Agustín dijera, el *fundamentum regnorum*; el fundamento de la justicia es la injusticia; el fundamento de la moralidad la inmoralidad; el fundamento de la legitimidad la ilegitimidad o la revolución; el fundamento de la tiranía la libertad. En el principio está el Terror, no la Armonía, ni el Amor -pero, por supuesto, es harto diferente el Terror de suyo, que pretende perpetuarse, del Terror que se limita a disponer el fundamento del grado de humanidad y libertad que sea compatible con la condición humana. Pero esta distinción, en el mejor de los casos, se insinúa en *El príncipe*", cf. L. STRAUSS, *Niccolo Machiavelli*, en *History of Political Philosophy*, edited by L. Strauss and J. Cropsey, The University of Chicago Press, Chicago and London 1987. p. 302.