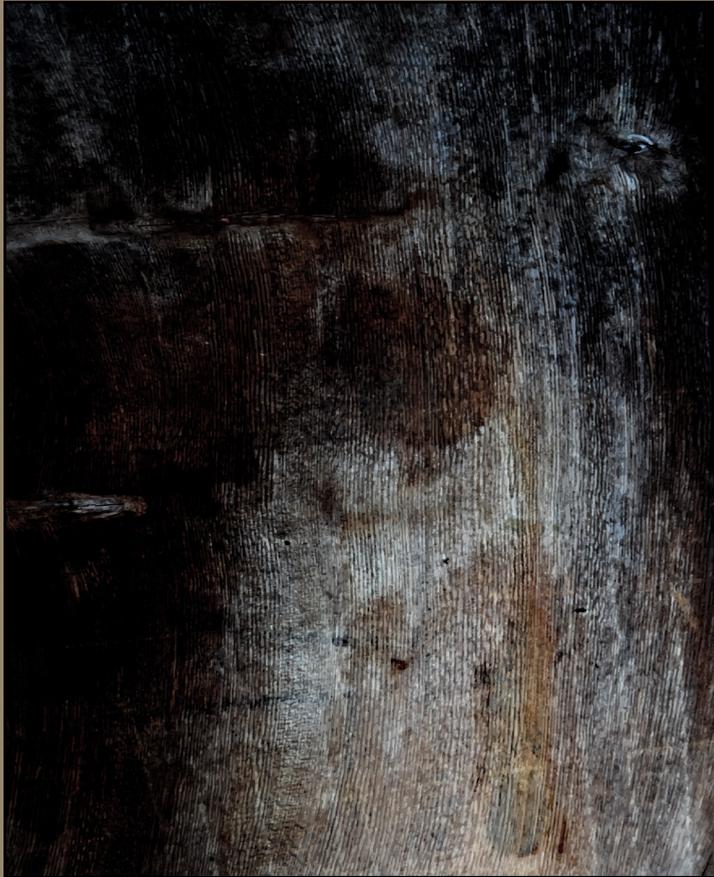


5

COLECCIÓN DE
INVESTIGACIONES
EN DERECHO

Derecho y violencia: de la teología política a la biopolítica



Adriana María Ruiz Gutiérrez

Grupo de Investigación
sobre Estudios Críticos



Universidad
Pontificia
Bolivariana

340.1
R934

Ruíz Gutiérrez, Adriana María, autor
Derecho y violencia : de la teología política a la biopolítica / Adriana
María Ruíz Gutiérrez. -- Medellín: UPB, 2016.
316 p., 17 x 24 cm. (Colección de Investigaciones en Derecho, No. 5)
ISBN: 978-958-764-310-7 Versión impresa
ISBN: 978-958-764-311-4 Versión web

1. Teología política – 2. Biopolítica – 3. Violencia – 4. Autoridad –
5. Filosofía del derecho – 6. Caridad – I. Título – (Serie)

CO-MdUPB / spa / rda
SCDD 21 / Cutter-Sanborn

© Adriana María Ruiz Gutiérrez
© Editorial Universidad Pontificia Bolivariana

Derecho y violencia: de la teología política a la biopolítica

ISBN: 978-958-764-311-4, versión web
ISBN: 978-958-764-310-7, versión impresa
Primera edición, 2016
Escuela de Derecho y Ciencias Políticas

Gran Canciller UPB y Arzobispo de Medellín: Mons. Ricardo Tobón Restrepo

Rector General: Pbro. Julio Jairo Ceballos Sepúlveda

Vicerrector Académico: Álvaro Gómez Fernández

Decano Escuela de Derecho y Ciencias Políticas: Luis Fernando Álvarez Jaramillo

Editora (e): Natalia Uribe Angarita

Coordinadora de Producción: Ana Milena Gómez Correa

Diagramación: Ana Mercedes Ruiz Mejía

Corrector de estilo: Fernando Aquiles Arango Navarro

Imagen portada: Freepik

Dirección editorial:

Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2016
E-mail: editorial@upb.edu.co
www.upb.edu.co
Telefax: (57)(4) 354 4565
A.A. 56006 - Medellín - Colombia

Radicado: 1391-02-09-15

Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier medio o para cualquier propósito,
sin la autorización escrita de la Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.

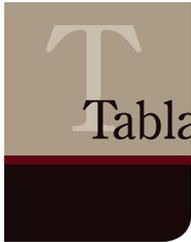
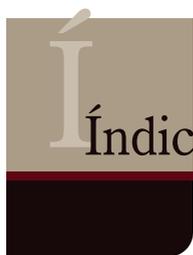


Tabla de contenido

| | |
|---|------------|
| Introducción: de la violencia a la caridad..... | 11 |
| La autoridad y sus analogías teológico-políticas en Thomas Hobbes..... | 27 |
| Primera analogía: del estado de caída al estado de guerra en la concepción hobbesiana | 31 |
| a. El orgullo como causa de la lucha | 31 |
| b. El orgullo como fuente de la violencia..... | 42 |
| c. El orgullo, el miedo y la razón como fuentes del orden y la autoridad civil..... | 50 |
| Segunda analogía: Leviatán como imagen y semejanza del Dios Omnipotente | 60 |
| a. Leviatán como figura teológico-política del Estado | 60 |
| b. Leviatán como figura análoga al Dios omnipotente..... | 70 |
| Tercera analogía: de la autoridad de los sumos sacerdotes y Cristo a la autoridad civil del soberano..... | 89 |
| a. Dios y la autoridad de los Sumos sacerdotes en el Antiguo Testamento | 89 |
| b. Dios y la autoridad de Cristo en el Nuevo Testamento | 100 |
| A modo de conclusión..... | 108 |
| Autoridad, violencia y derecho en la teología política de Carl Schmitt | 112 |
| Tres críticas al liberalismo a propósito de su negación a la autoridad | 118 |

| | |
|--|------------|
| a. Primera crítica: relativización liberal de la guerra y construcción de la paz..... | 119 |
| b. Segunda crítica: despolitización liberal del Estado y supremacía del individuo | 133 |
| c. Tercera crítica: neutralización liberal de la autoridad y afirmación del normativismo..... | 147 |
| Restauración teológico-política de la autoridad, la decisión y la violencia | 157 |
| a. Primera analogía: del sacrificio a la guerra ... | 158 |
| b. Segunda analogía: de los salvos y los condenados a los amigos y los enemigos | 174 |
| c. Tercera analogía: del milagro a la excepción..... | 190 |
| A modo de conclusión..... | 198 |
| | |
| Biopolítica: una lectura crítica frente a la autoridad y a la violencia en el derecho | 204 |
| El dispositivo de la violencia sacrificial y sus formas concretas de aparición | 215 |
| a. La guerra infinita | 227 |
| b. La muerte permanente | 245 |
| c. El abandono y la producción de <i>muda vida</i> | 261 |
| A modo de conclusión..... | 280 |
| | |
| Conclusión. Esbozo de una noción de derecho basada en la caridad | 282 |
| | |
| Bibliografía citada y consultada..... | 294 |



Índice de figuras

- Figura 1.** Herrade Von Landsberg (1130-1195).
La pesca del Leviatán (Hortus deliciarum, XII). 66
- Figura 2.** Jaime Serra (1358-1395). Retablo
de la Resurrección. Cristo desciende
a los Infiernos, XIV. 66
- Figura 3.** Taddeo Di Bartolo (1362-1422).
El juicio universal, detalle de Leviatán,
(Leviatano nell’affresco del “Giudizio
Universale”, XIV)..... 67
- Figura 4.** Giacomo Rossignolo (1524-1604).
Leviatán en el fresco. El juicio final
(Fresco Leviatano. Sentenza, XVI) 67
- Figura 5.** William Blake (1757-1827).
El gran dragón rojo y la bestia del mar,
(The Great Red Dragon and the Beast from
the Sea meaning, XIX). 68
- Figura 6.** William Blake. Behemoth y Leviatán
(Behemoth and Leviathan, XIX)..... 68
- Figura 7.** William Blake. La forma espiritual
de Nelson guiado por Leviatán (The Spiritual
Form of Nelson Guiding Leviathan, XIX). 69
- Figura 8.** Gustave Doré (1832-1883).
La destrucción del Leviathan (Destruction
du Léviathan, XIX). 69

| | |
|---|-----|
| Figura 9. Andrew Crooke (/1674). Leviatán, XVII. | 70 |
| Figura 10. William Blake. La desesperación de Job (Job's Despair, XIX). | 74 |
| Figura 11. William Blake. La visión de Elías (The Vision of Eliphaz, XIX)..... | 74 |
| Figura 12. William Blake. Job reprendido por sus amigos (Job Rebuked by his Friends, XIX) | 75 |
| Figura 13. William Blake. Los sueños del mal de Job (Job's Evil Dreams, XIX) | 75 |
| Figura 14. William Blake. El señor responde a Job desde el torbellino (The Lord Answering Job out of the Whirlwind, XIX) | 76 |
| Figura 15. William Blake. La visión de Cristo (The Vision of Christ, XIX)..... | 76 |
| Figura 16. Gustave Doré. Adán y Eva expulsados del paraíso (Adam et Eve chassés du Paradis terrestre, XIX)..... | 97 |
| Figura 17. Gustave Doré. El diluvio (Le Déluge, XIX)..... | 98 |
| Figura 18. Gustave Doré. Abrahán y los tres ángeles (Abraham et les Trois Anges, XIX) | 98 |
| Figura 19. Gustave Doré. Isaac bendiciendo a Jacobo (Isaac Blessing Jacob, XIX) | 99 |
| Figura 20. Gustave Doré. El sueño de Jacobo (Le rêve de Jacob, XIX) | 99 |
| Figura 21. Gustave Doré. Moisés bajando del monte Sinaí, (Moïse descendant du mont Sinaï, XIX)..... | 100 |

| | |
|---|-----|
| Figura 22. Soldados de la 55ª División del Ejército Británico, tras un ataque con gas. 10 de abril de 1918 (Angehörige der Britischen 55. Division geblendet von Tränengas, 1918)..... | 173 |
| Figura 23. John Singer Sargent (1856-1925). Gaseado (Gassed,1919)..... | 173 |
| Figura 24. John Singer Sargent (1856-1925). Bocetos con estudios para el cuadro “Gassed” (Gassed,1919)..... | 174 |
| Figura 25. John Singer Sargent. Gaseado Dos soldados en Arras (Two soldiers at Arras, 1917) | 188 |
| Figura 26. Francois Flameng (1856-1923). Alemanes con máscaras antigás y chalecos antibalas de hierro. (Germans in gas-masks and iron body armor, 1914) | 189 |
| Figura 27. Francois Flameng. La narración (Le Récit, 1917)..... | 189 |
| Figura 28. Paul Klee (1879-1940). Angelus Novus, 1920. | 261 |
| Figura 29. Francisco de Goya (1746-1828). Desastres de la guerra n.º 1: Tristes presentimientos de lo que ha de acontecer, 1810..... | 272 |
| Figura 30. Francisco de Goya. Desastres de la guerra n.º 2: Con razón o sin ella, 1810..... | 273 |
| Figura 31. Francisco de Goya. Desastres de la guerra n.º 3: Lo mismo, 1810 | 273 |
| Figura 32. Francisco de Goya. Desastres de la guerra n.º 8: Siempre sucede, 1810..... | 274 |
| Figura 33. Francisco de Goya. Desastres de la guerra n.º 9: No quieren, 1810..... | 274 |

| | |
|---|-----|
| Figura 34. Francisco de Goya. Desastres de la guerra n.º 11: Ni por esas, 1810 | 275 |
| Figura 35. Francisco de Goya. Desastres de la guerra n.º 12: Para eso habéis nacido, 1810..... | 275 |
| Figura 36. Francisco de Goya. Desastres de la guerra n.º 14: Duro es el paso, 1810 | 276 |
| Figura 37. Francisco de Goya. Desastres de la guerra n.º 15: Y no hay remedio, 1810 | 276 |
| Figura 38. Francisco de Goya. Desastres de la guerra n.º 16: Se aprovechan, 1810 | 277 |
| Figura 39. Francisco de Goya. Desastres de la guerra n.º 19: Enterrar y callar, 1810 | 277 |
| Figura 40. Francisco de Goya. Desastres de la guerra n.º 20: Curarlos, y a otra, 1810 | 278 |
| Figura 41. Francisco de Goya. Desastres de la guerra n.º 24: Aún podrán servir, 1810 | 278 |
| Figura 42. Francisco de Goya. Desastres de la guerra n.º 22: Tanto y más, 1810 | 279 |
| Figura 43. Francisco de Goya. Desastres de la guerra n.º 30: Estragos de guerra, 1810..... | 279 |

“¡Oh, la filosofía del derecho! Se trata de una ciencia que, como cualquier ciencia moral, apenas sí está en pañales. Se desconoce, por ejemplo, aun por los juristas que se consideran libres de prejuicios, la significación más antigua y más preciosa de la pena, o mejor dicho, no se la conoce; y mientras la ciencia del derecho no se coloque en un nuevo terreno, a saber, en la historia comparada de los pueblos, seguirá produciéndose en el campo estéril de las abstracciones esencialmente falsas que hoy suelen considerarse “Filosofía del derecho”, en completo divorcio con el hombre actual. Aunque este hombre actual sea un tejido tan complicado, aun en el plano de sus valoraciones jurídicas, que permite las más distintas interpretaciones”

(Nietzsche, 2009, *Fragmento 739*, p. 493-494)

I Introducción: de la violencia a la caridad

*Les suplicamos expresamente:
no acepten lo habitual como una cosa natural.
Pues en tiempos de desorden sangriento,
de confusión organizada,
de humanidad deshumanizada,
nada debe parecer natural,
nada debe parecer imposible de cambiar*

(Brecht, 2009, p. 177)

En tiempos de evidente agitación política, esforzarse por sustituir las prácticas de la violencia sobre la vida constituye, además de un esfuerzo teórico complejo, una tarea intelectual inaplazable, puesto que semejante labor se orienta a pensar la vida misma mediante su afirmación e independencia respecto a todo tipo de fuerza, incluyendo la violencia reconocida y sancionada por el derecho. Pues bien, en toda crítica a la fuerza como criterio consustancial de lo político y lo jurídico, subyace la necesidad por mantener intacto el amor hacia la vida, ya que niega toda conformidad automática a la crueldad, el resentimiento, el exceso, la guerra, la enemistad, la muerte, el abandono. Y porque los hombres aspiran a la vida y, en modo alguno, a la muerte, es que cualquier comprensión académica sobre las cuestiones humanas se despliega sobre la negación de todo acceso violento, ya sea de la violencia monopolizada por el Estado moderno —lo mismo en sentido liberal como en sentido totalitario—, en aras de proteger el derecho y la consistencia de las leyes, ya sea de la violencia revolucionaria, la cual se opone a la violencia estatal, en nombre de un Estado alternativo verdaderamente justo y equitativo. En palabras de Bolívar Echeverría, la violencia se define como la puesta en acción de una

fuerza que se ejerce sobre el otro para inducir en él—esto es, en último término, mediante una amenaza de muerte o de abandono— un comportamiento contrario a su voluntad y autonomía, es decir, una imposición que implicaría en principio, su negación como hombre libre. Esta definición corresponde a la violencia de cálculo —y, en ningún caso de odio, encendida, personal, de quien persigue directamente la eliminación del otro, o mejor, de lo otro por considerarlo incompatible con la propia existencia—, ya que este tipo de violencia persigue el reconocimiento del otro mediante su sometimiento o eliminación fríamente calculado, es decir, completamente indiferente (2011, p. 310).

Este tipo de violencia no sólo es ineludible en la condición humana, sino constitutivo de ella, de su peculiaridad en medio de la condición de los demás seres y objetos. Ya lo decía Sófocles en su obra *Antígona* refiriéndose al ser humano: *Muchas cosas deinón existen, pero ninguna más que el ser humano*. Y más adelante agrega: *Toda fuerza del acontecer es deinón*. En el ser del hombre palpita una ambigüedad radical, puesto que constituye algo formidable, es decir, maravilloso, pero, al mismo tiempo, monstruoso, por su aspiración a simplificar y dominar a la naturaleza por medio de la violencia que se esconde tanto en las grandezas como en las miserias del ser humano, tanto en sus hechos heroicos como en sus abominaciones más terribles (Cf. Nussbaum, 2004, pp. 92-93). De este modo, la violencia parece estar en el fondo de la vida humana, una violencia que sería propia de todas las construcciones del mundo jurídico-social. Ahora bien, la violencia tiene por objeto *destruir, dañar, coartar*: “*Es la intervención del torturador que mutila a su víctima, pero no es la intervención operatoria del cirujano que trata de salvarle la vida a su paciente. Normalmente ejerce la violencia quien hiere, golpea o mata*” (Stoopino, 2011, p. 1627). La violencia hace caso omiso del dolor y el sufrimiento de las víctimas: “*Deforma lo que viola, lo arruina y lo destruye. No lo transforma, sino que le arrebatada su forma y su sentido, haciendo de ello únicamente un signo de su propia cólera; un objeto o un ser violado o herido pasa a ser consustancial*” (Nancy, 2001, p. 23). La violencia desconoce cada instante al mundo, las configuraciones, los cuerpos que lesiona, hiere, desgarrar: No quiere saber nada de las vidas que destroza: “*Quiere ser simplemente ignorancia, locura decidida y ciega, voluntad embrutecida, libre de toda ligadura, exclusivamente dedicada a su agresividad destructora*” (Nancy, 2001, p. 23).

Por consiguiente, Jean Luc Nancy advierte que la violencia es realmente estúpida: “*No es estupidez por falta de inteligencia, sino mucho peor, estupidez por falta de pensamientos, una intencionada ausencia de pensamiento producto de la voluntad de una inteligencia deformada*” (Nancy, 2001, p. 23). Aquí no hay contraargumento válido: la violencia no trabaja con argumentos, reflexiones, razones, puesto que ninguna idea justifica la destrucción y el sufrimiento humano: el dolor es el dolor, así como sus formas de aparición mediante la muerte, las heridas en el cuerpo, el

destierro. La violencia es lesiva y afecta directamente la vida: “*Quien considera la violencia únicamente como un proceso físico, externo, no ha comprendido lo más mínimo sus efectos. La violencia traspasa a la persona entera, desencadena en ella fuerzas internas que la derriban*” (Sofsky, 2006, p. 69). La fuerza es, igualmente, asimétrica, toda vez que “*libera al que la ejerce y destroza a la víctima. Mientras aquél se expansiona, ésta se contrae hasta la nulidad. Aunque el hombre víctima de la violencia sobreviva, nunca volverá a ser el que era antes*” (Sofsky, 2006, p. 69). La violencia entraña, pues, los efectos más devastadores sobre la vida humana, puesto que hace del hombre una cosa en el sentido más literal del término. En la modernidad ha aparecido, sin embargo, que la violencia natural es un mal erradicable mediante otra violencia, la violencia agenciada, monopolizada y ejecutada por el aparato estatal, que se dice capaz de *conjurarla, inmunizarla, desviarla*, o simplemente *postergarla*, pero no de *destruirla*, pues pervive indefinidamente en el seno de lo social. De esta manera, la violencia se hace constitutiva a la modernidad, entendida como la promesa política de eliminación y neutralización de toda práctica violenta, ya sea de los individuos, ya sea de los grupos.

La violencia estatal moderna es, al mismo tiempo, radicalmente protectora y, a su vez, demoledora, ya que arrebatada al ser humano del *continuum* de la naturaleza, esto es, del estado de naturaleza o estado de guerra, en el cual cada hombre constituye una amenaza de muerte respecto a los demás, con el fin de adecuarlo sistemáticamente dentro de una figura de humanidad y, por supuesto, de juridicidad (Cf. Echeverría, 2011, p. 314). Esta violencia natural en manos del Estado y, particularmente, de la autoridad representativa del orden social, quien actúa como intermediario entre los individuos y el Leviatán, nuevo dios mortal, se convierte ahora en un mandato de la razón, es decir, en una realidad deseada y amable orientada a anular ciertos estados y formas de vida propios de la naturaleza como medio hostil, a favor de otros estados y formas de vida civil que son reconocidos como los únicos realmente indispensables para la supervivencia y la pacificación de la comunidad. He aquí la terrible ambigüedad, falsificación y confusión de la violencia como medio de creación y, a su vez, de conservación de la estructura jurídico institucional moderna: el Estado y el derecho dependen en adelante de la violencia legítima que, por las mismas razones lógicas y prácticas, también *detiene, condena, expulsa, mata, desgarrar, destruye, destroza* la vida de los individuos: “Los costes son considerables. Sobre el altar del orden se sacrifican libertades y numerosas vidas humanas. Su crónica histórica no es la de la paz y la civilización. Es la historia del desarrollo progresivo de una fuerza destructiva” (Sofsky, 2006, p. 13).

Bajo los presupuestos del racionalismo positivista, especialmente, de Thomas Hobbes y Baruch Spinoza, la función de la violencia es doble: por una parte, la fundación de la estructura institucional tiene como fin implantar la violencia como

medio de normalización y pacificación social en aras de garantizar la vigencia y realización del derecho; por otra parte, una vez establecido el orden jurídico-institucional no renuncia, sin embargo, a su inmunidad e independencia respecto a la violencia, sino que se liga íntima e inmediatamente a ella en nombre del poder. El poder es, pues, el principio de toda instauración del orden, del cual derivan todas las prerrogativas de reyes, soberanos, jefes, esto es, de la figura de la autoridad que concentra toda la violencia en aras de proteger el derecho. Así que la igualdad entre hombres y Estados no existe en modo alguno desde la perspectiva moderna que sólo puede garantizar el derecho en virtud de la relación asimétrica entre el superior y los ciudadanos, o lo que es lo mismo, bajo la dialéctica de protección y obediencia reforzada por el miedo a la muerte en manos de la autoridad. Y mientras existan los presupuestos modernos como baluartes del derecho, este dependerá esencialmente de la guerra, el fragor de las armas, el derramamiento de sangre y la producción de sobrevivientes. Y esta verdad no sólo de índole especulativa, sino ante todo histórico-cultural, perdurará *mutatis mutandis*. El mito moderno que, aún persiste como la fuente explicativa y legitimante de las amplias potestades de la autoridad en la guerra real o por venir, asegura que la primera tarea del leviatán y su representante será, por lo tanto, la de *neutralizar* toda acción violenta del hombre no domesticado mediante la transferencia al Estado de todo derecho a la fuerza, el poder o la violencia que le corresponde a cada individuo por designio de la naturaleza.

El hombre natural que habría sido *homo homini lupus* “lobo del hombre” es suplido ahora por uno completamente nuevo, el *homo juridicus*, quien reconoce y obedece únicamente a la autoridad estatal como persona suprema armada de violencia. La función de la violencia con respecto al Estado y el derecho consistió, pues, en condicionar la voluntad de los hombres al sometimiento de una voluntad superior. Al respecto, Rudolph Von Ihering enseña que “el derecho sin la fuerza es un nombre vacío, sin realidad alguna, pues tan sólo la violencia, que realiza las normas de derecho, hace del derecho lo que es y debe ser”. Y más adelante agrega: “Si la violencia no hubiese trabajado antes que el derecho, si no hubiese habituado a los seres humanos a la disciplina y la obediencia, quisiera saber cómo habría podido fundar su reino el derecho; lo habría edificado sobre arena movediza” (2006, p. 186). De manera que el tránsito hacia la moderna estructura jurídico-institucional no sólo abolió el uso natural a la violencia del cual disponía cualquier hombre; sino que instituyó el discurso jurídico como el único lugar válido para dirimir los diferentes intereses de la comunidad y, por lo demás, constituyó a la entidad estatal como el instrumento máximo de la violencia para calificar normativamente la vida social, como fin supremo del derecho: “*La exigencia absoluta de la violencia del Estado, dada por el fin del Estado mismo, es la posesión de la violencia suprema, superior a todo otro poder dentro del territorio del Estado*” (Echeverría, 2011, p. 316).

El derecho moderno se caracterizó, en efecto, por sustituir la acción violenta libre y espontánea del hombre por la acción mediadora —ordenadora y punitiva— del derecho estatal, a fin de asegurar la paz social y, a su vez, la vitalidad comunitaria libre de los efectos disgregantes de la violencia natural. Bajo estas circunstancias, la diferencia del derecho natural a la violencia y la violencia del derecho positivo parecen imponerse con la misma fuerza que su propia ambivalencia: la naturaleza como un medio adverso para la conservación de los hombres en relación con otros hombres o animales reduce el derecho natural al ejercicio puro e inmediato de la violencia; mientras que el derecho positivo como artificio de la razón humana nace y desencadena en la violencia mediante el uso de las leyes y de las armas, en nombre de la seguridad y la pacificación. De manera que una vez constituida la estructura jurídico-política moderna, la violencia como medio de conservación del aparato estatal alcanza una tercera función, esto es, la destrucción, o en palabras más exactas, la aniquilación de todo aquello que pretexto conservar: los cuerpos, la vida, el derecho, el Estado. La paradoja moderna es tan desconcertante como desoladora, ya que la violencia causa estragos enormes, sirviendo poco o nada al mantenimiento del orden jurídico. Porque la modernidad positiva entiende el derecho, únicamente, como el ejercicio del poder legal de la coacción sobre todo aquello que sea extrínseco a la ley, esto es, la vida humana. De forma tal que el orden del derecho se hace dependiente del exceso y la saturación de la violencia sobre todo aquello que amenace su existencia. Hobbes, al igual que otros pensadores del positivismo jurídico, tales como Baruch Spinoza, Jeremy Bentham, John Austin, Rudolf Von Ihering, Carl Schmitt concibieron que el derecho sin la fuerza es un nombre vacío, sin ninguna realidad, ni posibilidad de realización.

Pero la violencia empleada como medio legítimo en el orden del derecho, incluso para los fines más favorables, esto es, para la protección del orden y la normalización de la sociedad en aras de lograr la realización efectiva del derecho, participa, sin embargo, de la problematicidad de la violencia en general. Por tanto, la cuestión de si la violencia como medio jurídico es válido para alcanzar los fines más armónicos de la sociedad, permanece fuera de esta investigación, pues llevaría a un casuismo sin fin, tan estéril como inútil. La violencia como medio en general, esto es, independiente de cualquier fin, ataca y rompe aquello que tortura hasta la insensibilidad; deforma lo que viola, lo arruina y, finalmente, lo destruye. No lo transforma, sino que le arrebató su forma y su sentido, haciendo de ello únicamente un sello y signo de su propia fuerza: *un objeto o un ser para el que estar violado, malogrado, arruinado ha pasado a ser normal*. En palabras de Nancy, la violencia no juega, por supuesto, ningún juego, odia todos los juegos, intervalos, relaciones, pausas, resistencias, todas las reglas que limitan su relación con el otro o lo otro (Cf. 2001, p. 23). Del mismo modo que disgrega, somete y luego destruye el juego de las fuerzas y la red de relaciones humanas, causa efectos

terribles sobre la vida de los hombres y, por supuesto, sobre el derecho mismo que convierte ahora en una simple mascarón o representación de la violencia, en una forma vaciada de toda justicia y verdad, haciéndolo emanar únicamente de la crueldad, el exceso, el sufrimiento y la humillación.

En su ficción moderna sobre la guerra y el pacto entre los individuos y el Estado, y entre este y la autoridad soberana, Hobbes omitió deliberadamente los pliegues de la violencia estatal en el mundo de la vida social, ya que los hombres pagan la protección contra el vecino mediante la servidumbre, el sometimiento, la impotencia, la sumisión y el sacrificio de sus vidas y sus cuerpos a favor de la gran máquina de Estado. La violencia moderna está exenta, pues, de toda verdad y justicia, por cuanto su legitimidad y eficacia se soportan únicamente en la aniquilación y, en consecuencia, se objetiva y verifica mediante la destrucción. El pacto moderno en modo alguno salvaguarda a los hombres del abuso, la guerra, la miseria, la violencia, la cual simplemente cambia de rostro bajo la figura de la autoridad y sus gendarmes y soldados. De ahí que la violencia que otrora pertenecía a cada uno en el estado natural es modificada, centralizada y perfeccionada ahora por el Estado y la persona representativa, quien se encuentra dotada de un poder y una contundencia insospechada: “Ahora sólo los amos y protectores disponen de armas. Sólo ellos cuentan con tropas auxiliares dispuestas a todo y con instituciones que aseguran el orden y administran la vida de los hombres” (Sofsky, 2006, p. 13). De manera que la autoridad incrementa la violencia hasta el extremo: “*El proyecto de orden ha traído a los hombres un aumento sin fin de la violencia*” (Sofsky, 2006, p. 13). En efecto, Hobbes se esfuerza no sólo por crear la figura del súbdito, al conformista y marginal, esto es, a la víctima sacrificada en nombre del Estado, sino también, y más exactamente, la imagen de la autoridad, quien enseña a cada súbdito a temer la violencia del poder del Estado.

No obstante, la filosofía jurídico-política se ha ocupado preferentemente del pacto, la soberanía, el Estado e, incluso, de los súbditos, desconociendo la aparición de la autoridad y la violencia, así como sus devastadores poderes sobre la vida humana: *¿Quién es aquél que protege a los súbditos respecto a la amenaza de los demás? ¿Quién domina a los hombres?* Porque el fundamento último del pacto moderno no es únicamente la fundación del Estado y el derecho como mandato que obliga a la obediencia, sino más bien, la presencia ininterrumpida y absoluta de una autoridad que decide sobre los medios y las prácticas de la violencia en aras de conservar el orden, neutralizar cualquier sedición, levantamiento o revolución, al igual que asegurar las condiciones de normalidad social. Y siendo la guerra una realidad efectiva o siempre virtual, la autoridad moderna obtiene su reconocimiento y legitimidad mediante la concertación de toda la fuerza, con el propósito de preservar el poder y los cuerpos de los individuos de quienes depende, a su vez, para hacer la guerra contra otros hombres y Estados soberanos. En

adelante, los súbditos obedecen a la autoridad porque temen el magnífico poder que detenta, el cual se expresa mediante órdenes, decisiones, amenazas y batallas. En Hobbes y, posteriormente en Schmitt, la figura de autoridad es quien representa, incrementa, mantiene y realiza el poder y la fuerza del Estado, así como el fundamento último de sus desarrollos teóricos sobre el Estado y el derecho. Bajo tales planteamientos, la autoridad concentra el sumo poder, incluyendo la violencia: “Los hombres renuncian a ejercer la violencia unos contra otros porque temen el poder aniquilador de quienes le gobiernan. Para sobrevivir obedecen las órdenes y transfiguran el poder en autoridad” (Sofsky, 2006, p. 12).

Pero la relación entre la autoridad, entendida modernamente como sumo poder, y la violencia, sería incompleta si se limitara, exclusivamente, a señalar los efectos de creación y destrucción del derecho, sin advertir, especialmente, las consecuencias letales que dicha relación produce sobre la vida misma. Porque, la violencia como medio de la autoridad recae directamente sobre la vida desnuda, la *nuda vida*, la vida biológica, esto es, la vida que puede ser expuesta a la muerte a cada instante en nombre del poder. A diferencia de Giorgio Agamben (2004, p. 116), quien concibe la autoridad como la forma política mediante la cual se suspende o reactiva el poder, aprehendiendo la vida mediante una violencia inaudita, debe admitirse, en cambio, la autoridad como la forma política mediante la cual se amplifica, extiende y perfecciona la violencia respecto a la vida humana, al punto de aplastarla mediante la saturación y el exceso de fuerza. Porque, la apelación cada vez más constante de la figura moderna de la autoridad, ha generado no sólo el aplastamiento de las naciones declaradas como enemigas, sino también la crueldad difusa, cotidiana, pública, así como la bajeza y la sumisión sin límites respecto de una autoridad capaz de manejar a las poblaciones enteras como objetos sin valor (Cf. Weil, 2007, p. 259). Todos esos rasgos recuerdan de forma sorprendente los regímenes totalitarios europeos y, especialmente, las dictaduras latinoamericanas cuya máxima expresión implica el poder absoluto de un hombre sobre los demás hombres convertidos ahora en masas superfluas. En regímenes jurídico-políticos carentes de otros tipos de alteridad distintos a la fuerza, la confrontación, la guerra, la presencia de la autoridad se hace inevitable y, por lo tanto, los dispositivos de violencia se expanden y se perfeccionan a cada instante amenazando la vida de amplias masas de la población.

He aquí la terrible paradoja: en principio, los hombres se temen recíprocamente y, posteriormente, tiemblan ante la violencia del representante del orden quien puede destruirlos legítimamente. En términos más claros “la legitimidad del poder se traduce en la legitimidad de la violencia. En otras palabras, el empleo de la violencia se hace posible, en mayor o menor grado, por la creencia en la legitimidad que transforma el poder en autoridad” (Stoppino, 2011a, p. 123). De ahí que la concepción de la autoridad como sumo poder que mantiene el derecho y el

Estado, a partir de la violencia es algo más que una curiosidad teórica, dado que la creencia férrea en la legitimidad del poder ha generado la mayor de las veces una violencia inaudita sobre la vida, hasta el punto de reducirla a una vida desprovista de toda humanidad. Esta afirmación toma lugar en las cacerías de brujas y en los linchamientos de los excluidos y de los extraños, así como en los fanatismos políticos y religiosos de todas las épocas y, también en el fascismo y el nacionalismo europeos, los cuales propagaron una violencia sin precedentes en virtud de la voluntad de una autoridad representativa del orden (Stoppino, 2011a, p. 123). Y porque la tarea de la autoridad moderna nunca concluye, en tanto el estado de guerra es tan incierto como indeterminado, es que la demanda cada vez mayor de figuras de autoridad con sumo poder genera, en consecuencia, *vidas saturadas de poder*, lo que

Es seguramente una pequeña muestra del peor orden posible, un modo terrorífico de exponer el carácter originariamente vulnerable del hombre con respecto a otros seres humanos, un modo por el que la vida misma puede ser eliminada por la acción deliberada de otro (Butler, 2006, p. 55).

La violencia de la autoridad en nombre del orden es, pues, un tipo de violencia que confisca, desgarrar y destruye la vida en cuanto tal, puesto que puede derramar la sangre del hombre en cualquier momento, ya sea declarándolo como enemigo del orden, ya sea ordenándole matar y morir en la guerra contra otros individuos en nombre del Estado, ya sea obligándolo a padecer los efectos de la violencia. Porque en la sangre no se revelan, únicamente, las implicaciones devastadores de la autoridad y su violencia, sino también, en los cientos de hombres y mujeres que sufren a cada instante los rigores de la violencia mediante la exclusión y el abandono de la autoridad. Lo que debe comprenderse aquí es que la autoridad usufructúa la vida en nombre de su poder mediante la disposición de los cuerpos y las vidas en aras de defender el Estado y el derecho, o lo que es lo mismo, que el derecho que se hace dependiente de la autoridad, entendida modernamente como sumo poder, en aras de garantizar su eficacia no sólo amenaza la vida misma que pretexto conservar, sino también, y más particularmente, al derecho mismo convertido ahora en una mera representación de la fuerza sobre la vida. De ahí que la crítica a los planteamientos de Hobbes, posteriormente, restaurados y ampliados por Schmitt, concluye en la escena trágica de la autoridad y su violencia en la producción de cientos de cadáveres, torturados, mutilados, así como de amplias masas de desterrados, refugiados, desaparecidos. La autoridad se inclina, la mayor de las veces, por el sometimiento y la muerte.

Pero es, precisamente, porque los cadáveres son cada vez mayores, y porque a las víctimas se las encuentra ya en la amplia masa de desarraigados, marginales, desposeídos y anónimos que deambulan por las ciudades del mundo, que se hace preciso revisar otras maneras de alteridad distintas a aquellas que dependen ex-

clusivamente de la guerra, la definición de enemigos y la producción de la muerte. Insistir en el paradigma moderno y contemporáneo, esto es, en la necesaria presencia y justificación de una autoridad firme y severa que decida sobre los medios de protección del orden jurídico y, en suma, sobre la vida y la muerte de los miembros de la comunidad, implica seguir desconociendo las diferencias entre terror y derecho, arbitrariedad y ley, Estado y comunidad, democracia y totalitarismo (Cf. Sofsky, 2006, p. 11). En este sentido, la crítica a la violencia de la autoridad moderna constituye una tarea impostergable, así como la reinención de otros sentidos del derecho de cara a la fragilidad y la contingencia humana. La filosofía contemporánea ofrece aquí numerosas alternativas de redefinición de lo político y lo jurídico, a saber: *la cultura del corazón* (Walter Benjamin), *el amor sobrenatural* (Simone Weil), *la promesa de la natalidad* (Hannah Arendt), *el principio de la responsabilidad* (Hans Jonas), *la ética de la alteridad* (Emmanuel Levinas), *la política de la hospitalidad* (Jacques Derrida), *el cuidado de sí y el cuidado de los otros* (Michel Foucault), *la potencia del pensamiento* (Giorgio Agamben), entre otros.

De manera que la tarea crítica respecto a los fundamentos del derecho moderno pasa, necesariamente, por la revisión de los conceptos de larga duración en la filosofía y, particularmente, en la filosofía del derecho en aras de proponer nuevos sentidos para comprender el derecho, así como sus elementos e implicaciones en la vida comunitaria. Las lecciones de la historia política occidental y, más particularmente, en América Latina, parecen mostrar que los acontecimientos políticos se encuentran regidos ineludiblemente por la guerra, el poder, la exclusión y, por supuesto, por la emergencia de numerosas figuras de autoridad armadas de violencia, quienes aparecen con mayor o menor frecuencia e intensidad en momentos de crisis institucional bajo la promesa de salvaguardar el orden y proteger la vida de los ciudadanos. En este sentido, la represión y la expansión de la violencia por parte de la autoridad soberana constituye, al igual que el estado de naturaleza hobbesiano, una amenaza permanente para quienes la padecen, ya que la lógica de la autoridad consiste en el incremento de los medios de poder, el abuso, la destrucción y, en consecuencia, una incesante configuración de enemigos, oposiciones y luchas. El desconocimiento de estos efectos en el discurso moderno respecto al derecho y la vida humana implica, en consecuencia, entrar en la lógica de la guerra y permanecer en ella hasta la aniquilación de amplias masas de seres humanos, por cuanto se exige, bien por ignorancia, bien por comodidad, la presencia ilimitada e indefinida del aparato de Estado y la autoridad soberana, quien ha de combatir a los enemigos cada vez menos familiares, cotidianos y sustituibles, haciendo uso de la vida y el cuerpo de los propios ciudadanos.

De este modo, la guerra y el orden llevan hasta el extremo la violencia cada vez más degradada e insólita, sacrificando libertades y numerosas vidas humanas. Bajo la naturaleza misma del dominio de la violencia y, de cara a las dos grandes

guerras mundiales, los horrores de los campos de concentración, trabajo, tránsito y exterminio, los genocidios perpetrados por numerosas figuras de autoridad, los cientos de muertos y desaparecidos en América Latina, y los excesos de violencia en las formas de hacer morir y matar a los ciudadanos colombianos, es preciso encontrar los *límites* al exceso violento —que, en modo alguno, aseguran un equilibrio permanente, ya que la armonía no constituye nunca un logro para siempre, así como la propia vida humana y social, cuyo movimiento es siempre pendular en virtud de las distintas fuerzas, valores y tensiones en perpetuo *agon*—, porque un orden constituido bajo la violencia como medio de duración y experiencia de pacificación no sólo destruye al mismo orden que pretexto conservar, sino que también mata la vida misma. Sólo en virtud de un acto de reconocimiento del desorden sangriento, la confusión organizada, la humanidad deshumanizada y el sufrimiento, la crueldad y la humillación padecida por cientos de hombres y mujeres, es posible abandonar el plano de la fuerza como criterio consustancial de lo jurídico para alcanzar una experiencia comunitaria más alta. Porque revisar críticamente la modernidad y sus fundamentos basados en la habilidad, la sagacidad y la consistencia de los cuerpos humanos dispuestos siempre para la guerra, implica, en cambio, abrazar la debilidad, la fragilidad y la contingencia de los individuos que esperan la mayor de las veces el reconocimiento y la solidaridad de los demás (Greco, 2010, p. 213).

Y sólo a partir del reconocimiento del exceso violento que, en todo caso, es siempre inaudito y, en modo alguno, natural, es posible reencontrar otra noción y experiencia jurídica independiente de la violencia: *¿qué sentido tiene coexistir bajo un Estado y una forma jurídica, si ambos dependen exclusivamente de la fuerza, esto es, de la muerte, el destierro, la exclusión?* En este punto exacto, se sitúa la caridad como manifestación del amor al prójimo, o lo que es lo mismo, en el reconocimiento de su propia fragilidad respecto a la autoridad, el poder y la violencia. En este sentido, la caridad sirve de límite a la autoridad. Al respecto, Sofsky pregunta (2006, p. 13):

¿Pues quién garantiza que no se abusará del poder? ¿Quién protege a los súbditos de los representantes dominados por la crueldad, la demencia, los impulsos? ¿Quién domina a los guerreros, vigila a los vigilantes, salvaguarda la letra de la ley cuando los que tienen las armas son los que determinan los principios de la constitución?

Únicamente, la experiencia individual y colectiva respecto a la comprensión de los alcances de la violencia gestionada por la autoridad, y, particularmente, frente al dolor de los demás, permitirá buscar y realizar la justicia. Porque la justicia y la caridad se encuentran tan íntimamente vinculadas como la autoridad y la violencia. La justicia es la caridad, o lo que es lo mismo, la caridad es suprema

justicia, entendiendo que hay “*en todo caso una justicia ‘no plena’ y ‘no verdadera’, que pertenece al mundo jurídico y que debe ser integrada con la caridad*” (Greco, 2010, p. 220).

Este trabajo cuenta con tres partes, además de esta introducción y las conclusiones, a saber: *Primera parte. Thomas Hobbes: genealogía y analogías teológico-políticas de la autoridad*, en la cual se realiza una extensa genealogía de la noción autoridad como sumo poder y violencia, cuya misión moderna consiste en preservar el derecho y el Estado. En este momento inicial de la composición, se privilegia el análisis desde la teología política de Thomas Hobbes, ya que esta lectura —a diferencia de la revisión habitual propia de la filosofía política sobre la modernidad—, ofrece los elementos para comprender con absoluto detalle y precisión conceptual, los orígenes, los fundamentos y las relaciones esenciales entre la autoridad y el poder y, entre éstas, y la violencia como núcleo esencial del positivismo moderno. La genealogía consiste, justamente, en un modo específico de pensar el mundo y sus nociones centrales, a partir del descenso a profundidad de sus fuentes teóricas, imágenes, categorías y respuestas: “La genealogía no es simplemente una historia (aun cuando pueda, y aun deba, suponer una historia): es un buceo en el ser del hombre como ser histórico” (Ferrater, 1999b, p. 1445). Bajo esta perspectiva, la vuelta a la modernidad y, especialmente, a la teología política de Hobbes no se debe, en modo alguno, a un interés puramente convencional en los estudios del derecho, sino, más específicamente, a una disposición crítica por descubrir el momento originario en que la noción autoridad se confundió teóricamente con los vocablos de poder y de violencia, a diferencia, de su comprensión clásica como saber socialmente reconocido (Cf. d’Ors, 1984; Domingo, 1997; Casinos, 1999; Clemente 2009), consejo, control y cuidado (Cf. Domingo, 1997), acto de producción, aumento o el poder de iniciativa (Cf. Benveniste, 1969).

Sin embargo, el uso genealógico de la noción de autoridad no es modo alguno novedosa, ya que había sido empleada por los juristas españoles Jesús Fueyo, Álvaro D’Ors, Rafael Domingo, Javier Casinos y Ana Isabel Clemente, quienes realizan una extensa descripción del concepto de autoridad en el derecho romano, tanto privado como público, reseñando sus distintas crisis en la historia del pensamiento jurídico y su necesaria rehabilitación en el derecho contemporáneo. Sin embargo, y pese a los esfuerzos doctrinales, el romanista español Jesús Fueyo concluye afirmando que la noción romana de *auctoritas* “ha sido descuidada hasta la ignorancia por los especialistas en la historia del pensamiento político, justamente —y esto es de suyo significativo— porque es anónimo, pragmático y vital” (1961, p. 44). En el mismo sentido, en su tesis doctoral titulada *El significado unitario del término auctoritas en sus orígenes*, Ana Isabel Clemente Fernández advierte que la búsqueda de un significado unitario del término *auctoritas*

ha sido objeto de una preocupación decidida por algunos romanistas y filólogos europeos, especialmente españoles. Sin embargo, no existe todavía una acepción unívoca del vocablo *auctoritas* en la historia del derecho (2009, p. 10). Porque la noción *auctoritas* ha evolucionado de modo tan incierto como variable respecto a su significado originario, que su sentido y sus aplicaciones actuales continúan siendo abstractas y desconocidas para el pensamiento jurídico contemporáneo. Pese a los distintos esfuerzos teóricos y perspectivas disciplinares, los autores coinciden en advertir que la crisis del término *auctoritas* obedece esencialmente a su relación con el vocablo *potestas*, por lo cual se esfuerzan en distinguir ambos términos y, al mismo tiempo, en definir la palabra *auctoritas* con absoluta independencia del término *potestas*: “La *auctoritas* se aleja de todo aquello que significa poder, pues aquélla nunca puede ser definida como un poder o como una forma de poder” (Clemente, 2009, p. 159; Cf. Vanney, 2009).

A diferencia de estas perspectivas, esta investigación localiza sus esfuerzos genealógicos y críticos en la confusión entre los vocablos autoridad y poder, incluyendo la violencia, a partir de su remisión a Hobbes, quien concibió en la autoridad y no la norma, el acto esencial y legalmente básico de la soberanía. En palabras más rigurosas, este trabajo doctoral se sitúa bajo la genealogía teológico-política en aras de complementar otras investigaciones, ya que sitúa definitivamente la concurrencia entre *auctoritas* y *potestas* durante la época moderna, advirtiendo así la más grave inconsistencia filosófica y, por supuesto, jurídica de la teoría moderna del Estado. Esta genealogía se sirve, a su vez, de las analogías teológico-políticas, señalando la secularización de algunas nociones centrales de la teología, o lo que es lo mismo, la extrapolación de algunos conceptos teológicos a la moderna concepción del derecho y el Estado, tales como: 1. *Primera analogía. El orgullo como origen teológico de la guerra*; 2. *Segunda analogía. El leviatán como imagen y semejanza del Dios omnipotente*; 3. *Tercera analogía. La autoridad de los Sumos sacerdotes y de Cristo como fundamento teológico-político de la autoridad civil*. En términos generales, el concepto de analogía alude, pues, a la correlación entre los términos de dos o varios órdenes o sistemas, o en sentido estricto, la existencia de una relación entre cada uno de los términos de la teología y la política (Cf. Ferrater, 1999a, p. 158).

En la *Segunda parte. Carl Schmitt: crisis y retorno a la noción moderna de autoridad*, se enuncian las crisis de la noción moderna de autoridad, a partir de los desarrollos teóricos de Carl Schmitt. El jurista de Plettenberg acusa, particularmente, al liberalismo por desconocer la autoridad como concepto central de la teoría del Estado y el derecho, por cuanto dicha figura decide a cada momento sobre la guerra, los enemigos y los medios de conjura a cualquier revolución o insurrección en aras de proteger el derecho y el Estado. En este punto, los análisis de Schmitt son agrupados bajo tres grandes críticas, a saber: 1. *Relativización de la guerra y*

la construcción de la paz; 2. Despolitización del Estado y supremacía del individuo; 3. Neutralización de la autoridad y afirmación del normativismo. Seguidamente, se advierte el proyecto jurídico-político de Schmitt, el cual consistió definitivamente en la restauración moderna de la autoridad, la decisión y la violencia, haciendo uso de distintas analogías teológico-políticas, las cuales son agrupadas del siguiente modo: 1. *Primera analogía. El sacrificio como fundamento teológico-político de la guerra;* 2. *Segunda analogía. Los elegidos como fundamento teológico político de la enemistad;* 3. *El milagro como fundamento teológico-político de la excepción.* En la *Tercera parte: Dispositivos teológico-políticos de la autoridad*, se analiza la violencia de la autoridad y sus dispositivos de gestión, control y mantenimiento de la nuda vida, aludiendo a la letalidad de los mismos. En esta ocasión, se acude al análisis biopolítico de la pareja categorial bando-protección, mostrando la exposición de la vida humana a la violencia indefinida y devastadora de la autoridad, quien aparece, especialmente, bajo momentos agudos de crisis institucional.

De forma semejante a la teología política, la biopolítica permite encontrar los dispositivos teológico-políticos de la autoridad, quien hace uso de la violencia sacrificial sobre todo lo viviente, y cuyas formas de aparición se revelan en los restos del discurso y las prácticas modernas, a saber: 1. *La guerra infinita;* 2. *La muerte permanente;* 3. *El abandono y la producción de nuda vida.* En la última parte, se plantea la conclusión: *Esbozo de una noción de derecho basada en la caridad*, proponiendo una noción de derecho capaz de limitar el discurso moderno y la violencia ejercida por la autoridad, haciéndola retornar a la caridad entendida como justicia de la vida humana. De esta manera, el modelo derecho-caridad se opone a la dialéctica derecho-violencia.

I La autoridad y sus analogías teológico-políticas en Thomas Hobbes

El gran mito del Leviatán, el nuevo ídolo:

“¿Estado? ¿Qué es eso? ¡Bien! Abridme ahora los oídos, pues voy a deciros mi palabra sobre la muerte de los pueblos. Estado se llama el más frío de todos los monstruos fríos. Es frío incluso cuando miente; y ésta es la mentira que se desliza de su boca: «Yo, el Estado, soy el pueblo». ¡Es mentira! Creadores fueron quienes crearon los pueblos y suspendieron encima de ellos una fe y un amor: así sirvieron a la vida. Aniquiladores son quienes ponen trampas para muchos y las llaman Estado: éstos suspenden encima de ellas una espada y cien concupiscencias [...] El Estado miente en todas las lenguas del bien y del mal; y diga lo que diga, miente - y posea lo que posea, lo ha robado. Falso es todo en él; con dientes robados muerde, ese mordedor. Falsas son incluso sus entrañas. Confusión de lenguas del bien y del mal: esta señal os doy como señal del Estado. ¡En verdad voluntad de muerte es lo que esa señal indica! ¡En verdad, hace señas a los predicadores de la muerte! Nacen demasiados: ¡para los superfluos fue inventado el Estado! ¡Mirado cómo atrae a los demasiados! ¡Cómo los devora y los masca y los rumia! “*En la tierra no hay ninguna cosa más grande que yo: yo soy el dedo ordenador de Dios*” - así rugen el monstruo. ¡Y no sólo quienes tienen orejas largas y vista corta se postran de rodillas! ¡Ay, también en vosotros los de alma grande susurra él sus sombrías mentiras! ¡Ay, él adivina cuáles son los corazones ricos, que con gusto se prodigan! ¡Si, también os adivina a vosotros los vencedores del viejo Dios! ¡Os habéis fatigado en la lucha, y ahora vuestra fatiga continúa prestando servicio al nuevo ídolo! ¡Héroes y hombres de honor quisiera colocar en torno a sí el nuevo ídolo! ¡Ese frío monstruo - gusta

de calentarse al sol de buenas conciencias! Todo quiere dároslo a vosotros el nuevo ídolo, si vosotros lo adoráis: por ello se compra el brillo de vuestra virtud y la mirada de vuestros ojos orgullosos. ¡Quiere que vosotros le sirváis de cebo para pescar a los demasiados! ¡Sí, un artificio infernal ha sido inventado aquí, un caballo de muerte, que tintinea con el atavío de honores divinos! Sí, aquí ha sido inventada una muerte para muchos, la cual se precia a sí misma de ser vida: ¡en verdad, un servicio íntimo para todos los predicadores de muerte! Estado llamo yo al lugar donde todos, buenos y malos, son bebedores de venenos: Estado, al lugar en que todos, buenos y malos se pierden a sí mismos: Estado, al lugar donde el lento suicidio de todos - se llama “la vida” ¡Ved, pues a esos superfluos! Enfermos están siempre, vomitan su bilis y lo llaman periódico. Se devoran unos a otros y ni siquiera pueden digerirse ¡Ved, pues a eso superfluos! [...] Su ídolo, el frío monstruo, me huele mal: mal me huelen todos ellos juntos, esos servidores del ídolo. Hermanos míos, ¿es que queréis asfixiaros con el aliento de sus hocicos y de sus concupiscencias? ¡Es mejor que rompáis las ventanas y saltéis al aire libre! ¡Apartaos del mal olor! ¡Alejaos del humo de esos sacrificios humanos!”

Así habló Zaratustra
(Nietzsche, 2003, pp. 86-88)

En palabras de Carl Schmitt (1888-1985), Thomas Hobbes fue quien pensó más que ningún otro la teológica política como sustrato esencial de la teoría del Estado y del derecho moderno hasta nuestros días¹. Hobbes se sirve de la teología para edificar políticamente al Leviatán como un *deus mortalis*—y, a su vez, para fundamentar jurídicamente al Estado como un sistema de autoridad dotado de una fuerza irresistible y un derecho de dominio incondicionado sobre la vida y la muerte de los demás hombres—, cuyos presupuestos fundamentales sustentan el orden político artificial y la autoridad soberana creados para brindar y administrar la protección de todos los súbditos en el estado civil. Según Norberto Bobbio, el pensador inglés no defiende en ningún caso la libertad contra la opresión derivada del exceso de poder, sino, más bien, la unidad del poder contra la anarquía ocasionada por el exceso de libertad. Por esta razón, Hobbes procura erigir la autoridad y la unidad del poder bajo una persona capaz de garantizar la vigencia del orden civil mediante la fuerza de las leyes y de las armas (1995, pp. 36-37). Ahora, *¿qué significa la noción de autoridad en el pensamiento moderno? ¿Cuáles son las impli-*

1 En palabras de Yves Charles Zarka (2008, p.28), la teología política ha estado siempre presente en el pensamiento político de Occidente, sirviendo, en todo caso, a finalidades disímiles en virtud de las necesidades de las épocas. Thomas Hobbes y Baruch Spinoza hicieron uso de la teología en el campo jurídico-político para afirmar, por ejemplo, la hegemonía de lo político sobre lo religioso y la preeminencia de lo profano sobre lo divino. Carl Schmitt intentó, por su parte, revitalizar lo político, a partir de la teología y, particularmente, de ciertos conceptos vectores, tales como: soberanía, decisión y excepción.

caciones de la autoridad en la teoría y práctica jurídico-política? La autoridad fue concebida como el soporte jurídico-político del orden, en tanto evita su disolución mediante la superación de la guerra civil. De esta manera, Hobbes sustituye la autoridad divina por la autoridad secular, esto es, la Iglesia por el Estado, contribuyendo así a la transformación del derecho y la política en una teología secularizada bajo las categorías esenciales de autoridad estatal y obediencia política.

Hobbes, pensador cristiano de inclinación calvinista o escéptico, encuentra en las Sagradas Escrituras y en las enseñanzas de san Agustín de Hipona (354-430) y Juan Calvino (1509-1564), las fuentes de su teología política, o más particularmente, descubre en la extrapolación teológica la forma más expresiva para definir el Estado y su concepto cardinal de soberanía, autoridad y decisión. De modo que la categoría jurídico-política de autoridad localiza sus raíces más profundas en la teología política moderna y, por lo tanto, toda crítica sobre el nexo entre autoridad, poder y violencia encuentra únicamente allí sus sentidos y sus fundamentos teórico-prácticos. En palabras más exactas, los restos de la teología subsisten en la modernidad, lo cual permite identificar, entre otros asuntos, las distintas formas en que el poder y la violencia se identifican, enmascaran y superponen bajo la figura de la autoridad (Cf. Negro, 1996, pp. 231-237; Negretto, 2002, pp. 113-114; Galindo, 2011, p. 173; Altini, 2012; Ramírez, 2009, pp. 129-146, Torrano & Lorio, 2012, p. 102)². El pensador inglés sustituye, por ejemplo, las nociones escatológicas de *Civitas Dei* y *Civitas diaboli* por las categorías seculares de estado de naturaleza y estado civil. Hobbes observa que la condición natural del hombre es la *guerra*: una guerra tal que es la de todos contra todos, en la cual cada hombre está gobernado por sus pasiones naturales, especialmente, por el *orgullo*—también conocido como *vanidad* o *vanagloria*—, que impulsa a cada uno a combatir con los demás por el reconocimiento y la superioridad de sus fuerzas y capacidad de dominio: “Porque el orgullo lanza al hombre a la *violencia*, y su exceso es *locura*” (Hobbes, 2006, I, cap. VIII, p. 60).

Y la violencia y la locura generan, a su vez, la desobediencia, el crimen y la rebelión. En Hobbes, el problema del orgullo humano y su relación directa con la guerra permanente encuentra su origen en la teología de San Agustín, quien concibe esta pasión como la fuente de la rebelión y el mal:

2 La perspectiva cristiana transforma la idea de Dios recibida del Antiguo Testamento: Dios es fuente de todo poder y autoridad, señor absoluto del que dependen todas las criaturas. Esta representación omnipotente y autoritaria de Dios es contraria a la imagen de inferioridad, indignidad y humildad del hombre ante Él. Por lo mismo, el hombre se encuentra sujeto a la voluntad divina: nada puede la criatura sin la gracia y el auxilio de la divinidad (Cf. Truyol y Serra, 1982, p. 237).

¡He aquí cómo la soberbia trata de ser una perversa imitación de Dios! [El hombre] detesta que bajo su dominio se establezca una igualdad común, y, en cambio, trata de imponer su propia dominación a sus iguales en el puesto de Dios (2010, libro XIX, cap. XII, § 2, p. 412).

Después de la caída, el hombre movido por el orgullo o la *superbia* desea imitar a Dios, generando así la guerra y el conflicto permanente en toda la comunidad humana (Cf. Borresen, 1985, pp. 134-148, Lombardo, 1991, p. 174; Negretto, 2002, p. 115; Belmonte, 2012, pp. 313-328; Fayos, 2012, pp. 329-349; Strauss, 2006, pp. 93-115; Ricoeur, 2006). Pero, ¿cómo inmunizar el orgullo humano en provecho de la comunidad política? ¿Cómo neutralizar el orgullo que conduce a la confianza humana de su potencialidad y su fuerza excesiva sobre todo lo existente? ¿Qué tipo de instituciones jurídico-políticas requiere la comunidad de hombres ávidos de poder para convivir armónica y pacíficamente? Agustín de Hipona y Hobbes coinciden en afirmar aquí que la sujeción incondicional de los hombres a una autoridad superior, capaz de contener el orgullo y, por lo tanto, de repeler la violencia, resuelve la ilusoria confianza humana según la cual cada uno puede garantizar su seguridad mediante su propia fuerza e invención. El Santo de Hipona habla expresamente de las relaciones de mando y obediencia como derivaciones del pecado, ya que la transgresión humana al orden divino, bien por ignorancia, bien por concupiscencia, no sólo generó la caída o la expulsión de la criatura humana del paraíso, sino también la instauración de la autoridad, las leyes y los castigos en el orden profano: “*Lo que en el estado de inocencia hubiese sido espontáneo acatamiento y paternal dirección, es ahora sumisión necesaria e inflexible gobierno*” (Truyol y Serra, 1944, p. 140; Cf. García, 2005; Negro, 1977).

Hobbes, por su parte, es enfático en demandar la institución de un convenio o pacto, en el cual muchas personas naturales, por el miedo y por el afán de conservar su propia vida, se someten y obligan a no resistir a la voluntad de un hombre o de un Consejo de hombres y, en consecuencia, a transferirle todo su poder y toda su fuerza (Cf. Hobbes, 2010, II, cap. V, § 7, pp. 178-179). En su obra *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil (Leviathan, or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiasticall and Civil, 1651)*, Capítulo XVII, Hobbes expone sin ambages la institución de una autoridad única e irresistible capaz de proteger a los hombres en el estado civil, porque en este caso —y, a diferencia del estado de naturaleza en que los pactos no surten efecto, pues no hay razón para cumplirlos si la otra parte no va a ejecutarlos después—, el pacto de cada hombre con los demás instaura un poder común dotado de fuerza y coerción capaz de compeler a las partes al cumplimiento de lo acordado (Cf. Hobbes, 2006, II, cap. XIV, pp. 112, 118; 2010, I, cap. II, § 11, p. 144). En palabras de Hobbes, la multitud así reunida bajo una misma persona se denomina *Estado*, en latín, *Civitas*. Y esta es la generación del gran *Leviatán*, “o más bien, hablando con más reverencia, de aquel dios mortal, al cual debemos, bajo el *Dios inmortal*,

nuestra paz y nuestra defensa [...] *Y en ello consiste la esencia del Estado*” (Hobbes, 2006, II, cap. XVII, p. 141)³.

De esta manera, el filósofo inglés ofrece el primer modelo soberano teológico-político, esto es, el moderno Leviatán: “*En él, como en ningún otro, se visualiza la vocación de poder supremo neutralizante del conflicto que ha conducido a la configuración del Estado total*” (Galindo, 2000, p. 42). En este sentido, resulta inevitable considerar la identidad teopolítica del pensamiento hobbesiano: “El *Leviatán* es gran medida una obra teológica-política; tanto como lo pudo ser *La ciudad de Dios* agustiniana o el *De Monarquía* de Dante” (Herrero, 2012, p. 81; Cf. Strauss, 2006, p. 107). Ahora, pregunta Schmitt (2002, p. 30): “¿Quién es ese dios que a los hombres ganados por la angustia trae paz y seguridad, transforma a los lobos en ciudadanos y como Dios se revela en este milagro, aunque sólo sea como “dios mortal”, el *deus mortalis*?” Hobbes retoma aquí la figura mítica del *Leviatán* expuesta en el *Libro de Job*, la cual ha generado las más variadas interpretaciones teológicas e históricas (Cf. Schmitt, 2002, pp. 5-14; Sirczuk, 2007, pp. 39-42). Según Schmitt, algunos intérpretes han afirmado la analogía entre el Dios del calvinismo y el *Leviatán* hobbesiano con su *omnipotencia* respecto al derecho, la justicia y la consciencia. En su obra *Institución de la religión cristiana* (*Institutio Christianae Religionis*, 1536), Libro I, Capítulo XVI, Calvino amplía el sentido de la omnipotencia de la voluntad de Dios hasta el punto de subordinar a él todos los deseos y las decisiones humanas. Dios dirige, pues, todo en la vida de sus criaturas animadas e inanimadas: “*Ahí que jamás se levanta viento alguno sin especial mandato de Dios*” (Calvino, 2003, II, cap. XVI, § 1, p. 125; Cf. Negro, 1996, pp. 239).

Según el teólogo francés, Dios es el *creador* y el *gobernador perpetuo*: “*No solamente porque Él mueve la máquina del mundo y cada una de sus partes con un movimiento universal, sino también porque tiene cuidado, mantiene y conserva con una providencia particular todo cuanto creó, hasta el más pequeño pajarito del mundo*” (Calvino, 2003, II, cap. XVI, § 1, p. 125). Hobbes señala, por su parte, la omnipotencia de la autoridad soberana, a cuya voluntad se han sometido todos los individuos bajo el imperio del miedo y la coacción (Cf. 2006, II, cap. XVII, p. 141; 2010, II, cap. V, § 12, pp. 180-181; Marcos, 2004, p. 53). De manera que “el Dios del calvinismo es el *Leviatán* de Hobbes, con su omnipotencia no limitada por el derecho, ni por la justicia, ni por la consciencia” (John Neville Figgis citado por Schmitt, 2002, p. 31). Para Hobbes, Dios es ante todo *poder*, así como el *Leviatán*,

3 Hobbes afirma que el Estado puede ser definido como “una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común. El título de esta persona se denomina soberano, y se dice que tiene poder soberano; cada una de los que le rodean es súbdito suyo” (2006, II, cap. XVIII, p. 141).

cuya omnipotencia es obra humana, y nace en virtud de un contrato que celebran los hombres (Schmitt, 2002, p. 33). Schmitt afirma que este nuevo dios fabricado por los hombres, el cual es trascendente a los individuos contratantes, no sólo en sentido jurídico, sino también, metafísico, tiene por objeto no sólo la representación de la multitud contratante, sino más bien la protección del Estado. Por esta razón, la autoridad soberana cuenta, especialmente, con el monopolio de la coacción, esto es, con la posibilidad legítima de imponer una pena o de infligir un daño sobre quien “ha hecho u omitido por lo que se juzga por la misma autoridad como una transgresión de la ley, con el fin de que la voluntad de los hombres pueda quedar, de este modo, mejor dispuesta para la obediencia” (Hobbes, 2006, I, cap. II, p. 10).

Y así como Job obedeció al poder de Dios, según Hobbes, los individuos deben obedecer al soberano, pues su poder es análogo al Dios todopoderoso:

Tanto Dios como el soberano poseen un poder absoluto, permanecen fuera de la ley y, por lo tanto, jamás actúan de manera injusta. Y más todavía, el miedo al Dios omnipotente es semejante al terror que permite gobernar al soberano como Dios mortal (Negretto, 2002, p. 115).

De manera que la autoridad soberana tiene con derecho absoluto tanto poder sobre el cuerpo, la vida y la muerte de los súbditos como cada hombre posee sobre sí mismo en el estado de guerra o de naturaleza (Hobbes, 2010, I, cap. II, § 18, pp. 147 & I, cap. VI, & 17, p. 198; 2006, II, cap. XXVIII, p. 257). De ahí que “en el estado civil, el derecho de vida y muerte y todas las penas corporales pertenecen al Estado” (2010, I, cap. II, § 18, p. 147). Porque, según Hobbes “es imposible que un Estado subsista, cuando alguien distinto del soberano tiene un poder de dar recompensas más grandes que la vida, o de imponer castigos mayores” (2006, III, cap. XXXVIII, p. 370). Por tanto, Hobbes afirma que este soberano y absoluto derecho sobre los súbditos es la primera señal infalible de la absolutez del poder. Porque al igual que Dios, el dios mortal es, ante todo, poder supremo (*potestas*) y, en consecuencia, se sitúa por encima de cualquier otro poder, pues es el “Vicario de Dios en la tierra”, ya que, de otro modo, se convertiría simplemente en el “Vicario del Papa en la tierra” (Schmitt, 2002, p.31). Hobbes pretende, pues, transformar la figura del soberano civil en la del vicerregente de Dios, garantizando así su duración y eternidad en el gobierno de los hombres (Negretto, 2002, p. 118; Cf. Guardiola, 2008, p. 233; Altini, 2005). Asimismo, el carácter divino y omnipotente del soberano moderno se deriva de su capacidad para *crear* una paz puramente terrena “*Creator pacis*”, en oposición, a la concepción medieval que concibe al poder secular como el “*Defensor pacis*” del orden referido en último término a Dios (Schmitt, 2002, pp.31-32). El pacto entre los hombres configura el elemento decisivo en la construcción del derecho y el Estado moderno.

En su obra *Leviatán*, Capítulo XL, Hobbes se remite al Antiguo Testamento para encontrar en la autoridad ostentada por Abrahán, Moisés y otros Sumos sacerdotes, la justificación de su soberano unificado. De la misma manera, Hobbes encuentra en el Nuevo Testamento la figura de Cristo, cuya misión consistió en restaurar el *pacto* de Dios con los hombres (Negretto, 2002, p. 118). El interés de Hobbes reside, justamente, en establecer quién es el representante del orden sagrado y secular, en último término, *quién es el representante de Dios en la tierra*, ya que él tiene plena *autoridad* para gobernar a los hombres en virtud de la soberanía que le corresponde por delegación de Dios. En Hobbes, la misión de la autoridad representativa radica en *conservar* el orden creado mediante el castigo a los transgresores o insubordinados que amenazan con destruir todas las leyes tanto divinas como humanas. Porque el mantenimiento del orden depende de la autoridad, quien detenta, a su vez, todo el poder sobre la vida y la muerte, así como de castigar o recompensar a los súbditos (Cf. Hobbes, 2006, III, cap. XXXVIII, 2006, p. 370). En palabras de Hobbes, la obediencia a la autoridad evita, en todo caso, que el orden, el gobierno y la sociedad se reduzcan al caos primitivo de la violencia y la guerra civil. Por esta razón, Hobbes recurre a la figura teológica del pacto entre Dios y sus lugartenientes o Sumos Sacerdotes, quienes deben proteger el reino de Dios. Según Hobbes, Abrahán fue el primer padre de los fieles instituido en virtud del pacto con Dios, es decir, el primero en el reino sagrado que se obligó a observar la omnipotencia de Dios, enseñado y acatando, exactamente, sus mandamientos (Hobbes, III, cap. XL, 2006, p. 389). Dios dijo a Abrahán:

Ésta es mi alianza contigo: serás padre de una muchedumbre de pueblos. Te haré fecundo sobremanera, te convertiré en pueblo, y reyes saldrán de ti. Estableceré mi alianza entre nosotros dos, y también con tu descendencia de generación en generación: una alianza eterna, de ser yo tu Dios y el de tu posteridad (Génesis, 17, 3-7).

En palabras de Hobbes, en este pacto se observan tres puntos cardinales para el gobierno del pueblo de Dios, los cuales son análogos al gobierno secular. El primero punto consiste en que Dios habló solamente a Abrahán y, en consecuencia, no pactó con su familia ni linaje, por cuanto la voluntad de Abrahán incluye todas las demás voluntades. Desde esta perspectiva, Hobbes señala que Abrahán, padre, señor y soberano civil, ostenta un poder legítimo respecto a los demás hombres para hacerles cumplir lo pactado con Dios. De ahí que, dice Hobbes, “aquellos a quienes Dios no ha hablado inmediatamente han de recibir el mandato positivo de Dios, de su soberano” (Hobbes, 2006, III, cap. XL, 2006, p. 390; 2010, III, cap. XVI, § 3, p. 302). Abrahán era, pues, el intérprete entre los suyos de todas las leyes, tanto divinas como seculares, no sólo naturalmente, en cuanto se servía únicamente de las leyes naturales, sino también por la fórmula del pacto mismo, por la cual Abrahán prometió no sólo su obediencia, sino también la de su pueblo (Hobbes, 2010, III, cap. XVI, § 3, p. 302). Y, por consiguiente, dice Hobbes,

así como la familia y el linaje de Abrahán lo hizo respecto a Dios, los súbditos en cada Estado deben reconocer y obedecer las leyes de su propio soberano en los actos externos y en la profesión de la religión. El segundo punto reside en que ningún miembro de la familia de Abrahán puede desobedecerle argumentando la posesión de una visión o revelación de Dios, con el ánimo de sustentar una doctrina distinta o prohibida por Abrahán. Asimismo, el soberano puede castigar legítimamente a cualquier súbdito que se oponga a las leyes mediante sus designios privados, ya que “el soberano tiene el mismo lugar en el Estado que Abrahán tenía en su propia familia” (Hobbes, 2006, III, cap. XL, 2006, p. 390).

El tercer punto radica en que así como Abrahán, el soberano en un Estado es el único que puede conocer con certeza la palabra de Dios. En efecto, “Dios habló solamente a Abrahán, y sólo él fue capaz de saber lo que Dios dijo, e interpretarlo para su familia: y, por consiguiente, también, los que ocupan el lugar de Abrahán en un Estado son los únicos intérpretes de lo que Dios ha manifestado” (Hobbes, 2006, III, cap. XL, 2006, p. 390). Pero Hobbes avanza aún más en su comprensión teológico-política del pacto entre Dios y los representantes de su pueblo, haciendo alusión a la autoridad de Moisés, la cual se instituyó en virtud del consentimiento del pueblo y en su promesa de obedecerle. Moisés representaba, ante los israelitas, la persona de Dios y, por lo tanto, constituía el único capaz de transferir los mandatos de Dios y exigir su obediencia. En suma, las funciones del soberano en el Estado civil son equivalentes a las labores confiadas a Abrahán, Isaac, Jacob, Moisés y todos sus descendientes declarados como soberanos por la voluntad divina, o lo que es lo mismo, al igual que Abrahán y los demás profetas, el soberano es el único representante de la persona de Dios en la tierra. Pero Hobbes también encuentra en el Nuevo Testamento la figura de Cristo, el sacerdote ungido, y el soberano profeta de Dios, cuya autoridad es semejante a la de Moisés, y quien debía restaurar el pacto de Dios con los hombres. La misión de Cristo en la tierra consistió, particularmente, en preparar a los hombres en forma tal que fuesen dignos de recibir el reino del Padre.

Al respecto Hobbes afirma que la predicación de Cristo en la tierra no constituye propiamente un reino, ni una autorización para denegar obediencia a los magistrados que otrora existían: “puesto que Él ordenó que obedecieran a los que estaban sentados en la cátedra de Moisés, y que el tributo al César fuera pagado” (Hobbes, 2006, III, cap. XLI, p. 400). En este punto, Hobbes señala que Cristo al igual que los demás profetas del Antiguo Testamento representan figuras de autoridad subordinada a Dios. Ahora, las analogías entre los Sumos sacerdotes, Cristo y el soberano civil son evidentes, ya que la autoridad representativa del orden civil no sólo debe representar el reino de Dios natural, sino también la palabra proferida por Jesucristo: “De forma similar a como Dios se encarna en Jesucristo, el Estado se *encarna* en un magistrado supremo” (Rivera, 2007, p. 212).

Primera analogía: del estado de caída al estado de guerra en la concepción hobbesiana

a. El orgullo como causa de la lucha

El orgullo como fuente de poder, guerra y anarquía entre los hombres acusa un indudable origen teológico, cuyos fundamentos pueden encontrarse en san Agustín de Hipona: “*El orgullo o superbia lleva al hombre, en su vano intento por imitar a Dios, a su propia caída y, de esa manera, es la causa de la guerra perpetua y el conflicto en toda la comunidad*”⁴ (Cf. Truyol y Serra, 1944; Negretto, 2002, p. 114). San Agustín es enfático en afirmar que la causa del pecado, la rebelión y el mal se encuentra en el orgullo: “*¿Cuál pudo ser el principio de la mala voluntad sino*

4 Gregory L. Lombardo (citando a Louis Swift) advierte que no existe fuera del santo de Hipona un escritor de la Iglesia primitiva que haya contribuido tanto al desarrollo de la actitud cristiana sobre la guerra, la violencia y el servicio militar. San Agustín ocupa, efectivamente, el centro de la discusión medieval sobre la guerra justa e injusta y el uso de la fuerza para controlar la disensión en materia religiosa. El pensamiento agustiniano sobre la guerra se encuentra, no obstante, disperso en múltiples escritos del santo: sermones, cartas, comentarios, apologías y otros, los cuales escribió durante varios años (1991, p. 173). En sus amplios trazos sobre la guerra, Agustín de Hipona distingue entre la guerra justa e injusta, negando así el pensamiento de los pacifistas extremos, quienes conciben la guerra como algo esencialmente malo e injusto. San Agustín advierte que la guerra no es esencialmente mala, pues Dios mismo mandó hacer la guerra en el Antiguo Testamento. En el Nuevo Testamento, Cristo enseñó, por su parte, que era preciso darle al César aquello que le correspondía por derecho, esto es, los tributos necesarios para pagarles a los soldados que prestan sus servicios en la guerra. De modo que las guerras pueden ser una obligación de justicia: “*¿De qué se le acusa a la guerra? ¿De qué hombres que morirán más tarde, mueran ahora, pero que mueran ahora para que otros puedan vivir en paz? El atacar eso es de cobardes y no de gente religiosa. El deseo de hacer daño, la sed cruel de venganza, la feroz e implacable animosidad, la pasión por la rebelión, el ansia de dominio y otras cosas por el estilo, son las que se deben atacar en la guerra. Con frecuencia los buenos tienen que luchar contra los que resisten con violencia para castigar esas cosas. Esto se hace por la voluntad de Dios o por un mandato legal, cuando según el orden de las cosas humanas, hay tales condiciones que el orden obliga a los hombres a dar este mandato o a obedecerlo en justicia* (Lombardocitando a San Agustín, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 25, 672). En san Agustín, la guerra es justa cuando proviene del mandato de Dios o de la autoridad competente: “*Es importante saber por qué causas y con qué autoridad se comienza una guerra. El orden natural de las cosas mortales, estando ordenadas hacia la paz, requiere que la autoridad para hacer la guerra y para infligir el castigo residan en el gobernante. Nadie puede cuestionar que una guerra comenzada por la autoridad de Dios es una guerra justa*” (Lombardo citando a San Agustín, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 25, 673). Asimismo, una guerra es justa cuando se corresponde con una causa justa, esto es, cuando la nación o la ciudad contra la cual se lucha no ha realizado nada para castigar los daños causados por sus ciudadanos o rehúsa devolver lo que se tomó injustamente. De la misma manera, la guerra que Dios ordena es, sin duda, justa, por cuanto Dios no puede hacer el mal. Finalmente, la guerra es justa cuando se realiza con recta intención, esto es, cuando se utiliza como medio para hacer la paz (Lombardo, 1991, p. 178).

la soberbia? El principio de todo pecado es la soberbia [Porque] esto sucede cuando el espíritu se agrada demasiado a sí mismo, y se agrada a sí mismo cuando declina del bien inmutable, que debe agradarle más que él a sí mismo”(1950, libro XIV, cap. XIII, § 1, p. 955). En efecto, las primeras criaturas se levantaron contra el amor de Dios, apartándolo de sus corazones, y sustituyéndolo por el *amor a sí mismos*:

No hubiera, pues, el diablo sorprendido al hombre en un pecado tan claro y manifiesto, que consistió en hacer lo que Dios había prohibido, si él no hubiese comenzado a agrardarse ya a sí mismo. Por eso les encantó la idea: Seréis como dioses (1950, libro XIV, cap. XIII, § 2, p. 957).

El orgullo simboliza, pues, el *pecado original* entendido como la *subversión*, o mejor, la *rebelión* del orden creado por Dios, ya que las criaturas pretendieron igualarse a su Creador, generando graves consecuencias para Adán, Eva y sus descendientes (Cf. Truyol y Serra, 1944, p. 65; Borresen, 1985, p. 134). La causa del pecado se encuentra, pues, en la soberbia, y no en la ignorancia, ya que Eva era una criatura razonable y, por lo tanto, un instrumento eficaz para el mal, al igual que Adán, quien consintió en virtud de la razón y el libre albedrío otorgado por el Creador (Cf. Borresen, 1985, pp. 135-136)⁵.

Porque Adán y Eva son tan lúcidos como responsables ante el pecado, pues, afirmar lo contrario sería una ofensa a la bondad de Dios: la mujer recuerda, exactamente, la prohibición de comer el fruto prohibido y, no obstante, confía temerariamente en las palabras de la serpiente: “*Eva supone que será igual que Dios al comer del árbol del bien y del mal, pareciendo sospechar que Dios quisiera privar a sus criaturas de una cosa buena y útil*” (Borresen, 1985, p. 137). Pero la esencia del pecado es idéntica para el hombre y la mujer: el *orgullo*. Ambos prefieren su propio juicio a la obediencia del precepto divino: “*Una complacencia en sí misma ha precedido a la tentación y hecho posible la caída de Eva como de Adán. La mujer no habría creído las palabras de la serpiente y el hombre no habría preferido la invitación de su compañera al mandato de Dios sin este orgullo que cree sobrarse*

5 San Agustín encuentra en la mujer el elemento meramente instrumental de la serpiente que se sirve de aquella para obtener la caída. De esta manera, Eva ocupa un lugar auxiliar o subordinado respecto a Adán, quien debe perfeccionar el acto de la transgresión a través de su *consentimiento* que, por lo demás, constituye el elemento viril de la escena original. Adán es, por lo tanto, el actor principal y, en último término, el responsable del pecado. San Agustín alude aquí a las diferencias radicales entre el hombre y la mujer, ya que mientras Eva transgrede la voluntad divina debido a su debilidad intelectual, Adán, quien fue superior a cualquier criatura en el conocimiento, ya que fue formado como *el primero*, vulneró los preceptos de Dios debido al orgullo.

a sí mismo”⁶ (Borresen, 1985, p. 137). Los primeros padres obedecen, pues, a su propia voluntad desafiando la superioridad de Dios sobre ellos y, por consiguiente, alterando radicalmente el orden de la creación, el cual fue establecido y gobernado únicamente por la voluntad de Dios: *Porque sólo Él puede establecer lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto*. Sin embargo, Adán y Eva rehúsan asumir la responsabilidad de su acto, y, en su lugar, tratan de inculpar a otro: Adán a Eva, y ésta a la serpiente. Aún más, Adán incrimina a Dios mismo por haber creado a Eva, lo cual demuestra su orgullo, pues así actúa el pecador que quiere atribuir a Dios lo que él ha hecho de malo y alabarse del bien que ha realizado. Al respecto, san Agustín de Hipona enseña que,

La soberbia es peor y más condenable, porque busca el recurso de la excusa aun para los pecados más evidentes. Ella dijo: La serpiente me engañó y comí, y él a su vez: La mujer que me diste por compañera me dio el fruto y comí. Nunca suena la petición del perdón, nunca la impetración del remedio. Aunque como Caín, no niega lo que han cometido, con toda la soberbia busca descargar sobre otra la responsabilidad de sus malas obras. La soberbia de la mujer culpa a la serpiente, y la del varón, a la mujer, mas, cuando se da una transfiguración formal del mandato divino, hay una auténtica acusación, más bien una excusación. Y no se vieron libres de pecado, porque la mujer lo cometió, aconsejada por la serpiente, y el varón a instancias de la mujer, como si hubiera de creerse o de obedecer a algo antes que a Dios (1950, libro XIV, cap. XIV, pp. 958-959).

En este sentido, Agustín advierte que, pese a los diferentes roles y motivaciones de las primeras criaturas en el drama del pecado original, ambos coinciden en la misma falta, esto es, en su suficiencia respecto al Creador y sus mandatos (Cf. Borresen, 1985, p. 137). En palabras más estrictas, el pecado original implica cierta *aversión, subversión y distanciamiento* respecto Dios como ente supremo

6 En *Institución de la religión cristiana* (2003, II, cap. I, § 4, pp. 163-164), Juan Calvino afirma que la causa verdadera de la caída de Adán y Eva fue la *desobediencia*: “Hay, pues, que mirar más alto, y es que el prohibir Dios al hombre que tocara el árbol de la ciencia del bien y del mal fue una prueba de su obediencia, para que así mostrase que de buena voluntad se sometía al mandato de Dios [...] De aquí claramente se puede concluir de qué modo ha provocado Adán contra sí la ira de Dios. No se expresa mal san Agustín, cuando dice que la soberbia ha sido el principio de todos los males, porque si la ambición no hubiera transportado al hombre más alto de lo que le pertenecía, muy bien hubiera podido permanecer en su estado. Cuando la mujer con el engaño de la serpiente se apartó de la fidelidad de la palabra de Dios, claramente se ve que el principio de la caída fue la desobediencia [...] Además de esto hay que notar que el primer hombre se apartó de la obediencia de Dios, no solamente por haber sido engañado con los embaucamientos de Satanás, sino porque despreciando la verdad siguió la mentira. De hecho, cuando no se tiene en cuenta la palabra de Dios se pierde todo el temor que se le debe [...] concluyamos, pues, diciendo que la infidelidad fue la causa de la caída”.

sobre todas las cosas. Porque la superioridad de Dios advierte lógicamente la inferioridad de los hombres, quienes se encuentran sometidos a la voluntad y los mandatos divinos:

En el mandato se encareció la obediencia, virtud que es, en cierto modo, la madre y la tutora de todas las demás virtudes de la criatura racional, cuya creación se acomodó a esta norma: Le es útil estar sometida, y nocivo hacer su voluntad y no la de su Creador” (Agustín, 1950, libro XIV, cap. XIV, pp. 958-959).

Ahora bien, la transgresión al orden divino, o lo que es lo mismo, a los mandatos de Dios, perturbó radicalmente el orden de la creación en su relación con el hombre, quien fue castigado con la *expulsión*, la *caída*, es decir, con la *disminución* de su naturaleza humana como tal, puesto que la caída original simboliza la degradación de la imagen de Dios en el alma humana, esto es, la corrupción de la naturaleza humana después del pecado original (Cf. Borresen, 1985, p. 134). En palabras de Truyol y Serra, la disminución afectó tanto al entendimiento como a la voluntad de los primeros padres, quienes conocieron la concupiscencia y la ignorancia, así como la mortalidad, el carácter penoso del trabajo y el dominio y la sumisión de la mujer. De este modo, “*a la quietud serena del alma, llena de un apacible amor de Dios y de una perfecta claridad intelectual, sucedieron el tumulto de las pasiones y la dura conquista de un saber siempre amenazado de error*” (1944, p. 66). Al respecto, san Agustín afirma que la supremacía del amor propio y la autosuficiencia en oposición al amor y la obediencia a Dios invirtió, asimismo, la libertad por la servidumbre de unos hombres respecto a los demás, quienes deberán luchar en adelante por su vida y su libertad bajo las condiciones más severas y miserables. Luego, los hombres en virtud del pecado conocen la fatalidad, la mortalidad y la miseria a pesar de su propio deseo y voluntad. Sin embargo, el santo de Hipona advierte inmediatamente que los suplicios y pesares humanos emanados del pecado original, los cuales se transmiten a toda la humanidad, no son en modo alguno excesivos ni injustos, puesto que la desobediencia constituye la mayor de las ofensas al Creador: “¿Qué miseria hay más propia del hombre que la desobediencia de sí mismo contra sí mismo, de forma que, por no haber querido lo que pudo, quiera ahora lo que no puede? (Agustín, 1950, libro XIV, cap. XV, § 2, pp. 960-961). De este modo, “*el hombre se ha hecho semejante a la vanidad [...] Verdad es que el ánimo se turba frecuentemente aun contra su voluntad y que la carne se duele, envejece y muere, y ¡ay, cuánto padecemos que no padeciéramos si nuestra voluntad*” (Agustín, 1950, libro XIV, cap. XV, § 2, p. 961). El estado del hombre después de la caída es un estado desgraciado que se propaga de generación en generación mediante la potencia del semen viril que Adán transmite a sus hijos. Ahora bien, esta solidaridad del género humano respecto a la culpa y el castigo está compensada, igualmente, por la solidaridad en la redención por la regeneración de Cristo: “*Pero mientras el pecado original alcanza a todos los hom-*

bres, la gracia no libera eficazmente sino a aquellos que son predestinados según el buen agrado de Dios” (Cf. Borresen, 1985, p. 134).

Pero el santo de Hipona avanza aún más en su comprensión del orgullo humano al concebirlo como la fuente de la *rebelión*, el *mal* y la *guerra comunitaria*, puesto que el hombre niega naturalmente toda asociación igualitaria con sus semejantes bajo los preceptos de Dios, y, en su lugar, busca dominar a todos los demás hombres imponiendo su voluntad y sus mandatos:

Si a los [hombres] les fuera posible, someterían bajo su dominio a todos los hombres para que todos y todo estuvieran al servicio de uno sólo. ¿Qué les mueve sino el que aceptan estar en paz con él, sea por amor, sea por temor? ¡He aquí como la soberbia trata de ser una perversa imitación de Dios! (2010, libro XIX, cap. XII, § 2, p. 412).

La ciudad de los hombres encuentra su fundamento en el amor propio y el desprecio de Dios, gloriándose de sí misma y de los hombres orgullosos de sus destrezas y posesiones. El santo de Hipona insiste en que en la ciudad profana con sus príncipes, súbditos y naciones, a diferencia de la ciudad divina que se funda en el amor a Dios, se encuentra sometida a la concupiscencia del poder y el dominio sobre sus siervos y demás naciones, así como al amor de su fuerza derivada de la potencia de sus súbditos reunidos (Agustín, 1950, libro XIV, cap. XXVIII, pp. 985-986). Y, sin embargo, san Agustín afirma que, aunque la generalidad de los hombres se encuentra ávida de monopolizar el poder y hacer la guerra, también ama la paz, incluso aquellos que pretenden vencer en la lucha, por cuanto la victoria representa la sumisión de las fuerzas contrarias:

Todo hombre, incluso en el torbellino de la guerra, ansía la paz, así como nadie trabajando por la paz busca la guerra. Y los que buscan perturbar la paz en que viven no tienen odio a la paz; simplemente la desean cambiar a su capricho” (2010, libro XIX, cap. XII, § 1, p. 409; Cf. Truyol y Serra, 1944, pp. 137-139; Blázquez, 1976, p. 337).

La finalidad de la guerra es, justamente, la paz. Y con miras a la paz se emprenden las guerras, incluso por aquellos que se dedican a la estrategia bélica, mediante las órdenes y el combate, porque aquellos que guerrear lo hacen para obtener la paz. De modo que la paz es el fin deseado de la guerra. Según Agustín, los mismos bandoleros, quienes vulneran la paz y la tranquilidad de los demás, procuran la mayor armonía entre sus partes, aunque sea únicamente en apariencia. Porque, la perversión, la codicia y la soberbia de ciertos hombres permanece intacta hasta en tiempos de paz. En palabras del santo de Hipona, es un hecho que *“todos desean vivir en paz con los suyos, aunque quieran imponer su propia voluntad. Incluso aquellos que declaran la guerra intentan apoderarse de ellos, si fuera posible, y una*

vez sometidos imponerles sus propias leyes de paz” (2010, libro XIX, cap. XII, § 1, p. 410)⁷. La correspondencia entre la guerra y la paz es, pues, tan íntima y compleja como el deseo y la necesidad humana de la violencia y la concordia, pues el orgullo conduce a los hombres a la lucha, el desorden, el sometimiento y, al mismo tiempo, la confrontación exige la paz, el orden y la igualdad, bien sea entre malhechores o los miembros de una conspiración o conjuro, bien sea como resultado de la confrontación y la imposición de las reglas emitidas por el vencedor al vencido. Todos desean, pues, tener paz con aquellos a quienes desean gobernar a su arbitrio. En este sentido, las analogías entre la teología agustiniana y el realismo político hobbesiano acerca del orgullo como origen de la guerra y la paz resultan incuestionables. Aún más, así como el santo de Hipona insiste en que el orgullo ha convertido a la raza humana en una *masa de pecado*, Hobbes advierte que el deseo de gloria y, en consecuencia, de reconocimiento de un hombre sobre los demás constituye la condición *sine qua non* de la naturaleza humana.

Ambos pensadores, sin obviar sus diferencias, coinciden en que, a pesar de que Dios ha intentado redimir a los hombres a través de Cristo, estos conservan su tendencia irresistible hacia el pecado, sus intereses egoístas y sus bajos placeres. Esta tendencia o ansia de dominio (*libido dominandi*) constituye, por supuesto, un serio peligro para el mantenimiento de la sociedad humana, por cuanto el deseo de dominio de unos hombres sobre otros genera la corrupción del orden comunitario (Cf. Lombardo, 1991, p. 174). Hobbes prolonga esta línea teológica acerca del orgullo y sus efectos en la comunidad de los hombres, afirmando que los hombres se encuentran determinados por una diversidad de pasiones y acciones egoístas que los lanzan a la violencia permanente. La guerra es provocada, en efecto, por ciertos individuos ávidos de mando, reconocimiento y superioridad entre sus semejantes —no sólo cuando tienen la misma capacidad, sino también cuando son inferiores—, quienes deberán, a su vez, resistírseles con todas sus fuerzas (2005, I, cap. XIV, § 3, p. 171; Cf. 2010, I, cap. I, § 2, pp. 129-132). Según Hobbes, las pasiones que inclinan a los hombres a la guerra son la *competencia*, que induce a los individuos a atacarse para lograr un beneficio; la *desconfianza*, la cual empuja a algunos hombres a su propia seguridad mediante la lucha y, finalmente, la *gloria*, también denominada como *orgullo* o *vanidad*, que incita a unos y a otros a ganar su reputación en virtud de la lucha o la adulación de los demás.

7 En palabras de Holstein (citado por Truyol y Serra, 1944, p. 139), el pensamiento agustiniano se caracteriza por el ideal positivo de la paz, pues se encuentra en la esencia y la justificación de la vida social: “*El deseo de paz de la criatura racional es simplemente un aspecto de la tendencia universal de las cosas hacia el orden*”. Pero el santo de Hipona avanza aún más con respecto a la tradición platónica, aristotélica y estoica, al afirmar que la paz implica una ordenación de la existencia social, a partir de las relaciones de mando y obediencia.

Empero, Hobbes afirma que entre todas las pasiones, el orgullo constituye la causa por antonomasia del afán de poder, guerra y sometimiento entre los hombres, ya que cada uno confía obstinadamente en su capacidad para vencer y subyugar a quienes considera inferiores. De esta manera, Hobbes señala que el orgullo, esto es, el afán de honor y de supremacía de un hombre respecto a los demás, forma parte esencial del apetito humano de poder, puesto que el deseo del hombre no es otra cosa que el afán de preeminencia sobre los otros y el reconocimiento de esta preeminencia por los otros. Porque, la lucha por el poder “tiene su fundamento en el placer que el hombre encuentra en la consideración de su propio poder, es decir, en la vanidad. El origen del apetito natural del hombre no es, por consiguiente, la percepción, sino la vanidad” (Strauss, 2006, p. 34; Cf. Altini, 2005, p. 106, Ricoeur, 2006, p. 210; Herrero, 2012, p. 44). Por esta razón, el orgullo causa *alegría* en los individuos, quienes imaginan o exaltan sus propias fuerzas, ya sea en virtud de sus hechos, acciones pasadas o posesiones presentes, lo cual encuentra su fundamento en la propia experiencia, ya sea mediante la *adulación* de otros individuos, quienes suponen, sin embargo, y la mayor de las veces, una falsa y excesiva consideración sobre la capacidad y la fuerza de los demás. Esta gloria recibe el nombre de *vana*, porque consiste, justamente, en “la ficción o suposición de capacidades en nosotros mismos cuando sabemos que no disponemos de ellas” (Hobbes, 2006, I, cap. VI, p. 46; 2005, I, cap. IX, § 1, pp. 134-135; Cf. Herrero, 2012, p. 44). Y sin embargo, los hombres prefieren la falsa adulación, es decir, la vanagloria, toda vez que el valor de su poder depende de la necesidad y del juicio de los demás: “*Porque aunque un hombre (cosa frecuente) se estime a sí mismo con el mayor valor que le es posible su valor verdadero no es otro que el estimado por los demás*” (Hobbes, 2006, pp. 70-71).

Cada uno se empeña, pues, en afirmarse ante los demás, haciendo uso de cualquier medio de poder, pues “*reputación de poder es poder, porque con ella se consigue la adhesión y afecto de quienes necesitan ser protegidos*” (Hobbes, 2006, pp. 69-70). En suma, Hobbes advierte que el orgullo es la pasión que incita especialmente al hombre a la pugna permanente de placeres, honores u otras formas de poder y, al mismo tiempo, a la *lucha*, la *enemistad* y la *muerte*. Porque, según Hobbes, el medio que utiliza todo competidor para la consecución de su ambición de reconocimiento es matar, sojuzgar, suplantar y repeler a los demás, es decir, destruir todo aquél que dispute el objeto de su deseo (Hobbes, 2006, I, cap. X, pp. 79-80). El orgullo actúa, a su vez, con otras pasiones complementarias, tales como: *ambición*, *rabia*, *distracción*, *venganza*, *envidia*, las cuales generan en consuno la guerra y el sometimiento de unos hombres respecto a otros. En palabras de Hobbes, estas pasiones causan una conducta extraña y desusada que recibe el nombre de *locura*: “La pasión, cuya violencia o continuidad producen la locura, es, o bien una gran vanagloria, lo que comúnmente se llama orgullo y alta estimación de sí mismo, o un gran desaliento o desánimo” (Hobbes, 2006, I, cap. VIII, p.

60;Cf.Strauss, 2006, p. 32). El orgullo arrastra al hombre a la lucha, y su exceso es la locura que se revela en las acciones más insólitas, extravagantes y crueles, ya sea del hombre particular inspirado por las pasiones, ya sea de la multitud de hombres poseída por el furor, la rabia, la venganza o el resentimiento. Porque, “*¿Qué mayor prueba de la locura que increpar, herir, y lapidar a vuestros mejores amigos?: Y esto es lo menos que semejante multitud puede hacer. Esa multitud aniquilará a aquellos que en tiempos pasados de su vida les aseguraron contra el mal*” (Hobbes, 2006, I, cap. VIII, p. 60).

Y así como el hombre se encuentra seguro del peligro de las olas o de cualquier parte del mar, a pesar de que no alcance a percibir prontamente el rumor del agua que le rodea, asimismo, el hombre comprende que las pasiones singulares de ciertos individuos hacen parte de la turbulenta agitación de una nación, aunque no alcance a distinguir inmediatamente la inquietud en uno u otro hombre en particular: “*Y si no existiera nada que manifestara su locura, por lo menos la pretensión misma de asignarse tal inspiración, es prueba suficiente de ello*” (Hobbes, 2006, I, cap. VIII, p. 60). Hobbes señala que la locura se inicia, generalmente, en el error o la falsa percepción que los hombres tienen de su propio poder y valía, haciéndolos suponer “*que se encuentra en posesión de la gracia del Todopoderoso que les ha revelado esa verdad, de modo sobrenatural, por su Espíritu*” (Hobbes, 2006, I, cap. VIII, p. 60). Según Hobbes, el orgullo excesivo, o glorificación interna o triunfo de la mente, es aquella pasión derivada del reconocimiento o la simple proyección idealizada del poder y la superioridad de un hombre respecto a los demás. Los signos más representativos de esta pasión se revelan no sólo en los gestos corporales, sino, también, en las palabras y las acciones insolentes, *ora* procurando batallas consecutivas y otras acciones futuras de poder, cuando la gloria procede de la conciencia de nuestras acciones, *ora* en la imitación de otros, la impostura de un saber que se desconoce, la apariencia de entender algo incomprendible, la referencia a historias propias, apellidos, antepasados inexistentes, cuando la gloria proviene de la falsa adulación de los otros (2005, I, cap. IX, § 1, pp. 134-135; 2010, I, cap. I, § 2, pp. 130-132).

De este modo, el hombre siempre requiere la presencia de los demás, bien sea para utilizarlos en su propio provecho y beneficio, bien sea para conservar él mismo una idea superior de sí por comparación con el defecto y la debilidad ajenos. En todo caso, resulta claro que “*toda reunión espontánea tiene como causa la necesidad mutua o la obtención de la gloria*” (Hobbes, 2010, I, cap. I, § 2, p. 131). Por esta razón, la gloria genera, por las mismas razones lógicas, el horror de la comunidad humana: Porque algunos hombres se aman tanto a sí mismos y desprecian tanto a los demás, que están dispuestos a obtener todos los medios de poder y de sometimiento necesarios para perpetuar la violencia y la guerra contra sus compañeros. De modo que la naturaleza del hombre, cuyo orgullo y

otras pasiones impulsan a los hombres a destruirse entre sí, constituye la causa fundamental de la guerra, ya que

Al pensar cada uno bien de sí mismo, y al odiar el ver lo mismo en otros, necesitan provocarse con palabras y demás signos de desprecio y de odio, hasta que, finalmente, se ven obligados a establecer su superioridad mediante la potencia y la fuerza corporal (Hobbes, 2005, I, cap. IX, § 4, p. 171).

El orgullo es, pues, la causa del perpetuo e incesante afán de poder entre los hombres, que cesa solamente con la muerte (2006, I, cap. XI, p. 79). Y, empero, el aumento de poder constituye casi siempre una condición insuficiente para satisfacer el apetito de algunos individuos, quienes esperan un placer más intenso del que han alcanzado.

En palabras más exactas: *el poder moderado representa una perturbación en el ánimo de ciertos hombres, quienes procuran asegurar su poderío y los fundamentos de su bienestar mediante la adquisición de nuevos y mayores recursos de poder* (2006, I, cap. XI, pp. 79-80). Sin embargo, la posesión de mayores instrumentos de poder⁸ aumenta tanto o más que la fama, ya que a medida que avanza se extiende y se perfecciona sobre todos los miembros de la comunidad, ya sea mediante el sometimiento de algunos, ya sea mediante la amistad con otros: “*Porque tener siervos es poder; tener amigos es poder; porque son fuerzas unidas*” (2006, I, cap. X, p. 69). Porque el deseo de poder alude, al mismo tiempo, y por las mismas razones lógicas, a la lucha por el reconocimiento mutuo (Cf. Ricoeur, 2006, p. 195). En efecto, “*cada hombre considera que su compañero debe valorarlo del mismo modo que él se valora a sí mismo*” (Hobbes, 2006, I, cap. XIII, p. 101). De modo que en presencia de cualquier acto de menosprecio o subestimación, los hombres ávidos de reco-

8 Hobbes advierte que el poder de un hombre consiste tanto en sus medios corporales como en sus medios instrumentales (2006, I, cap. X, p. 69). El *poder natural* es el conjunto de las facultades corporales o de la inteligencia, tales como fuerza, belleza, prudencia, aptitud, elocuencia, liberalidad o nobleza extraordinarias; mientras que el poder instrumental hace referencia a las aptitudes naturales, las posesiones, las riquezas, los honores, los amigos. El *poder instrumental*—el cual hace uso del poder natural o la fortuna— sirve para adquirir más riqueza, conocimiento, reputación, amigos y buena suerte, todo lo cual puede ser reducido al afán de poder (2006, I, cap. VIII, p. 59 & I, cap. X, p. 69). Porque “*las riquezas, el conocimiento y el honor no son sino diferentes especies de poder*” (Hobbes, 2006, I, cap. VIII, p. 59). Y al igual que la fuerza corporal, las riquezas, los cargos, las acciones grandes o la bondad eminente, constituyen un signo de poder y valía del hombre distinguido por su poder instrumental, quien goza, al mismo tiempo, de la adulación, el engrandecimiento y la obediencia de sus inferiores (Cf. Hobbes, 2005, I, cap. VIII, § 5, p. 132; 2006, I, cap. X, pp. 73-74). O lo que es lo mismo, la cualidad que hace a un hombre temido o amado por los demás, así como la reputación derivada de su linaje o sus posesiones materiales, es poder, porque constituye un medio que le procura la asistencia, el servicio y la obediencia de los demás.

nocimiento están dispuestos a luchar contra otros para obtener la mayor estimación de sus contendientes, infligiéndose daño o, incluso, destruyéndose unos a otros⁹. Y dado que el sometimiento y, por lo tanto, la obediencia constituyen la forma primordial del poder, y que ningún hombre puede subsistir mientras otro pretenda someterlo, cada uno puede acometer toda acción tendiente al aumento de su poder y su dominio para preservar en su ser¹⁰ (2005, I, cap. XIV, § 4, p. 171; 2006, I, cap. XIII, p. 101; 2010, I, cap. I, § 7, p. 134).

Dicho en otras palabras, cada hombre puede hacer uso de cualquier medio para garantizar el fin, esto es, su propia conservación respecto a la amenaza de los demás hombres. Según Hobbes, esta *inclinación racional* de poder orientada a la conservación es diferente, por lo tanto, del *afán irracional* de ciertos individuos que ambicionan un poder mayor del que exige su propia preservación, haciendo uso de la batalla, la conquista y la sumisión de los demás (Cf. Strauss, 2006, pp. 32-34). El afán de poder es, pues, racional o irracional, según el propósito que determinado por cada hombre, porque:

Algunos se complacen en contemplar su propio poder en los actos de conquista, prosiguiéndoles más allá de lo que su seguridad requiere, otros, que en diferentes circunstancias serían felices manteniéndose dentro de límites modestos, si no aumentan su fuerza por medio de la invasión, no podrían subsistir, durante mucho tiempo, si se sitúa solamente en plan defensivo. Por consiguiente, siendo necesario, para la conservación de un hombre, aumentar su dominio sobre los semejantes, se le debe permitir también (Hobbes, 2006, I, cap. XIII, p. 101).

9 En su texto *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*, Paul Ricoeur afirma que la idea del reconocimiento no implica, solamente, la competencia de unos hombres con otros, toda vez que el reconocimiento se elevó en la teoría moderna a un estatuto ontológico, dominado por la idea de exclusión entre sí mismo y el otro, esto es, a otro ópticamente distinto (Cf. 2006, p. 191).

10 Según Hobbes, las facultades del cuerpo y del espíritu son tan iguales entre los hombres que, si bien un hombre es, en ocasiones, más fuerte corporalmente o más sagaz de entendimiento que otro, cuando se los considera en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre es insignificante. De ahí que, “cuán fácil es para el más débil matar al más fuerte, ya sea mediante secretas maquinaciones o confederándose con otro que se halle en el mismo peligro en el que él se encuentra” (2006, I, cap. XIII, p. 100; 2010, I, cap. I, § 3, p. 133). Los hombres son iguales entre sí por naturaleza, y no existe, pues, razón para que un hombre, al confiar en sus propias fuerzas, se considere superior a los demás, ya que: “*son iguales los que pueden hacer cosas iguales unos contra otros. Y los que pueden hacer las mayores cosas, sin duda matar, pueden hacer las mismas cosas*” (2010, I, cap. I, § 3, p. 133). De esta igualdad en las capacidades naturales procede la anticipación, esto es, que cada hombre someta por medio de la fuerza o por la astucia a todos los demás durante el tiempo necesario, hasta que ningún otro poder sea capaz de sojuzgarlo o matarlo. Hobbes afirma que esto es generalmente permitido en tanto se requiere para la propia conservación.

Del mismo modo, Leo Strauss advierte que el afán de poder tanto racional como irracional se distingue en virtud del tiempo, ya que mientras el poder racional es finito en sí mismo, toda vez que se complace en la moderación que exige la conservación de cada uno; el poder irracional es infinito en tanto proviene de lujuria y el afán irrefrenable de reconocimiento. La diferencia entre una y otra forma de poder reside únicamente en el orgullo, porque mientras el poder racional encuentra su fundamento en la *moderación*, el poder irracional descubre su principio en el *exceso*, esto es, en la estimación que cada uno advierte en su propio poderío, es decir, en la *vanidad* (2006, p. 34). En palabras de Strauss, el poder y sus diferentes modos de expresión permiten distinguir al hombre del animal: mientras el primero busca afanosamente el honor mediante las batallas, las posesiones, los títulos, los siervos y los amigos, así como el sometimiento de otros hombres a su capricho y voluntad, y, por supuesto, el reconocimiento por los otros de su preeminencia sobre los demás hombres; el segundo promueve la organización con otros miembros de la especie a fin de garantizar su supervivencia¹¹ (Cf. Strauss,

11 Hobbes desarrolla a lo largo de su pensamiento las diferencias entre el hombre y el animal, las cuales sintetiza con extraordinaria claridad en su obra *Elementos filosóficos. Del ciudadano*: “Es verdad que en esas criaturas que viven sólo por sus sentidos y apetitos el *acuerdo* de los ánimos es tan duradero que, por consiguiente, para conservar la paz entre ellos no es necesaria ninguna otra cosa aparte del apetito natural. Pero entre los hombres las cosas son diferentes. En primer lugar, entre éstos existe la contienda por el honor y la dignidad, que entre las bestias no existe; por eso, el *odio* y la *envidia*, de los cuales nacen la sedición y la guerra, existen entre los hombres y no entre los animales. En segundo lugar, los apetitos naturales de las abejas y criaturas similares son conforme al bien común (que entre estas criaturas no difiere del bien privado) y se refieren a él; pero para el hombre casi nada se considera bueno, si no tiene nada de exclusivo y preeminente para el poseedor en relación con lo que poseen los demás. En tercer lugar, los animales que no tienen uso de razón no ven ni creen ver defecto alguno en la administración de sus repúblicas; pero en la multitud existen muchos hombres que estimulándose más sabios que los demás, se esfuerzan por hacer una revolución, y diversos revolucionarios hacen la revolución de modos diversos, lo cual genera división y guerra civil. En cuarto lugar, los animales brutos, aunque puedan usar su voz para significarse sus sentimientos, carecen de aquel arte de las palabras que se requiere necesariamente para concitar las pasiones, el arte por el cual se representa en la mente lo bueno como mejor y lo malo como pero de los que son en verdad; pero la lengua del hombre es una especie de trompeta de guerra y sedición, y se dice que con sus discursos *Pericles* la hizo una vez tronar y fulgurar, y perturbó a toda Grecia. En quinto lugar, los animales no distinguen la *injuria* del *daño*. Por ello sucede que mientras están bien no culpan a sus compañeros. Pero los hombres molestos en grado máximo para el Estado son aquellos a quienes se permite estar ociosos en grado máximo; pues los hombres suelen luchar por un cargo público antes de haber obtenido la victoria en la batalla contra el hambre y el frío. Finalmente, el acuerdo entre estas brutas criaturas es natural; el acuerdo entre los hombres es sólo contractual, esto es, artificial. Por consiguiente, no es de admirar que algo más es necesario si los hombres han de vivir en paz. Y por eso el *acuerdo*, o sea, *la sociedad* convenida sin autoridad común gracias a la cual los individuos son gobernados por miedo al castigo, no es suficiente para la seguridad que se requiera para el cumplimiento de la *justicia natural*” (2010, II, cap. V, § 5, pp. 177-178).

2006, p. 34). En palabras más estrictas, el hombre es el único ser de la naturaleza que determina toda su existencia bajo el orgullo, la ambición, la fama y el reconocimiento. Sin embargo, esta ambición no es propia de uno sólo, sino de todos los demás, lo que genera la guerra y la rebelión comunitaria (Cf. Hobbes, 2005, II, cap. VIII, § 3, p. 289).

b. El orgullo como fuente de la violencia

Las pasiones de orgullo y vanagloria constituyen la motivación más profunda de la guerra permanente entre los hombres. Y, sin embargo, “a quien no pondere estas cosas puede parecerlo extraño que la naturaleza venga a disociar y haga a los hombres aptos para invadir y destruirse mutuamente” Y seguidamente, el filósofo inglés advierte que “puede ocurrir que no confiando en esta inferencia basada en las pasiones, desee, acaso, verla confirmada por la experiencia (Hobbes, 2006, II, cap. XIII, p. 103)¹². Pero, *¿Cómo ha de entenderse esta afirmación según la cual el orgullo constituye la fuente primigenia de la guerra, la muerte, la enemistad? ¿En qué sentido el orgullo es capaz de ocasionar efectos tan extraordinarios como devastadores en la vida humana? O en términos más precisos ¿Por qué el orgullo constituye la causa para que un hombre reconozca en los demás a un enemigo siempre potencial? Hobbes advierte en la naturaleza de ciertos individuos particulares una proclividad inconmensurable a la destrucción de todo aquello que amenace sus vidas, así como la satisfacción de sus placeres:*

Pues si el apetito natural del hombre es la vanidad, esto significa que por naturaleza el hombre se afana por superar a todos sus compañeros y ver su superioridad reconocida por todos los otros, de modo de encontrar placer en sí mismo; así, desea naturalmente que el mundo en su conjunto le tema y le obedezca” (Strauss, 2006, p. 43).

Sin embargo, mientras algunos hombres reconocen la igualdad natural de los demás, a quienes les consienten disfrutar de todo aquello que se permiten disponer a sí mismos, otros individuos, en cambio, afirman su superioridad respecto a otros a quienes consideran débiles e inferiores y, por consiguiente, se permiten

12 La experiencia enseña sin error que los hombres desconfían permanentemente unos de otros: “Haced, pues, que se considere a sí mismo; cuando emprende una jornada, se procura armas y trata de ir bien acompañado; cuando va a dormir cierra las puertas; cuando se halla en su propia casa, echa la llave a sus arcas; y todo esto aun sabiendo que existen leyes y funcionarios públicos armados para vengar todos los daños que le hagan. ¿Qué opinión tiene, así, de sus conciudadanos, cuando cabalgaba armado; de sus vecinos, cuando cierra sus puertas; de sus hijos y sirvientes, cuando cierra sus arcas? ¿No significa esto acusar a la humanidad con sus actos, como yo lo hago con mis palabras? Ahora bien, ninguno de nosotros acusa con ello a la naturaleza humana” (Hobbes, 2006, I, cap. XIII, p. 103).

disponer y aprovechar ferozmente de todos los bienes, los honores y la gloria sin ningún reparo ni consideración: “El triunfo cada vez mayor sobre los otros —esto, y no el poder siempre creciente, aunque racionalmente creciente— es el objeto y la felicidad del hombre natural: *la felicidad consiste en superar continuamente al prójimo*. La vida del hombre puede compararse con una carrera: *pero debemos suponer que esta carrera no tiene otra meta, otro premio, que ser el primero*” (Cf. Strauss, 2006, p. 43; Herrero, 2012, p. 44-46). Según Hobbes, los hombres, sin excepción, poseen el derecho de usar todo su poder y sus capacidades naturales bien sea para repeler todo dominio y agresión sobre su vida, cuerpo y voluntad, bien sea para asegurar su poderío en la comunidad de los hombres: Cada hombre es un *depredador* dispuesto a emplear cualquier medio capaz de garantizar su vida física. De este modo, el pensador inglés advierte que “*la voluntad de dañar está en éste por vanagloria y la falsa estimación de sus fuerzas; en aquél, por la necesidad de defender sus bienes y la libertad contra éste*” (Hobbes, 2010, I, cap. I, § 4, p. 133; Cf. Herrero, 2012, p. 44). He aquí el descubrimiento de Hobbes:

Lo que los hombres tienen en común es la capacidad de matar y, en correspondencia, la posibilidad de que les den muerte generalizada a tal punto que se convierte en el único vínculo que asimila a individuos por lo demás separados e independientes (Esposito, 2003, p. 62).

En palabras de Schmitt,

Si el poder que un hombre ejerce sobre otros procede de la naturaleza, o bien es el poder del progenitor sobre su cría o es la superioridad de sus dientes, cuernos, patas, garras, glándulas de veneno y otras naturales. Aquí podemos prescindir del poder del progenitor sobre su cría. Nos queda entonces el poder del lobo sobre la oveja. Un hombre que tiene poder sería lobo respecto de los hombres carentes de poder: quien carece de poder se siente como la oveja hasta que, a su vez, llega a la situación de tener poder y entonces asume el papel de lobo. Es lo que dice el proverbio latino “*homo homini lupus*”. En español: “*El hombre es un lobo para el hombre*” (2010, p. 18).

En efecto, la *voluntad de poder y de destrucción* es común a todos los hombres y, por lo tanto, no existe seguridad alguna, porque la naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu que, si bien un hombre es, en ocasiones, más fuerte corporalmente o más sagaz de entendimiento que otro, cuando se los considera en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre es insignificante. Porque los hombres son iguales entre sí, en tanto poseen la misma capacidad para matarse. De ahí que, “*cuán fácil es para el más débil matar al más fuerte, ya sea mediante secretas maquinaciones o confederándose con otro que se halle en el mismo peligro en el que él se encuentra*” (2006, I, cap. XIII, p. 100; 2010, I, cap. I, § 2, p. 133). Los hombres son iguales por naturaleza, y no existe, pues,

razón para que un hombre, al confiar en sus propias fuerzas, se considere superior a los demás: “*todos los hombres son iguales porque son cuerpo. Porque todos son vulnerables, porque nada temen más que el dolor en su propio cuerpo*” (Sofsky, 1996, p. 9).

De esta igualdad en las capacidades naturales del hombre procede la igualdad en la consecución de los *fines*. De ahí que si dos hombres desean la misma cosa, y no pueden en modo alguno ni disfrutarla en común ni dividirla, se vuelven *enemigos*, y en el camino que conduce al fin, que es principalmente la conservación de su propia vida y solamente a veces su delectación, tratan de matarse o sojuzgarse uno a otro. En este estado de hostilidad, no existe para ningún hombre, por fuerte o sabio que sea, la seguridad de vivir durante todo el tiempo que normalmente la naturaleza le permite (Cf. Hobbes, 2006, I, cap. XIV, pp. 106-107; Strauss, 2006, p. 35; Ricoeur, 2006, p. 210; Herrero, 2012, pp. 42-44). Durante este período en el que cada hombre es un enemigo de los demás, y cada uno no teme más que al poder singular de otro, los hombres viven en una condición o estado denominado de *guerra* o de *naturaleza* y, en consecuencia, de desconfianza mutua y de temor recíproco al sometimiento y a la muerte violenta (Hobbes, 2006, I, cap. XIII, pp. 102). De ahí que cada uno debe procurarse su bienestar futuro haciendo uso de todos los medios posibles para garantizar su autoconservación, incluyendo la anticipación, la delación y la conspiración de unos contra otros, pues “*la relación que une a los hombres no es la de amigo y enemigo, ni de enemigo y amigo, sino de enemigo y enemigo, dado que cada amistad temporaria es un instrumento —las amistades son buenas, esto es, útiles— para la gestión del único vínculo social posible. Es decir, la de la enemistad*” (Esposito, 2003, p. 64). Por lo tanto, cada hombre sin excepción desconfía de los demás, a quienes concibe meramente como figuras opacas, extrañas y, por supuesto, radicalmente opuestas y peligrosas a su identidad: “*Cada uno, de por sí, es empujado a una precavida ampliación de su potencia virtual, con el fin de protegerse del otro, incluso en el futuro*” (Honneth, 1997, p. 18).

Hobbes observa que la *condición natural* del hombre es la *luchade* todos contra todos, en la cual cada uno está gobernado por su propia fuerza e invención, y sin un poder y ley común que los atemorice a todos: “*cada hombre es su único soberano y no se determina por la ley natural, ni por la ley civil, sólo por su derecho natural a usar ilimitadamente la fuerza y el fraude que él mismo juzga como necesario o no para la conservación de su vida y la seguridad de su poderío*” (Cf. 2006, I, cap. XIII, pp. 102, 106; 2010, I, cap. I, § 13, pp. 137-138). De esta manera, en el estado de naturaleza nada puede ser injusto: “Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar: donde no hay poder común, la ley no existe; donde no hay ley, no hay justicia” (Cf. 2006, I, cap. XIII, p. 104). Ninguna convención limita los actos y, por lo tanto, los hechos violentos saturan la comunidad del delito. De modo que la *experiencia de la violencia* mantiene unidos a los hombres: unos

y otros se asocian naturalmente únicamente bajo el deseo de dañarse, ya que les asiste el mismo fin: *ora* procurar su vida e integridad corporal, *ora* incrementar su poder sobre los demás: “*Pero, como el poder sólo puede medirse en relación con la impotencia ajena [...] los hombres están esencialmente “en contra” desde siempre y para siempre*” (Esposito, 2003, p. 63; Cf. Sofsky, 2006, p. 8). Por lo tanto, ningún hombre se encuentra exento de morir y hacer morir a los demás por el establecimiento o conservación del poder y, a su vez, por la resistencia al sometimiento de otros: “*Adelantar siempre al que está delante, es felicidad. Y abandonar la carrera, morir*” (Hobbes, 2005, p. 146).

La lucha por la preeminencia se ha transformado ahora en una lucha de vida o muerte y, entonces, el hombre “*llega a reconocer la muerte como el mal máximo y supremo en el momento de ser irremediabilmente conducido a retroceder ante la muerte para luchar por la vida*” (Strauss, 2006, p. 45). Pero la protección de la vida es posible únicamente por la muerte del otro, es decir, del enemigo que también disputa su propia vida en la contienda. El asesinato del primer hombre no garantiza en modo alguno la supervivencia del homicida, quien deberá atentar mortalmente contra el segundo y, en adelante, contra todos lo que pueda, con miras a garantizar la indemnidad de su cuerpo. Sin embargo, el tiempo de guerra no implica necesariamente la confrontación entre los cuerpos y el derramamiento de sangre, sino también la mera declaración mediante palabras o hechos (Cf. Hobbes, 2010, p. 137). Pues así como la naturaleza del mal tiempo no radica en uno o en dos chubascos, sino en la propensión de llover durante varios días, así también, dice Hobbes, la naturaleza de la guerra no consiste solamente en la acción actual de combatir y vencer, sino en la voluntad o disposición manifiesta de luchar (Cf. 2006, p. 102). Y esta voluntad de lucha está en todos en el estado de naturaleza y perdura durante todo el tiempo en que no hay seguridad, esto es, cuando no existe una autoridad capaz de repeler la violencia mediante el uso de la violencia (Cf. 2010, p. 133). Dicho en palabras más precisas, mientras no exista una autoridad representativa del orden, cada hombre es enemigo de los demás, por cuanto desea fines análogos y posee medios semejantes para su consecución: “*Ante mi propia necesidad de afirmar la supremacía, el otro, que no puede ser como tal conocido, sino sólo imaginado como favoreciendo o sustrayendo mi propio deseo, aparece como un enemigo. El prójimo es siempre un enemigo potencial*” (Herrero, 2012, p. 42).

Y por lo tanto, la guerra y la enemistad de todos contra todos resultan tan angustiantes como insoportables. El miedo al homicidio, la masacre, la tortura, las lesiones, el despojo constituyen, en efecto, la negación más radical del bien mayor y supremo: *la vida humana*. Y mientras persista la lucha por conservar la vida e integridad corporal, *la existencia del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve*, porque “*sentimos la muerte y no la vida; porque tememos la muerte inmediata y directamente, mientras que deseamos la vida sólo porque la reflexión racional nos*

dice que es la condición de nuestra felicidad; porque tememos la muerte infinitamente más de lo que deseamos la vida” (Strauss, 2006, p. 40). Según Hobbes, la lucha constituye un peligro inminente y acechante para cada vencedor, quien anhela vanamente servirse de su propia fuerza y capacidad corporal para precaverse de una muerte violenta. Y a diferencia de los animales, quienes gozan de sus alimentos, reposo y placeres presentes y cotidianos, pues ignoran las previsiones del tiempo futuro, el hombre, que se propone continuamente protegerse a sí mismo contra el mal, esto es, la muerte y el sometimiento, imagina incesantemente los acontecimientos porvenir, ya sea por su propia fantasía, ya sea por el juicio y la autoridad de otros hombres.

En ambos casos, el hombre padece una profunda ansiedad, ya que se suspende en un perpetuo anhelo del tiempo por venir, así como de las causas y los efectos de los acontecimientos futuros, y *“cuando se está seguro de que existen causas para todas las cosas que han sucedido o van a suceder, es imposible para un hombre, que continuamente se propone asegurarse a sí mismo contra el mal que teme y procurarse el bien que desea, no estar en perpetuo anhelo del tiempo por venir”* (Hobbes, 2006, I, cap. XII, pp. 87-88). Y así como Prometeo, quien estaba encadenado al Monte Cáucaso, donde un águila, alimentándose de sus entrañas, devoraba en el día lo que era restituido por la noche, el hombre que avizora angustiosamente el tiempo próximo *“tiene su corazón durante el día entero amenazado por el temor de la muerte, de la pobreza y de otras calamidades, y no goza de reposo ni paz por su ansiedad, sino en el sueño”* (Hobbes, 2006, I, cap. XII, p. 88). El estado de guerra simboliza, pues, el deseo por los acontecimientos futuros: *la lucha por el poder y el sometimiento de un hombre respecto a los demás, el reconocimiento de la preeminencia sobre los hombres, y la conservación de la propia vida*. Pero los deseos de poder no son en modo alguno iguales en todos los hombres, ya que varían de acuerdo con la constitución del cuerpo y la distinta educación. Por lo tanto, algunos requirieren mayor poder, riqueza, conocimiento y honores; mientras otros se complacen con menores objetos y espacios de poder.

Sin embargo, unos y otros anhelan la *felicidad*, esto es, la tranquilidad y la comodidad de sus vidas. Empero las ventajas de unos implican necesariamente la miseria de otros, quienes desean, a su vez, el mismo bienestar mediante el sometimiento de los demás: *“El éxito continuo en la obtención de aquellas cosas que un hombre desea de tiempo en tiempo, es decir, su perseverancia continua, es lo que los hombres llaman felicidad”* (Hobbes, 2006, I, cap. VI, p. 50). Y la búsqueda incesante de la felicidad futura depende, pues, y por las mismas razones lógicas, de la relación continua e indefinida entre señor y siervo. Porque esta relación de dominio y servidumbre constituye, en última instancia, la fuente de felicidad: *“tener siervos es poder, porque son fuerzas unidas”* (Hobbes, 2006, I, cap. X, p. 69). Sin embargo, el amo anhela un mayor número de siervos sometidos a su voluntad, y el siervo,

por su parte, desea su emancipación para someter a otros tantos a la satisfacción de sus necesidades. De ahí que la lucha por la autoconservación sea progresiva e imperecedera: el horror ante la pérdida de la vida y el sometimiento dispone a los hombres a la batalla y el triunfo. La pérdida de la lucha significa la sujeción o la muerte violenta: *“El vencedor que ha salvaguardado su honor se convierte en el señor. El vencido, quien se sometió por miedo a la muerte violenta, quien admite su debilidad y con ello ha perdido su honor, se convierte en siervo”* (Hobbes, 2005, II, cap. III, § 2, pp. 238-239; 2006, II, cap. XX, p. 164). En efecto, este dominio despótico del dueño sobre su criado se adquiere y se sanciona mediante la fuerza del vencedor y el miedo del vencido que, para evitar el peligro inminente de la vida, pacta, que en cuanto su vida y la libertad de su cuerpo lo permitan, el vencedor tendrá uso de ellas, a su antojo (Cf. Hobbes, 2006, II, cap. XX, p. 164).

El deseo de reconocimiento conduce a los hombres a combatir y morir por la consecución de sus deseos. Sin embargo, *“No hay cosa que dé perpetua tranquilidad a la mente mientras vivamos aquí abajo, porque la vida raras veces es otra cosa que movimiento, y no puede darse sin deseo y sin temor”* (Hobbes, 2006, I, cap. VI, p. 50). En palabras de Hobbes, cada hombre busca su propia felicidad con independencia de todos los demás, a quienes considera sus enemigos, toda vez que le disputan el banquete de la vida: la *astucia*, la *competencia*, la *desconfianza*, el *ataque*, la *autodefensa*, la *estrategia*, la *anticipación*, la *competencia*, la *acumulación de posesiones* y el éxito constituyen los dispositivos de violencia para vencer y someter a todos los demás hombres: Porque, *anteponerse, es gloria*. Sin embargo, la lucha individual no encuentra un éxito definitivo, ya que cada uno compite por el mismo objeto, ocasionando la muerte, las heridas y otras formas de degradación humana. La guerra *“no puede terminar con ninguna victoria; ya que a los vencedores les acecha el peligro, de tal forma que habría que tener por milagro el que alguno, por muy fuerte que fuera, muriera en avanzada vejez”* (2010, I, cap. I, § 137). Por consiguiente, las lesiones corporales y la muerte de unos constituyen las condiciones que hacen posible la felicidad de todos los demás hombres. Porque el valor de cada hombre se determina por los medios y los usos de poder de los que dispone, cuya estimación depende del juicio de los otros: *“Porque aunque un hombre (cosa frecuente) se estime a sí mismo con el mayor valor que le es posible, su valor verdadero no es otro que el estimado por los demás”* (Hobbes, 2006, I, cap. X, p. 71). Por ejemplo, *“un hábil conductor de soldados es de gran precio en tiempo de guerra presente o inminente; pero no lo es en tiempos de paz. Un juez docto e incorruptible es mucho más apreciado en tiempos de paz que en tiempos de guerra”* (Hobbes, 2006, I, cap. X, p. 71).

Pero la guerra también genera el miedo del hombre ante la muerte violenta. En este sentido, Leo Strauss señala que el estado de guerra encubre la relación de *complementariedad* entre el amor a sí mismo como fuente originaria de la lucha y el miedo a la muerte violenta como fuente de la paz (2006, p. 42). El orgullo

conduce al aborrecimiento y al deseo de opresión y, a su vez, el miedo a la muerte violenta dispone a prevenirla mediante la batalla o la ayuda de otros: “*Dominio y victoria son cosas honorables porque se adquieren por la fuerza; y la servidumbre, por necesidad o temor es deshonrosa*” (Hobbes, 2006, I, cap. X, p. 73; 2010, I, cap. I, § 13, p. 138). En su *Fenomenología del espíritu* (*Phänomenologie des Geistes*, 1810), literal A. *Independencia y sujeción de la autoconciencia; señorío y servidumbre*, G.F.W Hegel (1770-1831) prolongará la dialéctica hobbesiana acerca del dominio y la servidumbre, a partir de la idea según la cual el hombre adquiere autoconciencia únicamente cuando arriesga su vida para satisfacer su deseo de reconocimiento por otro (1966, pp. 113-121; 1997, pp. 476-482; Cf. Honneth, 1997, pp. 10, 19, 28; Ricoeur, 2006, pp. 219-220)¹³. Porque

Desear el deseo de otro es, pues, en última instancia desear que el valor que soy yo o que ‘represento’ sea el valor deseado por ese otro; quiero que él reconozca mi valor como su valor quiero que él me ‘reconozca’ como un valor autónomo (Koyève, 2006, p. 13)¹⁴.

13 Las ideas de Hobbes y, seguidamente de Hegel, acerca de la dialéctica entre el amo y el siervo proceden, esencialmente, de los fundamentos teológicos medievales. En *La Ciudad de Dios*, Capítulo XV: *La libertad natural y la servidumbre del pecado*, Agustín señala que el orden natural, a diferencia del orden civil, se encontraba ordenado por el mandato según el cual “el hombre dominaría únicamente a los irracionales, no el hombre al hombre, sino el hombre a la bestia. Este es el motivo de que los primeros justos hayan sido pastores y no reyes”. Esto explica que en las Sagradas Escrituras no aparezca la palabra *siervo* sino hasta que Noé castigara el pecado de su hijo nombrándolo de esa manera: “Este nombre lo ha merecido, pues, la culpa, no la naturaleza”. Según el santo de Hipona, la palabra *siervo* “designa los prisioneros, a quienes los vencedores conservaban la vida, aunque podían matarlos por derecho de guerra. Y se hacían siervos, palabra de servir. Esto es también merecimiento del pecado. Pues, aunque se libre una guerra justa la parte contraria batalla por el pecado. Y toda victoria, aun la conseguida por los malos, humilla a los vencidos por juicio divino, o corrigiendo los pecados, o castigándolos”. Al igual que en Hobbes, quien concibe la pasión del orgullo como la causa fundamental de la guerra y el sometimiento del vencido, así también Agustín afirma que “la primera causa de la servidumbre es, pues, el pecado [orgullo] que somete un hombre a otro con el vínculo de la posición social. Esto es efecto del juicio de Dios, que es incapaz de injusticia y sabe imponer penas según los merecimientos de los delincuentes. El Señor supremo dice: *Todo aquel que comete pecado, es esclavo del pecado*. Y por eso muchos hombres piadosos sirven a amos inicuos, pero no libres, *porque quien es vencido por otro, queda esclavo de quien le venció*” (1950, libro XIX, cap. XV, p. 1404).

14 En *La dialéctica del amo y el esclavo* en Hegel, Alexander Kojévé afirma que “sin esa lucha a muerte hecha por puro prestigio, no habrían existido jamás seres humanos sobre la tierra. En efecto, el ser humano no se constituye sino en función de un deseo dirigido sobre otro deseo, es decir, en conclusión, de un deseo de reconocimiento. El ser humano no puede por tanto constituirse si por lo menos dos de esos deseos no se enfrentan. Y puesto que cada uno de los dos seres dotados del mismo deseo está dispuesto a llegar hasta el fin en la búsqueda de su satisfacción, esto es, está presto a arriesgar su vida y por consiguiente a poner en peligro la del otro, con el objeto de hacerse reconocer por él, de imponerse al otro en tanto que valor supremo, su enfrentamiento no puede ser más que una lucha a muerte” (2006, p. 14).

A esta proclividad de los hombres a herirse mutuamente en virtud de sus pasiones naturales de orgullo y vanagloria, se le añade ahora el derecho de todos a todo, por el cual uno ataca con *derecho* y el otro se resiste *con derecho*, y a partir del cual se originan las perpetuas sospechas y celos de todos contra todos (Cf. Hobbes, 2010, I, cap. I, § 13, pp. 137). Dada esta situación, no existe, según Hobbes, ningún otro procedimiento tan razonable para que un hombre se proteja a sí mismo como la *anticipación*, esto es, el someter por medio de la fuerza o por la astucia a todos los hombres que pueda durante el tiempo necesario, hasta que ningún otro poder sea capaz de sojuzgarlo o matarlo. Esto no es otra cosa sino lo que quiere su propia conservación, y es generalmente permitido. Y puesto que el fin de todo hombre es subsistir, este posee, por tanto, y en virtud de la naturaleza, el derecho a todos los medios para lograr el derecho al fin (Cf. Hobbes, 2006, I, cap. XIII, p. 101; 2010, p. I, cap. I, § 8, p. 134). En efecto, antes de que los hombres se hubieran ligado por algún pacto, era lícito para cada uno hacer lo que quisiera sobre los que quisiera, porque cada uno conserva su *derecho primevo* de precaverse de cualquier modo, en virtud de la naturaleza, esto es el derecho sobre todas las cosas o derecho de guerra (Cf. 2010, I, cap. I, § 10, p. 135).

Luego, no es absurdo, objetable o contra la razón si el hombre hace cualquier cosa para conservar su propio cuerpo y sus miembros, y defenderlos de la muerte y de los dolores en el anómico estado de naturaleza (Cf. Hobbes 2006, I, cap. XIII, p. 101; 2010, I, cap. I, § 2, p. 134). En este sentido, Hobbes define el derecho de naturaleza —lo que los escritores llaman comúnmente *ius naturale*— como la libertad que tiene cada hombre de usar su propio poder como quiera, y por ende, hacer uso de todo los medios y realizar todas las acciones sin las cuales no puede existir y conservarse (Cf. Hobbes, 2006, I, cap. XIV, p. 106; 2010, I, cap. I, § 2, p. 134). De ahí que el hombre que habiendo sometido a otro para regirlo y gobernarlo tiene todo el derecho a tomar las precauciones que le plazcan, para garantizar su seguridad frente al otro en el porvenir. En otras palabras, el vencedor que ha sometido a su adversario, o se ha apropiado de alguien que, bien por su corta edad, bien por su debilidad, es incapaz de repeler su poderío mediante sus propias fuerzas, puede adoptar en virtud del derecho natural las medidas más estrictas a fin de que el menor o la persona débil y vencida, esté regida y subyugada al ganador durante todo el tiempo que perdure su capacidad y su potencia de gobierno (Cf. Hobbes, 2005, I, cap. IX, § 13, p. 174). De ahí que el derecho natural no signifique otra cosa que la libertad que tiene cada uno para usar todos los medios y ejecutar todas las acciones que cada uno considere necesarias y suficientes, ya sea para *conservar* su vida e integridad corporal, ya sea para *garantizar* su dominio sobre los demás. Y aunque los hombres en el estado de guerra disponen del derecho natural de usar todos los medios necesarios para proteger su vida, integridad y superioridad sobre los demás, cuan fácil resulta comprender que la guerra sempiterna es poco idónea para la conservación ya sea del género humano, ya sea de cada hombre en

particular. Porque la guerra entre los hombres es siempre, por su misma naturaleza, y más que nada, por la igualdad de los contendientes, una lucha que no puede ser finalizada por una victoria duradera (Cf. Hobbes, 2010, I, cap. I, § 13, p. 137). En suma, el miedo a la muerte violenta constituye el presupuesto esencial de la dominación en el estado de naturaleza. Con razón el siervo siente la angustia respecto al señor absoluto, quien puede matarlo, herirlo o torturarlo, y, a su vez, y por los mismos argumentos prácticos, el amo siente temor respecto al criado, quien puede sublevarse contra él mediante la lucha para adquirir su independencia. Uno y otro se encuentran ligados en virtud del miedo: *“Los hombres necesitados y menesterosos no están contentos con su presente condición; así también, los hombres ambiciosos de mando militar propenden a continuar las guerras y a promover situaciones belicosas: porque no hay otro honor militar sino el de la guerra,”* (Hobbes, 2006, I, cap. XI, p. 80). Pero el miedo a la pérdida de la vida y a las lesiones dispone a los hombres al combate, y también a la consecución de la paz: *“La prontitud en el daño deriva del miedo. El temor a la opresión dispone a prevenirla o a buscar ayuda en la sociedad; no hay, en efecto, otro camino por medio del cual un hombre pueda asegurar su libertad y su vida”* (Hobbes, 2006, I, cap. XI, p. 81; 2010, I, cap. I, § 13, p. 138).

Y esta confianza en la conservación de la vida durante todo el tiempo posible procura la creación del Estado y, por supuesto, la conservación de la autoridad soberana: *“Los hombres superan la vanidad y la vergüenza de confesar su miedo y reconocer como su enemigo real no al rival, sino a aquel enemigo de la naturaleza, la muerte, la cual en tanto enemigo común [...] les procura entonces la posibilidad de culminar, en la fundación del Estado”* (Strauss, 2006, p. 47). De esta manera, los hombres renuncian a cualquier medio de autodefensa y entregan sus armas a los representantes de la voluntad común *“para ejercer de guardianes de la seguridad, para ser los dueños de la violencia”* (Sofsky, 2006, pp. 10-11). La violencia no desaparece: *sólo cambia de rostro*. La superación de la comunidad del delito implica, pues, la institución de un tercero, esto es, el Estado al que todos los individuos se vinculan entre sí. En síntesis, dice Hegel que *“la lucha por el reconocimiento y el sometimiento a un señor es el fenómeno con el que ha brotado la vida en común de los humanos como comienzo de los Estados”* (1997, p. 479).

c. El orgullo, el miedo y la razón como fuentes del orden y la autoridad civil

La naturaleza del hombre, cuyo orgullo y otras pasiones le conducen a la guerra y la rebelión, también le compele a someterse a sí mismo a una autoridad, cuyo poderío es comparable con la figura bíblica del Leviatán, denominado por Dios como el rey de la arrogancia: *“Nada existe —dice Dios— sobre la tierra, que pueda compararse con él. Está hecho para no sentir el miedo. Menosprecia todas las cosas altas, y es rey de todas las criaturas soberbias”* (Hobbes, 2006, II, cap. XXVIII, p.

262). De esta manera, mientras el santo de Hipona resuelve el problema del orgullo mediante la sujeción incondicional del hombre al Dios omnipotente, en tanto es el único que puede contener la soberbia de los individuos, Hobbes, en cambio, desplaza la sujeción del hombre hacia Dios, ubicándola en la figura secular del Leviatán, esto es, de aquel dios mortal al cual debemos nuestra paz y defensa (Cf. Negretto, 2002, p. 115; Truyol y Serra, 1944, pp. 135-143). Sin embargo, uno y otro coinciden en la formación de un orden civil claramente punitivo, ya sea por voluntad de Dios, así como lo afirma el santo de Hipona, ya sea por el concurso de las voluntades, tal como lo señala el filósofo inglés¹⁵. San Agustín afirma, por ejemplo, que Dios desea un orden terreno que castigue a los que obran mal y aplaque el conflicto permanente¹⁶. En palabras del santo

15 En su texto *Derecho natural e historia* (2013, p. 223), Leo Strauss advierte que el término estado de naturaleza pertenecía más a la teología cristiana que a la filosofía política: “El estado de naturaleza se distinguía del estado de gracia y se subdividía en *estado de pura naturaleza* y *estado de naturaleza de caída*. Hobbes abandonó la subdivisión y reemplazó el estado de gracia por el estado de sociedad civil. Así, negó la importancia, si no el hecho mismo de la caída y, consecuentemente, afirmó que lo necesario para remediar las deficiencias o ‘inconvenientes’ del estado de naturaleza no es la gracia divina sino el gobierno humano del tipo correcto”.

16 En sus comentarios al derecho y el Estado en san Agustín, Antonio Truyol y Serra presenta las diversas comprensiones sobre la esencia y la justificación del orden jurídico-institucional, haciendo notar dos líneas opuestas, a saber: la interpretación *clásica* del siglo XIX, según la cual el santo de Hipona deriva del pecado la sociedad política y, en consecuencia, la necesaria subordinación de unos hombres respecto a otros a quienes consideran superiores. Porque, “únicamente a consecuencia de la depravación de la naturaleza humana, por la caída original, había venido al mundo el señorío del hombre sobre el hombre, y, con él, la propiedad, mientras que al puro derecho divino y natural corresponde la libertad general y la comunidad de bienes” (Gierke citado por Truyol y Serra, 1944, p. 114). En consecuencia, esta postura señala una actitud negativa del cristiano respecto al Estado y, en general, a la ciudad terrena, por cuanto advierte una tensión insoluble entre las exigencias del cristianismo y las exigencias del Estado, a quien concibe como un producto del demonio: “El Estado aparece como una obra del espíritu maligno, y al fin de los tiempos recibirá el premio del pecado. No es divino, sino diabólico” (Jellinek citado por Truyol y Serra, 1944, p. 114). De ahí que el Estado carezca de todo fundamento y justificación, ya que es una “mera organización del pecado” (Ritschl citado por Truyol y Serra, 1944, p. 114). En el mismo sentido Jorge del Vecchio (citado por Truyol y Serra, 1944, p. 114) afirma que “san Agustín dibuja un contraste absoluto entre Iglesia y Estado, considerando al segundo no como una necesidad natural, sino como efecto del pecado, como un mal derivado de la culpa original”. En el siglo XIX aparece, sin embargo, otra línea de interpretación sobre la noción de derecho y Estado en san Agustín, según las cuales “el hecho de que el Estado sea el resultado de la caída original no implica necesariamente que sea ‘obra del espíritu maligno’, pues entonces habrían de reputarse igualmente ‘obra del espíritu maligno’ la Iglesia y la redención del género humano por Cristo, que han sido motivadas también por el pecado. En realidad, san Agustín ve más bien en el Estado una ‘institución de la reacción contra el pecado’ ‘una antítesis frente al pecado’” (Reuter citado por Truyol y Serra, 1944, p. 116). Esta postura es respaldada por otros autores, incluyendo a san Ireneo quien consideró que la institución del gobierno se deriva directamente de la institución por Dios mismo: “Sin duda alguna, son las pasiones pecaminosas de los hombres las que dan lugar a la ambición de poseer autoridad; pero, por otra parte, Dios se ha servido

de Hipona, el orden constituye la esencia de la paz, pues evita toda *contradicción*, *resistencia* u *oposición*.

Y así como la casa está ordenada bajo la autoridad del Padre, asimismo, la comunidad de hombres está en paz cuando existe una plena correspondencia entre los que mandan y obedecen, es decir, entre los ciudadanos que gobiernan y los que son gobernados. El santo de Hipona observa, pues, en la subordinación de unos respecto a otros el retorno a la igualdad natural, que reinaría de haberse perpetuado el estado de inocencia (1950, libro XIX, cap. XIII, § 1, p. 1397; Cf. Lombardo, 1991, p. 176). Pero *¿en qué condiciones se someten los hombres a una autoridad superior? ¿Por qué se adhieren incondicionalmente al mandato de otro? ¿Cuáles son las justificaciones internas y los medios externos que procuran el dominio de un hombre respecto a los demás?* Según Hobbes, el hombre, aunque miserable por obra del estado de naturaleza, goza de la posibilidad de superar semejante condición, en parte por sus pasiones, en parte por su razón (2006, I, cap. XIII, pp. 104-105; 2010, I, cap. II, § 1, p. 140). El miedo a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo son las pasiones que inclinan a los hombres a buscar la paz, pues *“mientras que en la imprevista lucha de vida y muerte, en la cual la vanidad encalla, se muestra la futilidad de la vanidad, en la concordia de la vida y de la vida en común, a la cual su miedo prerracional a la muerte los conduce, se revela que el miedo a la muerte es apropiado a la condición humana y que es ‘racional’”* (Strauss, 2006, p. 47).

Entretanto, la razón sugiere adecuadas normas de paz a las cuales pueden llegar los hombres por acuerdo mutuo. Estas normas de paz son llamadas también *leyes naturales* que, derivadas de la regla general de la naturaleza, establecidas con cierto artificio por la razón, ordenan a los hombres todo cuanto favorece a la preservación e integridad de su vida y, al mismo tiempo, prohíben todo cuanto pueda destruirla o privarla de los medios para conservarse: *“La razón invocada aquí no es otra cosa que el cálculo suscitado por el miedo a la muerte violenta”* (Ricoeur, 2006, p. 211). Ahora, el imperativo natural y, su vez, racional de proteger la vida,

de esta ambición pecaminosa, que está en la naturaleza humana, para crear cierto sistema de orden y de disciplina en la sociedad, que permita restringir los vicios más graves de los hombres, si no pueden ser totalmente extirpados (Carlyle citado por Truyol y Serra, 1944, p. 114). Análogamente, Troeltsch (citado por Truyol y Serra, 1944, p. 117) escribe que “donde hayan penetrado una vez el desenfreno, la desigualdad, la avaricia y la violencia, el derecho natural no puede ya presentarse sino en forma de ordenamientos jurídicos y coactivos, reaccionando de esta manera contra la depravación. Es una consecuencia del pecado, pero, a la vez, un remedio contra el mismo”. En suma “la sociedad y la autoridad no son consecuencia del pacto ni del pecado, sino de la naturaleza misma del hombre, de sus fines supraindividuales, de la diversidad de caracteres y aptitudes, de la necesidad de administrar justicia” (Corts citado por Truyol y Serra, 1944, p. 114).

unido al afán de tranquilidad, dispone a los hombres a obedecer a una autoridad común, toda vez que cada uno es incapaz de prevenir la muerte violenta mediante su propio esfuerzo o afán. De aquí resulta la ley primera y fundamental de la naturaleza: “Cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra” (2006, I, cap. XIV, p. 106; Cf. 2010, I, cap. II, § 1, p. 140). La primera fase de esta regla contiene el fin: “buscar la paz y seguirla”. La segunda comprende el medio: “defendernos a nosotros mismos por todos los medios”. De esta ley primera y fundamental de la naturaleza se desprenden todas las demás, y lógicamente la segunda: “No se ha de retener el derecho de todos a todas las cosas, sino transferir ciertos derechos o renunciar a ellos” (2010, p I, cap. II, § 2, p. 141; Cf. 2006, I, cap. XIV, p. 107).

Esta regla ordena al hombre despojarse de su derecho al fin y, por ende, transferir el derecho a los medios, mientras esté bajo su dominio, con miras a la celebración del contrato con los demás hombres (Cf. 2006, I, cap. XIV, p. 113). Y como resulta imposible que un hombre transmita a otro el derecho a todas las cosas que poseía ya en virtud de la naturaleza, quién transfiere su derecho declara que ya no es ni lícito ni conveniente servirse de la propia voluntad de resistir o de impedir la acción de los demás (2010, I, cap. II, § 1, p. 141 & II, cap. V, § 1, p. 175; Cf. 2006, I, cap. XIV, p. 108). Pero ¿cómo entender que la libertad primigenia del estado de naturaleza en virtud de la cual era lícito emplear cualquier medio para garantizar la vida y la integridad del cuerpo, se convierta ahora en una prohibición? En palabras de Paul Ricoeur, aquí reside, justamente, el viraje sutil entre *derecho*, que permite y autoriza, y *ley*, que prohíbe (Cf. 2006, p. 213). De este modo, lo que hace un hombre al transferir su *derecho* en el estado natural equivale simplemente a una declaración de la voluntad de soportar que otro se beneficie, sin oposición ni resistencia. Y quién adquiere un derecho transferido sólo lo hace para poder disfrutar seguramente y sin justo ni lícito impedimento de su derecho *primevo* (Hobbes, 2010, II, cap. V, § 1, p. 175). La mutua transferencia de derechos es lo que los hombres llaman *contrato*, que Hobbes distingue del *pacto* (2006, I, cap. XIV, p. 109; Cf. 2010, I, cap. II, § 9, p. 143). En todos los contratos, o bien ambas partes los perfeccionan inmediatamente y cumplen con su prestación, de modo que las partes adquieren recíprocamente la certeza y la seguridad de disfrutar de lo convenido, o bien ninguna de las partes cumple con su prestación en el momento, sino que confían entre sí (Cf. 2006, I, cap. XIV, p. 109; 2010, I, cap. II, § 9, p. 143). Cuando en verdad se cree en una o en ambas partes, y aquella en la que se confía promete la ejecución de la prestación después de transcurrido un tiempo determinado, el contrato se llama *pacto* (Cf. 2006, I, cap. XIV, p. 109; 2010, I, cap. II, § 9, p. 143). Según Hobbes, el pacto transfiere el *derecho* en un tiempo futuro no menos que si hubiese sido hecha con palabras en presente o pretérito. Por lo tanto, los pactos entendidos como signos de voluntad, esto es, de deliberación, son

obligatorios: *Donde termina la libertad comienza la obligación*. Porque el supuesto legal del pacto pretende, en última instancia, sancionar la primacía del Estado sobre el individuo y, por lo tanto, los deberes sobre los derechos de los súbditos. O dicho de modo más exacto, la transferencia del derecho natural por parte de unos hombres a los demás implica no sólo la *neutralización* de la violencia con miras a la autoconservación, sino también, y más exactamente, la *normalización* jurídica de las relaciones de mando y obediencia inscritas en la comunidad política que, en adelante, serán sancionadas legítimamente por el derecho y el Estado. Este presupuesto moderno se encuentra, no obstante, en el pensamiento medieval del santo de Hipona, quien describe la comunidad política bajo las relaciones *naturales* de subordinación de los individuos a una autoridad visible, clara e identificable capaz de asegurar la paz y la armonía entre los miembros de la ciudad: *“La ciudad terrena, que no vive de la fe, apetece también la paz, pero fija la concordia entre los ciudadanos que mandan y los que obedecen”* (1950, libro XIX, cap. XVII, p. 1407). Y así como Hobbes alega el establecimiento de una autoridad capaz de reprimir las pasiones que inclinan a los hombres a la guerra, san Agustín entiende la autoridad como un resultado del pecado original, esto es, de la desobediencia de los hombres a la voluntad de Dios, quienes alteraron esencialmente el orden natural tutelado por el *cuidado* y la *caridad* divinos: *Después del pecado, y como consecuencia de la culpa, el acatamiento paternal y amoroso a los mandatos divinos se transformó en sumisión necesaria e inflexible a las leyes del gobierno secular*.

De este modo, la caída estableció no sólo la servidumbre de la mujer hacia el marido, la cual se equipara, incluso, con el dominio del señor sobre el siervo, sino además la sumisión del súbdito respecto al gobernante. Ambas formas de sometimiento a la autoridad y sus actos de poder, bien sea de la mujer al marido, bien sea del súbdito al gobernante, constituyen las condiciones *sine qua non* de la *paz* tanto doméstica, es decir, la concordia entre el que manda y los que obedecen en casa, como civil, esto es, la armonía entre los gobernantes y los gobernados en la comunidad política: *“Mandan los que cuidan, como el varón a la mujer, los padres a los hijos, los amos a los criados. Y obedecen quienes son objeto de cuidado, como las mujeres a los maridos, los hijos a los padres, los criados a los amos”* (1950, libro XIX, cap. XVI, p. 1402). Por consiguiente, la paz doméstica opera únicamente cuando la autoridad del padre o del señor se encuentra su razón en el deber de caridad y no el deseo de dominio, esto es, en la bondad de ayudar y no en el orgullo de reinar. Y así como la armonía doméstica exige el establecimiento de una autoridad, asimismo, la vida social demanda una autoridad que garantice la paz social, aunque sea *externa, incompleta e inestable*, porque *“sólo la paz de Dios es auténtica”* (1950, libro XIX, cap. XVI, p. 1402; Truyol y Serra, 1944, p. 140). En palabras de Truyol y Serra (1944, p. 147), san Agustín concibe básicamente la insuficiencia del orden estatal para garantizar una forma perfecta de vida social: *“¿No es verdad que los hombres sentimos por doquier injusticias, sospechas,*

enemistades y guerras? Estos son males ciertos, pero la paz es un bien incierto, porque desconocemos los corazones de aquellos con quienes queremos *tenerla, y aunque los conozcamos hoy, no sabemos qué serán mañana*” (San Agustín, 1950, libro XIX, cap. V, pp. 1381-1382).

Pero la desconfianza de los hombres hacia sus semejantes también incluye, por supuesto, a sus más próximos cuando sus vínculos se encuentran desprovistos de la caridad: “*No hay traiciones más peligrosas que aquellas que se cubren con la máscara del afecto o con nombre de parentesco*”. Y en consecuencia, “*¡cuán difícil es dar con el medio de romper una trampa secreta, interior y doméstica, que encadena antes de poder reconocerla y descubrirla! Por este motivo no puede oírse tampoco sin dolor en el corazón aquella voz divina: Los enemigos del hombre serán los habitantes de su propia casa*” (San Agustín, 1950, libro XIX, cap. V, pp. 1381-1382). De manera que los vínculos entre los miembros de la casa y la ciudad están sujetos, la mayor de las veces, a la desconfianza y el temor recíproco a la traición. Por esta razón, Hobbes comprende que es el pacto y no la victoria aquello que determina efectivamente la relación de sujeción entre el padre y el hijo, el amo y el siervo, el Estado y el individuo, ya que implica la *obediencia* del inferior respecto al superior. Por ejemplo, el dominio paternal se funda en el consentimiento del hijo, bien sea mediante palabras, bien sea mediante signos, mediante el cual acepta el poder y la sujeción del padre. Y el padre que manda sobre el hijo también lo hace respecto a su descendencia, “*porque quien tiene dominio sobre la persona de un hombre, lo tiene sobre todo cuanto es, sin lo cual el dominio sería un mero título sin eficacia alguna*” (Cf. 2006, I, cap. XX, p. 164). Por su parte, el dominio del señor sobre su criado no se obtiene únicamente mediante la conquista o la victoria en la guerra, sino, más bien, cuando el siervo *facta*, que en cuanto su vida y la libertad de su cuerpo lo permitan, el amo tendrá uso pleno de ellas:

Y una vez hecho este pacto, el vencido es su siervo, pero antes no, porque con la palabra siervo no se significa un cautivo que se mantiene en prisión o encierro, sino uno a quien se le reconoce todavía la libertad corporal, y que prometiendo no escapar ni hacer violencia a su dueño, merece la confianza de éste” (Hobbes, 2006, II, cap. XX, p. 165).

Hobbes es enfático en afirmar que la victoria del vencedor sobre el vencido constituye un hecho necesario, pero no suficiente para fundar el nexo de sometimiento entre el amo y el siervo, puesto que el *derecho de dominio* se establece únicamente en virtud del pacto. Porque sin la declaratoria de sujeción y obediencia a la voluntad y los mandatos del señor, el siervo “*ni queda obligado porque ha sido conquistado, es decir, batido, apresado o puesto en fuga, sino porque comparece y se somete al vencedor*” (Hobbes, 2006, II, cap. XX, p. 165). Al igual que el padre sobre sus hijos, el señor es dueño de su siervo y de todo cuanto éste posea, esto es, de sus bienes, su trabajo, sus hijos. Porque el siervo “*debe la vida a su señor, en virtud*

del pacto de obediencia, esto es, de considerar como propia y autorizar cualquiera cosa que el dueño pueda hacer". Y por consiguiente, dice Hobbes: "*Si el señor, al rehusar el siervo, le da muerte o lo encadena, o le castiga de otra suerte por su desobediencia, es el mismo siervo autor de todo ello, y no puede acusar al dueño de injuria*" (Hobbes, 2006, II, cap. XX, p. 165). En suma, el dominio del superior es absoluto, porque absoluto es su poder sobre la vida, la libertad y la muerte del siervo vencido en la lucha por la supervivencia. Pero el pacto establece no sólo el deber de obediencia respecto al superior, ya sea el padre, ya sea el amo, sino también el *derecho de vida y muerte* sobre los hijos y los siervos. Michel Foucault sitúa esta prerrogativa en la arcaica figura romana de la *patria potestas* en virtud de la cual el *pater familias* podía disponer legítimamente de la vida de sus hijos y de sus esclavos. Este derecho encuentra su fuente de legitimidad en el poder que la naturaleza le otorga al padre respecto a los hijos varones, y en el poder civil con relación a los esclavos¹⁷.

Asimismo, ocurre con el Estado y la autoridad soberana cuyo fundamento reside en la superación de la lucha por la autoconservación: "*Un Estado por adquisición es aquel en que el poder soberano se adquiere por la fuerza*". Y la fuerza hace posible que los hombres que temen la muerte y la servidumbre autoricen todas las acciones de aquel hombre o asamblea que tiene en su poder su vida y libertad (Cf. 2006, II, cap. XX, p. 162). Con extraordinaria agudeza, el joven Hegel afirmaba al respecto que:

Según una teoría, los primordiales derechos de los príncipes descansan sobre los derechos del conquistador que perdonó la vida de los vencidos bajo la condición de la obediencia: sobre este contrato original entre vencedor y vencido se apoyarán los descendientes de aquellos príncipes. El sometimiento de la voluntad particular a la voluntad del soberano vendría así de aquel contrato original (1978, p. 114).

En efecto, y de forma análoga a las demás formas de sujeción, el derecho de mando del Estado y el deber de obediencia de los súbditos encuentra su justificación en el pacto, ya que la fuerza nuda, esto es, la violencia en manos de particulares amenaza la duración del Estado y el derecho:

17 Las instituciones de Justiniano indican, en efecto, dos clases sometidas al poder de otro: los esclavos y los hijos. Estas especies de poderes recibían el nombre de potestas, el poder del amo. El cabeza de familia era, en efecto, el propietario de sus hijos, pero sólo tratándose de los varones, no de las hijas, y esclavos, y tenía derecho sobre sus personas y sobre sus bienes. Sobre las personas, derecho de vida y muerte: derecho de *exponerlos, venderlos, abandonarlos* en reparación de un perjuicio o matarlos. Los derechos del padre sobre el hijo eran tan amplios como los que poseía sobre sus esclavos. Los hijos no tenían nada que no fuese del padre, ni podían adquirir cosa alguna que no fuera para él mismo. Asimismo podía tener peculio, aunque gozaba de él precariamente. (Cf. Ortolan, M. 1847, pp. 212- 217).

La violencia que hay en el fondo de este fenómeno no es por ello fundamento de derecho, aunque sea momento necesario y justificado del tránsito desde el estado de autoconciencia abismada en el deseo y singularidad al estado de conciencia universal. Es el comienzo fenoménico o superior de los Estados, no su principio sustancial(1997, p. 479).

De la segunda ley de la naturaleza, en virtud de la cual el hombre está obligado a transferir a otros hombres aquellos derechos que retenidos turban la paz de la multitud, se colige para Hobbes una tercera regla, a saber: “*Que los hombres cumplan los pactos que han celebrado*” (2006, I, cap. XV, p. 118). Sin ello, los pactos son vanos, y no contienen más que palabras vacías, y conservando el derecho natural de todos los hombres a todas las cosas, éstos continúan en estado de guerra o de mera naturaleza, que es una guerra de todos contra todos. En semejante condición, Hobbes observa que los hombres no pueden pactar en la mutua confianza por temor a la traición, codicia o cualquier otra pasión del contratante, teniendo en cuenta la predisposición depravada de la mayor parte de los hombres a aprovecharse de cualquier cosa para su propio beneficio. En este caso, tales pactos en el estado de naturaleza no surten efecto, pues no hay razón para cumplirlos si la otra parte no va a ejecutarlos después (Cf.2010, I, cap. II, § 12, p. 144). En el estado civil, por el contrario, donde existe un poder común y coercitivo capaz de compeler a las partes, tales convenios son efectivos considerando que quien cumple primero con la prestación no tiene razones para temer que el otro no cumpliera, pues si no lo hace puede ser obligado por el temor al castigo (Cf.2006, I, caps. XIV, XV, pp. 112, 118; 2010, I, cap. II, § 12, p. 144). En síntesis, el fin o designio de los hombres es el cuidado de su propia vida, y asimismo, en virtud del derecho de naturaleza, el deseo de superar esa miserable condición de guerra, bien por sus pasiones, bien por su razón (Cf.2006, II, cap. XVII, p. 137). La ley natural, que es un dictado de la razón que exhorta a la preservación e indemnidad de la propia vida, preceptúa como cosa necesaria que cada hombre transfiera ciertos derechos suyos, y cuantas veces se transfiera algo en el futuro se le llamará pacto.

Empero, las leyes de la naturaleza ni pueden conocerse públicamente, ni pueden constreñir a los hombres durante todo el tiempo en que perduren sus pasiones de codicia, sensualidad, cólera, miedo, ambición, avaricia, vanagloria y otras perturbaciones de la mente que impiden a cada uno advertir y obedecer los preceptos de la naturaleza (Cf.2006, II, cap. XVII, p. 137; 2010, I, cap. III, § 25, p. 159). Hobbes es enfático entonces en demandar que sea una la voluntad de la multitud acerca de las cosas necesarias para la paz y la defensa, y esto mediante convenio o pacto, en el cual muchas personas naturales, por el miedo y por el afán de conservar su propia vida, se someten y obligan a no resistir a la voluntad de un hombre o de un consejo de hombres y, en consecuencia, a transferirle todo su poder y toda su fuerza; y porque nadie puede transferir de modo natural su fuerza, esto no es otra cosa que haber renunciado a su derecho a resistir justa y lícitamente a la violencia

(Cf.2010, II, cap. V, § 7, pp. 178-179). Luego, cada hombre de la multitud declara para sí y con los otros: “*Autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizareis todos sus actos de la misma manera*” (2006, II, cap. XVII, p. 141; 2010, II, cap. VI, § 20, p. 200). Hobbes distingue aquí los términos de *actor* y *auctor*. El actor es lo mismo que la persona, esto es, el disfraz o la apariencia externa de un hombre, imitado en la escena, y a veces, más particularmente, aquella parte de él que disfraza el rostro, como la máscara o el antifaz. Y al igual que en el teatro y en los tribunales, la escena constituye una actuación o representación de sí mismo o de otro mediante la palabra o la acción, tal como acontece con el representante, mandatario, teniente, vicario, abogado, diputado, procurador, actor, etcétera. El autor es, en cambio, el dueño de sus palabras y sus acciones.

En este caso, el actor actúa por autoridad. Según Hobbes, “se comprende siempre por autorización un derecho a hacer algún acto; y hecho por *autorización*, es lo realizado por comisión o licencia de aquel a quien pertenece el derecho” (2006, I, cap. XVI, p. 133). El *pacto de autorización* alude, justamente, a la sanción jurídica de la relación vertical entre gobernantes y gobernados, autoridad y súbditos. Una multitud de hombres se convierte en *persona* cuando está representada por un hombre o persona, quien está facultada para actuar con el consentimiento de cada uno de los integrantes de la multitud. Porque es “*la unidad del representante, no la unidad de los representados lo que hace la persona una, y es el representante quien sustenta la persona, pero una sola persona; y la unidad no puede comprenderse de otro modo en la multitud*” (Hobbes, 2006, I, cap. XVI, p. 135). Hobbes denomina a la multitud de hombres reunida como *persona*. Sumisión total de todas estas voluntades, *unión*. Y la unión así constituida la llama Estado o sociedad civil (*Civitas*) (Cf.2006, I, cap. XVII, p. 141; 2010, II, cap. V, § 9, p. 179). He aquí la motivación más profunda del pensamiento hobbesiano: la titularidad de un representante soberano, esto es, de una autoridad que personifique la unidad de la comunidad política. En su texto *El dios de los tiranos* (2007, p. 172), Antonio Rivera afirma que la autoridad posee tanto poder como medios necesarios para *neutralizar* cualquier conflicto social, con miras a crear una sociedad homogénea y pacífica.

Bajo los enunciados de Hobbes, la sociedad sólo existe cuando se establece una autoridad que garantiza su conservación armónica. En palabras de Rivera, el fundamento del Estado hobbesiano “no radica en las relaciones horizontales o en el contrato social, sino más bien, en las relaciones verticales derivadas de ese acto original [mediante el cual las personas] están dispuestas a someterse y quedar subordinadas al gobierno” (2007, p. 179). Según Hobbes, en todo Estado se dice que tiene autoridad soberana, poder soberano o dominio aquél hombre o consejo de hombres —señor supremo del Estado o consejo supremo— a cuya voluntad se han sometido todos los individuos, y donde cada hombre subordinado se de-

nomina súbdito de aquél que tiene la potencia soberana o absoluta (Cf.2006, I, cap. XVII, p. 141; 2010, II, cap. V, § 11, p. 180). Hobbes llama absoluto al máximo poder que puede ser conferido con derecho por los hombres a otro hombre, o el mayor poder que algún mortal puede tener en sí mismo, y por consiguiente, sin otro límite que las mismas fuerzas de los súbditos en su conjunto (2010, II, cap. VI, § 13, p. 191). De manera que la autoridad soberana tiene con derecho absoluto tanto poder sobre el cuerpo, la vida y la muerte de los súbditos como cada hombre posee sobre sí mismo en el estado de guerra o de naturaleza (2010, I, cap. II, § 18, pp. 147, 198; 2006, II, cap. XVIII, pp. 148, 257). De ahí que: “en el estado civil, el derecho de la vida y muerte y todas las penas corporales pertenecen al Estado” (2010, I, cap. II, § 18, pp. 147). Por lo tanto, Hobbes afirma que este soberano y absoluto derecho sobre los súbditos es la primera señal infalible de la absolutez del poder: ninguna persona distinta al soberano, hombre o asamblea de hombres, en ejercicio pleno de la soberanía, posee el derecho a castigar a sus súbditos.

El único poder que tiene plena potestad para definir lícita y legalmente las penas a una transgresión de la ley, con el fin de lograr la absoluta disposición de los hombres para la obediencia, la conservación de la paz y la defensa de todos, no puede ser otro en ningún lugar del mundo que la autoridad soberana, sea un hombre o una asamblea de hombres, la cual por lo mismo es la encargada de hacer las leyes, directamente ella misma o a través de sus ministros y magistrados. De ahí que

Un mal infligido por la autoridad pública, sin pública condena precedente, no puede señalarse con el nombre de pena, sino de acto hostil, puesto que el hecho en virtud del cual un hombre es castigado debe ser primeramente juzgado por la autoridad pública, para ser una transgresión de la ley (Hobbes, 2006, p. 255).

En efecto, cada individuo en el estado civil se encuentra privado de su derecho a protegerse por sí mismo, es decir, de hacer uso de su poder, potencia o voluntad de resistir o impedir por la violencia la acción de otros. Esta falta de resistencia hace absoluto al poder soberano. En esto estriba, según Hobbes, el derecho a castigar que es ejercido por el Estado (Cf.2006, p. 254). Basta recordar que los súbditos, al despojarse de su derecho natural a todas las cosas y a hacer lo que consideren necesario para su preservación, sojuzgando, dañando o matando a otros hombres, robustecen el poder del soberano para que lo use a favor de la conservación vital de todos ellos; así que no fue un derecho otorgado, sino dejado únicamente a él (Cf.2006, II, cap. XXVIII, p. 255).

Ahora bien, en vista de que cada hombre ha transferido ya el uso de su fuerza a la persona o personas que tienen la espada de la justicia —*sword of justice*—, se deriva que el poder de defensa, esto es, la espada de la guerra —*sword of war*— está en las mismas manos que la de la justicia; en consecuencia, esas dos espadas

constituyen una sola, y de este modo son inherentes al poder absoluto del soberano por la institución misma del Estado (Cf.2010, II, cap. VI, § 5-7, pp. 186-187). Y porque aquél que tiene derecho al fin lo tiene también a los medios, corresponde de derecho a la autoridad soberana juzgar los medios de paz y de defensa, y de igual forma, los obstáculos e impedimentos que se oponen a los mismos, así como cualquier cosa que considere necesaria para conservar la paz y la seguridad de todos (Cf.2006, II, cap. XVIII, p. 145.) Por tanto, la autoridad a la cual se ha comisionado para lograr la paz y la seguridad de todos, puede hacer soberanamente lo que quiera: *redactar leyes, juzgar litigios, infligir castigos, utilizar a su arbitrio las fuerzas y los recursos de todos, y todo esto sin limitación alguna y con pleno derecho* (2010, II, cap. VI, § 17, p. 198).

Segunda analogía: Leviatán como imagen y semejanza del Dios Omnipotente

a. Leviatán como figura teológico-política del Estado

La gloria constituye no sólo la causa de la guerra y la rebelión entre los hombres, sino también, y más particularmente, la creación del *Leviatán* que se denomina república o Estado —en latín *Civitas*— como animal y hombre artificial, dios mortal y máquina, aunque de mayor estatura y robustez que el hombre natural, y cuya obra es producto del arte y el ingenio humanos: “La Naturaleza (el arte con que Dios ha hecho y gobierna el mundo) está imitada de tal modo, como en otras muchas cosas, por el *arte* del hombre, que este puede crear un *animal artificial*” (Hobbes, 2006, p. 3). Según Schmitt, la remisión al Leviatán no opera como una simple representación plástica, o comparación de la teoría del Estado a modo de ilustración, ni como una cita cualquiera, sino, más bien, como un símbolo mítico colmado de sentido¹⁸. En efecto, “Leviatán es la imagen más recia y vigorosa”

18 En el mismo sentido, en su texto *La política como teología secularizada. Una interpretación del Leviatán de Hobbes* (2002, p. 115), Gabriel Negretto advierte que el paralelo entre el Estado como artificio creado por la razón de los hombres y el Leviatán como figura mística implica algo más que una simple metáfora estilística: “Es su teoría del contrato social, Hobbes refuerza la idea de que la persuasión teológica es indispensable para la existencia del orden político”. En efecto, los pactos entre los hombres no son confiables en modo alguno a menos que estén reforzados por la fuerza y el miedo, bien sea a Dios, bien sea al Leviatán: O acaso *¿Cómo podría un hombre confiar en los demás?* Y así como el miedo a la muerte violenta en el estado de naturaleza constituye el motivo fundamental que impulsa a los hombres a superar la guerra y fundar el orden bajo una figura común; asimismo el miedo impele a los hombres a obedecer a una autoridad coercitiva capaz de neutralizar la potencia homicida de cada hombre respecto a los demás.

entre todos los iconos, ídolos, símbolos, ilustraciones fantasmagorías, emblemas y alegorías en la historia de las ideas teológico-políticas (2002, p. 5; Cf. Negretto, 2002, pp. 115-116; Sirczuk, 2007, p.39). Ahora, la apelación al *magnus corpus* para concebir la idea de una comunidad política no es, en modo alguno, novedosa. Platón, por ejemplo, define el Estado como un *macro-hombre* que nace del mismo hombre, y particularmente, de sus necesidades. Sin embargo, Schmitt advierte que esta imagen platónica en ningún caso alcanza la fuerza mística del Leviatán que, en cambio, ya no es un “*corpus*” cualquiera o un animal, sino una imagen de la Biblia, cuyas metamorfosis históricas, teológicas y políticas revelan con extraordinaria vitalidad y eficacia las distintas imágenes del mundo (2002, p. 6). Leviatán es un monstruo expuesto detalladamente en el Antiguo Testamento, Libro de Job, capítulos 40 y 41, el cual ha generado múltiples y variadas interpretaciones cabalísticas, míticas y teológicas.

Sin embargo, y pese a la confusión dominante, Leviatán siempre aparece como el animal marino—*cocodrilo, dragón, ballena o pez*—junto a Behemoth¹⁹, el animal terrestre—*toro, elefante, búfalo, hipopótamo*—, cuyas fuerzas indomables pueden ser gobernadas y dominadas únicamente por Dios, ya que Él “*creó los grandes monstruos marinos y todo animal viviente que reptar y hace bullir las aguas según sus especies*” (Génesis, 1:21). En el Libro de Job (41:26), Leviatán es denominado como “*el rey de los hijos del orgullo*”, esto es, los hombres poderosos de este mundo. En la *Vulgata* y en la traducción de la Biblia de Martín Lutero, Leviatán alude a las dos serpientes que Dios ataca con su dura, grande y fuerte espada, tal como aparece en el Libro de Isaías (27:1): “[...] *Aquel día castigará Yahvé con su espada grande, sólida y fuerte a Leviatán, serpiente huidiza, a Leviatán, serpiente tortuosa; matará al dragón que mora en el mar*”. Este fragmento se encuentra influido por un poema de Rás-Samrá (s. XIV a.C) en el que se lee: “*Tú aplastarás al Leviatán, serpiente huidiza, tu destruirás a la serpiente tortuosa, el poderoso de las siete cabezas*”. La acción de Dios contra Leviatán también figura en los Salmos (74: 14):

Tú eres, oh Dios, mi rey desde el principio, autor de hazañas en medio de la tierra. Tú hendiste el Mar con tu poder, quebraste las cabezas de monstruos marinos, manchaste las cabezas del Leviatán y las echaste como pasto a las fieras.

19 En el Antiguo Testamento, Libro de Job (40, 15:24), aparece Behemoth: “Ahí tienes a Behemoth, a quien hice como a ti, que se alimenta de hierbas como las vacas. Mira la fuerza de sus lomos, el vigor de los músculos del vientre; se empina su cola como un cedro, los nervios de sus muslos se entrelazan. Sus huesos son tubos de bronce; su esqueleto, hierro forjado. Es primacía de las obras de Dios. Su Autor le amenazó con la espada, le vedó la región de las montañas y las bestias que en ella retozan. Se tumba debajo de los lotos, oculto en los carrizos del pantano; los lotos lo cubren con su sombra, los sauces del río lo protegen. En caso de crecida no se asusta, aunque un Jordán le llegue hasta la boca. ¿Quién lo agarrará por la boca? ¿Quién le agarrará por los ojos, le taladrará el hocico con punzones?”.

Y, asimismo, en el Libro de Job (26:13): “*Su soplo [Dios] dejó limpios los cielos, su mano traspasó a la serpiente huidiza*”; y (40, 25:32): “¿Pescarás con anzuelo al Leviatán, sujetarás su lengua con cordeles?”²⁰. Leviatán también se traduce por dragón o serpiente, cuya figura espantosa y peligrosa representa al enemigo malo, o lo que es lo mismo, al diablo en sus diferentes formas de aparición. Pero Leviatán también figura en los animales apocalípticos de San Juan: el dragón, la serpiente, el animal del abismo, el animal de la tierra y el animal del mar; y, asimismo en los mitos de la lucha de Sigifrido, San Miguel y San Jorge contra el dragón. Leviatán también puede significar o bien un animal que devora la totalidad, o bien un animal que escupe a los muertos el día del Juicio Final. En la doctrina mandea, por ejemplo, Leviatán se traga el cosmos y, a su vez, a todos aquellos que no se han separado del mundo (Cf. Schmitt, 2002, pp. 7-9).

Leviatán es, pues, una figura histórica, teológica y política, que, pese a la inmensa riqueza de interpretaciones, siempre alude al mar. En cualquier caso, el Leviatán aparece como una figura histórica inconmensurable y magnífica en virtud de sus múltiples y variados comentarios e interpretaciones. Durante la Edad Media, surgen adicionalmente dos grandes líneas de interpretación sobre el símbolo del Leviatán: la simbolización cristiana de los Padres de la Iglesia y el mito judaico y rabino de la Cábala. Desde el período medieval cristiano hasta la escolástica, predominó la idea según la cual el Diablo perdió la lucha por la humanidad, quedando cogido en la cruz misma como un cepo. El Diablo se representa aquí como el

20 El Libro de Job dedica los capítulos 40 y 41 a la figura del Leviatán: “¿Le pasarás un junco por la nariz, traspasarás su mandíbula con ganchos? ¿Te vendrá con largas súplicas y te hablará con voz humilde? ¿Hará contigo el trato de ser tu siervo de por vida? ¿Jugarás con él como un pájaro, lo atarás para diversión de tus hijas? ¿Lo pondrán en venta los asociados, se lo disputarán los mercaderes? ¿Le acribillarás la piel con dardos, su cabeza con arte de pesca? Ponle la mano encima: ¡te acordarás de la lucha y no insistirás! Tu esperanza sería ilusoria, pues sólo su vista aterrará. No hay audaz capaz de provocarlo, ¿quién puede resistírsele frente a frente? ¿Quién le plantó la cara y salió ileso? ¡Nadie bajo los cielos! No pasaré por alto sus miembros, hablaré de su fuerza incomparable. ¿Quién le ha abierto el mando de su piel y ha penetrado por su doble coraza? ¿Quién ha abierto las puertas de sus fauces? ¡El terror reina en torno a sus dientes! Su dorso son hileras de escudos, que cierra un sello de piedra; están entre sí trabados que ni un soplo se filtra entre ellos; se sueldan unos con otros, forman un sólido bloque. Su estornudo proyecta destellos, sus ojos parpadean como el alba. Antorchas brotan de sus fauces, se escapan chispas de fuego; de sus narices sale una humareda, como caldero que hierve atizado; su aliento enciende carbones, expulsa llamas por su boca. En su cuello reside la fuerza, ante él danza el espanto. Si se yergue se espantan las olas, las ondas del mar se retienen. Las carnes de su cuerpo son compactas, tan pegadas que quedan inmóviles; su corazón es sólido como una roca, resistente como piedra molar. La espada lo golpea y ni se clava, ni dardo, jabalina o lanza. El hierro es para él como paja, madera podrida el bronce. Disparos de flecha no le hacen huir: las piedras de la honda se vuelven tamo; tamo le parece el mazo, se burla del venado que vibra. Su vientre, de lastras afiladas, pasa como un trillo por el lodo; calienta el fondo como un caldero, convierte el mar en un pebetero. Deja detrás estela luminosa, melena blanca diríase el abismo. Nada se le iguala en la tierra, pues es creatura sin miedo. Mira a la cara a los más altivos, es el rey de los hijos del orgullo”.

Leviatán, es decir, como un gran pez capturado y apresado por Dios. Esta concepción atribuible a Gregorio Magno, León Magno y Gregorio Nacianceno influyó en los siglos sucesivos, tal como aparece en el dibujo de la abadesa Herrad Herrade Von Landsberg "*Hortus deliciarum*", en el cual Dios está pintado como pescador y el Leviatán como un pez gigante capturado. En las interpretaciones judaicas cabalísticas, Leviatán y Behemoth simbolizan las potencias mundiales paganas hostiles a los pueblos judíos, quienes observan atentamente la guerra entre los pueblos de la tierra (Cf. Schmitt, 2002, p. 11). En este sentido, Schmitt señala el carácter sorprendente y mágico de estas comprensiones judaicas, que también se deducen de los Coloquios de Martín Lutero, la demonomanía de Jean Bodino, las Analectas de Adriaan Reland y el judaísmo descubierto de Johann Andreas Eisenmenger (2002, p. 10). No obstante, las concepciones teológico-cristinas y judeo-cabalísticas fueron arrumbadas por el Humanismo y el Renacimiento, aunque sin desaparecer inmediatamente. El movimiento protestante, por su parte, infundió un nuevo aliento demoníaco.

En los discursos de Lutero, por ejemplo, Leviatán aparece como el príncipe de este mundo que confunde a los hombres. Bodino afirma, por su parte, el carácter demoníaco del Leviatán, cuyo poder es incontrastable porque no sólo domina el cuerpo, sino también las almas de sus contratantes. Philippus Codurcus, sostuvo igualmente que Behemoth y Leviatán significan los reyes y los príncipes de este mundo a los que Dios confirió poder. Asimismo, Codurcus compara a ambos animales con los ejércitos enfrentados cuya victoria pertenece al Leviatán, representado como una ballena y un dragón, respecto a Behemoth, figurado como un elefante. Durante los siglos XVI y XVII, el Leviatán pierde la fuerza propiamente demoníaca que, empero, persiste en Lutero. Según Schmitt, los espíritus malos se transforman en fantasmagorías grotescas o llenas de humor (2002, p. 24). En efecto, la literatura inglesa del siglo XVII prescinde de toda referencia mítica y política del Leviatán. En los dramas de William Shakespeare (1564-1616), particularmente en *Enrique V*, el Leviatán aparece simplemente como un monstruo marino poderoso y desmesuradamente rápido. En el *Paraíso perdido* (*Paradise Lost*, 1667) John Milton (1608-1674) alude al Leviatán como la gran alimaña marina, sin ninguna simbolización teológica o política.

Y, finalmente, en la descripción retórico-literaria de Thomas Dekker (1572-1632), aparece un postillón explicándole a un avaro inglés, recientemente muerto, y quien recibe el nombre de "lacayo del gran Leviatán", la geografía del infierno. En palabras de Schmitt (2002, p. 25), el Leviatán continúa aquí asociado al diablo, pero con independencia del sentido teológico medieval, y más bien vinculado al sentido literario e irónico propio del humor inglés. Además, el Leviatán aparece con expresa alusión inglesa a los grandes de este mundo, esto es, a los poderosos de la Corona. Al igual que Hobbes, Bernard de Mandeville (1670-1733) utiliza la

fábula de las abejas para explicar la figura del Leviatán: “*Los dioses que os crearon para la sociedad decidieron que sería necesario un millón de vosotros, juntos y bien asociados, para poder formar un fuerte Leviatán. Un solo león significa algo en la creación, pero, ¿qué valor tiene un solo hombre? Una minúscula parte sin importancia, un átomo insignificante de la gran bestia*” (Mandeville, 1997, p. 115; Cf. Schmitt, 2002, pp. 26-27). Según Schmitt, el Leviatán en Hobbes constituye una figura altamente compleja y misteriosa, *ora* por la psicología de Hobbes, *ora* por el sentido esotérico de su obra. Aún más, en la obra de Hobbes aparece citado el Leviatán únicamente tres veces, aludiendo simplemente a “*tres ventanas abiertas por un instante*” (Schmitt, 2002, p. 17). Schmitt propone, por lo tanto, una interpretación de la imagen del Leviatán como un mito político con fuerza histórica autónoma que toma la forma de animal, hombre, máquina artificial y, principalmente, dios mortal.

En la portada de la primera edición inglesa del *Leviatán*, figura un grabado de magnífica impresión: un hombre gigante, compuesto de innumerables hombres pequeños, quien retiene en el brazo derecho una espada y en el brazo izquierdo un báculo episcopal que protege una ciudad pacífica. Debajo del brazo temporal y del espiritual, figura una serie de cinco dibujos: debajo de la espada, un castillo, una corona, un cañón, además de fusiles, lanzas, banderas y, por último, una batalla; debajo del brazo espiritual, un templo, una mitra episcopal, los rayos de la excomunión, además de distinciones, silogismos y, por último, un concilio. Estas imágenes representan la lucha entre los brazos temporal y espiritual, a partir de sus propias armas: “*La lucha política crea en cada uno de los bandos armas específicas. A las fortificaciones y cañones corresponden en la otra banda instituciones y métodos intelectuales, cuyo valor combativo no es menor*” (2002, pp. 16-17). A diferencia del Libro de Job y de las variadas iconografías que representan al Leviatán como un animal marino, Hobbes expone la figura de un gran hombre: “*Magnus homo*”, “*Magnus Leviathan*”. De este modo, aparecen yuxtapuestos el animal marino del Antiguo Testamento y el hombre magno de la representación platónica, confundándose hasta hacerse indiscernibles uno de otro (Schmitt, 2002, p. 17). Hobbes avanza aún más en su representación al afirmar que el hombre puede fabricar, análogamente a Dios, quien ha creado y gobierna el mundo, un *animal grande*, un *gran hombre* y una *gran máquina* con vida autómatas o artificial.

Y, al igual que el cuerpo humano entendido como un receptor de estímulos externos que conoce a través de los órganos propios de cada sensación, ya sea de modo inmediato, como en el gusto o en el tacto, o mediatamente como en la vista, el oído y el olfato; el Leviatán es un artefacto animado, esto es, un agregado de materia en movimiento²¹. De manera que la lógica interna del Estado fabricado

21 El Leviatán como cuerpo político está integrado así: *lasoberanía* es el *alma artificial* que estimula el movimiento al cuerpo entero; los magistrados y demás funcionarios de la judicatura y del

por el hombre, no lleva a la persona, sino a la máquina, esto es, al mecanismo técnico-artificial, cuya función reside en la prestación fáctica y real de la protección eficaz mediante un mecanismo de *mando* efectivo. En palabras más claras, el personalismo se encuentra al servicio del mecanicismo, o lo que es lo mismo, el representante está sujeto al Estado, y no a la inversa (Altini, 2012, pp. 110-111). En efecto, el Leviatán de Hobbes constituye una obra humana artificial, en sentido exacto, es el primer producto de la época de la técnica y el primer mecanismo político de gran estilo: la "*machina machinarum*" (Schmitt, 2002, p. 33). De este modo, se construye el Estado, es decir, una persona o corporación representativa que convierte a la multitud contratante en una única persona. La imagen del Leviatán es complementada ahora con la figura del *dios mortal* que haciendo uso del terror que inspira su poder, obliga a todos los hombre a vivir en una paz perpetua. De esta suerte, "*se alcanza la totalidad mítica que supone los términos "dios", "hombre", "animal" y "máquina"*. El conjunto lleva el nombre de Leviatán del Antiguo Testamento" (Schmitt, 2002, p. 19). No obstante, Schmitt señala que las energías míticas del Leviatán ahora revertidas en el Estado de Hobbes generaron no sólo el espanto del devoto lector de la Biblia, sino también el repudio del puritano ante el nuevo ídolo. En efecto, "al buen cristiano debió parecerle una idea espantosa que al "*corpus mysticum*" del Dios hecho hombre, del gran Cristo, se opusiera la imagen de un animal grande" (Schmitt, 2002, p. 19).

De igual modo, la figura del Leviatán no dejó de parecerle al hombre de la Ilustración más que una bestia o un simple mecanismo muerto empujado desde fuera, y frente al cual se alzaba en pugna polémica el *organismo*, animado y movido por dentro. Posteriormente, el sentimiento romántico concibió al Estado como un árbol, una planta en crecimiento e, incluso, como una flor, por lo cual la imagen del Leviatán se hizo grotesca. De esta manera, Schmitt asegura con vaho de nostalgia que se ha perdido el recuerdo del "hombre magno" y del dios nacido de la razón humana a imagen y semejanza de Dios. El Leviatán se convierte entonces en una "*cosa inhumana e infrahumana, quedando relegado a segundo plano el problema de si esa condición inhumana o infrahumana se concibe como organismo o como mecanismo, como animal o aparato*" (Schmitt, 2002, pp. 62-63).

poder ejecutivo constituyen los *nexos artificiales*, las *recompensas* y los *castigos* son los *nervios* que permiten la circulación nutritiva al corazón, la *riqueza* y la *abundancia* de todos los súbditos estimulan la *potencia artificial*, la *salvación del pueblo* son sus *negocios*; los *consejeros* son la *memoria*; la *equidad* y las *leyes*, una razón y una *voluntad artificiales*; la *concordia* es la *salud*; la *sedición* es la *enfermedad*; y, finalmente, la *guerra civil* causa la *muerte*. El Leviatán es, pues, una *máquina* instituida en virtud del pacto celebrado entre los hombres para garantizar su defensa y protección, así como cada una de las partes que integran este cuerpo político, asemejándose así "a aquel *fiat*, o *hagamos al hombre* pronunciado por Dios en la creación" (Hobbes, 2006, p. 3).

Figura 1. Herrade Von Landsberg (1130-1195). La pesca del Leviatán (Hortus deliciarum, XII).

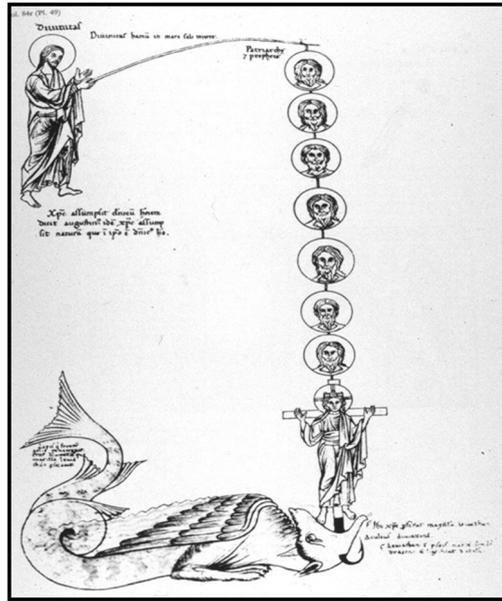


Figura 2. Jaime Serra (1358-1395). Retablo de la Resurrección. Cristo descende a los Infiernos, XIV.



Figura 3. Taddeo Di Bartolo (1362-1422). El juicio universal, detalle de Leviatán, (Leviatano nell'affresco del "Giudizio Universale", XIV).



Figura 4. Giacomo Rossignolo (1524-1604). Leviatán en el fresco. El juicio final, (Fresco Leviatano. Sentenza, XVI).

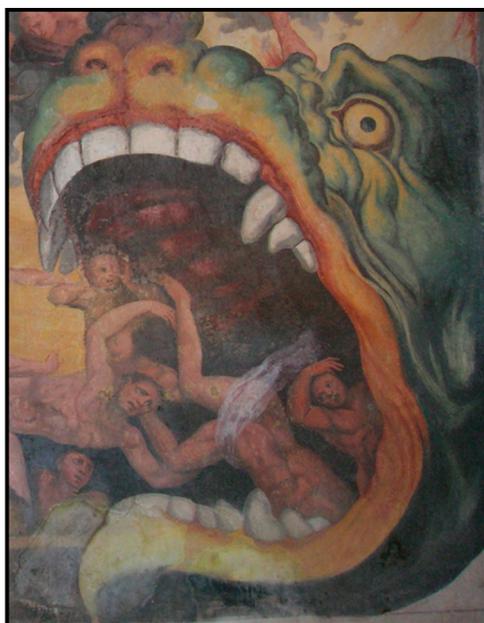


Figura 5. William Blake (1757-1827). El gran dragón rojo y la bestia del mar, (The Great Red Dragon and the Beast from the Sea meaning, XIX).



Figura 6. William Blake. Behemoth y Leviatán (Behemoth and Leviathan, XIX).

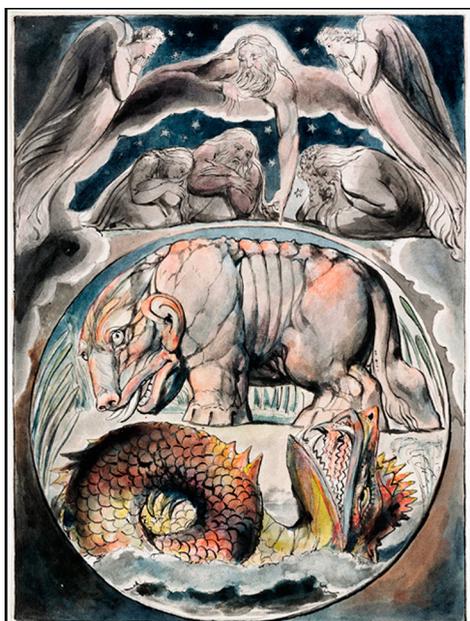


Figura 7. William Blake. La forma espiritual de Nelson guiado por Leviatán (The Spiritual Form of Nelson Guiding Leviathan, XIX).

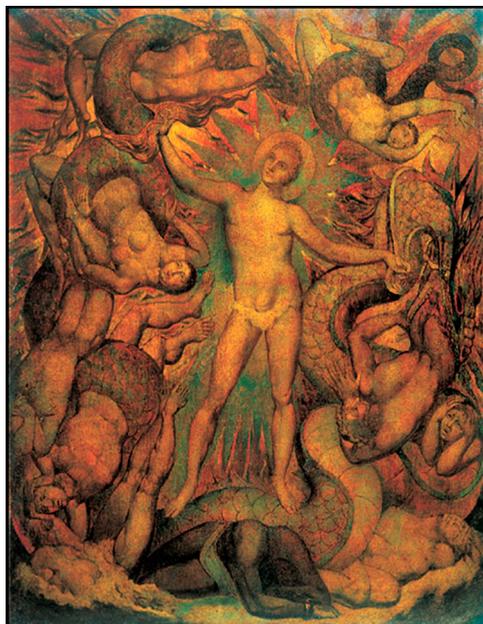


Figura 8. Gustave Doré (1832-1883). La destrucción del Leviathan (Destruction du Léviathan, XIX).

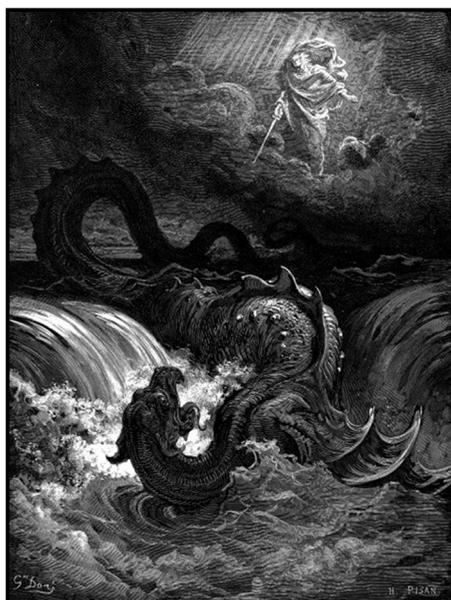


Figura 9. Andrew Crooke (/-1674). Leviatán, XVII.



b. Leviatán como figura análoga al Dios omnipotente

Schmitt afirma que la verdadera interpretación de la imagen del Antiguo Testamento se obtiene tan sólo a partir del capítulo XXVIII del Leviatán, *De las penas y las recompensas*, que Hobbes considera necesarias para influir sobre los hombres, particularmente, para refrenar su soberbia y otras pasiones dañinas (Schmitt, 2002, p. 17). Según Stephen Holmes (como se cita en Negretto, 2002, p. 115), la remisión de Hobbes al Libro de Job, capítulos 40 y 41, se explica, justamente, por cuanto “no existe mitología más efectiva para atacar el orgullo que la mitología del pecado y la redención”. En efecto, Leviatán es denominado como *el rey de las bestias del orgullo* o de *las fieras arrogantes*: “Nada se le iguala en la tierra, pues es creatura sin miedo. Mira a la cara a los más altivos, es el rey del orgullo” (Job 41, 25-26). Y así como el arrepentimiento constituye en la teología cristiana un paso hacia el perdón y la salvación, asimismo, la paz en el mundo profano es inalcanzable a menos que los hombres se depuren del vicio de sus pecados²²: “Y para

22 En su comentario *La interpretación schmittiana de Hobbes* (2007, pp. 39-40), Matías Sirczuk señala que el Leviatán simboliza la titularidad del poder supremo terrenal que, haciendo uso del terror que inspira, garantiza la paz social. De esta manera, Behemoth —anarquía— se enfrenta a Leviatán —paz, orden y seguridad—. En efecto, Leviatán simboliza la paz, a partir de la neutralización

Hobbes no puede haber arrepentimiento sin una autoridad omnipotente capaz de hablar al hombre a través del lenguaje del miedo” (Negretto, 2002, p. 115; Cf. Negro, 1996, p. 252)²³. Ahora bien, ¿Qué significa la imagen del Leviatán dentro de la teoría política de Hobbes? ¿Por qué hablar de un dios mortal? ¿Quién es ese dios que procura la paz perpetua? ¿Cuáles son los atributos de ese dios que domina los hombres? En este punto, la atención se concentra, obviamente, en las analogías teológico-políticas entre Dios y Leviatán. En *Elementos de derecho natural y político* (*The Elements of Law Natural and Politic*, 1640), Hobbes pregunta por el concepto de Dios: ¿Qué pensamientos e imaginaciones se producen en el hombre cuando pronuncia el nombre sagrado de Dios? ¿Cuáles son las virtudes que le atribuimos a Él? ¿Qué imágenes ocurren en la mente humana cuando oímos el nombre de aquel espíritu, o el nombre de un ángel bueno o malo? (Cf. Hobbes, 2005, I, cap. XI, § 1, p. 152; Altini, 2012, pp. 28-30).

Según Hobbes, en la medida en que Dios Todopoderoso es incomprendible, los hombres se encuentran privados de conceptos e imágenes sobre la Divinidad, puesto que carecen del poder y la habilidad para concebir la naturaleza de Dios y sus atributos, excepto de la idea según la cual: *Dios existe*. Porque, la existencia de Dios, en su eternidad, incomprendibilidad y omnipotencia puede conocerse hipotéticamente en virtud de los efectos producidos por su poder. Dios es el autor de todas las cosas animadas e inanimadas y, por consiguiente, debe ser honrado, temido y obedecido en virtud de su poder²⁴. Justamente, porque “*Dios gobierna a*

de la violencia que, por derecho natural, le corresponde a cada individuo en el estado de guerra. Pero Schmitt avanza aún más en la comprensión divina del dios mortal, cuyo poder no radica en su origen o en su función de mediador o representante del Dios inmortal; sino en su *capacidad de crear la paz terrena*, esto es —en analogía con el Dios inmortal— en su disposición de un poder suficiente para crear, *ex nihilo*, el orden. Para Hobbes, Dios es, esencialmente, poder.

- 23 Hobbes describe a Dios como un ente tan neutral como objetivo e indiferente respecto al sufrimiento de los hombres, a quienes aflige en virtud de su poder: “Por consiguiente, aquellos cuyo poder es irresistible asumen naturalmente el dominio de todos los hombres, por la excelencia de su poder; e, igualmente, es por este poder que el reino sobre los hombres, y el derecho de afligir a los seres humanos a su antojo, corresponde naturalmente a la omnipotencia de Dios, no como creador y distribuidor de gracias, sino como Ser omnipotente” (Hobbes, 2006, II, cap. XXXI; Cf. Negro, 1996, p. 252).
- 24 En *Elementos de Derecho natural y político*, Hobbes afirma la existencia de Dios en virtud de los efectos de poder, a saber: “Por los efectos reconocemos, naturalmente, que necesariamente existe un poder capaz de producirlos antes de que sucedan, y que ese poder presupone la existencia de algo que posee tal poder; pero esta cosa existente de no ser eterna, tiene que haber sido producida por algo anterior, y así, sucesivamente, hasta llegar a algo eterno; es decir, el primer poder de todos los poderes y la primera causa de todas las causas. *Esto es, que todos los hombres mientan con el nombre de Dios, el cual implica eternidad, incomprendibilidad y omnipotencia*. Así, todos los hombres pueden conocer naturalmente que existe Dios, aunque no sepan cómo es; al igual que un hombre ciego de nacimiento, aunque no pueda tener una idea de lo que es fuego, sin embargo, puede saber que existe algo a lo que los hombres llaman fuego, porque les calienta (Cf. Hobbes, 2005, I, cap. XI, § 2, p. 152).

todos los hombres mediante la potencia [...] Cuando hablamos de quien gobierna, no nos referimos al que actúa, sino al que habla, esto es, al que gobierna mediante preceptos y amenazas” (Hobbes, 2010, III, cap. XV, § 2, p. 286; 2006, II, cap. XXXI, pp. 292-293). Y, en consecuencia, pertenecen al reino Dios únicamente “quienes reconocen que él es el rector de todas las cosas y que *ha dado preceptos* a los hombres y *ha estatuido penas* contra los transgresores. A los demás no debemos llamarlos súbditos, sino *enemigos de Dios*” (Hobbes, 2010, III, cap. XV, § 2, p. 286; 2006, II, cap. XXXI, pp. 292-293). Así que el dominio de Dios sobre los hombres no se deriva en modo alguno del hecho de haberlos creado, en virtud de su autoridad (*auctoritas*), sino, más exactamente, de su irresistible poder (*potestas*) (Hobbes, 2010, III, cap. XV, § 5, p. 287). En Hobbes, *Dios es, ante todo, poder*: Él puede castigar a los hombres con plena justicia, incluso, matarlos, aunque no hubieran pecado, porque el “derecho de afligir a los seres humanos a su antojo, corresponde naturalmente a la omnipotencia de Dios, no como creador y distribuidor de gracias, sino como *Ser omnipotente*” (Hobbes, 2006, II, cap. XXXI, p. 294). De ahí que “*aunque el castigo sea impuesto sólo por la razón del pecado, el derecho de infligir una pena, no siempre se deriva del pecado del hombre, sino del poder de Dios*” (Hobbes, 2006, II, cap. XXXI, p. 294).

En palabras de Hobbes, basta recordar aquí la figura de Job²⁵, quien acusa a Dios por las aflicciones que sufre, a pesar de su bondad, para insistir en que las adversidades provocadas a los hombres son producto del poder divino e irresistible

25 En contra de la mentalidad popular, Job no es modo en alguno un “justo paciente”, sino más bien, un “justo rebelde”, que se indigna ante las aflicciones, injustas e incomprensibles, impuestas por Dios (Sicre Díaz, 2007, p. 20). Job desea, entonces, que Dios comparezca ante un tribunal, con el propósito de que rinda cuentas por su actitud injusta. Y, sin embargo, Job reconoce la imposibilidad de su deseo, puesto que Dios es el poder (14:35): “¡Cuánto menos podré yo defenderme y rebuscar razones frente a él! Aunque tuviera razón, no hallaría respuesta, ¡a mi juez tendría que suplicar! Y aunque le llame y me responda, aún no creo que escuchará mi voz. ¡Él, que me aplasta por un pelo, que multiplica sin razón mis heridas, y ni aliento recobrar me deja, sino que me harta de amargura! Si se trata de fuerza, ¡es él el Poderoso! Si de justicia, ¿quién le emplazará? Si me creo justo, su boca me condena, si intachable, me declara perverso. ¿Soy intachable? ¡Ni yo mismo me conozco, y desprecio mi vida! Pero todo da igual, y por eso digo: él extermina al intachable y al malvado. Si un azote acarrea la muerte de improviso, él se ríe de la angustia de los inocentes. En un país sujeto al poder de un malvado, él pone un velo en el rostro de sus jueces: si no es él, ¿quién puede ser? Mis días han sido más raudos que un correo, se han ido sin ver la dicha. Se han deslizado lo mismo que canoas de junco, como águila que cae sobre la presa. Si digo: «Voy a olvidar mis quejas, mudaré de semblante para ponerme alegre», me asalta el temor de todos mis pesares, pues sé que tú no me tendrás por inocente. Y si me he hecho culpable, ¿para qué voy a fatigarme en vano? Aunque me lave con jabón, y limpie mis manos con lejía, tú me hundes en el lodo, y mis propios vestidos tienen horror de mí. Que él no es un hombre como yo, para que le responda, para comparecer juntos en juicio. No hay entre nosotros árbitro que ponga su mano entre los dos, y que de mí su vara aparte para que no me espante su terror. Pero hablaré sin temerle, pues yo no soy así para mí mismo”.

de Dios, con independencia del pecado: “*Dios [...] refutó las quejas de Job, no al condenarlo por alguna injusticia o pecado, sino al declarar su propia potencia*” (Hobbes, 2010, III, cap. XV, § 6, p. 288; 2006, p. 295). Y así como Job obedeció la voluntad arbitraria de Dios, asimismo, los súbditos acatan los mandatos del soberano sin cuestionar su bondad o maldad, justicia o injusticia, pues tanto Dios como el soberano tienen un poder absoluto y, por las mismas razones prácticas, permanecen *fuera de la ley*: de ahí que ni Dios, ni el soberano actúen de forma injusta (Cf. Negretto, 2002, p. 115). En Hobbes, es la omnipotencia de Dios, y no la justicia, la piedad o la caridad, aquello que justifica *per se* su propia violencia, aun cuando el hombre sea justo, religioso y apartado del mal, tal como acontece con Job, quien padece los peores sufrimientos, a saber: *La pérdida de sus hijos y sus propiedades, además del padecimiento de terribles enfermedades. Dios castiga y gobierna al mundo en virtud de la naturaleza. Él recibe el derecho de reinar de su propia omnipotencia y, por supuesto, de la debilidad, el temor y la esperanza de los hombres con respecto a la potencia divina* (Hobbes, 2010, III, cap. XV, § 7, p. 288). En Hobbes, es el sumo poder y no el amor hacia Dios aquello que fundamenta el derecho de mando, la obligación de obediencia y, sobretodo, el poder de infligir daño a los hombres²⁶.

Y, sin embargo, *¿Cómo entender que la potencia de Dios se afirma a partir del sufrimiento de los hombres, incluso, de los hombres justos? ¿Cómo acatar un poder que se sirve del dolor de quienes sufren la muerte, la tortura, la humillación?* Aún más: *¿Es posible reconciliar el poder creativo y salvífico de Dios con las súplicas de Job, esto es, con el sufrimiento de los inocentes? ¿Quién es ese Dios de poder que se sirve del dolor y qué demanda de los hombres?*

26 En efecto, Hobbes establece que “La razón dicta a todos los que reconocen la potencia y la providencia de Dios que no se ha de cocear contra el aguijón. Si existieran dos omnipotentes, ¿cuál de los dos estaría obligado a obedecer al otro? Creo que se me concederá que ninguno de los dos estaría obligado al otro. Si esto es verdadero, también es verdadero lo que he expuesto: que por lo tanto los hombres están sujetos a Dios porque no son omnipotentes. Pues nuestro Salvador, al amonestar a Pablo (quien en ese tiempo era enemigo de la Iglesia) por cocear contra el aguijón, parece haberle exigido obediencia por la sola razón de que este no tenía fuerzas suficientes para resistir (Hobbes, 2010, III, cap. XV, § 7, p. 289).

Figura 10. William Blake. La desesperación de Job (Job's Despair, XIX).

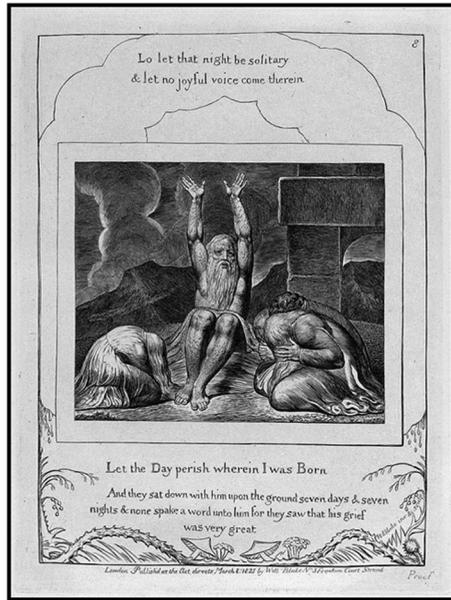


Figura 11. William Blake. La visión de Elías (The Vision of Eliphaz, XIX).

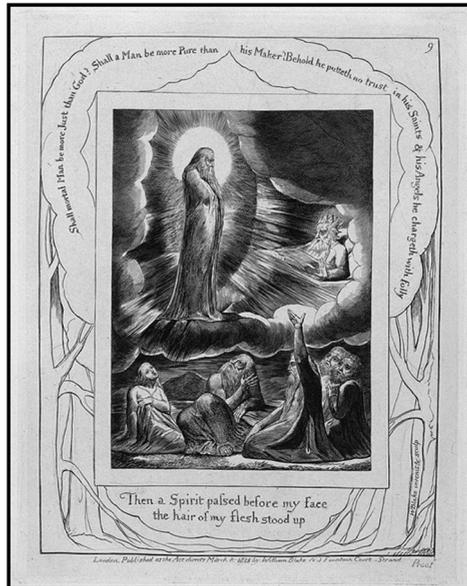


Figura 12. William Blake. Job reprendido por sus amigos (Job Rebuked by his Friends, XIX).

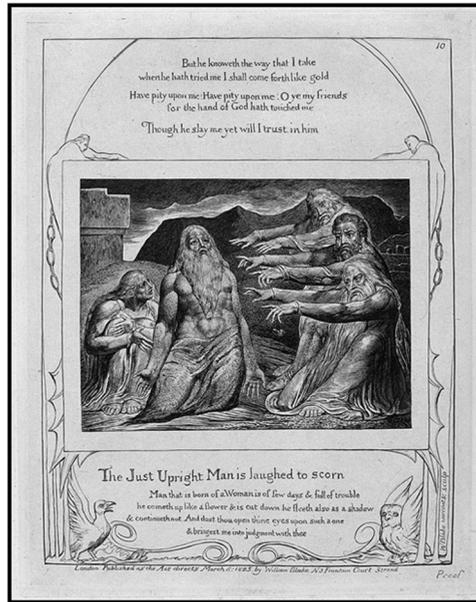


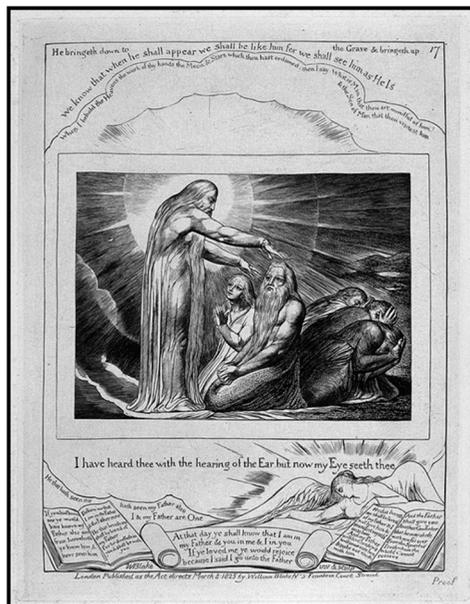
Figura 13. William Blake. Los sueños del mal de Job (Job's Evil Dreams, XIX).



Figura 14. William Blake. El señor responde a Job desde el torbellino (The Lord Answering Job out of the Whirlwind, XIX).



Figura 15. William Blake. La visión de Cristo (The Vision of Christ, XIX).



Y así como Dios reina sobre el mundo en virtud de su omnipotencia mediante la cual puede sustituir en cualquier momento la ley por otra igualmente injusta, igualmente, el Leviatán es omnipotente en virtud de su poder de creación y conservación de la paz. De ahí que siendo el Estado omnipotente es, al mismo tiempo, divino y absoluto: “*Los poderes divino y estatal siempre son absolutos, y, en consecuencia, ya no tiene sentido hablar de potentia ordenada como si fuera algo distinto de la absoluta*”²⁷ (Rivera, 2007, p. 198). He aquí el trasfondo del pensamiento hobbesiano que reposa en la confianza absoluta en la omnipotencia divina, ya que los hombres siempre están sujetos al poder divino. Pero la omnipotencia del Leviatán conserva un origen distinto a la omnipotencia de Dios, puesto que procede del pacto y no de la naturaleza, en virtud del cual “*los individuos que tiemblan por su vida producen el Leviatán, un poder nuevo; pero más que crearlo lo que hacen es conjurar al nuevo Dios*” (Schmitt, 2002, pp. 31,115,Cf.Negro, 1996, p. 51). Y, por esta razón, Hobbes le otorga al Leviatán la mayor fuerza coercitiva y la autoridad legal más alta, hasta convertirse “*en una gran máquina, en un gigantesco mecanismo al servicio de la seguridad de la vida física terrena de los hombres dominados y protegidos por él*” (Schmitt, 2002, p. 31). En este sentido, Schmitt es incisivo en afirmar que el Estado hobbesiano es notablemente distinto a cualquier otro tipo de unidad política, y no solamente porque constituya el primer producto de la época técnica, sino porque compone el paradigma ejemplar de la nueva época técnica (Cf.Altini, 2012, p. 110). El pacto entre los hombres ávidos de superar el estado de guerra produce el Estado y, con ocasión de dicho consentimiento,

27 En términos de Antonio Rivera (2007, pp. 199-200), la teología política medieval distingue entre “*potentia absoluta* —que alude a la *immensas incomprehensibilis potentia Dei*, a su completa libertad y a la contingencia del orden natural— y *potentia ordinata* —que refiere a la acción de Dios cuyo sentido puede ser aprehendido por los hombres, a los acontecimientos necesariamente derivados de sus leyes y a la estabilidad del orden natural—. Guillermo de Occam (1280/1288 – 1349) establece, por ejemplo, la distinción filosófica entre el divino poder absoluto y la *potentia de iure*, esto es, entre el poder ordenado y el *de facto*: “Dios puede realizar de *potentia absoluta* lo que no hace *de facto* o de *potentia ordinata* [...] Desde este punto de vista, todo cuanto llega a hacerse realidad, incluso los milagros, se convierte en un signo de la *ordinata* divina”. Duns Escoto, por su parte, diferencia jurídicamente “el poder absoluto de Dios con su poder *de facto* y el poder ordenado con su *potentia de iure*. La divinidad actúa de *iure* siempre que respeta el cauce ordinario de la ley revelada, y de *potentia absoluta* cuando infringe *de facto* las normas naturales conocidas por los hombres, ya ocasionalmente como sucede en los milagros, ya con el objeto de implantar otra *lex recta* u ordinaria”. Estos paralelos permitirán, en efecto, la aparición de una teología política, esto es, de una teoría que subraye las semejanzas entre el poder del soberano temporal y el del creador, como la de Hobbes, quien rechaza las distinciones propuestas y, en su lugar, identifica el poder de Dios con su poder absoluto. Pero dicho poder no es en modo alguno abstracto ni hipotético, sino efectivo y actual, es decir, aplicado a circunstancias concretas tendientes a proteger el orden jurídico-institucional. Por esta razón, Hobbes vincula la autoridad, que residía hasta la modernidad en una obediencia voluntaria ligada a la legitimidad del régimen político y a la tradición, con el poder de la espada.

surge la *persona soberana representativa*, la cual es infinitamente más fuerte que todas las voluntades reunidas y, quien a su vez, se encuentra al servicio de la gran máquina, a fin de garantizar su eficacia: *Soberano es, pues, aquel que ha conservado el derecho natural a la violencia y, por lo tanto, a la sujeción de los demás hombres, en un contexto en el que todos los demás hombres han renunciado a él* (Cf. Esposito, 2003, p. 70).

Según Schmitt, la autoridad suprema, rectora y gobernadora del Estado dispone, en consecuencia, de las penas y las recompensas²⁸. Y este *Rector*, no el Estado como unidad y totalidad política, es comparado por su *ingens potentia* al gran Leviatán, porque Dios dice del Leviatán, que ningún poder de la tierra puede comparársele. Y de la misma forma, el titular del poder soberano tiene absolutamente todo el poder terrenal supremo, por medio del terror de su fuerza y su poderío. Porque “*el terror que infunde el Estado no debe ser de la clase que hace razonar y dispone una réplica, sino de la clase que inmoviliza antes de que se pueda siquiera imaginar forma alguna de resistencia*” (Esposito, 2003, p. 71). Desde esta perspectiva, Roberto Esposito advierte la paradójica contradicción que subyace en la teoría sobre la autorización: “*¿Qué mayor sacrificio para los súbditos que el de autorizar su propia expropiación, interiorizar su propia alienación, identificarse con su pérdida de identidad?*” (2003, p. 71). Porque cada uno es autor de cuanto hace el soberano y, en consecuencia, nadie tiene la libertad de resistirse a la gran máquina sacrificial. Sin embargo, Schmitt advierte que en la teoría hobbesiana la lógica interna del producto artificial “Estado”, fabricado por el hombre, no lleva a la persona, sino a la *máquina*. El alma, esto es, el representante es simplemente una parte del Leviatán fabricada artificialmente por los hombres: “*lo importante no es la representación por medio de una persona, sino la protección efectivamente presente en el Estado. La representación no es nada si no es tutela Præsens*” (Schmitt, 2002, p. 33; Cf. Altini, 2012, pp. 110-11). Porque la persona representativa es sólo el alma del “hombre magno”, perfeccionándolo continuamente hasta fenecer en él.

El Leviatán es, pues, “una *totalidad*, con su cuerpo y su alma, un *homo artificialis* y, como tal, una gran máquina, que, en modo alguno, constituye un “paraíso terrenal”, por cuanto subsiste y opera siempre en virtud de la potencia, esto es, de

28 Igualmente, en su texto *Diálogo entre un filósofo y un jurista*, Hobbes afirma que “*nuestro señor el rey tiene en sus propias manos todo derecho; es el vicario de Dios; tiene todo lo que concierne a la paz; tiene el poder de castigar a los delincuentes; todas las leyes están en su poder*” (2002, p. 28). Hobbes alude aquí a la fórmula *Vicario de Dios* para distinguirla del simple *Vicario del Papa en la tierra*: “*¿Qué es lo que el rey no puede hacer, excepto pecar contra la ley de Dios? [Porque] las cosas que pertenecen a la jurisdicción y a la paz, no pertenecen sino a la corona y dignidad del rey, y no pueden ser separadas de la corona ni poseídas por una persona privada*” (2002, p. 30).

la fuerza. Según Schmitt (2002, p. 34), el Leviatán, no pretende, pues, “*abrir una puerta secreta de escape, parecida a las fantasías que sueñan con un país imaginario, solución que en muchos racionalistas constituye uno de los aspectos de su racionalismo*”. Schmitt se refiere en sentido estricto a Nicolás de Condorcet (1743-1794), quien afirmaba al hombre como un ser perfectible a partir de la educación y, por supuesto, capaz de conducirse libre y autónomamente sin necesidad de la coacción del Estado, a la cual consideraba condicionada y pasajera. En términos más claros, Schmitt niega la tesis de Condorcet, puesto que implica el sacrificio del gran Leviatán. A diferencia del racionalista francés, Hobbes concibe al hombre como un animal orgulloso dispuesto a someter siempre a los demás, por lo cual la coacción y la educación constituyen medios útiles, pero no suficientes para limitar la naturaleza depravada de los hombres.

Según Schmitt, Hobbes advierte los peligros derivados del carácter rebelde, egoísta e individualista de los hombres respecto a la vida social y, por consiguiente, la necesidad de crear el Estado como un artificio producido por la razón humana. En este punto, Schmitt afirma la actualidad de la construcción hobbesiana y, por lo mismo, niega el carácter utópico de su teoría política, ya que el paso decisivo no radica solamente en concebir al Leviatán como una máquina cada vez más perfeccionada técnicamente, sino también al hombre pequeño, al individuo, como un *homme machine*. O, en otros términos, “*la mecanización de la idea de Estado es la que ha llevado a su perfección el proceso de mecanización de la imagen antropológica del hombre*” (2002, p. 37). Al igual que Dios, el Leviatán asume un poder absoluto capaz de conjurar el estado de infelicidad producido por la guerra, de ahí que gobierna por encima de todos los hombres e incluso por encima de las leyes que él mismo dicta: *Porque las leyes no bastan para proteger a los súbditos y, por lo tanto, se requieren las decisiones del soberano*²⁹. Unas y otras se encuentran

29 El Leviatán no tiene ningún otro límite más que las leyes de la naturaleza. Al respecto, Norberto Bobbio señala que: “En las obras de Hobbes falta totalmente una teoría del abuso del poder [...] A partir del momento en que el abuso consiste en ir más allá de los límites establecidos, no puede haber abuso allí donde no existen límites. Por el contrario, lo que puede inducir a los súbditos a desvincularse del deber de obediencia no es el abuso sino el no uso, no el abuso sino el defecto del poder. La razón de que los hombres hayan otorgado tanto poder a otro hombre (o a una persona civil) es la necesidad de seguridad” (1995, pp. 59-60). Bobbio advierte que el soberano no está obligado *externamente* con nadie, ni con los demás soberanos ni con los súbditos, en cuanto a la observancia de los dictámenes de la razón (las leyes naturales obligan tan sólo en conciencia), éstos no constituyen *de hecho* una limitación del propio poder. Porque es al soberano a quien corresponde no sólo hacer coactivas las leyes naturales, sino también establecer cuál es el conjunto de las mismas, es decir, a establecer lo que prescriben. En efecto, corresponde al soberano, como único legislador, determinar mediante la promulgación de las leyes civiles lo que es justo y lo que es injusto, por lo cual no existen para los súbditos criterios de ordenación diferentes a los de las leyes civiles. De manera que, según Bobbio (1995, pp. 59), “la única limitación real de su propio poder podría encontrarla el soberano en la resistencia de los súbditos a

al servicio de la máquina: La ley, por ejemplo, desempeña un papel central para la gran máquina³⁰, ya que transforma el derecho en mandato positivo y, por lo tanto, en instrumento de acatamiento para salvaguardar la paz. Por esta razón, el Estado funciona concretamente como un orden coercitivo, a través del cual los hombres pueden ser dispuestos a la obediencia mediante las leyes y la policía.

Pero el Estado no opera simplemente mediante la creación, promulgación y realización de mandatos positivos, sino también, y más particularmente, mediante *decisiones* emitidas por la autoridad capaces de resolver la guerra, la rebelión, la insurrección o cualquier otro acto que amenace el orden político. Al igual que las leyes, las decisiones cumplen un papel fundamental en el realismo y existencialismo político, ya que la voluntad de quien administra la máquina se transforma en un acto de poder suficiente para neutralizar el conflicto, con miras a normalizar el orden como condición *sine qua non* para la aplicación del derecho: “*El procedimiento que utiliza la persona soberano-representativa para “animar” el Estado se asemeja al de un técnico que desmonta una máquina que se ha roto, remueve el cuerpo extraño que impide el funcionamiento de la máquina y vuelve a montarla de nuevo para que funcione*”(Altini, 2012, p. 113). De forma semejante al reino de Dios por naturaleza, el derecho de dominio sobre la unidad política se expresa bajo la forma de la *coerción*. Esta afirmación, que se encuentra originalmente en el pensamiento teológico-político de San Agustín, quien considera la represión como un medio justo para proteger los valores morales y sociales respecto a ciertos individuos que perturban la concordia, se prolonga en la teología jurídica moderna en virtud de la relación de complementariedad entre Estado y violencia,

obedecer una orden considerada injusta. Pero, a partir del momento en que los súbditos se han obligado a obedecer todo aquello que el soberano mande, incluso, esta limitación desaparece, y el poder soberano resulta verdaderamente ilimitado tanto con respecto a las leyes naturales como a los derechos de los súbditos, como se quería demostrar”.

- 30 Altini (2012, pp. 108-110) advierte el elemento *personalista* del pensamiento político hobbesiano, aunque no es el único. Schmitt ha hablado, por ejemplo, de la oscilación entre decisionismo y positivismo jurídico referido por múltiples intérpretes, quienes han derivado dichas vertientes, ya sea para justificar el nacimiento del Estado moderno, ya sea para fundamentar el origen del Estado absoluto y de la política de la potencia. De esta oposición, emergen dos formas distintas del ejercicio del poder soberano, esto es, *absolute* y *ordinate*. Según Altini, por un lado, “tenemos la imagen de un soberano que ejecuta *ordinate*, esto es, “mecánicamente”, su propio poder ateniéndose a los criterios de la ley positiva que él mismo ha creado; por otro lado, tenemos la imagen de un soberano que ejecuta *absolutae* su propio poder ininterrumpiendo, de acuerdo a su voluntad, la validez de las leyes positivas que él mismo ha creado. En este segundo caso, la persona civil, esto es, la persona soberano-representativa, es *absolutae* capaz de ir más allá del complejo de las leyes positivas, pero al mismo tiempo las leyes positivas son el instrumento a través del cual la *potestas* del Estado alcanza, *ordinate*, la máxima expresión de la propia potencia”. De modo que tanto el positivismo jurídico como el decisionismo están presentes en el pensamiento político hobbesiano.

ley y decisión. En su comentario a san Agustín, respecto al orden y al bien común, Niceto Blázquez (2012, p. 338) advierte que:

La autoridad pública puede y debe intervenir, incluso represivamente, para que los violadores de la humana convivencia acaten las leyes tutelares del país”. Y en caso de persistir la transgresión al orden: “Los poderes públicos deberán garantizar el bien común del orden y de la convivencia pacífica usando medidas represivas de carácter vindicativo y compensatorio³¹.

Porque las leyes civiles poseen un carácter intimidante, haciendo “*del miedo un instrumento eficaz para doblegar los ánimos de los malhechores, destructores del vínculo de la unidad social*”. Hobbes establece, por su parte, que la fundación del Leviatán mediante el *pacto* supone que cada uno se despoja de su derecho a matar, sojuzgar, dañar, repeler a los demás, en favor de un soberano quien dispondrá de sus beneficios como le parezca adecuado para la conservación de la comunidad política. Sin embargo, Hobbes advierte que el monopolio de la coerción estatal no se instituye en virtud del pacto, sino con ocasión del mismo, puesto que los súbditos no otorgan el derecho al castigo al soberano, sino que, solamente, al despojarse de su propio derecho a la autoconservación, robustecen el derecho del Leviatán: “*así que no fue un derecho dado, sino dejado a él, y a él solamente; y con excepción de los límites que le han sido impuestos por la ley natural*” (Hobbes, 2006, II, cap. XXVIII, p. 255; Cf. Zarka, 1997, p. 279). En otras palabras, el poder estatal sobre la vida física y las propiedades de sus súbditos no procede del pacto o la convención de los hombres, sino de las modalidades de su ejercicio, esto es, del arte de gobernar mediante la eficacia de la violencia sobre los individuos culpables, cuyos delitos y penas han sido previamente regulados por la ley positiva³² (Hobbes, 2006, II, cap. XXVIII, p. 254; Cf. Zarka, 1997, p. 270).

31 El santo de Hipona exige la debida autorización civil para infligir un castigo al transgresor, ya sea por los soldados, ya sea por los oficiales públicos, quienes deben “obedecer” la ley, ya que ésta simboliza la defensa de los demás. De manera que una violencia “hostil” es repelida por otra violencia “legal”. En su comentario a *La violencia en el pensamiento de san Agustín*, Nello Cipriani advierte que el obispo de Hipona concibe el derecho y, al mismo tiempo, el deber del Estado de recurrir a la violencia no sólo para resolver la guerra contra los enemigos externos, sino también para superar cualquier transgresión al interior, haciendo uso de las penas coercitivas instituidas y justificadas para salvaguardar la paz social: La legitimidad de la violencia estatal es siempre la misma: “el orden público exige a veces la matanza de quien comete ciertos crímenes” (2012, p. 358).

32 En este punto conviene citar la diferencia entre el poder absoluto y el ejercicio absoluto del poder expuesta por Enrique Tierno Galván (citado por José Manuel Panea Márquez, 1999, p. 103): “Críticos e historiadores han confundido la *posesión absoluta del poder* con el *ejercicio absoluto del poder*. En uno u otro contexto el valor de la expresión “*absoluto*” cambia. En el primer caso, posee connotaciones metafísicas y quiere decir que no tiene superior en su orden; en el segundo, posee connotaciones específicamente políticas y administrativas y quiere decir que impide, arbitrariamente, la participación de los ciudadanos en la formación y aplicación de las leyes”.

El Leviatán tiene tanto poder como derecho para castigar con penas corporales o pecuniarias a los hombres, porque sin la espada, los pactos no son sino palabras, y no sólo carecen de fuerza para asegurar la vida de los hombres, sino también para conservar la existencia del Estado: “*Para asegurar la uniformidad no bastan, por lo general, la persuasión y la vigilancia. Para mantener despierto el temor, el poder ordenador aplica medidas directas, a veces conforme a la ley, a veces puramente arbitrarias*” (Sofsky, 2006, p. 16; Cf. Hobbes, 2006, I, cap. XVII, p. 137). El monopolio de la coerción es, pues, un derecho absoluto e inalienable del Leviatán, “*pues quien no puede ser castigado legalmente, tampoco puede ser resistido legalmente; de modo que el que posee este derecho dispone del poder coercitivo sobre el resto de la comunidad*” (2005, II, cap. 1, § 19, p. 226)³³. La violencia contra los hombres representa la demostración más intensa y extrema del poder: “*Ningún otro lenguaje tiene más fuerza de persuasión que el lenguaje de la violencia. En ningún otro caso es el poder más eficaz y más real. Ninguna otra acción muestra de forma más drástica la superioridad del señor sobre el siervo*” (Sofsky, 2006, p. 17). Y al igual que Job frente a Dios, ningún hombre natural puede oponerse a los castigos, aflicciones o penalidades impuestas por el Leviatán, puesto que cada uno transfiere su derecho de resistencia a favor de aquel a quien ha entregado el poder coercitivo (Cf. Hobbes, 2005, II, cap. 1, § 6, p. 219). La transferencia de derechos al soberano en virtud del pacto equivale, justamente, a que los súbditos aceptan que su voluntad es no *resistir* o *impedir* la acción del soberano.

O lo que es lo mismo, cada individuo declara que se abstendrá de realizar cualquier acción destinada a oponerse al soberano. No obstante, Hobbes advierte que cada uno debe asistir al soberano cuando castiga a los demás, no así, por supuesto, cuando le castiga a él mismo. Pero “*pactar esa asistencia al soberano para que éste castigue a otro, no es darle un derecho a castigar*” (Hobbes, 2006, II, cap. XXVIII, p. 254). Pero, ¿Cómo acatar un poder que se afirma a través de la violencia sobre los demás y, tal vez, sobre nosotros mismo? ¿En qué sentido la violencia desnuda sirve para justificar la existencia y conservación del Estado? Porque en la lesión, la exclusión, el abandono, la tortura de los cuerpos se afirma el sumo poder del Leviatán, por tal razón ni el derecho ni el Estado están dispuestos a renunciar al mandato y la coacción que determina su creación y mantenimiento. Y, sin embargo, los hombres están dispuestos a padecer y aprobar el poder bajo la promesa

33 Hobbes advierte que las penas solamente pueden ser infligidas por la autoridad pública, de modo tal que ni las venganzas privada ni las injurias de individuos particulares pueden ser consideradas como penas en sentido estricto. Entre las penas inferidas por el soberano se encuentran las *corporales* — consistentes en la flagelación sobre el cuerpo humano o las lesiones—; las *capitales* —que se castigan con la muerte —; las *menos capitales* —que son las flagelaciones, heridas, encadenamientos y otras penalidades que por su propia naturaleza no son mortales— (Hobbes, 2006, II, cap. XXVIII, pp. 254-257).

de protección: “*Quiéren sentir lealtad y creer en la autoridad a la que están sujetos. Pero es conveniente recordarles de tarde en tarde, cuando el riesgo es pequeño, lo que han de soportar y lo que han de temer*”. De ahí que

La violencia del poder produce un efecto aglutinante. Es mucho más que un castigo por una equivocación cometida. Es el emblema inconfundible de un poder inacabable y merecedor de adoración. La violencia mantiene la presencia de la muerte, alimenta el temor a la muerte, en el cual se funda la autoridad del poder (Sofsky, 2006, p. 17).

El control y el uso de la violencia como origen y justificación del Leviatán conduce, por supuesto, a la eliminación de cualquier otra forma de violencia: “*Si traducimos ‘ley’ por ‘soberanía’ o por ‘Estado’, hemos de concluir ahí que el terror no es sólo opuesto al Estado como un desafío, sino también que es ejercido por el Estado como la manifestación esencial de su soberanía*” (Derrida, 2010, pp. 64-65)³⁴. En este sentido, Schmitt señala que cualquier construcción jurídica sobre el derecho a la resistencia de los hombres frente al Leviatán es un contrasentido tanto fáctico como legal, puesto que el Estado es tan absoluto en su esencia como en su ejercicio. De manera que la oposición no se puede construir ni como derecho objetivo, ni como derecho subjetivo en el espacio dominado por una gran máquina irresistible, porque: “*Todo intento de resistencia al Leviatán, en tanto mecanismo de mando técnicamente acabado, poderoso y aniquilador de toda oposición no tiene prácticamente esperanzas. Carece de punto de inserción, de lugar; es, en sentido genuino, “utópico”*” (Schmitt, 2002, p. 46). Porque más allá del problema de existencia, se encuentra la cuestión de la *eficacia* del Estado, es decir, del funcionamiento de la gran máquina como instrumento de pacificación, seguridad y orden, por cuanto concentra *todos* los derechos objetivos y subjetivos que lo hacen el único y supremo legislador.

34 En *Mil Mesetas, Tratado de Nomadología: La máquina de guerra* (2002, pp. 362-363), Gilles Deleuze y Félix Guattari afirman que, si bien la máquina de guerra es siempre extrínseca al Estado, este siempre intenta apropiársela: “*El Estado no tiene de por sí máquina de guerra; sólo se apropiará de ella bajo la forma de institución militar, y ésta no cesará de plantearle problemas*. De ahí la desconfianza de los Estados frente a la institución militar, en tanto que procede de una máquina de guerra extrínseca. Clausewitz presiente esta situación general cuando trata el flujo de guerra absoluta como una Idea, que los Estados hacen suya parcialmente según las necesidades de su política, y con relación a la cual son más o menos “conductores”. Atrapado entre los dos polos de la soberanía política, el hombre de guerra aparece desafiado, condenado, sin futuro, reducido a su propio furor que vuelve contra sí mismo. Los descendientes de Heracles, Aquiles y, luego, Ajax, todavía poseen fuerzas suficientes para afirmar su independencia frente a Agamenón, el hombre viejo de Estado, pero no pueden nada frente a Ulises, el hombre del naciente Estado moderno, el primer hombre de Estado moderno. Ulises heredará las armas de Aquiles, para modificar su uso, someterlas al derecho de Estado, no Ajax, condenado por la diosa ala que ha desafiado, contra la que ha pecado”.

Según Schmitt seguido de Jacques Derrida (1930-2004), el gran Leviatán es ese animal, dios, hombre y máquina artificial que da a los hombres paz y seguridad y, sobre esta base, reclama obediencia incondicional y absoluta: “Yo te protejo, quiere decir para el Estado, te obligo, eres mi súbdito, te someto [...] Te obligo forzándote a obedecer, constriñéndote a ello, porque te obligo haciéndote el servicio de protegerte” Según Derrida, la obediencia implica, por supuesto, el reconocimiento de un superior que somete y amenaza la vida bajo el pretexto de la conservación: “Al obligarte haciéndote al servicio de protegerte, te obligo a la gratitud, te obligo al reconocimiento: a reconocer el Estado, la ley, y a estarles reconocido por obligarte” (2010, pp. 66-67). Por esta razón, los súbditos asumen no sólo una actitud negativa de no-resistencia respecto a las órdenes del soberano, mediante el abandono de su fuerza y el uso de todos los medios para su defensa, sino que, también, y al mismo tiempo, los súbditos admiten una obligación positiva —derivada del libre albedrío opuesto a la necesidad—, de reconocer como tuyas las palabras o las acciones —ley, mandato o castigo— promulgadas e infligidas por el soberano, con vistas a la paz y la defensa común. Y, sin embargo, *éno es el orden mismo y en sí mismo el que genera el terror y la definición constante de sus propios enemigos, quienes, incluso, se encuentran dentro del propio orden?* Porque el orden jurídico-institucional no sólo conduce a un proceso sin fin de violencia, sino también a un proceso de regulación administrativa, normativa y decisional que mecaniza, aumenta y extiende la violencia sobre todo el orden social.

Y paradójicamente, los individuos temerosos de perder la vida en el estado de naturaleza son formados ahora en las artes policivas, militares y administrativas, o lo que es lo mismo, aquellas víctimas sobrevivientes del estado de guerra comunitario son convertidas en trabajadores de la violencia bajo una autoridad común que decide sobre los medios para garantizar la vida social. Indiscutiblemente, las pasiones de violencia no desaparecen completamente: *El Estado no puede exceptuar las fuerzas propulsoras y mantenedoras que le permiten operar, de modo que las incluya a su servicio, dejando que actúen libremente cuando es oportuno. Y estas capacidades reunidas hacen que las fuerzas destructivas del orden jurídico-institucional adquieran una magnitud incommensurable* (Cf. Sofsky, 2006, p. 20; Herrero, 2012, p. 134)³⁵. No hay razón, por lo tanto, para celebrar el gran triunfo de la mo-

35 Al igual que Wolfgang Sofsky, Herrero afirma la relación de dependencia entre Estado y violencia: “Una vez instituido el soberano, la violencia no cesa, sigue estando presente a través de los significados que el soberano declara como válidos. En este caso, aun se percibe con más nitidez el carácter “económico” o “conservador” de esta violencia en la medida en que, justamente, la violencia del soberano se instituye para evitar la muerte, a pesar de que la violencia ejercida sobre el ciudadano sea mayor que la que un hombre en el estado de naturaleza puede ejercer frente a otro hombre. Con la institución del Estado, Hobbes sienta las bases para que ningún conflicto pueda ser solucionado más que por vía de la violencia, es decir, de la concesión de la superioridad a un poder a causa del miedo. Ante una nueva amenaza destructora del orden estatal se requieren nuevas respuestas violentas” (2012, p. 134).

derinidad, esto es, la creación de un artificio de poder capaz de superar la anarquía mediante la ampliación, la extensión y la intensificación de la violencia que poseía cada hombre en el estado de guerra: “*El poder no trae la paz, sólo sirve a los deseos de expansión, de conquista, de asimilación, de incorporación. No es ningún foro de la moralidad y la civilización*” (Sofsky, 2006, p. 20). Ningún Estado nació jamás de la convención y del contrato, sino, en cambio, de la violencia y el avasallamiento. En este sentido, Michel Foucault advierte que la teoría filosófica jurídica yerra al considerar el origen de la estructura jurídica-estatal cuando cesa el fragor de las armas. La sangre y el fango de las batallas no sólo presiden este acto de fundación jurídica, sino que permanecen aún después.

Desde luego, no se trata de las guerras o las rivalidades imaginadas por los filósofos o los juristas, bajo la ficción de un estado de naturaleza: “*La ley no nace de la naturaleza, junto a los manantiales que frecuentan los primeros pastores*” (Foucault, 2001, pp. 55-56). El orden legal es ajeno a la pacificación bien como origen, bien como destino. La guerra que anticipa su creación, y por tanto, su legítima justificación, es el motor que vehiculiza sus instituciones y sus procedimientos: “*La ley nace de las batallas reales, de las victorias, las masacres, las conquistas que tienen su fecha y sus héroes de horror; la ley nace de las ciudades incendiadas, de las tierras devastadas; surge con los famosos inocentes que agonizan mientras nace el día*” (Foucault, 2001, pp. 55-56). Sin embargo, Schmitt advierte en el Estado un artificio fabricado por la fuerza creadora del hombre (2002, p. 39; Cf. Sirczuk, 2007, pp. 39-40). Y a diferencia de la época actual que imagina al Estado como un simple aparato técnico, puesto que los hombres constriñen permanente su imaginación reduciendo todo la complejidad del mundo político, Hobbes concibe la noción de mecanismo y máquina bajo un significado mitológico, permitiéndole así “*insertar la gran máquina en la imagen del Leviatán*” (Schmitt, 2002, p. 40). En palabras de Schmitt, el Leviatán entendido como la gran máquina continúa el camino de tecnificación sin violencia alguna desde la modernidad hasta nuestros días. Basta observar históricamente los amplios desarrollos mecánicos de la vida humana, para advertir, al mismo tiempo, y sin ninguna dificultad teórica ni práctica, el amplio poder de la *machina machinarum* que se ha servido paralelamente de los sofisticados medios técnicos de las comunicaciones, la opinión y la circulación, así como de los amplios desarrollos de la ingeniería militar.

Según Schmitt, cierto es que el poder del mecanismo estatal del mando crece y se propaga tan ampliamente como el desarrollo de la técnica, hasta prescindir de cualquier consideración religiosa, metafísica, política y jurídica, esto es, hasta hacerse neutral:

¡Qué inútil y confusa resulta la lucha de los antagonismos teológicos, jurídicos o de otra índole! En cambio, ¡Qué limpia y exacta es la máquina!

¡Qué evidente resulta una concepción que pone el valor del Estado en ser una buena máquina, la gran máquina, la machina machinarum!(Schmitt, 2002, p. 41).

La *neutralidad* del mecanismo estatal se entiende como una simple función de racionalización técnica en la esfera política administrativa, la cual implica decisivamente que las normas imperativas del Estado sean independientes de toda verdad y rectitud substancial del orden religioso o jurídico y, del mismo modo, que la vigencia de las mismas se derive exclusivamente de la precisión positiva de la decisión estatal. En su texto *La era de las neutralizaciones y despolitizaciones (Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen, 1929)*, Schmitt explica los cuatro grandes tránsitos de secularización o neutralización europeos que parten desde lo teológico a lo metafísico pasando por el moralismo humanitario hasta lo económico. En palabras de Schmitt (1991, p. 116), este giro espiritual tan asombroso obedece al afán de los hombres por encontrar una esfera neutral que cesara la lucha mediante el establecimiento de unas premisas comunes que garantizaran la seguridad, el entendimiento y la paz. Por tanto, “se abandonó lo que había constituido hasta entonces el centro de la gravedad, *la teología*, porque constituía un terreno conflictivo” (1991, p. 116).

Los hombres se apartaron, entonces, de los debatidos conceptos y las intrincadas argumentaciones de la teología cristiana tradicional, construyendo así un *sistema natural* de la teología, la metafísica, la moral y el derecho bajo un nuevo concepto de verdad. *Auctoritas* (en el sentido de *summa potestas*), *non veritas*, nada es verdadero, todo es mandato³⁶. Este principio hobbesiano alude justamente a la indiferenciación entre *auctoritas* y *potestas*, por lo que la *summa potestas* se convierte en *summa auctoritas* y viceversa. De suerte tal que el axioma se transfigura “en una expresión simple y objetiva de un pensamiento técnico positivista, neutral frente a los valores y la verdad, que ha vaciado los valores propios del mando y de la función de todo contenido de verdad religiosa y metafísica” (Schmitt, 2002, p. 44; Negro, 1996, p. 253)³⁷. El Estado y el derecho se hacen, pues, autónomos

36 En Hobbes, es la autoridad y no la verdad la que hace la ley. Porque, “la interpretación auténtica de la ley no es la de los escritores. La interpretación de las leyes de naturaleza no depende, en un Estado, de los libros de filosofía moral. La autoridad de los escritores, sin la autoridad del Estado, no convierte sus opiniones en ley, por muy veraces que sean. Lo que vengo escribiendo en este tratado respecto a las virtudes morales y a su necesidad para procurar y mantener la paz, aunque sea verdad evidente, no es ley, por eso, en el momento actual, sino porque en todos los Estados del mundo es parte de la ley civil, ya que aunque sea naturaleza razonable, sólo es ley por el poder soberano. De otro modo sería un gran error llamar a las leyes de naturaleza leyes no escritas, acerca de esto vemos” (Hobbes, 2006, II, cap. XXVI, p. 227; Cf. Foisneau, 2007).

37 Según Negro (1996, p. 253), Hobbes confundió intencionalmente *potestas* y *auctoritas*: “*La distinción empezó a perderse a partir del escritor inglés*”. En efecto, “El poder temporal es sólo

respecto a la teología, toda vez que su valor, su verdad y su justicia se encuentran determinados solamente por su perfección técnica, esto es, por la eficacia de su funcionamiento con vistas a la seguridad y protección de los hombres: “*El Estado funciona o no funciona*. Si funciona, me garantiza mi propia seguridad y mi existencia física, a cambio de lo cual exige obediencia incondicional a las leyes que presiden su funcionamiento” (Schmitt, 2002, p. 44). En palabras de Schmitt, Hobbes es, pues, el primero en concebir al Estado como un *magnum artificium* fabricado por los hombres, el cual encuentra en sí mismo su propia verdad y su propia justicia, es decir, su propio rendimiento y función: “*El Estado tiene el orden dentro de sí mismo, no fuera*” (Schmitt, 2002, p. 47).

En Hobbes, sin embargo, la suprema técnica es compatible con la autoridad suprema, quien manda sobre los demás con absoluto poder. De esta manera, Schmitt hace notar las diferencias entre el Estado técnico neutral y la comunidad medieval, esto es, entre el derecho divino de los reyes como *personas sagradas* y el mecanismo de mando estatal construido a la manera racionalista. El deber de obediencia y sujeción a la autoridad es, por lo tanto, distinta entre ambas realidades jurídico-políticas, ya que una se deriva de la fuerza mística del rey, mientras que la otra procede de la suma potencia del soberano con vistas a la protección de sus súbditos: “*El Leviatán de Hobbes, compuesto de Dios y hombre, animal y máquina, es el dios mortal que a los hombres trae paz y seguridad, y por esta razón —no por virtud del “derecho divino de los reyes” — exige obediencia*” (Schmitt, 2002, p. 51). Esta diferencia explica, por las mismas razones lógicas, la admisión medieval del *derecho justo* a la resistencia de los súbditos contra su señor y, a su vez, la negación moderna de la insurrección contra el soberano, puesto que no puede existir ningún otro derecho análogo al derecho estatal: “*Si se admitiera este derecho [a la resistencia] por el Estado, es decir, un derecho a destruir el Estado; por consiguiente, un absurdo*” (Schmitt, 2002, p. 46). En Hobbes, la oposición respecto al Estado y su autoridad soberana es, pues, imposible, porque:

O el Estado existe realmente como instrumento incontrastable de la paz, de la seguridad y del orden, y tiene de su parte el derecho objetivo y el derecho subjetivo, puesto que como legislador único y supremo crea él mismo todo

potestad, poder. El hecho de ostentarlo no confiere *auctoritas* epistemológica, aunque puede conllevar autoridad moral. El protestantismo, al negar la autoridad epistemológica de la Iglesia, favorece la reunión en el poder civil de *auctoritas* y *potestas*, como sostiene Hobbes, incluso contra la misma teología política anglicana”. Seguidamente, Negro (citando a Cropsey) afirma que “autoridad es la posesión y el signo de lo que es quintaesencialmente público o político, función que desempeñaba la religión hasta el advenimiento del Estado y, por lo tanto, la autoridad era la Iglesia. *La inevitable lucha del Estado contra la Iglesia es lucha por lo público, pues la estatalidad es lo público par excellence*. Según Hobbes, la interpretación de la Escritura depende de la autoridad soberana de la república” (Negro, 1996, p. 253).

el derecho, o no existe realmente y no cumple su función de asegurar la paz. *Entonces no hay Estado, sino estado de naturaleza*. Puede ocurrir que el Estado deje de funcionar y que la gran máquina quede rota por la rebelión y la guerra civil [...] Lo que no pone término a la guerra civil no es un Estado. Lo uno excluye a lo otro (Schmitt, 2002, p. 46).

Schmitt afirma que la guerra entre Estados, al igual que la resistencia, no es justa ni injusta, sino simplemente un enfrentamiento entre organizaciones cerradas y enemigas. *Porque la guerra no necesita ser justa para ser guerra*: “De ello se desprende que el problema de la guerra justa, tratándose de una guerra entre Estados, resulta tan inconmensurable como el problema de la resistencia justa frente al Estado dentro del Estado mismo” (Schmitt, 2002, p. 47). De manera que la guerra funda y mantiene el Estado de seguridad racional y legal: “sólo en el estado hay seguridad (*extra civitatem nulla securitas*). *El Estado asume íntegramente la racionalidad y la legalidad. Fuera de él sólo hay ‘estado de naturaleza’*” (Schmitt, 2002, p. 48). La interpretación schmittiana de la imagen del Leviatán como animal³⁸ y máquina alcanza aquí toda su fuerza mítica, puesto que la guerra simboliza la pugna permanente entre potencias que se definen en términos bien de amistad, o bien de enemistad: “Si no supieran distinguir certeramente el amigo y el enemigo, perecerían” (Schmitt, 2002, p. 49). De esta manera,

Los Leviatanes aparecen, entonces, como grandes animales unos frente a otros como mecanismos de mando rígidamente centralizados y armados por el más alto esfuerzo de la inteligencia humana, cuya duración depende del simple manejo de una palanca; entonces aparecen como grandes máquinas [...] Ante estas armaduras técnicamente perfectas se estrella el problema de la justicia y de la injusticia. Alguien ha dicho que hay guerras justas, mas no ejércitos justos. Lo mismo podría decirse del Estado como mecanismo. Hablar de Estados justos o injustos cuando se tienen puestos los ojos en los Leviatanes como magnos mecanismos de mando, sería tanto como pretender discriminar entre máquinas justas e injustas. La frase que pone Maquiavelo al final de “El Príncipe”, cuando dice que es justa la guerra necesaria para Italia y humanas las armas que

38 En Schmitt, las fábulas de los animales constituyen un recurso permanente para ilustrar las complejas relaciones entre Estados: “por ejemplo, *el problema de la agresión* en la fábula del lobo y el cordero; el problema de la culpa en la fábula de La Fontaine sobre la culpa de la peste, que, naturalmente, es el burro el que carga con ella; la del rearme en un discurso de Churchill, pronunciado en octubre de 1928, en el cual se dice, con humor típicamente inglés, que todos los animales consideran sus propios dientes como armas defensivas, y califican, en cambio, de armas ofensivas los cuernos de los adversarios. *En realidad, siguiendo las fábulas clásicas de Esopo y de La Fontaine, es muy fácil desarrollar una teoría clara y luminosa de la política y del derecho internacional*”. (2002, pp. 49-50. Cf. Derrida, 2010).

suponen el último recurso, ¡qué humana resulta si se la compara con esa objetividad perfecta de las grandes máquinas, perfecta sólo desde el punto de vista técnico! (Schmitt, 2002, p. 50).

Tercera analogía: de la autoridad de los sumos sacerdotes y Cristo a la autoridad civil del soberano

a. Dios y la autoridad de los sumos sacerdotes en el Antiguo Testamento

En el *Leviatán*, capítulo XXXV “De la significación de Reino de Dios, de Santo, Sagrado y Sacramento, en la Escritura” (2006, p. 337-345), Hobbes afirma que Dios gobierna sobre todos los hombres no sólo en virtud de su propia potencia, sino también a partir de sus súbditos peculiares, a quienes les transmite su voluntad a partir de sus mandatos. De este modo, Dios habló desde el principio a Adán, ordenándole que se abstuviera del árbol de la ciencia del bien y del mal. Sin embargo, Adán desobedeció el mandato de Dios, y comió el fruto del árbol de la vida, pretendiendo juzgar entre el bien y el mal, a partir de su propio designio y voluntad. Por lo tanto, Dios castigó a Adán privándolo del estado de vida eterna y, posteriormente, sancionó su descendencia con el diluvio universal, exceptuando únicamente a ocho personas, quienes conformaron el reino de Dios (Génesis, 2: 16-17). Después del diluvio, Dios dice Noé y a sus hijos (Génesis, 9: 8-9): “*He pensado establecer mi alianza con vosotros y con vuestra descendencia, y también con todo ser vivo que os acompaña*”. Dios también habló a Abrahán así³⁹: “*Estableceré mi alianza entre nosotros dos, y también con tu descendencia, de generación en generación: una alianza eterna, de ser yo tu Dios y el de tu posteridad [...]. Dijo Dios a Abrahán: guarda, pues, mi alianza*” (Génesis, 17: 8-12). Esta alianza entre Dios y Abrahán se denomina *Antiguo Testamento* o *Pacto*, y contiene un *contrato* entre Dios y Abrahán, en virtud del cual Abrahán se obliga a sí mismo y, además a su descendencia, a transmitir y obedecer los mandatos de Dios, tanto las leyes naturales emanadas de la propia naturaleza, como a los mandatos especiales, transmitidos por Dios mediante sueños y visiones.

39 Las palabras de Dios están contenidas en el *Antiguo y Nuevo Testamento*. Pero ¿Qué significa más exactamente la palabra Testamento? ¿Cuál es su importancia en la teología política de Hobbes? Testamento traduce la palabra griega *diathéke*, que significa *pacto* o *alianza* ofrecida por Dios a Israel. Según Giovanni Reale y Darío Antiseri, “en este pacto —el ofrecimiento del pacto y de lo que éste implica— la iniciativa es unilateral, es decir, depende por completo de Dios, que lo ofrece. Y Dios lo ofreció por benevolencia, es decir, como don gratuito” (2011, p.13).

En cuanto la ley moral, Abrahán y su familia ya estaban obligados en virtud de la *promesa* divina acerca de la tierra prometida, por lo cual dichas leyes no requerían del pacto para su acatamiento. Porque la omnipotencia de Dios era suficiente para garantizar la sujeción de Abrahán y su descendencia. En el pacto con Abrahán, Dios habló únicamente a él, omitiendo pactar con cada uno de su familia o linaje, sino en cuanto sus voluntades estaban involucradas en la voluntad de Abrahán, quien poseía tanto derecho como poder para hacerles cumplir todo cuanto pactara por ellos. Bajo esta consideración, Hobbes establece la siguiente analogía “*a quienes Dios no ha hablado inmediatamente han de recibir el mandato positivo de Dios, de su soberano, como la familia y el linaje de Abrahán lo hizo de Abrahán su padre, señor, y soberano civil*”. O en palabras análogas: “*en cada Estado, quienes no tienen revelación sobrenatural en sentido contrario, deben obedecer las leyes de su propio soberano en los actos externos y en la profesión de la religión*” (Cf. Hobbes, 2006, III, cap. XL, p. 390). De ahí que el soberano en un Estado cristiano, al igual que Abrahán en su familia, es el único que puede interpretar la palabra de Dios: “La reinterpretación hobbesiana de las sagradas escrituras, no sólo busca la subordinación de las autoridades eclesiásticas al soberano [...] también pretende transformar la figura del soberano civil en la del “*viceregente*” de Dios” (Negretto, 2002, p. 118). Y así como Abrahán puede imponer legítimamente los castigos necesarios para disuadir a los hombres de toda obediencia y opinión contraria a su propia persona y doctrina; el soberano civil posee el derecho legítimo para castigar a cualquier súbdito que se oponga a los mandatos civiles.

Esto significa que, al igual que Abrahán, el soberano es “*el viceregente y el representante de la persona de Dios en la tierra*” (Negretto, 2002, p. 118), puesto que el soberano “*tiene el mismo lugar en el Estado que Abrahán tenía en su propia familia*” (Hobbes, 2006, III, cap. XL, p. 390). Abrahán era, pues, el único *intérprete* de las *leyes*, tanto seculares como divinas, puesto que era el *padre* de quienes debían obedecerlas. Después de Abrahán, Isaac (Génesis, 26, 3:4) y Jacobo (Génesis, 28, 14) obedecieron, igualmente, y sin pecado, todos los mandatos, en cuanto reconocieron y declararon al Dios de Abrahán como su Rey. Uno y otro *renovaron* el *pacto* con Dios: porque la soberanía de Dios sobre la descendencia de Abrahán, Isaac y Jacobo procede en virtud del *pacto*, el cual fue renovado en tiempos ulteriores en que los israelitas fueron liberados de los egipcios, y llegaron al monte Sinaí. Entonces Moisés renovó el pacto con Dios, recibiendo expresamente el nombre de *Reino de Dios sobre los judíos*, el cual se prolongó sucesoriamente a Aarón y sus herederos, continuando así el reino sacerdotal respecto a Dios (Cf. Hobbes, 2006, III, cap. XXXV, p. 338). Moisés, sin embargo, carecía de autoridad para gobernar a los israelitas, ya que no era heredero de Abrahán. De la misma manera, Hobbes señala que la autoridad de Moisés, así como la de otros príncipes reside fundamentalmente en el *consentimiento* del pueblo y su *promesa* de obede-

cerle (Cf. Hobbes, 2006, III, cap. XL, p. 391). Dicho consentimiento se expresa en las siguientes palabras (Éxodo, 20, 18):

Todo el pueblo percibía los truenos y los relámpagos, oía el sonido de la trompeta y contemplaba el monte humeante; y temblando de miedo se mantenían a distancia. Dijeron a Moisés: “Háblanos tú y te entenderemos, pero que no nos hable Dios, no sea que muramos”.

En palabras de Hobbes, aquí reside la *promesa* de obediencia del pueblo a Moisés, el cual estará obligado a reconocer y acatar cualquier cosa que Moisés les transfiera por mandato de Dios. Además del pacto entre Israel y Moisés, el Éxodo (19, 3:8) relata las primeras palabras de Dios a Moisés, en virtud de las cuales se instituye el reino sacerdotal: “[...] Si de veras me obedecéis y guardáis mi alianza, seréis mi propiedad personal entre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra; seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa”. En este fragmento, Hobbes advierte que todas las naciones del mundo, así como todos los hombres de la tierra pertenecen a Dios en virtud de su *potencia*. El pueblo elegido también pertenece a Dios, pero en razón al *pacto* de sujeción que establecen con Él, lo cual supone una adición respecto a todas las naciones. De la misma manera, la expresión *nación santa* alude a aquella porción de la tierra destinada especialmente al servicio de Dios (Cf. Hobbes, 2006, III, cap. XXXV, p. 338). Luego de pronunciar estas palabras, la alianza entre Dios e Israel se *ratifica* mediante el consentimiento de los israelitas respecto a la voluntad divina contenida en los preceptos pronunciados por Moisés, cuyo pacto duraría hasta la llegada de Cristo: “Moisés tomó [...] después *el libro de la Alianza* y lo leyó ante el pueblo, que respondió: “Obedeceremos y haremos todo cuanto ha dicho Yahvé”. Moisés tomó la sangre, roció con ella al pueblo y dijo: “Esta es la alianza que Yahvé ha hecho con vosotros” (Éxodo, 24 3:11). En estos pasajes del Antiguo Testamento y, principalmente, en los fragmentos referidos a Moisés, y otros tantos elegidos por Dios, Hobbes advierte la figura del *Sumo sacerdote*, esto es, del único que puede informar al pueblo de la voluntad de Dios.

Ambos pasajes del Éxodo aluden, pues, al *Reino de Dios*, o mejor, al *Estado instituido* —por consentimiento de los que están sujetos a él— para su gobernación civil y para la regulación de su conducta⁴⁰. Sin embargo, Hobbes señala inmedia-

40 Hobbes señala aquí las diferencias entre los pactos de Dios con Abrahán, Moisés y todos sus descendientes, puesto que Dios gobierna al primero por *naturaleza*, mientras al otro por *institución*. Isaac y Jacobo no recibieron, en cambio, palabra alguna de Dios más allá de la palabra natural de la recta razón, ni tampoco había mediado entre ellos ningún pacto directo con Dios, puesto que sus voluntades estaban incluidas en la voluntad de Abrahán, como su príncipe. El

tamente que dicha institución mediante la alianza opera, no sólo con respecto a Dios, sino también respecto a cualquier otro punto de justicia, y hacia otras naciones, tanto en la guerra como en la paz, porque Dios aparece como el único rey, así como el Sumo sacerdote, quien ha de ser —después de la muerte de Moisés— su único *virrey* o *lugarteniente* (Hobbes, 2006, III, cap. XXXV, p. 339). El pueblo debía, pues, obedecer los mandatos difundidos por Abrahán, Isaac, Jacob, Moisés y los demás sacerdotes y reyes, ya que su autoridad ha sido conferida por Dios. Pues negar la obediencia a los lugartenientes es tanto como negar a Dios mismo. De manera que si el rey o el sacerdote “*que tenía poder soberano hubiese ordenado alguna otra cosa en contra de las leyes, el pecado era de aquel que tenía el poder soberano, no del súbdito cuyo deber es no discutir los mandatos de los superiores, sino ejecutarlos*” (Hobbes, 2010, III, cap. XVI, § 18, p. 314). En suma, Hobbes establece que cada hombre debe considerar *quién* es el profeta soberano, es decir, *quien* es el representante de Dios sobre la tierra, ya que él tiene autoridad para gobernar a los cristianos, enseñar las doctrinas, juzgar lo razonable y repudiar el error⁴¹. Moisés es, pues, el *fundador* del Estado, esto es, *quien* ordena y establece un régimen civil mediante la autoridad y el poder que Dios le ha delegado sobre su pueblo. Moisés gobierna, por lo tanto, no sólo los asuntos civiles, sino también los religiosos. Aquí reside, justamente, la importancia de Moisés para Hobbes: Porque “*era sólo él quien representaba ante los israelitas la persona de Dios [...] Ni Arón ni el pueblo, ni ninguna aristocracia de los más significados príncipes del pueblo, sino únicamente Moisés, tenía, bajo Dios, la soberanía de los israelitas*” (Hobbes, 2006, III, cap. XL, pp. 392-393).

De manera que ningún hombre podía acercarse a la montaña donde Moisés habló con Dios, puesto que sería castigado con pena de muerte. En este punto, Hobbes enseña las analogías entre Moisés y *quien* ocupa su lugar en un Estado cristiano, esto es, el *representante* de Dios en la tierra, o en términos más exactos, el *intermediario* entre el pueblo y Dios. Al igual que Moisés, el soberano civil es el único mensajero de Dios e intérprete de sus mandatos. Y por consiguiente, ningún hombre por fuerte o sabio que sea puede avanzar más allá de los límites estable-

pacto suscrito en el Monte Sinaí entre Dios y Moisés, así como el consentimiento posterior del pueblo, instituye el *Reino de Dios* (Cf. Hobbes, 2010, III, cap. XVI, § 9, p. 305).

41 En Hobbes la identificación y obediencia a la autoridad constituye una condición necesaria para la protección del orden civil y religioso, porque “[...] cuando los cristianos no toman a su soberano cristiano como profeta de Dios, consideran sus propios sueños como la profecía por la cual piensan ser gobernados, y la hinchazón de sus propios corazones como el espíritu de Dios, o tolerarán ser dirigidos por algún príncipe extraño, o por alguno de sus conciudadanos, que puede fascinarlos hacia la rebelión contra el gobierno sin otro milagro que confirme, a veces, su vocación, que un extraordinario suceso e impunidad; y que destruyendo por este medio todas las leyes, divinas y humanas, reduce todo el orden, gobierno y sociedad al caos primitivo de la violencia y la guerra civil” (Hobbes, 2010, III, cap. XVI, § 17, p. 361).

cidos por su respectivo soberano (Hobbes, 2006, III, cap. XL, pp. 392-393). De la misma manera, Hobbes establece las semejanzas entre *el reino de Dios* y el *reino civil*, puesto que la obligación de Israel consiste en cumplir las leyes que Moisés comunicó al pueblo reunido bajo el mandato de Dios. Porque,

Si el reino de Dios (también llamado reino del cielo, por la gloria y admirable excelsitud de este trono) no fuera un reino que Dios ejerciere sobre la tierra por sus *tenientes o vicarios* que trasmiten sus órdenes al pueblo, no hubiesen existido tantas disputas y guerras acerca de quién sea aquel por el cual Dios habla a nosotros; ni los diversos sacerdotes se hubieran conturbado ellos mismos con la jurisdicción espiritual, ni ningún rey se las hubiera denegado (Hobbes, 2006, III, cap. XXXV, p. 342)

A esta interpretación del reino de Dios a través de sus lugartenientes, Hobbes agrega su explicación sobre la acepción *palabra de Dios*, la cual alude a la sabiduría, el poder y los eternos designios del creador: “Él es resplandor de la gloria de Dios e impronta de su sustancia, y el que sostiene todo con su palabra poderosa” (Hebreos, 1:3). Porque Dios conserva el orden creado por la palabra de su poder, o lo que es lo mismo, por el poder de su palabra: “*El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán* (Mateo, 24:35). En las palabras de Dios, Hobbes encuentra los mandatos divinos de *afirmación, amenaza y promesa* sobre el orden creado, los cuales enseñó mediante el *Decálogo* y demás leyes *judiciales y ceremoniales*, que obligan bien por *naturaleza* —como las que han sido establecidas por Dios en tanto que *Dios de la naturaleza*, y han obtenido su fuerza incluso antes de Abrahán—, bien por la fuerza del *pacto* suscrito entre Dios y Abrahán, el cual fue renovado por Moisés, o bien por el solo *pacto* suscrito por Israel, el cual consintió en obedecer únicamente a Dios como su rey, y a Abrahán y Moisés como sus Sumos sacerdotes o lugartenientes. Porque, “toda y la sola palabra de Dios es lo que un profeta verdadero ha declarado que Dios ha dicho” (Cf. Hobbes, 2010, III, cap. XVI, § 9, p. 307). Pero, ¿quién es el profeta verdadero que declara las palabras y las leyes de Dios? ¿Quién posee el poder y la autoridad sobre el pueblo de Dios? ¿Quién gobierna sobre los hombres? Hobbes se interesa especialmente en establecer *quién* tiene la *autoridad* para interpretar las palabras y los mandatos de Dios, porque la autoridad mediadora conserva el orden divino mediante el cumplimiento y la sanción de las leyes.

En principio, Moisés era quien detentaba la potestad de explicar las leyes de Dios, pues era el Sumo sacerdote de Dios sobre la tierra, es decir, el único nuncio e intérprete de la palabra de Dios, así como la única autoridad en los asuntos sagrados y seculares (Cf. Hobbes, 2010, III, cap. XVI, § 13, p. 308; § 15, p. 312). En consecuencia, ningún sacerdote, profeta o persona privada podía interpretar las palabras de Dios: “*Yahvé le dijo a Moisés: anda, baja, y sube luego con Aarón. Pero que los sacerdotes y el pueblo no traspasen las lindes para subir hacia Yahvé, a fin*

de que él no irrumpa contra ellos” (Éxodo, 19, 24:25). De esta manera, Dios habló a su siervo Moisés como un hombre habla con su amigo: “*Si hay un profeta, en visión me revelo a él, y hablo con él en sueños. No así con mi siervo Moisés: él es de toda confianza en mi casa; boca a boca hablo con él, abiertamente y no en enigmas, y contempla la imagen de Yahvé*” (Números, 12, 6:8). Entre los sacerdotes de Dios algunos fueron *supremos* y otros *subordinados*. Moisés, y tras de él, los Sumos sacerdotes, también denominados *profetas soberanos*, cada uno en su tiempo, consultaban a Dios sobre las acciones que debían acometer en cada oportunidad, así como los sucesos que les esperaban. Los profetas subordinados hablan por la voluntad de Dios que, a su vez, es declarada por los Sumos sacerdotes. En tiempos de Moisés, por ejemplo, existieron setenta hombres subordinados quienes *profetizaron* en el campo de los israelitas las profecías de Moisés, tal como él mismo lo hubiera hecho.

De esta manera, los profetas obedecieron y apoyaron en todo momento el gobierno de Moisés, porque Dios lo dispuso así: “*Reúneme a setenta hombres de los ancianos de Israel, a quienes tú conozcas como los ancianos del pueblo y a sus oficiales, y tráelos a la tienda de reunión y que permanezcan allí contigo*” (Números, 11, 16). Al día siguiente, y por recomendación de su suegro, Moisés designó jueces y funcionarios para administrar justicia al pueblo en todo momento y en los asuntos de su conocimiento, puesto que las cuestiones de mayor gravedad eran resueltas únicamente por Moisés⁴². El sacerdote tenía en su calidad de juez, la autoridad civil y, al mismo tiempo, en su calidad de sacerdote, la autoridad de interpretar las

42 En Éxodo (18, 13:27) Moisés instituye a los jueces para administrar justicia: “Aconteció que al día siguiente se sentó Moisés a juzgar al pueblo; y el pueblo estuvo delante de Moisés desde la mañana hasta la tarde. Viendo el suegro de Moisés todo lo que él hacía con el pueblo, dijo: ¿Qué es esto que haces tú con el pueblo? ¿Por qué te sientas tú solo, y todo el pueblo está delante de ti desde la mañana hasta la tarde? Y Moisés respondió a su suegro: Porque el pueblo viene a mí para consultar a Dios. Cuando tienen asuntos, vienen a mí; y yo juzgo entre el uno y el otro, y declaro las ordenanzas de Dios y sus leyes. Entonces el suegro de Moisés le dijo: No está bien lo que haces. Desfallecerás del todo, tú, y también este pueblo que está contigo; porque el trabajo es demasiado pesado para ti; no podrás hacerlo tú solo. Oye ahora mi voz; yo te aconsejaré, y Dios estará contigo. Está tú por el pueblo delante de Dios, y somete tú los asuntos a Dios. Y enseña a ellos las ordenanzas y las leyes, y muéstrales el camino por donde deben andar, y lo que han de hacer. Además escoge tú de entre todo el pueblo varones de virtud, temerosos de Dios, varones de verdad, que aborrezcan la avaricia; y ponlos sobre el pueblo por jefes de millares, de centenas, de cincuenta y de diez. Ellos juzgarán al pueblo en todo tiempo; y todo asunto grave lo traerán a ti, y ellos juzgarán todo asunto pequeño. Así aliviarás la carga de sobre ti, y la llevarán ellos contigo. Si esto hicieres, y Dios te lo mandare, tú podrás sostenerte, y también todo este pueblo irá en paz a su lugar. Y oyó Moisés la voz de su suegro, e hizo todo lo que dijo. Escogió Moisés varones de virtud de entre todo Israel, y los puso por jefes sobre el pueblo, sobre mil, sobre ciento, sobre cincuenta, y sobre diez. Y juzgaban al pueblo en todo tiempo; el asunto difícil lo traían a Moisés, y ellos juzgaban todo asunto pequeño. Y despidió Moisés a su suegro, y éste se fue a su tierra”.

leyes (Cf.Hobbes, 2006, III, cap. XXXVI, p. 357). En palabras de Hobbes, quien ocupa en un Estado cristiano el lugar de Moisés es el único mensajero de Dios e intérprete de sus mandatos. Y en consecuencia, “nadie debe avanzar más allá de los límites establecidos por su respectivo soberano” (Hobbes, 2006, III, cap. XL, p. 393). Porque sólo el mandatario de Dios puede interpretar y gobernar bajo las palabras de Dios. De manera que el *reino de Dios* fue *sacerdotal*, o lo que es lo mismo, el reino instituido por Dios permaneció en el *Sacerdote*: Dios reinó la tierra a través de un sacerdote, lugarteniente, virrey o profeta (Cf.Hobbes, 2010, III, cap. XVI, § 14, p. 310). Por esta razón, Hobbes advierte que las penas impuestas por el sacerdote se infligen en nombre de la autoridad divina.

Así como Moisés, quien nunca “*castigó a nadie con la muerte por autoridad propia; sino que cuando alguien había de morir, uno o muchos, concitaba contra aquél o aquéllos a la multitud (por autoridad divina y proclamando la fórmula ‘así lo dice el Señor’)*” (Hobbes, 2010, III, cap. XVI, § 14, p. 311). Porque, Dios reina en virtud de sus palabras y la obediencia de sus leyes no por miedo a los hombres, sino a Él. Según Hobbes, aquí reside la característica específica del Reino de Dios y, análogamente, la forma más perfecta del Estado. Sin embargo, los hombres movidos por el orgullo humano desafían el temor a Dios, por lo cual “*para gobernar a los hombres tal cuan son, es necesaria la potencia (que comprende el derecho y las fuerzas de coaccionar)*” (Hobbes, 2010, III, cap. XVI, § 14, p. 311). Después de la muerte de Moisés, la interpretación de las leyes y de la palabra de Dios recayó en Eleazar, hijo de Aarón y Sumo sacerdote y, a la par, rey absoluto bajo el mandato de Dios: “*Porque la autoridad civil soberana le era debida por derecho, por institución de Dios, al Sumo Sacerdote*” (Hobbes, 2010, III, cap. XVI, § 14, p. 310). Josué también fue nombrado por mandato divino como general de los ejércitos: “Él (Josué) estará delante de Eleazar el Sacerdote, que le preguntará consejo por él ante el Señor; a indicación suya saldrán, y entrarán él, y todos los hijos de Israel” (Números, 37, 21). Y adicionalmente, Dios le otorgó a Josué parte de la autoridad y, por lo tanto, de la obediencia debida a Moisés y demás sacerdotes sobre los israelitas (Números, 27, 18:21). Según Hobbes, la expresión *parte de tu autoridad* significa no solamente que Josué tuvo una autoridad igual a la que tenía Moisés, sino también, y más particularmente, que la *autoridad de interpretar la palabra de Dios* y la *autoridad soberana civil* residían en la misma persona.

Por las mismas razones lógicas, el Sumo Sacerdote tenía el poder soberano en todas las materias tanto de gobierno como de religión, incluyendo, por supuesto, el poder supremo de hacer la guerra y la paz. De manera que “*el poder civil y el eclesiástico estaban juntos, ambos, en una misma persona: el Sumo Sacerdote; y así debe ser en quien gobierne por derecho divino, es decir, por autoridad inmediata de Dios*” (Hobbes, 2006, III, cap. XL, p. 395). Después de la muerte de Eleazar y Josué hasta la época de Saúl se extiende un período durante el cual, tal como se

advierde en el Libro de los Jueces, *no existió en estos días rey de Israel*, esto es, *no existió poder soberano en Israel*. Y aunque la situación y el ejercicio del gobierno dependían del arbitrario de cada uno, el derecho y el poder soberano todavía recaían en el Sumo sacerdote. De modo que ni los jueces ni Samuel tuvieron una vocación ordinaria, sino extraordinaria para el gobierno; y fueron obedecidos por los israelitas no por obligación, sino por reverencia al favor con que Dios les distinguía, manifestado en su sabiduría, valor o felicidad. La autoridad y el poder soberano fueron, pues, inseparables, así como la religión y el gobierno. Posteriormente, los jueces fueron sucedidos por los reyes, quienes conservaron toda la autoridad sobre los asuntos sagrados, la cual se instituyó en virtud del pacto con el pueblo y el consentimiento de Dios. Y así como antes toda la autoridad residía en el Sumo sacerdote, así entonces se reunió en el soberano (Cf. Hobbes, 2006, III, cap. XL, pp. 395-396). En efecto, los israelitas solicitaron la constitución de una nueva autoridad sagrada y secular, sustituyendo así el gobierno de los Sumos sacerdotes, quienes gobernaban bajo la autoridad de Dios y sus mandatos.

Al respecto, el pueblo dijo a Samuel (8, 5:9):

Mira, tú te has hecho viejo y tus hijos no siguen tu camino. *Por tanto, asignanos un rey para que nos juzgue, como todas las naciones*. Samuel, disgustado porque le habían pedido un rey para que los juzgase, oró a Yahvé. Pero Yahvé dijo a Samuel: “Haz caso a todo lo que el pueblo te dice. Piensa que no te han rechazado a ti, sino a mí, pues no quieren que reine sobre ellos. Todo lo que ellos me han hecho desde el día que los saqué de Egipto hasta hoy, abandonándome y sirviendo a otros dioses, te han hecho también a ti. *Escucha, sin embargo, su petición, pero les advertirás claramente y les harás ver el fuero del rey que va a reinar sobre ellos*.

Y Samuel respondió (8, 10:18):

Este es el fuero del rey que va a reinar sobre vosotros. Tomará vuestros hijos y los destinará a sus carros y a sus caballos, y tendrá que correr delante de su carro. Los nombrará jefes de mil y jefes de cincuenta; les hará labrar sus campos, segar su cosecha, fabricar sus armas de guerra y los arreos de sus carros. Tomará vuestras hijas para perfumistas, cocineras y panaderas. Tomará vuestros campos vuestras viñas y vuestros mejores olivares y se los dará a sus servidores. Tomará el diezmo de vuestros cultivos y vuestras viñas para dárselo a sus eunucos y a sus servidores. Tomará vuestros criados y criadas, y vuestros jóvenes y asnos, y los hará trabajar para él. Tomará el diezmo de vuestros rebaños y vosotros mismo seréis sus criados. Ese día os lamentaréis a causa del rey que os habéis elegido, pero entonces Yahvé no os responderá.

El pueblo desoyó, sin embargo, las advertencias de Samuel y dijo (8, 19:22): “¡No! Tendremos un rey; seremos también como los demás pueblos: nuestro rey nos juzgará, irá al frente de nosotros y combatirá nuestros combates”. De esta manera, el pueblo rechazó el gobierno de Dios y su ordenamiento tanto religioso como civil, el cual fue transmitido por Moisés a los hombres de Israel. En adelante, entonces, el rey es el único soberano (Cf.Hobbes, 2006, III, cap. XL, p. 397). De esta manera, el reino sacerdotal propio de la ley antigua es reemplazado por la autoridad civil de los Reyes, a petición de los israelitas y con el consentimiento de Dios. Y así, mientras “el sacerdote podía hacer conforme a derecho sólo lo que Dios ordenara, el rey, en cambio, tenía conforme a derecho tanto poder sobre los demás como cada uno tenía sobre sí mismo” (Hobbes, 2010, III, cap. XVI, § 14, p. 311).

En palabras de Hobbes, los israelitas concedieron al rey el derecho de juzgar acerca de todas las cosas y de hacer la guerra en nombre de todos, así como cualquier otro derecho que un hombre confiriera otro hombre. Asimismo, en el tiempo de los Reyes estaba en sus manos discernir la palabra de Dios de la palabra de los hombres, para lo cual designaban intérpretes bajo su autoridad. En su lectura e interpretación del Antiguo Testamento, Hobbes concluye, entonces, que el soberano del Estado entre los judíos poseyó, igualmente, la autoridad suprema, puesto que representaba la persona de Dios, es decir, la persona de Dios Padre (Cf.Hobbes, 2006, III, cap. XL, p. 399).

Figura 16. Gustave Doré. Adán y Eva expulsados del paraíso (Adam et Eve chassés du Paradis terrestre, XIX).



Figura 17. Gustave Doré. El diluvio (Le Déluge, XIX).

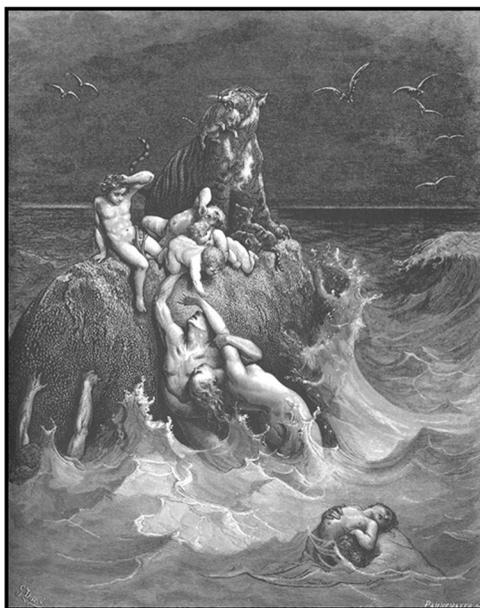


Figura 18. Gustave Doré. Abrahán y los tres ángeles (Abraham et les Trois Anges, XIX).



Figura 19. Gustave Doré. Isaac bendiciendo a Jacobo (Isaac Blessing Jacob, XIX).

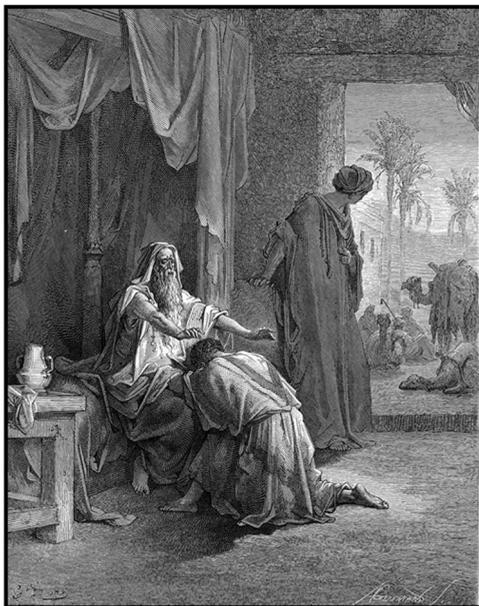


Figura 20. Gustave Doré. El sueño de Jacobo (Le rêve de Jacob, XIX).



Figura 21. Gustave Doré. Moisés bajando del monte Sinaí, (Moïse descendant du mont Sinaï, XIX).



b. Dios y la autoridad de Cristo en el Nuevo Testamento

En la *Carta a los Hebreos* (9, 11:22) aparece, en cambio, el *Nuevo Testamento*, esto es, la *Nueva Alianza* sancionada con la llegada de Cristo:

En cambio, Cristo se presentó como sumo sacerdote de los bienes futuros, oficiando en una Tienda mayor y más perfecta, no fabricada por mano de hombre, es decir; no de este mundo. Y penetró en el santuario una vez para siempre, no presentado sangre de machos cabríos ni de novillos, sino su propia sangre. De este modo consiguió una liberación definitiva. Pues si la sangre de machos cabríos y de toros y la ceniza de una becerra santifican con su aspersión a los contaminados, en orden a la purificación de la carne, ¡cuánto más la sangre de Cristo, que por el Espíritu eterno se ofreció a sí mismo sin tacha a Dios, purificará de las obras muertas nuestra conciencia para rendir culto al Dios vivo!

En la figura de Cristo como Sumo sacerdote, Hobbes distingue tres elementos cardinales de la tarea del Mesías, quien debía restaurar el *reino de Dios* por el *nuevo pacto*, ora como *redentor* o *salvador*, como *rey eterno*, bajo los mandatos del Padre, al igual que Moisés y los Sumos sacerdotes en su respectivo tiempo, ora como *pastor*, *consejero* o *maestro*, es decir, como profeta enviado por Dios. Estos

tres elementos corresponden, a su vez, a tres tiempos distintos, a saber: la *redención* que se realizó en la primera venida de Cristo mediante su sacrificio en la cruz; el *reino de los elegidos* que se instaurará después de la venida de Cristo, y durará eternamente; mientras que la *conversión* de los pecados humanos se logró parcialmente en la persona de Cristo y sus ministros, la cual continuará hasta su próxima llegada (Cf.Hobbes, 2006, III, cap. XLI, p. 400). La *misión de Cristo como redentor*, es decir, como aquel que paga el *rescate* del pecado, alude a la *clemencia* de Dios, quien remedió a los hombres de sus faltas mediante el sacrificio de Cristo en la cruz: “*No es que la muerte de un hombre, aun sin pecado, pueda ser satisfacción bastante por las ofensas de todos los hombres en el rigor de la justicia, sino en virtud de la clemencia de Dios, quien ordenó por el pecado aquellos sacrificios que le agradaba aceptar*” (Cf.Hobbes, 2006, III, cap. XLI, p. 400).

De este modo, Hobbes advierte que el Señor exige, en virtud de la ley antigua, una reparación por los pecados de todo Israel, que consistía en el sacrificio de un buey joven por parte de los sacerdotes y demás personas, mientras que el resto del pueblo debía ofrecerle dos machos cabríos, uno de los cuales era sacrificado y su sangre vertida, y el otro era objeto de un rito peculiar en que los hombres colocaban sus manos en la cabeza del animal mientras confesaban sus transgresiones a los mandatos de Dios, y, posteriormente, lanzaban el macho al desierto con el ánimo de que huyera, llevándose consigo los pecados del pueblo. Al respecto, Hobbes señala que, así como el sacrificio del macho cabrío resulta aceptable por los pecados de todo Israel, la muerte del Mesías constituye un precio suficiente por el rescate de toda la humanidad (Cf.Hobbes, 2006, III, cap. XLI, p. 401). Al igual que los sufrimientos Job e Isaac en el Antiguo Testamento, la muerte de Cristo expresa claramente el sacrificio consentido por Dios para redimir a los hombres de sus pecados. Cristo es ahora el animal sacrificado que se ponía en libertad (*Isaías*, 53, 3:12):

Despreciado, marginado, hombre doliente y enfermizo, como de taparse el rostro por no verle. Despreciable, un Don Nadie. ¡Y con todo eran nuestras dolencias las que él llevaba y nuestros dolores los que soportaba! Nosotros le tuvimos por azotado, herido de Dios y humillado. Él ha sido herido por nuestras rebeldías, molido por nuestras culpas. Él soportó el castigo que nos trae la paz, y con sus cardenales hemos sido curados. *Todos nosotros como ovejas erramos, cada uno marchó por su camino, y Yahvé descargó sobre él la culpa de todos nosotros. Fue oprimido, y él se humilló y no abrió la boca. Como un cordero al degüello era llevado, y como oveja que ante los que la trasquilan está muda, tampoco él abrió la boca. Tras arresto y juicio fue arrebatado, y de sus contemporáneos, ¿quién se preocupa? Fue arrancado de la tierra de los vivos; por las rebeldías de su pueblo ha sido herido; y se puso su sepultura entre los malvados y con los ricos su tumba, por más que no hizo atropello ni hubo engaño en su boca. Mas plugo a Yahvé quebrantarle con dolencias. Si se da a sí mismo en expiación, verá descendencia, alargará*

sus días, y lo que plazca a Yahvé se cumplirá por su mano. Por las fatigas de su alma, verá luz, se saciará. *Por su conocimiento justificará mi Siervo a muchos, y las culpas de ellos él soportará.* Por eso le dará su parte entre los grandes y con poderosos repartirá despojos, ya que indefenso se entregó a la muerte y con los rebeldes fue contado, cuando él llevó el pecado de muchos, e intercedió por los rebeldes.

En palabras de Hobbes, Cristo se convirtió en rey en virtud de su muerte, pues “quien *redime* no tiene título a la *cosa redimida* antes de la *redención* y antes de que el rescate se haya pagado” (Hobbes, 2006, III, cap. XLI, p. 401). En términos más claros, Cristo no fue rey de aquellos a quienes redimía hasta que sufrió la muerte en virtud de la cual los fieles quedaron obligados a reconocerle como Rey bajo los mandatos de su Padre. Al respecto, Jesús dijo: “*Mi Reino no es de este mundo. Si mi Reino fuese de este mundo, mi gente habría combatido para que no fuese entregado a los judíos; pero mi Reino no es de aquí*” (Juan, 18, 36). De manera que existen dos mundos: el que permanece ahora y continuará existiendo hasta el día del Juicio final, y el que existirá después del día del Juicio, cuando haya un nuevo cielo y una nueva Tierra. Porque el reino de Cristo no ha de comenzar hasta la resurrección general sobre los elegidos en virtud del pacto que realizaron con él en su bautismo. La *misión de Cristo como Rey* consistió, pues, en gobernar y juzgar a los hombres, ya que él es un Sacerdote ungido, esto es, el soberano profeta de Dios, quien debía conservar todo el poder que residía en Moisés el Profeta, en los Sumos sacerdotes subsiguientes, y en los reyes que vinieron después de los sacerdotes (Hobbes, 2006, III, cap. XLI, p. 402). En palabras más precisas, Cristo “*no ha de ser entonces otra cosa sino subordinado o representante de Dios Padre, como Moisés lo fue en el desierto, y como lo fueron los Sumos Sacerdotes antes de Saúl, y los reyes después de él*” (Hobbes, 2006, III, cap. XLI, p. 405). De la misma manera que Moisés, Cristo representa la persona de Dios en el mundo. En este punto, Hobbes insiste en que la misión de Cristo es análoga a la tarea de Moisés, así como sus actos mientras estuvo en la tierra. Al igual que Moisés quien escogió doce príncipes para que gobernarán bajo sus mandatos, Cristo eligió doce apóstoles, quienes debían sentarse en doce tronos y juzgar a las doce tribus de Israel.

Asimismo, Cristo seleccionó setenta discípulos para que predicaran su reino y su salvación en todas las naciones, así como Moisés autorizó a setenta ancianos para recibir el espíritu de Dios y profetizar al pueblo. Cristo y Moisés son semejantes en la autoridad, la cual es subordinada a la autoridad de su Padre para garantizar su gobierno sobre los hombres (Hobbes, 2006, III, cap. XLI, p. 405). En efecto, Cristo fue enviado por Dios a la tierra para restaurar, mediante un nuevo pacto, el reino que seguía siendo suyo en virtud del antiguo pacto, el cual había sido aniquilado por la rebelión de los israelitas en la elección de Saúl. En Jeremías (31, 31:34) aparece la promesa de la “*nueva alianza*”, la cual habría de ser inaugurada por Cristo:

Van a llegar días —oráculo de Yahvé— en que yo pactaré con la casa de Israel (y con la casa de Judá) una nueva alianza; no como la alianza que pacté con sus padres, cuando los tomé de la mano para sacarlos de Egipto, pues ellos rompieron mi alianza y yo hice estrago en ellos —oráculo de Yahvé—. Sino que ésta será la alianza que yo pacte con la Casa de Israel, después de aquellos días —oráculo de Yahvé—: pondré mi Ley en su interior y sobre sus corazones la escribiré, y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo. Ya no tendrán que adoctrinarse entre sí, unos a otros, diciendo: “Conoced a Yahvé”, pues todos ellos me conocerán, del más chico al más grande —oráculo de Yahvé—, cuando perdone su culpa y de su pecado no vuelva a acordarme.

Hobbes advierte, sin embargo, que Cristo es igual a su padre en cuanto a la naturaleza, pero no en cuanto al derecho a reinar, “pues tal cargo propiamente hablando no es regio sino virreinal, tal como era el gobierno de Moisés” (Hobbes, 2010, III, cap. XVII, § 4, p. 320).

Ahora, el reino de Dios, para cuya restauración Cristo fue enviado por Dios Padre, no tiene inicio antes de su segundo advenimiento, es decir, antes del día del Juicio final. Porque, durante el tiempo en que Cristo vivió en la tierra se ocupó de renovar el reino de Dios: “*Porque si el reino de Dios ya hubiese sido restaurado, no se podría explicar por qué Cristo, completada la obra por la cual ha sido enviado, vendría nuevamente, o por qué suplicaríamos de este modo: Venga tu reino*” (Hobbes, 2010, III, cap. XVII, § 5, p. 322). De modo que el reino de Dios no es de este mundo⁴³ y, en consecuencia, el régimen por el cual Cristo gobierna a sus fieles no

43 Cuando venga el Hijo del Hombre en su gloria y acompañado de todos los ángeles, se sentará entonces en el trono de su gloria, y serán reunidas ante él todas las gentes; y separará a los unos de los otros, como el pastor separa las ovejas de los cabritos, y pondrá las ovejas a su derecha, los cabritos en cambio a su izquierda. Entonces dirá el Rey a los que estén a su derecha: “Venid, benditos de mi Padre, tomad posesión del Reino preparado para vosotros desde la creación del mundo: porque tuve hambre y me disteis de comer; tuve sed y me disteis de beber; era peregrino y me acogisteis; estaba desnudo y me vestisteis, enfermo y me visitasteis, en la cárcel y vinisteis a verme”. Entonces le responderán los justos: “Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y te dimos de comer, o sediento y te dimos de beber?; ¿cuándo te vimos peregrino y te acogimos, o desnudo y te vestimos?, o ¿cuándo te vimos enfermo o en la cárcel y vinimos a verte?” Y el Rey, en respuesta, les dirá: “En verdad os digo que cuanto hicisteis a uno de estos mis hermanos más pequeños, a mí me lo hicisteis”. Entonces dirá a los que estén a la izquierda: “Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles: porque tuve hambre y no me disteis de comer; tuve sed y no me disteis de beber; era peregrino y no me acogisteis; estaba desnudo y no me vestisteis, enfermo y en la cárcel y no me visitasteis”. Entonces le replicarán también ellos: “Señor, ¿cuándo te vimos hambriento o sediento, peregrino o desnudo, enfermo o en la cárcel y no te asistimos?” Entonces les responderá: “En verdad os digo que cuanto dejasteis de hacer con uno de estos más pequeños, también dejasteis de hacerlo conmigo. Y éstos irán al suplicio eterno; los justos, en cambio, a la vida eterna” (Mateo, 25, 3146).

es propiamente un reino o un imperio sino un *cargo pastoral o derecho de enseñar*. En efecto, Hobbes señala que Dios padre no le otorgó a Cristo el conocimiento y la decisión sobre *cuestiones de derecho* “*juzgar acerca de lo mío y lo tuyo, ni la de compeler mediante penas, ni la de legislar, sino la de mostrar y enseñar al mundo el camino como la ciencia de la salvación*” (Hobbes, 2010, III, cap. XVII, § 6, p. 322). Porque, según Hobbes el derecho de compeler y castigar a los súbditos reside, únicamente, en los príncipes, mientras su autoridad no sea derogada por Dios, lo cual no sucedería hasta el día del Juicio. Más adelante, Hobbes agrega, igualmente, la prohibición de Cristo para legislar leyes nuevas, ya que le corresponde únicamente promulgar las leyes de Dios. Porque en virtud del pacto, “*el rey es Dios y no Moisés ni Cristo*” (Hobbes, 2010, III, cap. XVII, § 6, p. 323). En suma, Hobbes afirma que “*Cristo no obtuvo del Padre una autoridad regia o gubernamental comisionada para sí en este mundo, sino sólo una autoridad aconsejadora y doctrinal, lo cual él mismo da a entender cuando llama a los apóstoles no cazadores sino pescadores de hombres*”.

Por esta razón, le corresponde al Leviatán llevar a cabo la tarea de Dios en la tierra, a través del príncipe soberano (Hobbes, 2010, III, cap. XVII, § 6, p. 323). Al igual que Moisés, Cristo propuso entre las leyes del *Padre* dos preceptos fundamentales, a saber: “*Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente*”. Este es el mayor y el primer mandamiento. El segundo es semejante a éste: “*Amarás a tu prójimo como a ti mismo*” (Mateo, 22, 37:40). Estos preceptos están incluidos, a su vez, en las leyes reconocidas por Abrahán en el pacto con Dios. Sin embargo, Hobbes establece que Dios no instauró regla alguna para que los súbditos de los príncipes y los ciudadanos de Estado distinguieran que es lo *suyo*, qué es *ajeno* ni por cuales fórmulas, palabras y circunstancias se debe *dar, entregar, ocupar o poseer* una cosa conforme al derecho de su titular (Hobbes, 2010, III, cap. XVII, § 9, p. 326). Por esta razón, Hobbes afirma que el ciudadano debe recibir las leyes del Estado, esto es, de aquel hombre o asamblea de hombres que tiene el poder soberano del Estado. De la misma manera, le compete al Estado cristiano en manos del poder soberano establecer qué es la justicia y qué es la injusticia o el pecado, así como determinar *quién* es el amigo y *quién* es el enemigo público con vistas a la realización de la guerra, la celebración de la paz o la tregua entre combatientes, además de decidir sobre las prácticas y los discursos capaces de salvaguardar la existencia del Estado. De manera que la autoridad reside ahora en los gobernantes soberanos: la ausencia de Dios en la tierra es colmada ahora por la autoridad soberana, quien establece, interpreta y juzga las acciones de los hombres de acuerdo con las leyes civiles. Porque “*nuestro Salvador no indicó a los ciudadanos ley alguna acerca del gobierno del Estado más allá de las leyes naturales*” (Cf. Hobbes, 2010, III, cap. XVII, §11 p. 327).

Hobbes explica esta afirmación a partir del siguiente ejemplo: una mujer engendra un nacido con forma insólita, pero la ley prohíbe matar a un hombre. De manera que la cuestión fundamental reside en establecer *qué* es un hombre, lo cual corresponde única y directamente al Estado (Hobbes, 2010, III, cap. XVII, § 12, p. 328). Porque, “Cristo tan únicamente niega que pertenezca a su oficio dar preceptos o enseñar algo que no sea esto: *que en todas las cosas relativas a dichas controversias los ciudadanos individuales obedezcan las leyes y sentencias de su Estado*” (Hobbes, 2010, III, cap. XVII, § 12, p. 329). En efecto, Hobbes afirma que la misión de Cristo en la tierra consistió con pleno derecho en *enseñar* los medios para la salvación y la vida eterna—aunque habría podido también mandar lo que quisiera—, *ora* mediante la *justicia* y la *obediencia civil*, es decir, la observancia de las leyes naturales, *ora* mediante el perdón de los pecados a los penitentes, *ora* mediante la instrucción de los mandatos de Dios. De ahí la dificultad de establecer con absoluta claridad las diferencias entre las *cosas espirituales* y las *cosas temporales*, así como la autoridad ordenadora en una y otra. Hobbes establece, en consecuencia, que las cosas espirituales son aquellas que tienen fundamento en la autoridad y la misión de Cristo, las cuales no podrían ser conocidas a menos de que sean enseñadas por Cristo; mientras que las cosas temporales pertenecen a la autoridad y al derecho temporal, tales como: *definir y pronunciar una sentencia respecto a lo justo e injusto, decidir sobre los medios de la paz o la defensa pública, examinar las doctrinas y los libros de acuerdo con las leyes temporales*.

Porque, según Hobbes, Cristo comisionó (o mejor dicho no quitó) a los príncipes y a quienes corresponde el poder soberano en cada Estado la potestad de juzgar y determinar todas las controversias acerca de las cosas temporales (Hobbes, 2010, III, cap. XVII, § 12, pp. 329-330). Las cuestiones espirituales fueron confiadas por Dios a la *Iglesia*, definida desde su origen como *asamblea de ciudadanos*. A lo largo de las Sagradas Escrituras aparecen, sin embargo, distintas acepciones, *ora* como *asamblea* de los bautizados que profesan la fe cristiana, o más a veces, como los elegidos que triunfarán sobre los réprobos; *ora* como *cuerpo* colectivo de todos los cristianos, en el cual Cristo es llamado *cabeza de la Iglesia* y *cabeza del cuerpo de la Iglesia*, *a veces como sus partes*, *ora* como *congregación*, *concilio* o *sínodo*, en el cual se delibera acerca de las cuestiones divinas y, al mismo tiempo, se ora y se honra a Dios (Hobbes, 2010, III, cap. XVII, § 19, p. 333). Hobbes agrega, sin embargo, otra definición de la Iglesia entendida como

Una multitud de hombres que ha celebrado el nuevo pacto con Dios mediante Cristo (esto es, una multitud de los que han recibido el sacramento del bautismo), *multitud que puede ser convocada por alguno conforme a derecho en un lugar*, de tal suerte que *cuando ése los convoca están obligados a asistir por sí mismos o mediante otros* (Hobbes, 2010, III, cap. XVII, § 20, pp. 333-334).

Pero esta multitud no sólo se congrega de hecho, sino también de derecho, puesto que tiene una personalidad debido a la unidad de su autoridad cierta, conocida y legítima. En efecto, la autoridad es la representación de la *unidad de la potestad legítima*, esto es, la Iglesia, la cual puede convocar sínodos y asambleas de cristianos agregados bajo una sola autoridad, porque de otro modo se trataría de una simple *pluralidad de personas* (Cf. Hobbes, 2010, III, cap. XVII, § 20, p. 334).

Bajo esta definición de la Iglesia como un cuerpo, agregado o congregación de hombres reunidos bajo la autoridad de Cristo, Hobbes advierte la analogía evidente entre la Iglesia y el Estado, pues la *materia* de ambos es idéntica, esto es, los mismos hombres cristianos. Asimismo, una y otro comparten la misma *forma*, mediante una única *autoridad legítima* capaz de convocar a los hombres. Y a pesar de sus coincidencias, Iglesia y Estado reciben nombres distintos, ya que la primera se encuentra conformada por *cristianos*, y el segundo está formado por *hombres* (Hobbes, 2010, III, cap. XVII, § 21, p. 335). De ahí que al igual que la *Iglesia universal* entendida un *cuerpo místico* cuya cabeza es Cristo, el Estado es un cuerpo constituido por numerosos hombres bajo la autoridad de una autoridad soberana, que al mismo tiempo constituye la cabeza soberana del cuerpo civil. En Hobbes, la autoridad es, pues, una condición *sine qua non* de la *unidad* de la Iglesia y el Estado, la cual determina, a su vez, todo aquello que se encuentra permitido y prohibido, ya sea en virtud de los preceptos enseñados por Cristo, ya sea mediante el derecho regulador de las acciones de los súbditos del Estado. Según Hobbes, Cristo eligió y ordenó a los primeros doce apóstoles, quienes enseñaban su doctrina con vistas a reducir a los hombres a la obediencia hacia Dios, además de absolver y ligar los pecados. De esta manera, Cristo delegó en los apóstoles aquella potestad conferida por Dios de remitir los pecados de los hombres: “*Como el Padre me envió, también yo os envío. Dicho esto, sopló y les dijo [a los Apóstoles]: Recibid el Espíritu Santo. A quienes perdonéis los pecados, les quedan perdonados; a quienes se les retengáis, les quedan retenido*” (Juan, 21:23). Ahora, Hobbes distingue entre la acción de juzgar *qué* es pecado, cuya potestad pertenece al *juez supremo*, y la acción de remitir o retener el pecado, esto es, ligar y absolver el pecado, que es propio del pastor.

Según Hobbes, aquí reside la intención de Dios: “*Si tu hermano llegare a pecar, ve y corrígele, a solas tú con él [...]. Si no te escucha, toma todavía contigo uno o dos, para que todo asunto quede zanjado [...]. Si les desoye a ellos, díselo a la comunidad [Ekklesia]”* (Mateo, 18, 15:17). De modo que es la Iglesia y no los Apóstoles, quien profiere una sentencia definitiva en la cuestión de si es o no pecado, puesto que aquella tiene plena autoridad sobre los bautizados, a quien puede, por lo demás, excomulgar (Hobbes, 2010, III, cap. XVII, § 25, p. 340). La excomunión alude a la *expulsión* de la *comunidad de la Iglesia*, que san Pablo denomina como la *entrega a Satán*, porque todo lo que está fuera de la Iglesia estaba comprendido

en el reino de Satán (Hobbes, 2010, III, cap. XVII, § 26, p. 341). En palabras de Hobbes, el destituido o excluido de la gracia y los privilegios espirituales de la Iglesia, está ubicado ahora en el *afuera*, esto es, en las márgenes de la comunidad de los bautizados, en virtud del control disciplinario y temporal de la Iglesia, la cual concibe la humillación como una condición para la salvación del pecador. Aún más, Hobbes señala que el excomulgado era reducido, asimismo, de los asuntos seculares, ya que no sólo se le prohibía asistir a las asambleas, las Iglesias o los misterios, sino también que era rehuido por los demás cristianos que lo concebían como nocivo al contacto con ellos. Los excomulgados eran percibidos incluso como peores que un pagano: “el apóstol permitió tener trato con los paganos; con aquellos, *ni siquiera de hecho tomar una comida juntos*” (*Primera Epístola a los Corintios*, 5, 10-11). En Hobbes, la autoridad reside, pues, en interpretar las Sagradas Escrituras y las controversias que se susciten alrededor de la misma. El intérprete tiene, por tanto, tanto autoridad como poder para definir y decidir acerca de las palabras de Dios.

Hobbes enseña que la autoridad pertenece exclusivamente a cada una de las Iglesias y depende de aquel o aquellos que tienen el poder soberano, siempre que sean cristianos, ya sea la autoridad civil, ya sea una autoridad externa. En efecto, la definición de los preceptos de Cristo corresponde únicamente a una autoridad cierta, conocida y legítima, quien garantiza en consecuencia la obediencia de todos los miembros de la comunidad. Según Hobbes, admitir lo contrario, esto es, que la interpretación de los mandatos corresponde a cada individuo particular, suprimiría toda obediencia a los príncipes y sus mandatos, puesto que los hombres compararían permanentemente sus opiniones sobre las Sagradas Escrituras en relación con las interpretaciones de la autoridad civil. De manera que los individuos no sólo juzgarían aquello que complace o desagrada a Dios, sino también, y más particularmente, los mandatos y las acciones de los príncipes conforme a las Sagradas Escrituras: “Y así [...] se obedecen a sí mismos, no al Estado. Y por lo tanto, se suprime la obediencia civil” (Hobbes, 2010, III, cap. XVII, § 27, p. 343). Según Hobbes, las opiniones particulares sobre los asuntos comunes generan numerosos e indeterminables controversias que, asimismo, ocasionan el odio, la disputa y la guerra y, después, la corrupción total de la sociedad. La nueva alianza con Dios, a través de Cristo y sus autoridades delegadas, esto es, pastores y príncipes, implica en definitiva que el libro de la ley fuera usado y transmitido públicamente, a través de sus pastores y jueces supremos, con vistas a la obediencia de Dios y sus mandatos. La autoridad divina ordena, pues, que en toda *Iglesia cristiana*, esto es, en todo *Estado cristiano*, “la *interpretación* de las Sagradas Escrituras, o sea, el *derecho de determinar* todas las *controversias*, dependa y se derive de la autoridad de aquel hombre o asamblea en cuyas manos está el poder soberano del Estado” (Hobbes, 2010, III, cap. XVII, § 28, p. 346).

En este punto, Hobbes distingue nuevamente entre las *controversias espirituales*, las cuales versan sobre la naturaleza y el oficio de Cristo, los premios y los castigos futuros, la resurrección de los cuerpos, la naturaleza y las funciones de los ángeles, los sacramentos y el culto exterior, entre otras; y las *controversias* propias del *derecho* y la *filosofía*, cuya verdad se extrae de la razón natural y de las convenciones y las definiciones de los hombres. Por esta razón, el Estado debe recurrir a *eclesiásticos* debidamente ordenados, a fin de dirimir las controversias en los misterios de la fe. De manera que en los Estados cristianos el juicio de las *cosas espirituales* así como de las *temporales* pertenece a la autoridad civil. Y el hombre o asamblea que tiene poder soberano es cabeza del *Estado* así como de la *Iglesia*; pues la *Iglesia* y el *Estado cristiano* son una misma cosa.

A modo de conclusión

El recorrido por la teología política moderna permite revisar y actualizar la noción de autoridad a partir de su genealogía y analogías teológicas, aprehendiendo así toda su grandeza y productividad heurística respecto a la tradición y sus avatares contemporáneos. Es preciso investigar ahora los grandes conceptos, las palabras de larga duración en nuestros léxicos jurídico-políticos, “*no como entidades en sí cerradas, sino como ‘términos’, marcas de confín, y al mismo tiempo, lugares de superposición contradictoria, entre lenguajes diversos*” (Esposito, 2006, p. 8). En efecto, el sentido de las nociones en general, y la categoría autoridad en particular, implica algo más que su mera estratificación epocal y disciplinar, ya que dicha noción se prolonga en una línea de tensión con otros términos, la mayor de las veces análogos, tales como: *orgullo, guerra, reconocimiento, otredad, poder, enemistad, muerte, ley, derecho* y, especialmente, *violencia* que son centrales en la comprensión del derecho en relación con el mundo de la vida social. Bajo este presupuesto, la crítica a la modernidad y, especialmente, al giro teológico político con vistas a la justificación de la autoridad con poder absoluto, es algo más que una mera curiosidad teórica, por cuanto la confusión moderna entre *auctoritas* y *potestas* no sólo ha legitimado la *violencia* como medio de fundación y conservación del Estado y el derecho, sino también la disposición permanente de la vida de los individuos mediante la coacción. Por esta razón, ningún tema resulta, por lo tanto, más apremiante y, al mismo tiempo, más difuso de tratar que el de la violencia jurídico-estatal sobre la vida. Negar la posibilidad crítica a los fundamentos del poder, la autoridad y la violencia parece aceptar sin más la condena de una sociedad apática a todo tipo de fuerza bien sea jurídica, social, política, lo cual reproduce y perpetua indefinidamente aquella guerra e injusticia que no encuentra otra respuesta sino a través de la *violencia legítima*, que por ello no deja ser violencia y que, en consecuencia, *condena, detiene, expulsa, excluye, mata* o simplemente *abandona*.

El asunto de la violencia se ha vuelto pues forzosa para toda investigación que pretenda comprender agudamente el derecho *consteladamente* con otros términos y fenómenos de la praxis política (Cf. Nancy, 2001, 23; Echeverría, 2011, p. 309). *De ahí que el examen de la modernidad constituye una tarea apremiante*, puesto que la creencia férrea en la legitimidad del poder y, por consiguiente, en la protección del Leviatán, ha generado la mayor de las veces una violencia letal sobre la vida, hasta el punto de reducirla a una vida desprovista de toda humanidad. Por esta razón es necesario investigar críticamente el *origen*, el *sentido* y, por tanto, los *efectos* de la época moderna, cuya invención radicó en crear la *gran máquina estatal* a imagen y semejanza del Dios todopoderoso, cuyo movimiento eficaz depende de una *autoridad* capaz de repeler toda acción destinada a destruirla mediante la administración, el control e, incluso, la eliminación de la vida humana. Bajo este escenario de poder y sometimiento, la autoridad representativa del orden, quien surge, de pronto, como un *guerrero* o un *jefe* en nombre de la comunidad vulnerable, amplifica los dispositivos de poder, incluida la violencia, extendiéndolos y perfeccionándolos no sólo respecto a los enemigos, sino también, y más que nada, respecto a sus propios ciudadanos: “*La legitimidad del poder se traduce en la legitimidad de la violencia. En otras palabras, el empleo de la violencia se hace posible, en mayor o menor grado, por la creencia en la legitimidad que transforma el poder en autoridad*” (Stoppino, 2011a, p. 123). La gran máquina constituye, pues, un mecanismo de poder extraordinario cuya autoridad reside en su capacidad de triturar el espíritu humano: “*el hombre que se encuentra así capturado es como un obrero atrapado por los dientes de una máquina. No es más que una cosa desgarrada*” (Weil, 2000, p.34). En este punto, basta recordar las palabras de Federico Nietzsche para temer del deseo de las masas que gritan invocando al viejo Leviatán, el nuevo ídolo de *seguridad, orden y protección*.

Ahora ¿cómo podemos afirmar, entonces, la vida humana si pervive en nosotros y entre nosotros la típica medida absoluta y totalitaria de la violencia? ¿Cómo afirmar la vida humana en nuestros regímenes políticos cuando las vidas de algunos se evaporan ante la violencia administrada de unos y el olvido indiferente de los demás? ¿Cómo reconocer las leyes y el Estado si se sirven de la violencia y, por lo tanto, del sufrimiento de quienes la padecen? ¿Cómo obedecer y no resistir a un orden jurídico-institucional que se afirma ante los ciudadanos a través del control y el dominio de la violencia? Porque la violencia constituye el principio y la finalidad de toda dominación totalitaria, ya sea *de facto*, ya sea *de iure*. Sin embargo, la modernidad encontró en la autoridad del poder y la violencia su origen y fundamentos jurídico-políticos. La *promesa* moderna radicó, justamente, en *eliminar* la violencia natural mediante otra violencia ejecutada por la autoridad representativa del orden jurídico-institucional. *He aquí la gran creación de la modernidad técnica*: el Estado y el derecho como formas de pacificación y neutralización de todo delito mediante el uso de la violencia legítima. La tarea fundamental de la

gran máquina será, por lo tanto, la de *inmunizar* la potencia del hombre mediante la transferencia de todo derecho a la resistencia a partir de la violencia, con miras a garantizar la obediencia de los hombres a una autoridad superior capaz de garantizar la vigencia del orden. Bajo estas circunstancias, la diferencia del derecho natural a la violencia y la violencia del derecho positivo parecen imponerse con la misma fuerza que su propia ambivalencia: *la naturaleza como un medio adverso para la conservación de los hombres en relación con otros hombres o animales reduce el derecho natural al ejercicio puro e inmediato de la violencia; mientras que el derecho positivo como artificio de la razón humana nace y desencadena en la violencia mediante el uso de las leyes y de las armas, en nombre de la pacificación.*

Pero la concordia entre los hombres no se obtiene ni por la fuerza de las armas ni por la fuerza de las leyes, pues la violencia como medio en general ataca y rompe aquello que tortura hasta la insensibilidad: *“deforma lo que viola, lo arruina y, finalmente, lo destruye. No lo transforma, sino que le arrebatada su forma y su sentido, haciendo de ello únicamente un sello y signo de su propia fuerza: un objeto o un ser para el que estar violado, malogrado, arruinado ha pasado a ser consustancial”* (Nancy, 2001, p. 23). En palabras de Simone Weil, pensar la desgracia como una realidad posible no sólo para algunos, sino también, y ante todo, para sí mismo, es tener la *experiencia de la nada*: *“Es el estado de extrema y total humillación que también es la condición al tránsito de la verdad. Es una muerte del alma. Por eso el espectáculo de la desgracia desnuda causa en el alma la misma retracción que la proximidad de la muerte causa en la carne”* (2000, p.34). La desgracia causa horror cuando se la observa atentamente, esto es, cuando aparece ante nosotros *desnudamente*, como algo que destruye al hombre. Y es justo allí cuando nos estremecemos y retrocedemos ante el horror de lo impensado. La visión de cientos de cadáveres, heridos o mutilados, que están arrojados en un campo de batalla con aspecto a la vez siniestro y grotesco, causa horror y conmoción en el alma, porque la muerte aparece allí desnuda, no vestida (2000, p.34). Basta recordar las palabras de Virginia Wolf ante las fotografías de la dictadura española para decir: ¡Sí, es así. La guerra rasga, desgarrar. La guerra rompe, destripa. La guerra abrasa, despedaza. La guerra arruina! Y no condolerse con el sufrimiento, no estremecerse ante él, no afanarse en abolir lo que causa semejante estrago, serían las reacciones de un *monstruo moral*. Pero los hombres no son monstruos, en tanto, son capaces de imaginar empáticamente el dolor de los demás y, no obstante, se advierte la paradoja, pues los hombres han sido capaces de omitir e, incluso, de despreciar el sufrimiento de los demás (Sontag, 2011, pp.14-15).

Desde siempre, los individuos han creído que si el horror del Leviatán, administrado por una autoridad tanto o más fuerte que la misma máquina, era bastante vívido, la comunidad política podría obtener la concordia. Y, sin embargo, los acontecimientos han demostrado que la violencia, ya sea estatal, ya sea revoluciona-

ria, constituye una atrocidad que, no obstante, la mayoría de hombres consideran como un hecho meramente habitual, natural. En este sentido, conviene recordar la pregunta sobre el significado y los fines de nuestra comunidad política: *¿qué tipo de comunidad es ésta donde se puede construir la felicidad individual sobre el olvido indiferente de los demás? ¿De qué se alimentará entonces la rebelión contra la sin razón del sufrimiento presente si hacemos habitual el desorden sangriento, la exclusión, el abandono, el olvido, la deshumanización? ¿Cómo imaginar una nueva y mejor justicia sin fijarse en el sufrimiento de aquellos que la han padecido históricamente? ¿Quién sensibiliza nuestra conciencia social respecto a la insatisfecha pretensión de justicia de quienes sufren? ¿Quién practica la solidaridad con ellos, entre los cuales nosotros mismos, pasado mañana, nos vamos a contar?* (Metz 1999, p. 80-81; 1979, p. 104). Escuchar el grito de la violencia obliga, pues, a ponerse en el lugar de quienes la han padecido históricamente.



Autoridad, violencia y derecho en la teología política de Carl Schmitt

“El Estado o la inmoralidad organizada. Interiormente, como policía, derecho penal, clases sociales, comercio, familia; exteriormente, como voluntad de dominio, de guerra, de conquista, de venganza. ¿Cómo es posible que una gran multitud humana realice empresas que no podrían realizar nunca los individuos por su cuenta? Por la difusión de la responsabilidad, de las órdenes y de la ejecución. Por el carácter indirecto de las virtudes, de la obediencia, de los deberes, del amor a la patria y al príncipe. Por el sentimiento de orgullo, de rigor, de fortaleza, de odio, de venganza; en una palabra: por todos los rasgos especiales que contradicen la mentalidad del rebaño”.

(Nietzsche, 2009, *Fragmento 713*, p. 480)

“Ninguno de vosotros tiene el valor suficiente para matar a un hombre, para azotarlo, para... La gran máquina del Estado, sin embargo, aventaja en esto a los individuos, porque aleja de sí la responsabilidad de lo que realiza (obediencia, juramentos, etc.). Todo lo que los hombres hacen a servicio del Estado contraría su carácter; del mismo modo, todo lo que aprende en el servicio futuro del Estado es contrario a su carácter. Semejante fin se logra con la división del trabajo, en virtud de la cual nadie tiene ya la total responsabilidad. El legislador y el que ejecuta la ley; el maestro de disciplina y los que se han forjado y dispuesto en la disciplina”.

(Nietzsche, 2009, *Fragmento 714*, p. 480)

En su *Teología política (Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, 1922)*, Schmitt advierte que los conceptos centrales de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados: “Sólo teniendo conciencia de esa analogía se llega a conocer la evolución de las ideas filosófico-políticas en los últimos siglos” (2009, p. 37). En palabras de Schmitt, esta afirmación resulta innegable en términos históricos y políticos, ya que algunas nociones propias de la teología fueron transferidas a la teoría jurídico-política. O, lo que es lo mismo, algunos conceptos teológicos tienen una significación análoga en la jurisprudencia y el Estado. Schmitt respalda esta afirmación en las observaciones del jurista alemán Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), quien sostuvo que la jurisprudencia —en el sentido romano germánico— no podía compararse con la medicina ni con la matemática, sino con la teología, puesto que “ambas disciplinas cuentan con un *dúplex principium*: la *ratio*—de ahí la teología natural— y la *scriptura*, es decir, un libro con revelaciones y reglas positivas” (Schmitt, 2009, p. 38). Bajo estos presupuestos y, luego de impugnar a los racionalistas de la época ilustrada por desconocer el vínculo esencial entre teología, derecho y Estado, Schmitt sitúa su pensamiento bajo las ideas de los filósofos católicos de la contrarrevolución, cuyos representantes más conspicuos son Louis de Bonald (1754-1840), Joseph de Maistre (1753-1821) y Donoso Cortés (1809-1853), quienes, haciendo uso de algunas analogías sustraídas de la teología, afirmaron la soberanía personal del monarca, así como el carácter absolutista del Estado y del derecho (Schmitt, 2009, pp. 49-58). Según Schmitt (2009, p. 37), dichas analogías teológicas no son, en modo alguno, confusas o dispersas, ni mucho menos fantasías místicas, filosófico-naturales o románticas, sino las más agudas formas constituidas por símbolos e imágenes que sirven para entender las nociones y, por supuesto, las relaciones entre Estado, Derecho y Sociedad.

En palabras del jurista alemán, una genealogía acuciosa sobre la jurisprudencia positiva revela, justamente, que sus conceptos y sus argumentos fundamentales cuentan con un contenido sustancialmente teológico. Al igual que Dios, el Estado es *omnisciente*, pues interviene en todas partes, *ora* como *deus ex machina*, decidiendo por medio de la legislación positiva una controversia que el acto libre del conocimiento jurídico no acertó a resolver claramente, *ora* como Dios bueno y misericordioso, mostrando en las amnistías e indultos el señorío sobre sus propias leyes, bien sea bajo la figura del legislador, bien sea como poder ejecutivo, ejerciendo el ministerio de la gracia o de la asistencia. Asimismo, el Estado es *omnipresente*, lo cual puede imaginarse mediante una escena teatral en la que el Estado siempre aparece como la misma persona invisible bajo diferentes disfraces. Del mismo modo, el legislador moderno es *omnipotente*, y esto no sólo desde el punto de vista lingüístico, sino también, y más que nada, desde el punto de vista práctico. Las metáforas teológicas advierten, pues, la autojustificación del Estado y el derecho. En resumen, “hasta en los pormenores de la argumentación

salen a la superficie reminiscencias teológicas” (Schmitt, 2009, p.39; Cf. Sirczuk, 2011, p. 205). Schmitt también avanza en su comprensión teológica del Estado y el derecho, a partir de los fundamentos de la metafísica política moderna. Según Schmitt, cada época se forja una comprensión metafísica de su propio mundo, la cual determina, igualmente, su forma de organización jurídico-institucional. El racionalismo del siglo XVIII, por ejemplo, cifraba su ideal de la vida política en el principio según el cual era preciso imitar los decretos inmutables de la divinidad. Schmitt se refiere aquí a Jean Jacques Rousseau (1712-1778), quien sostuvo que la sociedad política se gesta a partir de las necesidades mutuas de sus miembros, quienes desean asegurar comúnmente los bienes, la vida y la propiedad de cada uno mediante la protección de los demás.

Según Rousseau, este mandato civil, que aparentemente contradice la libertad de cada uno, encuentra su justificación en los mandatos de la divinidad, los cuales dictan a cada ciudadano los preceptos de la razón pública (Rousseau, 1982, pp. 39-40; Cf. Zarka, 2008, pp. 41-44; Waterlot, 2008, pp. 19-138). Bajo esta comprensión rousseauiana de la divinidad como fuente ético-política del orden civil, Schmitt explica la politización de algunos conceptos teológicos y, particularmente, del concepto de soberanía, cuyos trazos encuentra especificados en otros pensadores de la tradición naturalista del siglo XVII, tales como: René Descartes (1596-1650), quien postuló al soberano como unidad personal y motor supremo, a partir de la figura del maestro creador y el legislador del mundo, Jean Bodin (1529/30-1596), quien afirmó el caso excepcional como la parte constitutiva del concepto de soberanía, y Thomas Hobbes que, a pesar de su nominalismo y su naturalismo, afirmó la idea del personalismo y el decisionismo estatal, llegando incluso a exaltar al Estado, su Leviatán, al rango de persona monstruosa elevada al plano mitológico. Descartes, Bodin y Hobbes, así como otros de sus contemporáneos, comparten, sin desconocer naturalmente sus diferentes perspectivas y alcances conceptuales, la idea según la cual el constructor del mundo es, al mismo tiempo, creador y legislador, es decir, *autoridad legitimadora* del Estado. Así como Dios creador es fuente de todo poder y autoridad, cuyos preceptos obligan indistintamente a todas las criaturas de la naturaleza, el Estado se constituye en la instancia superior capaz de crear, conservar e, incluso, destruir el orden jurídico-institucional, exigiendo la misma obediencia que otrora pertenecía a la divinidad. Bajo este paralelo entre Dios y Estado y, particularmente, entre los atributos de uno y otro, Schmitt explica la especificidad del pensamiento moderno que, haciendo un uso táctico de algunos conceptos teológicos, fundamenta análogamente ciertas nociones jurídico-políticas pertenecientes a la tradición occidental.

Así que en el núcleo del racionalismo filosófico y jurídico se encuentra la estructura esencial de la teología política de Carl Schmitt, cuya preocupación reside más exactamente en la comprensión y la restauración del concepto jurídico de

soberanía y, en consecuencia, de la autoridad soberana mediante la fuerza persuasiva que emana de la analogía entre conceptos teológicos y jurídico-políticos (Cf. Fueyo, 1968, p. 5; Rossi, 2004, p. 132-134; Galindo Hervás, 2004, p.49; Sirczuk, 2011, p. 202). En palabras de Luis Alejandro Rossi, Schmitt intenta mostrar que el sentido último del pensamiento moderno es diferente a la imagen que éste tiene de sí mismo, “*porque aún hoy perviven los conceptos teológicos bajo una fachada racionalista*” (2004, p. 133). La teología política schmittiana es, pues, un fenómeno moderno que supone un mundo secularizado, inmanente, el cual exige, principalmente, una autoridad visible que asuma el rol ordenador que otrora pertenecía a Dios, esto es, una autoridad secular que lo represente tras su abandono. Schmitt es partidario de estas ideas, las cuales expone bajo el teorema de la secularización entendido como el proceso teológico-político de sustitución de la divinidad por instancias mundanas que, por lo tanto, gozan de la misma fuerza mística y persuasiva respecto a los hombres, esto es, el Estado moderno (Cf. Galindo, 2000, p. 38; Rossi, 2002b, pp. 93-97; Rossi, 2004, p. 134; Pap, 2010, pp. 14-31). La remisión schmittiana a la teología no puede pensarse como una simple opción teórica, sino, más bien, como una respuesta a la convulsa República de Weimar, la cual tiene su origen en Alemania, desde 1918 hasta 1933.

En efecto, la situación alemana durante la República de Weimar es, fundamentalmente, crítica. La Primera Guerra desató una serie de problemas en todos los órdenes para la vida social alemana que debió enfrentar el hundimiento del orden monárquico, la violencia inusitada en las calles y las crisis inflacionarias, las reacciones racistas, el alto desempleo, la crisis de la industria, entre otros. Estos problemas conducen al desencantamiento de las promesas modernas de pacificación y progreso moral, difundiendo, en cambio, una insurrección contra la tradición positivista y liberal de la política, el derecho y la historia. En palabras de Bestsabé Pap (2010, pp. 16-17), la República de Weimar nace con una doble ilegitimidad: mientras que la extrema izquierda representa la derrota a la revolución, la extrema derecha simboliza una traición nacional, por cuanto accedió a las condiciones del Tratado de Versalles. Una y otra son sucedidas, posteriormente, por el nazismo. Schmitt participa en los debates jurídico-políticos de la época y, por supuesto, en discusión legal sobre el ascenso político de Adolf Hitler (Cf. Galindo, 2000). Ahora bien, en la comprensión de su presente histórico, Schmitt combatió radicalmente el romanticismo político y el liberalismo, cuyo individualismo cercenaba el presupuesto fundamental del orden jurídico-político, esto es, la presencia de una *autoridad* capaz de *representar* y *proteger* la unidad nacional, así como la comprensión del Estado como una mera máquina neutral, cuyo papel se reduce a la producción técnica de las leyes. Schmitt advierte, justamente, que el romanticismo, entendido como la transmutación de la divinidad por factores

humanos estéticos¹ y, al mismo tiempo, por el individualismo cada vez más exacerbado del sujeto romántico, constituye la pérdida más radical de la representación como centro de realidad y, en consecuencia, la partida más decidida hacia el nihilismo: “En esta sociedad está abandonado al individuo privado ser su propio sacerdote, pero no sólo eso, sino también —a causa del significado central de lo religioso— el propio poeta, el propio filósofo, el propio rey, el propio arquitecto en la catedral de la personalidad” (Schmitt, 2000, p. 61).

En este sentido, Schmitt señala que la secularización provocada por el romanticismo y el liberalismo se convierte así en un proceso de disolución de los vínculos humanos, afectando fundamentalmente la unidad social bajo la idea de la autoridad representativa del orden. En palabras de Rossi, la crítica de Schmitt al arte romántico de los siglos XIX y XX radica, justamente, en su falta de forma, esto es, en el hecho de que no es un *arte representativo*. Y así como el gobierno otorga unidad política al pueblo en la representación, el gran arte otorga expresión a la unidad espiritual de una época. Sin embargo, desde el romanticismo en adelante esa unidad se extravió porque el individuo ocupó el centro que antes correspondía a la divinidad y, en consecuencia, “ya no hay gran arte, sino sólo la expresión por medio del arte de la desesperación provocada por el vacío, al cual el hombre por sí mismo ya no puede colmar” (Rossi, 2004, p. 135). Schmitt advierte que así como el arte, la política moderna propugnó por la impersonalidad y la pacificación total del orden social, generando así la disolución del concepto de lo político como definición de amigos y enemigos. En términos de Schmitt, el orden jurídico-político no existiría sin la figura de una autoridad representativa del orden y un enemigo político identificable, fiable y familiar, toda vez que su desconocimiento conduciría a la aparición de una multiplicidad infinita de enemigos potenciales siempre sustituibles y, simultáneamente, a una violencia inaudita. Schmitt propone, entonces, el restablecimiento de una autoridad fuerte y superior que sea capaz de repeler las tendencias disgregadoras y, en todo caso, de decidir sobre la suspensión del

1 En su trabajo sobre *Romanticismo político*, Schmitt señala expresamente el proceso de secularización teológica-estética, esto es, la transformación de categorías e instituciones teológicas en estéticas en las “que se imponen sin más al espectador histórico y sociológico, por ejemplo, el hecho de que la iglesia sea reemplazada por el teatro, lo religioso sea considerado como materia prima del espectáculo o de la ópera, el templo, como museo; el hecho de que en la sociedad moderna el artista desempeñe sociológicamente —por lo menos frente a su público— ciertas funciones del sacerdote en una deformación a menudo cómica, y una corriente de emociones que corresponden al sacerdote se dirigen a su genial persona privada; o también que produce una poesía que vive de efectos y recuerdos rituales y litúrgicos y los desperdicia en lo profano; y una música, de la que Baudelaire dice con una expresión casi apocalíptica: ella socava el cielo. Las transformaciones en la esfera metafísica se encuentran aún más profundamente que tales formas de secularización, por lo demás, demasiado poco investigadas por la psicología, la estética, y la sociología. En esta esfera aparecen siempre nuevos factores como instancias absolutas, conservando la estructura y la postura metafísica” (2000, pp. 58-59).

orden jurídico vigente y el señalamiento del enemigo público exterior o interior, con quien se hace la guerra y, también, la paz. La comprensión schmittiana de la política y el derecho pasa entonces, por la remisión y la legitimación de las categorías de autoridad representativa y decisión sobre la excepción y la enemistad, cuyos referentes teológicos se ubican, respectivamente, en la teología católica y la teología protestante.

La defensa de la autoridad representativa se encuentra basada en la teología, específicamente, en el catolicismo romano y, especialmente, en la figura del papa. A diferencia de la construcción racionalista-maquinal de los contractualistas, Schmitt busca los fundamentos del poder en la Iglesia católica, debido a su esencia sacramental representativa y a su producción de la forma sacramental. Porque, el representante soberano encuentra en la Iglesia “un modelo perfecto de qué debe hacer si quiere ser una *autoridad legítima*, esto es, no sostenida por la mera técnica para conservar el poder: *representar una idea, hacer visible lo invisible, traducir a lo inmanente lo trascendente, procurar la infalibilidad* (Cf. Galindo, 2005, p. 23). La autoridad legítima representa, pues, la unidad, la existencia y la homogeneidad social. A este presupuesto católico de la representación como forma teológica y política de la autoridad, Schmitt agrega el elemento protestante de la decisión sobre la guerra y la producción de muerte de los enemigos del orden (Cf. Galindo, 2005, p. 21). Según Schmitt, este carácter existencial y decisonal de la autoridad representativa constituye la forma más radical y más auténtica de lo político, a diferencia de la representación motivada por las elecciones que refleja siempre y, en todo caso, el acuerdo de intereses meramente económicos. En palabras de Schmitt, la guerra configura una condición *sine qua non* del orden jurídico-político que implica, al mismo tiempo, el reconocimiento del enemigo y la destrucción de la vida humana: el cuerpo físico del enemigo puede ser rechazado o sometido, y su sangre puede ser derramada por otros hombres a quienes la autoridad les ha conferido el poder de matar. Por esta razón, la autoridad adquiere su sentido jurídico-político, justamente, por el hecho de que actúa siempre en el ámbito del conflicto y, por lo tanto, en el campo decisivo de hacer sobrevivir y hacer morir a los hombres en la lucha regulada.

En Schmitt, al igual que en Hobbes, la guerra no implica la disposición real del combate, sino simplemente la eventualidad o la posibilidad efectiva de luchar, haciendo patente la autoridad soberana de decidir sobre la vida y la muerte de los hombres. De suerte que desde el momento en que la guerra está en curso, se revela la presencia de la autoridad que actuando en representación de la unidad nacional decide respecto a los extraños el grado de intensidad y amenaza que representan para la propia existencia, y a quienes debe entonces rechazar, someter o matar (Cf. Schmitt, 1991a, p. 59. Cf. Ruiz & Mesa, 2013, pp. 44-45). En suma, la autoridad supera la guerra y garantiza la sobrevivencia de los miembros de la

comunidad política. De manera que el fundamento de toda la existencia política y jurídica sólo puede encontrarse en un acto de voluntad de la autoridad que, como tal, funda y conserva el orden, y cuya fuerza no puede ser deducida de las normas jurídicas. En contra de Hans Kelsen (1881-1973), Schmitt considera que el orden jurídico-político no se realiza por sí mismo, ni la mayor de las veces bajo condiciones de normalidad, sino que requiere de un acto especial de institución que lo proteja y, al mismo tiempo, que lo realice. En Schmitt, es la autoridad y no la norma quien crea y protege el derecho. Y, análogamente a Hobbes, Schmitt advierte que lo único que precede a la autoridad es el estado de naturaleza, esto es, el estado caótico de guerra, el cual genera infelicidad, desorden, inseguridad, muerte, provocando así la inminente aparición y la necesaria justificación de la autoridad representativa del orden social.

Tres críticas al liberalismo a propósito de su negación a la autoridad

En *La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones*, Schmitt señala que durante el siglo XIX, la economía y la técnica han sustituido progresivamente lo teológico y lo político, provocando una confusión asombrosa en los términos y los significados propios de la vida espiritual² (Schmitt, 2002, p. 44). Y, sin embargo, los nuevos movimientos aparentemente neutrales del derecho y la economía no cesaron en modo alguno la guerra, al contrario, el mundo se encuentra en una lucha quizás más intensa y virulenta bajo estos nuevos dominios. La humanidad “*está siempre saliendo de un campo de batalla para entrar en un terreno neutral, y una y otra vez el recién alcanzado terreno neutral se vuelve nuevamente campo de*

2 En el prólogo a *La tiranía de los valores* de Schmitt, Jorge Dotti señala precisamente la crítica schmittiana a la filosofía de los valores, ya sea en la forma de un mesianismo secularizado, ya sea como prescindencia y búsqueda de un distanciamiento personal de la masificación mediático-tecnológica, ya sea en las variadas configuraciones en que el optimismo resignado y el pesimismo no paralizante pudieran combinarse: “En suma, en estas variantes y otras semejantes, hay una constante invocación del *valor de la justicia* [...] Schmitt entiende que en todas estas situaciones, quienes se presentan como defensores de los valores en peligro se justifican invocando abstracciones e ideales despolitizantes, pero de hecho los ejecutan y realizan como les conviene, en la medida en que su *potencia* les permita actualizarlos como se les ocurra” (2012, p. 11). En palabras de Dotti, Schmitt acude al pensamiento hobbesiano para advertir la necesaria mediación vertical, esto es, *alto/bajo*, en lugar de las mediaciones horizontales e inmanentes: “Hobbes busca inmunizar al cuerpo político de ese “veneno de las doctrinas sediciosas que sostienen que cada individuo en su privacidad es juez de las acciones malas y buenas, y que lo hecho en contra de la propia conciencia es pecado, y así alientan la *hybris* de la desobediencia, consistente en hacerse “a sí mismo juez del bien y del mal”, también y fundamentalmente en un orden soberano” (2012, p. 11).

batalla y hace necesario buscar nuevas esferas de neutralidad" (Schmitt, 1991b, p. 117; Cf. 2012). Porque ni la ciencia ni el derecho como esferas pretendidamente neutrales lograron traer la paz universal y perpetua. Las guerras de religión se convirtieron en las guerras nacionales del siglo XIX, todavía en parte culturales, pero ya también determinadas en parte por la economía. Al final, Schmitt enseña que son puras y simples guerras económicas que se sirven de la gran máquina de guerra, el *Leviatán*. De manera que aunque el Leviatán se renueva incesantemente ante la impávida mirada, los hombres siguen esperando el perfeccionamiento humanitario de la gran máquina, esto es, del gran artificio de guerra, lo cual no deja de suponer una notable ingenuidad de que ese grandioso instrumental de la técnica será utilizado bajo los propósitos más nobles. Según Schmitt, los hombres creen ser los señores de las armas terribles, lo cual les supone una cierta confianza en su poder para limitar la tremenda potencia vinculada al Leviatán. Pero "*la técnica misma se mantiene, si se me permite la expresión, particularmente ciega*" (Schmitt, 1991b, p. 117). En efecto, Schmitt señala que la neutralización o la despolitización del Estado con vistas a la conquista de la paz es tan sólo una ilusión, porque la lucha entre los hombres y sus intereses constituye el motor de la historia jurídica y política de Occidente, y además sigue siendo utilizada, paradójicamente, por aquellos que declaran su tarea inagotable por la paz perpetua a cambio de obediencia y sujeción.

A. Primera crítica: relativización liberal de la guerra y construcción de la paz

Schmitt no sólo concibe el liberalismo como la forma más pura y, al mismo tiempo, más radical de rechazo a lo político³, sino también, como una *crítica política a*

3 En su texto *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad* (Hegel, Carl Schmitt: *le politique entre spéculation et positivité*, 2007), Jean-François Kervègan señala las distintas recusaciones del pensamiento schmittiano al liberalismo, a partir de su *concepción decisionista del derecho, crítica de la política y el parlamentarismo, pensamiento de la historia como movimiento destinal de la totalización de la política*. Y aunque el sistema liberal no ha sido predominante en Alemania, la hostilidad hacia dicho sistema se ha inscrito en una larga tradición desde Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) pasando por Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) hasta Ernest Jünger (1895-1998) y Oswald Spengler (1880-1936). Las ideas liberales eran alógenas a las condiciones existenciales de Alemania: parcelación política, retraso económico, combinación de autoritarismo principesco y auto-organización tradicional del mundo social gracias a los *Berufstände*, los estamentos sociales constituidos sobre una base profesional. En palabras de Kervègan, las objeciones al liberalismo constituyen la cuestión fundamental en la reflexión de Schmitt, más allá de los argumentos políticos o económicos, las que se encuentran desarrolladas en distintos periodos y obras del jurista alemán: en el *primer período*, Schmitt plantea las acusaciones al liberalismo a partir de su decisionismo: *Romanticismo político (Politische Romantik, 1919)*, *La dictadura (Diktatur, 1921)*, *Teología política (Politische Theologie, 1922)*; en el *segundo período*, el jurista amplía su discusión respecto a la República de Weimar: *Sobre el*

lo político en sí mismo, o lo que es lo mismo, una *política de negación de lo político* y su vector primario: *el orden estatal moderno*⁴ (Cf. Kervègan, 2007, p. 111; Meier, 2006, pp. 109-131, 135). Según el jurista alemán:

El liberalismo burgués no fue nunca radical en un sentido político. Pero es evidente que sus negaciones del Estado y de lo político, sus neutralizaciones, despolitizaciones y declaraciones de libertades poseen también un sentido político determinado y se orientan polémicamente, en el marco de una cierta situación, contra un determinado Estado y su poder político. Lo que ocurre es que en realidad no son una verdadera teoría el Estado ni una idea política. *Pues si bien es cierto que el liberalismo no ha negado radicalmente el Estado, no lo es menos que tampoco ha hallado una teoría positiva ni una reforma propia del Estado, sino que tan sólo ha procurado vincular lo político a una ética y someterlo a lo económico; ha creado una doctrina de la división y equilibrio de los “poderes”, esto es, un sistema de trabas y controles del Estado que no es posible calificar de teoría del Estado o de principio de construcción política* (Schmitt, 1991a, pp.89-90).

En palabras de Schmitt, la guerra, la enemistad y la fuerza legítima como criterios consustanciales de lo político son recusados por el liberalismo que, en cambio, niega al Estado moderno por su íntima relación con la violencia como medio de creación y conservación del aparato estatal respecto a sus confrontaciones bélicas con los individuos y los Estados que disputan su soberanía. El pensamiento liberal ignora de este modo las condiciones *existenciales* del devenir político de los pueblos que combaten con otros pueblos análogos por su afirmación y su reconocimiento soberano. Porque la guerra es un fenómeno histórico *perseverante* e *ineludible*, y su admisión y su relativización jurídica representan un gran avance para la humanidad: “*Una guerra correctamente llevada a cabo, de acuerdo con las*

parlamentarismo (*Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, 1923); en el *tercer período*, Schmitt prolonga sus críticas al sistema liberal haciendo énfasis en la incapacidad de los liberales por instituir un orden político: *El guardián de la Constitución* (*Der hütler der Verfassung*, 1931) y *Legalidad y Legitimidad* (*Legalität und Legitimität*, 1932); y, finalmente, en el *cuarto período*, las reflexiones del alemán se orientan hacia una nueva propuesta de entender lo político, opuesta al liberalismo, la cual retoma los elementos del decisionismo desarrollados durante el primer período: *El concepto de lo político* (*Der Begriff des Politischen*, 1932) (Cf. 2007, pp. 110-111).

- 4 Kervègan advierte, sin embargo, que el liberalismo en ningún modo niega la existencia del Estado, sino la representación clásica de la soberanía en tanto que potencia absoluta, ilimitada y perpetua frente a otros Estados y, particularmente, respecto a las comunidades parciales. En sentido estricto, los pensadores liberales propugnan por la limitación del poder del Estado atendiendo a la independencia y la existencia de los individuos. De aquí se deriva, por supuesto, la política liberal de la separación de poderes, convertida, específicamente, desde la *Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano*, en el fundamento del constitucionalismo (2007, p. 111).

reglas del derecho internacional europeo, contiene más sentido del derecho y de la reciprocidad, y también más procedimiento jurídico, más “acción jurídica”, que un proceso-espectáculo escenificado por modernos detentadores del poder para la aniquilación política y física del enemigo político” (Cf. 1991a, pp. 40, 44-45; Fernández Vega, 2002, pp. 43-55).

Según Schmitt, mientras este presupuesto es bien conocido por revolucionarios como Vladímir Ilich Lenin (1870-1924) y Mao Tsé-tung (1893-1976), resulta absolutamente ignorado por los juristas profesionales quienes “*ni siquiera se dan cuenta del modo como se utilizan los conceptos tradicionales clásicos de la guerra regulada como armas para la guerra revolucionaria, armas de las que se hace un uso puramente instrumental, con plena libertad y sin obligación alguna de reciprocidad*” (1991a, p.40). Aún más, Schmitt afirma que la guerra no es sólo un fenómeno inevitable, sino también que sus formas de aparición son cada vez más intensivas y desconcertantes, tal como acontece con la guerra revolucionaria y la confrontación partisana. Y sin embargo, Schmitt señala que el liberalismo intenta enmascarar la realidad y, por supuesto, *despolitizar* lo político como definición de amigos y enemigos y *neutralizar* al Estado como ente monopólico de las armas y de la decisión sobre los medios adecuados para garantizar la existencia del orden jurídico-institucional. Según el jurista, el liberalismo sustituye la relación amigo-enemigo por el competidor económico y el adversario moral, ideológico o religioso. Pero, “¿Cómo es posible aprehender todo esto teóricamente si se reprime y arroja de la conciencia científica la realidad de la existencia de la hostilidad entre los hombres?”. En esta cuestión reside más exactamente el rechazo del jurista alemán a la política liberal: “*Quisiera al menos recordar que el reto para el que buscamos una respuesta no sólo no ha perdido fuerza sino que ha intensificado su violencia y urgencia*” (Schmitt, 2007, pp. 44-45). De esta manera, la proscripción de la guerra bien sea estatal, bien sea revolucionaria, en lugar de generar la concordia entre los hombres permite “*desencadenar, en nombre de la guerra justa, hostilidades revolucionarias de clase o raza que no están ya en condiciones de distinguir entre enemigo y criminal, y que tampoco lo desean*”⁵(Cf. 1991a, p. 40).

5 En su texto *La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke*, el teólogo y economista alemán Franz J. Hinkelammert analiza la guerra de Kosovo a partir de la ambivalencia misma de los derechos humanos: “*Todo un país fue destruido en nombre de asegurar la vigencia de estos derechos. No solamente Kosovo, toda Serbia también. La guerra era sin combates de ningún tipo. La OTAN no asumió ninguna responsabilidad por sus actos. Bill Clinton declaró que la responsabilidad por el aniquilamiento de Serbia era de los propios serbios. Toda la acción de la OTAN se acompañó por una propaganda referida a las violaciones de los derechos humanos que los serbios cometieron en Kosovo. Cuanto más se presentaban estas violaciones, más se sentía la OTAN con el derecho, y hasta con la obligación moral de seguir con el aniquilamiento. Las violaciones de los derechos humanos de parte de serbios fueron transformadas, por medio de esta propaganda, en un imperativo categórico para el aniquilamiento de Serbia.* Por lo tanto, la guerra

Por estas razones lógicas y, al mismo tiempo, prácticas resulta innegable la existencia del Estado y su concepto cardinal de soberanía, ya que ambos “*constituyen la base y el fundamento de las acotaciones realizadas hasta ahora por el derecho internacional respecto de la guerra y la hostilidad*” (Cf. 1991a, p. 40). Porque, según Schmitt *el concepto de Estado supone el de lo político*: “*El Estado representa un determinado modo de estar de un pueblo, esto es, el modo que contiene en el caso decisivo la pauta concluyente*” (1991a, pp. 49-50). Y, a su vez, lo político se define a partir de “[...] *la distinción de amigo y enemigo. Lo que ésta proporciona no es desde luego una definición exhaustiva de lo político, ni una descripción de su contenido, pero sí una determinación de su concepto en el sentido de un criterio*” (Schmitt, 1991a, pp. 49-50). En sus discusiones sobre la guerra, el derecho y la política, Schmitt retoma los desarrollos de Hobbes y Hegel, advirtiendo que la inexistencia de una autoridad superior común genera irremediablemente un orden semejante al estado de naturaleza. Hobbes es enfático en afirmar que el soberano es el único capaz

fue transformada en “*intervención humanitaria. Casi no se habla siquiera de guerra*”. Esta es la inversión de los derechos humanos, en cuyo nombre se aniquila a los propios derechos humanos” (2000, p.79). Ahora, Hinkelammert analiza este hecho a partir de la teoría de Locke, quien fundamentó los derechos humanos de tipo liberal a los cuales no podía renunciar la burguesía, ésta “*era su respuesta al derecho divino de los reyes, que no podía ser otra. Garantizaban la vida física del ser humano y sus propiedades, convirtiendo la autoridad en un poder al servicio de estos derechos*. Esta igualdad excluía, interpretada al pie de la letra, el trabajo forzado por esclavitud y la expropiación forzada de las tierras de los indígenas en América del Norte. En consecuencia, entraba en conflicto con las posiciones de la propia burguesía en su afán de establecer el Imperio. Esta interpretación, además, correspondía a lo que había sido la primera revolución inglesa de 1648-1649 hasta la disolución del Parlamento de los Santos en 1655, y era adecuada para la posición de la fuerza revolucionaria principal, los independentistas, y su ala más radical, los *levellers*. El resultado fue la disyuntiva entre la *declaración de igualdad humana frente a la ley y el poder de la burguesía*. Locke, sin embargo, ofreció una salida a esta situación. La encontró en un verdadero golpe de fuerza. Él no buscaba ninguna solución a medias que habría brindado razones de excepción para casos determinados. En vez de eso, invirtió por completo el concepto mismo de derecho humano tal como había estado presente en la primera revolución inglesa. Esto lo llevó a un resultado que rápidamente fue aceptado por la burguesía inglesa, y más tarde por la burguesía mundial. Este resultado se puede resumir en términos de una paradoja muy fiel al pensamiento de John Locke: Él dice que todos los hombres son iguales por naturaleza”, lo que implica que “*el derecho igual que todos los hombres tienen a su libertad natural, sin estar ninguno sometido a la voluntad o a la autoridad de otro hombre*”. El golpe de sorpresa es que de eso concluye: por tanto, la esclavitud es legítima. Y añade: Por tanto, se puede expropiar a los pueblos indígenas de América del Norte y también se puede colonizar a la India por la fuerza. Todas esas violencias Locke las considera legítimas, porque resultan de la aplicación fiel de la igualdad entre los hombres, como él la entiende. *Esas violencias no violan los derechos humanos, sino que son la consecuencia de su aplicación fiel. Decir igualdad, es lo mismo que decir que la esclavitud es legítima [...] Se entiende, entonces, por qué la burguesía aceptó con tanto fervor la teoría política de Locke. [...] De él nace el concepto de la inversión ideológica de los derechos humanos, la cual pasa por toda la interrelación liberal de esos derechos*” (2000, pp.83-84)

de inmunizar al estado de guerra y la situación *bellum omnium contra omnes*, a través del uso de la violencia legítima que *otrora* le pertenecía a sus súbditos. De este modo, la doctrina tradicional de la guerra justa pierde progresivamente su fuerza y su vigencia histórica ante la concepción moderna de la disputa bélica. La justicia de una guerra depende exclusivamente del criterio y la decisión de la autoridad representativa del orden.

Naturalmente, Hobbes rechaza al soberano que arbitrariamente inicia una guerra desastrosa e inoportuna, ya que dicho acto de poder conduce irremediablemente a la destrucción del cuerpo político soberano. En los *Principios de la Filosofía del Derecho (Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, 1820), Hegel retoma los desarrollos básicos del pensamiento hobbesiano sobre la guerra y la autoridad, afirmando del mismo modo que “*el Estado no es un producto artificial sino que se halla en el mundo, y está por lo tanto en la esfera del arbitrio, la contingencia, y el error; por lo cual un mal comportamiento puede desfigurarlo en muchos aspectos*” (Hegel, 1999, III, cap. III, § 258, p. 377). Y, pese a los comportamientos errados, el Estado continúa existiendo aunque de modo imperfecto o despótico, ya que la ley se encuentra ausente y, en su lugar, la voluntad particular de un soberano o de un pueblo rige *como ley*, o mejor dicho, *en lugar de la ley*. La soberanía constituye, en cambio, la totalidad compuesta por las distintas esferas sociales e intereses particulares, los cuales se encuentran en completa armonía con el todo y los propósitos comunes, esto es, con el *bien del Estado*. Ahora bien, el Estado, en cuanto totalidad se manifiesta tanto en tiempos de paz, en los cuales las esferas sociales y los asuntos particulares recorren el camino de la satisfacción en beneficio del todo, como en *tiempos de emergencia*, ya sea interiores, ya sea exteriores, en cuyo concepto simple confluye el organismo estatal con todas sus partes para *salvarse* así mismo a través del sacrificio de los individuos, porque “*el sacrificio por la individualidad del Estado es la condición sustancial de todos y por lo tanto un deber general*” (Cf. Hegel, 1999, III, cap. III, § 325, p. 479).

Esta afirmación aparece incluso en los *Fragmentos* de Heráclito, en los cuales se advierte que “[...] *la guerra es común a todos y que la discordia es justicia y que todas las cosas se engendran por discordia y necesidad*” (1977, *Fragmento* 80, p. 138). Por consiguiente, “*el pueblo debe luchar por la ley como por sus murallas*” (1977, *Fragmento* 44, p. 121). Naturalmente, Hegel piensa, al igual que los griegos, en la guerra exterior o internacional, en ningún caso en la guerra interna. En la guerra cada Estado aparece como un organismo individual en relación con otros Estados igualmente autónomos, los cuales afirman su honra y su libertad, justamente, mediante el ejercicio de su existencia soberana. Según Hegel, la *autonomía* constituye la condición de poder, esto es, de afirmación existencial de una colectividad que se siente orgullosa por su independencia y su libertad respecto

a otros pueblos análogos. De ahí que cada hombre se encuentre en condiciones de sacrificarse en beneficio del Estado, o lo que es lo mismo, de la totalidad ética. Por esta razón, y al igual que Hobbes, Hegel considera la guerra exterior como un asunto eminentemente político, y en ningún modo como un *mal absoluto o radical*, ni como una *mera contingencia* que tiene su razón en cualquier cosa, en las pasiones de los poderosos o de los pueblos, en las injusticias y, en general, en lo que no debe ser (Cf. Hegel, 1999, III, cap. III, § 324, p. 476). En términos de Hegel, la guerra evita los disturbios interiores y, asimismo, consolida el poder interno del Estado:

Y el hecho de que los pueblos, no queriendo soportar o temiendo la soberanía en lo interior, fueron sojuzgados por otros, y que con tanto menor resultado y dignidad se han castigado en su independencia, cuanto menos el poder del Estado ha podido alcanzar en lo interno un serio equilibrio (*su libertad ha muerto por el temor de morir*); y que los Estados que tienen la garantía de su independencia, no en su potencia armada, sino en otros respectos (como, por ejemplo, los Estados desproporcionadamente pequeños frente a los vecinos), puedan existir con una constitución interna que por sí no garantiza calma ni en lo interior ni en lo exterior, etcétera, son fenómenos que corresponden precisamente a este momento (Cf. Hegel, 1999, III, cap. III, § 324, pp. 477-478; Cf. Hegel, 1966).

Y así como el individuo afirma su libertad mediante la lucha contra otros hombres, atendiendo a la vanidad de los bienes y de las cosas temporales y, en consecuencia, la idealidad de lo particular alcanza su derecho y se convierte en realidad, asimismo cada Estado afirma su autonomía respecto a otros Estados en virtud de la guerra regulada y, por supuesto, mediante el sacrificio de los individuos, quienes están dispuestos a matar y, obviamente, a morir (Cf. Hegel, 1999, III, cap. III, § 324, p. 478). Anticipándose a Schmitt en sus críticas a Kelsen, Hegel objeta la “pureza” kantiana por su incapacidad para justificar las auténticas determinaciones éticas, sin las cuales no tiene sentido hablar de moralidad, o en palabras más claras, no es posible afirmar la existencia del Derecho prescindiendo del Estado y la soberanía (Cf. Dotti, 1983, p. 43). Este presupuesto advierte inmediatamente las críticas hegelianas al liberalismo, particularmente, a Immanuel Kant (1724-1804), quien planteó la paz perpetua como el fin último del derecho, a través del establecimiento de un conjunto de naciones semejantes a una federación de pueblos libres. Al respecto, Hegel afirma que

Agregado. En épocas de paz se extienden los límites de la vida civil y a la larga esto tiene como consecuencia que los hombres se hundan en el vicio. Sus particularidades se vuelven cada vez más sólidas y osificadas. Pero para la salud es necesaria la unidad del cuerpo y cuando los miembros se endurecen ya está presente la muerte. La paz perpetua ha sido presentada con frecuencia como un ideal al que los hombres deberían tender. Kant

propuso en este sentido una federación de príncipes que ejerciera la función de árbitro en las desavenencias entre los Estados, y la Santa Alianza tenía aproximadamente ese finalidad. Pero el Estado es individuo y en la individualidad está contenida esencialmente en la negación. *Por lo tanto, aunque se constituye una familia con diversos Estados, esta unión, en cuanto individualidad, tendrá una nueva oposición y engendrará un enemigo. De las guerras los pueblos no sólo salen fortalecidos, sino que también naciones que en sí mismas son incompatibles conquistan con la guerra exterior la paz interna.* La guerra trae inseguridad a la propiedad, pero esta inseguridad real no es más que el movimiento necesario. Desde el púlpito se habla mucho de la vanidad, inseguridad e inestabilidad de las cosas temporales, pero por más conmovido que se esté, todo el mundo piensa en conservar lo suyo. Y si esta inseguridad se aparece realmente en la forma de húsares con relucientes sables, y la cosa se vuelve seria, el espíritu conmovido y edificante, que mucho hablaba de antemano, se vuelve en maldiciones contra los conquistadores. *A pesar de ello, las guerras tienen lugar cuando corresponden a la naturaleza de la cosa misma. Los campos vuelven a florecer y las habladurías enmudecen ante la seriedad de las repeticiones de la historia* (Cf. Hegel, 1999, III, cap. III, § 324, pp. 478-479).

Pero la paz permanente procede, a su vez, de la desconfianza kantiana en el hombre. En su trabajo *¿Hacia la paz perpetua o hacia el terrorismo perpetuo?* (2006, pp. 14-17), Félix Duque reconoce en Kant una profunda suspicacia en el valor del hombre, en cuanto individuo y miembro de la sociedad. En el *Sexto Principio de Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia (Idee zueinerallgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 1784)*, Kant alude, efectivamente, a la incapacidad del hombre para conservarse a sí mismo, así como a su familia y su comunidad: “El hombre es un *animal, el cual cuando vive entre los de su especie necesita un señor*”. Porque el hombre siempre “abusa de su libertad con respecto a sus semejantes y, aunque como criatura racional desea una ley que ponga límites a la libertad de todos, su inclinación animal le induce a exceptuarse a sí mismo a la menor ocasión” (Kant, 1994, p. 21)⁶. Igualmente, Kant reconoce en el ser humano ciertos efectos destructivos,

6 Al igual que Hobbes, Kant reconoce en el hombre un afán de poder que lo dispone efectivamente a luchar contra sus semejantes con miras a obtener la gloria, el poder y el sometimiento de los demás hombres. El orgullo constituye la inclinación natural que motiva la confrontación permanente entre los hombres: “Dado que los hombres no se comportan en sus aspiraciones de un modo meramente instintivo — como animales— ni tampoco como ciudadanos racionales del mundo, según un plan globalmente concertado, no parece que sea posible una historia de la humanidad conforme a un plan (como lo sería, por ejemplo, la de las abejas o la de los castores). No puede uno librarse de cierta indignación al observar su actuación en la escena del gran teatro del mundo, pues, aun cuando aparezcan destellos de prudencia en algún que otro caso aislado, haciendo balance del conjunto se diría que todo ha sido urdido por una *locura* y una *vanidad* infantiles e incluso, con frecuencia, por una maldad y un afán destructivo asimismo pueriles; de

ora provenientes de la naturaleza misma: peste, hambre, inundaciones, fríos, ataques, *ora* derivados de ciertas disposiciones naturales tales como la *ambición*, el *deseo irrefrenable de poder*, y la *avidez de fama* que sumen al individuo en tormentos inventados por él mismo, o por su propia especie, tales como la *guerra*, la *dominación*, la *muerte violenta*, *ora* causados por el trabajo destructivo que el mismo emprende contra su especie. De tal suerte que “*aunque la naturaleza exterior más bienhechora, el fin de la misma, dirigido a la felicidad de nuestra especie, no sería alcanzado en la tierra en un sistema de aquélla, porque la naturaleza en nosotros no es capaz de recibirlo*” (Kant, 2007, 1999, II, § 83, p. 396).

Al igual que en Hobbes, el filósofo de Königsberg señala que el hombre precisa, inevitablemente, de un superior que quebrante su propia voluntad, obligándolo a obedecer a una voluntad universalmente válida, con miras a garantizar la protección de su libertad. Sin embargo, el amo pertenece a la especie humana y, por lo tanto, este será también un animal que necesita de un amo, y así, sucesivamente, todos los señores ya sean individuales, ya sean corporaciones abusarán de la libertad del hombre. El problema reside, entonces, en el soberano, el amo, el jefe, quien es, por lo común, peor que los súbditos mismos debido a su insaciable ansia de poder. Porque cada hombre desea hacer la paz, apoderándose del mundo entero (Cf. Duque, 2006, p. 17). De ahí que el establecimiento de un *Jefe Supremo, justo por sí mismo*, sin dejar de ser hombre, resulta menos que imposible, ya que “*a partir de una madera tan retorcida como de la que está hecho el hombre no puede tallarse nada enteramente recto*” (Kant, 1994, p. 21). Luego, Kant propone la constitución de un conjunto amplio de relaciones humanas bajo la figura de una *sociedad civil* con fuerza de ley capaz de limitar los abusos a la libertad. Empero, los hombres son incapaces ya sea por ignorancia, ya sea por concupiscencia, de someterse voluntariamente a la sociedad, por lo cual se exige la creación de un *todo cosmopolita*, es decir, un sistema conformado por todos los Estados, sin que esto resuelva el riesgo de la confrontación armada entre unos y otros⁷. En Kant,

suerte que, a fin de cuentas, no sabe uno qué idea debe hacerse sobre tan engreída especie. En este orden de cosas, al filósofo no le queda otro recurso —puesto que no puede presuponer en los hombres y su actuación global ningún propósito” (1994, p. 17).

7 En el *Octavo Principio de Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Kant advierte, justamente, acerca de las imposibilidades humanas de la paz: “La Naturaleza ha utilizado por lo tanto nuevamente la incompatibilidad de los hombres, cifrada ahora en la incompatibilidad de las grandes sociedades y cuerpos políticos de esta clase de criaturas, como un medio para descubrir en su inevitable antagonismo un estado de paz y seguridad; es decir, que a través de las guerras y sus exagerados e incesantes preparativos, mediante la indigencia que por esta causa ha de acabar experimentando internamente todo Estado incluso en tiempos de paz, la Naturaleza les arrastra, primero a intentos fallidos, pero finalmente, tras muchas devastaciones, tropiezos e incluso la total consunción interna de sus fuerzas, a lo que la razón podría haberles indicado sin necesidad de tantas y tan penosas

la guerra no se genera únicamente en virtud de la vanidad burguesa, esto es, el deseo de reconocimiento social, el cual genera la mayor de las veces el dominio, la rudeza y la violencia de unos respecto a otros⁸, sino también, y más que todo, por la ausencia de un sistema común a los Estados.

Sin embargo, Kant no rechaza la guerra como medio de creación de la paz, ya que la concibe como una empresa profundamente escondida, y quizás intencionada de la suprema sabiduría del hombre. Y “*a pesar de los tormentos horribles con que la guerra abruma a la especie humana y de las desgracias, quizá aún mayores, que su preparación constante origina en la paz, es, sin embargo, un impulso para desarro-*

experiencias, a saber: *abandonar el estado anómico propio de los salvajes e ingresar en una confederación de pueblos, dentro de la cual aun el Estado más pequeño pudiera contar con que tanto su seguridad como su derecho no dependiera de su propio poderío o del propio dictamen jurídico, sino únicamente de esa confederación de pueblos (Foedus Amphictyonum), de un poder unificado y de la decisión conforme a leyes de la voluntad común.* Por muy extravagante que parezca esta idea, ridiculizada como tal en un Abbé de Saint Pierre o en un Rousseau (quizá porque creyeron que su realización era inminente) constituye, sin embargo, la salida inevitable de la necesidad —en que se colocan mutuamente los hombres— que ha de forzar a los Estados a tomar (por muy cuesta arriba que ello se les antoje) esa misma resolución a la que se vio forzado tan a pesar suyo el hombre salvaje, esto es: *renunciar a su brutal libertad y buscar paz y seguridad en el marco legal de una constitución*” (1994, p. 22).

- 8 En este punto, Kant se refiere al *Discurso sobre las artes y las ciencias* de Rousseau (*Discours sur les sciences et les arts*, 1750), quien respondió la pregunta de la Academia de Dijon relativa a “*Si el restablecimiento de las ciencias y de las artes ha contribuido a depurar las costumbres*” (1980, p. 171). En esta oportunidad, el filósofo francés sostuvo que el proceso de refinamiento de las necesidades sociales expone al ser humano a la dependencia de las codicias generadas artificialmente y, por lo tanto, le priva cada vez más de su libertad, independencia y autonomía originarias. Asimismo, la ostentación corrompe las virtudes públicas, ya que en razón al incremento de la producción, el intercambio y el consumo de bienes materiales se genera la división del trabajo y, en consecuencia, también aumentan las distinciones sociales y económicas entre los hombres. Las ciencias y las artes, por su parte, refuerzan la coquetería, la soberbia y la hipocresía presentes en la sociedad del gusto y el lujo (Cf. Grimsley, 1977, pp. 28-39; Honneth, 2011, pp. 77-84). Y haciendo uso de las reflexiones de Rousseau, Kant establece de forma similar que “no se pueden evitar los males que se extienden sobre nosotros desarrollando una multitud de insaciables pasiones, el perfeccionamiento del gusto llevado hasta la idealización, el lujo en las ciencias, este alimento de la vanidad; pero no se puede desatender el objeto de la naturaleza, que tiende siempre a separarnos más de la rudeza y de la violencia de las inclinaciones (las inclinaciones al placer) que pertenecen en nosotros a la animalidad y nos desvían de un más alto destino, a fin de dar lugar al desenvolvimiento de la humanidad. Las bellas artes y las ciencias, que hacen los hombres, si no moralmente mejores, al menos civilizados, y dándoles placeres que todos pueden participar y comunicando, a la sociedad la urbanidad y la elegancia, disminuyen mucho la tiranía de las inclinaciones físicas, y con esto preparan al hombre al ejercicio del *dominio absoluto de la razón*, mientras que al mismo tiempo en parte los males de que nos aflige la naturaleza, en parte el intratable egoísmo de los hombres, someten o ensayan las fuerzas del alma, las acrecientan y afirman, y nos hacen sentir esta aptitud para fines superiores que está oculta en nosotros” (Kant, 2007, 1999, II, § 83, p. 399).

llar, hasta el más alto grado, los talentos que sirven a la cultura” (2007, 1999, II, § 83, p. 399). En el *Octavo principio*, Kant es enfático en considerar los beneficios de la guerra: “*En el estado de cultura [...] en que se halla aún el género humano, la guerra es un medio imprescindible para seguir impulsando a aquélla hacia delante; y sólo después de una cultura cabal (que Dios sabe cuándo se conseguirá) sería para nosotros saludable una paz duradera, a su vez, sería posible únicamente por medio de aquélla*” (1994, p. 22). En el pensamiento kantiano, la guerra promueve nuevas relaciones entre los Estados, pues permite, mediante la destrucción o cuando menos la desmembración de todos ellos, configurar nuevos cuerpos políticos que, no obstante, deben padecer sucesivamente nuevas y más renovadas revoluciones, hasta lograr, finalmente, gracias a la óptima organización de la constitución civil interna y, además, a la legislación exterior fruto de un consenso colectivo, un estado de cosas que, de modo similar a una comunidad civil, se conserve a sí mismo como un autómatas (Cf. Kant, 1994, *Séptimo principio*, p. 21).

Al igual que en Hobbes, Hegel y Schmitt y, sin desconocer naturalmente las distintas teorías y los efectos de sus ideas, Kant concibe la guerra como el *origen* esencial del derecho civil, internacional o de gentes, y cosmopolita o de ciudadanía mundial, así como las *condiciones sine qua non* de la paz, la libertad y el florecimiento de la economía burguesa⁹. En la *Sobre la paz perpetua (Zum ewigen Frieden. Einphilosophischer Entwurf, 1795)*, Kant insiste en que las alianzas estables entre los Estados aseguran la paz permanente: “*Esta garantía no es ciertamente suficiente para vaticinar (teóricamente) el futuro, pero, en sentido práctico,*

9 Ahora, Félix Duque advierte en Kant una clara antítesis entre la pretensión del monarca de hacer la guerra y, a su vez, las necesidades de la burguesía de hacer la paz con miras a garantizar el incremento de la producción y el intercambio económico. En palabras más claras: *El monarca ansía la guerra, pero la política exterior y el comercio sólo pueden florecer en tiempos de paz*: “Y cuantas más guerras haya; y más costosas sean éstas, más sufrirá la burguesía esos costos, hasta que, al final, la situación se haga intolerable y, o bien se produzca una revolución, o bien proceda el monarca, prudente a realizar hondos cambios en su política interior o exterior, con lo que igualmente estará precipitando a lo largo su caída” (2006, p. 21). Por consiguiente, Kant propone el establecimiento de una federación de pueblos libres que, pese a su propensión hacia el mal, el odio, la guerra y la destrucción, tal como lo señala Kant, se unirán bajo el crecimiento de la cultura y el comercio y, asimismo, se someterán a unos principios generales que conducirán a los hombres a un entendimiento en paz, asegurado y promovido por la más viva competencia económica. Según Duque, Kant está pensando, obviamente, en la internacionalización del comercio en un mercado libre de las limitaciones estatales: “*El espíritu comercial que no puede coexistir con la guerra y que, antes o después, se apodera de todos los pueblos. Como el poder del dinero es, en realidad, el más fiel de todos los poderes (medios) subordinados al poder del Estado, los Estados se ven obligados a fomentar la paz (por supuesto, no por impulsos de la moralidad) y a evitar la guerra con negociaciones, siempre que hay amenaza en cualquier parte del mundo, igual que si estuviesen en una alianza estable, ya que las grandes alianzas para la guerra, por su propia naturaleza, sólo muy raras veces subsisten, tienen éxito, incluso, con menor frecuencia*” (1998, p. 41). Así, pues, dice Duque ¡*la paz perpetua por el capitalismo!* (2006, p. 22).

si es suficiente y convierte en un deber el trabajar con miras a este fin (en absoluto, quimérico)” (1998, p. 41). Lógicamente, Hegel objeta las posturas de Kant, advirtiendo que los conflictos entre Estados soberanos no pueden ser superados por ninguna instancia *supraordenanda*, puesto que su resolución depende estrictamente de la fuerza y la voluntad de los Estados soberanos: “*La salud ética de los pueblos es mantenida indiferente frente a la solidificación de las determinaciones finitas, así como el viento preserva el mar de la pereza en que caería con una permanente quietud, lo mismo que los pueblos con una paz permanente o más aún eterna”* (Hegel, 1999, III, cap. III, § 324, p. 477). En Hegel, la guerra es un medio *normal* y *legítimo* de defensa respecto a las agresiones de otros pueblos, lo cual implica la intervención de todos los ciudadanos y, especialmente, de la fuerza armada del Estado, cuyos integrantes deben estar dispuestos a sacrificarse: “*El verdadero valor de los pueblos civilizados reside en la disposición a sacrificarse al servicio del Estado, con lo que el individuo sólo es uno entre muchos. Lo importante no es aquí la valentía personal, sino la integración en lo universal”* (Hegel, 1999, III, cap. III, § 324, p. 478).

En palabras más estrictas, esto significa que el Estado conserva el arcaico derecho de vida y de muerte sobre los ciudadanos, quienes tienen el deber de combatir y morir por el fin último, esto es, por la soberanía del Estado. Hegel señala al respecto que

La efectiva realidad de este fin como obra del valor se obtiene por mediación de la entrega de la realidad personal. Esta figura contiene por lo tanto la dureza de las contraposiciones más elevadas; la *enajenación* misma, pero como *existencia* de la libertad; la suprema autonomía del *ser por sí*, cuya existencia está al mismo tiempo integrada en el mecanismo del *servicio* y de un *orden exterior*: la obediencia total y la renuncia a la opinión y el raciocinio propios, la *ausencia*, por lo tanto, del propio espíritu, junto con la más intensiva y abarcadora *presencia* momentánea del espíritu y la resolución; el comportamiento más hostil y personal contra los individuos, que coexiste con un sentimiento totalmente indiferente, e incluso bondadoso, ante ellos como individuos (1999, III, cap. III, § 328, p. 482).

Este pasaje evoca inmediatamente la dialéctica del señor y el siervo expuesta por Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, en la cual señala, precisamente, que sólo aquel que ha arriesgado la vida en la lucha con otros hombres conserva su libertad y la independencia; mientras que los demás pueden ser reconocidos como personas, pero no han alcanzado todavía una autoconciencia independiente (Cf. 1966,

p. 116)¹⁰. El filósofo alemán amplifica este principio individual a lo universal, esto es, al Estado que, por su misma exteriorización, funciona mecánicamente contra un todo hostil, con lo que la valentía personal no aparece como algo personal: “*Por ello ese principio ha inventado el arma de fuego, y no ha sido su descubrimiento lo que ha llevado de una forma personal del valor a su configuración abstracta*” (Cf. Hegel, 1999, III, cap. III, § 328, p. 481). La lucha contra otros pueblos genera, por consiguiente, el reconocimiento de la propia soberanía y la del Estado-enemigo. De ahí que en el pensamiento hegeliano la guerra contenga un valor profundamente ético para la institución y la conservación del Estado como la forma por excelencia de la eticidad. Ahora, las relaciones entre Estados recaen directamente en la figura soberana a quien le corresponde comandar las fuerzas armadas, mantener las relaciones exteriores, concertar la paz, declarar la guerra y celebrar otros tratados. De manera que siendo la guerra el motor de la historia jurídico-política de Occidente, es imposible prescindir de una figura de autoridad que decida sobre la confrontación y la pacificación. De esta manera, Hegel explica sus objeciones a la paz perpetua por medio de una federación de Estados que arbitraría en toda disputa y arreglaría toda desavenencia como un poder reconocido por todos los Estados individuales, toda vez que el acuerdo entre los Estados se basaría en motivos meramente religiosos o morales, y además dependería de la particular voluntad soberana, con lo cual se evitaría la contingencia de la guerra. Adicionalmente, la paz permanente evitaría la solución bélica y, por lo tanto, el *reconocimiento* dependería únicamente de la opinión o la voluntad de los Estados (Cf. Hegel, 1999, III, cap. III, § 331, p. 484). Porque así como un hombre requiere la presencia de todos los demás con miras a garantizar su reconocimiento, ya sea

10 Análogamente a Hobbes, Hegel afirma que la disposición de morir mediante la fuerza o el sometimiento de otro hombre constituye la afirmación por excelencia de la libertad. Porque la exposición, o en palabras más exactas, el sacrificio de la propia vida o de los demás determina el valor de cada individuo: “[...] *el otro no vale para él más de lo que vale él mismo; su esencia se representa ante él como otro, se halla fuera de sí y tiene que superar su ser fuera de sí; el otro es una conciencia entorpecida de múltiples modos y que es; y tiene que intuir su ser otro como puro ser para sí o como negación absoluta*. Ahora bien, esta comprobación por medio de la muerte supera precisamente la verdad que de ella debiera surgir, y supera con ello, al mismo tiempo, la certeza de sí misma en general; pues como la vida es la posición *natural* de la conciencia, la independencia sin la negatividad absoluta, la muerte es la negación natural de la misma conciencia, la negación sin la independencia y que, por tanto, permanece sin la significación postulada del reconocimiento” (1966, p. 116). En *Principios de la Filosofía del Derecho*, Hegel advierte esta misma consideración al desarrollar la guerra entre Estados: “*Arriesgar la vida es por cierto algo más que simplemente temer a la muerte, pero es al mismo tiempo lo meramente negativo y no tiene, por lo tanto, por sí ninguna determinación ni ningún valor. Lo positivo, el fin y contenido, es lo que da a esa valentía su significación. Ladrones, asesinos —cuyo fin es el delito—, aventureros que tiene un fin construido por su propia opinión, etcétera, también tienen la valentía de arriesgar la vida*” (Cf. Hegel, 1999, III, cap. III, § 328, p. 481).

familiar, ya sea social, los Estados solicitan la relación con otros Estados, a fin de garantizar un *reconocimiento completo*. La *guerra como lógica del reconocimiento mutuo entre los Estados* es, por supuesto, gestionada, regulada y sancionada por el derecho internacional que, además, instituye los mecanismos de la paz.

Anticipándose a Schmitt, Hegel advierte que las guerras modernas son esencialmente humanas, toda vez que las personas prescinden del odio, el resentimiento o la crueldad como razones constituyentes de la confrontación: “*La hostilidad personal puede a lo sumo aparecer en las primeras líneas, pero en el ejército en cuanto tal la enemistad es algo indeterminado que cede ante el deber que cada una aprecia en el otro*” (1999, III, cap. III, § 338, p. 488). Bajo estos argumentos, el filósofo alemán descarta la opinión según la cual la política debe subordinarse a la moral, por cuanto

[...] *el bienestar de un Estado tiene una justificación totalmente diferente al bienestar del individuo, y que la sustancia ética, el Estado, tiene su existencia, es decir, su derecho, inmediatamente en una existencia concreta y no en una de carácter abstracto*. Únicamente esta existencia concreta puede servir de principio para su acción y su conducta, y no alguno de los muchos pensamientos generales que se consideran preceptos morales. La opinión sostiene la supuesta injusticia que siempre correspondería a la política en esta supuesta oposición, se basa en la superficialidad de las representaciones acerca de la moralidad, la naturaleza del Estado y de sus relaciones con el punto de vista moral (Cf. Hegel, 1999, III, cap. III, § 337, p. 487).

Schmitt retoma, por su parte, las concepciones hobbesiana y hegeliana de la guerra moderna, enfatizando en la crítica al liberalismo por desconocer la guerra y la enemistad como fundamentos de lo jurídico-político, así como por rechazar el poder ilimitado del Estado para disipar toda violencia transgresora contra el dominio estatal sobre los hombres. Según Schmitt, la regulación y la clara delimitación de la guerra supone un gran progreso en el sentido de la humanidad, aunque sin desconocer las complejas dificultades, ya que los hombres niegan la mayor de las veces a su enemigo, considerándolo, en cambio, como un *criminal* (1991a, p. 40). De modo semejante a Hegel, Schmitt asigna un alto valor ético a la guerra interestatal, puesto que hace visible la autoridad y la unidad soberana de un pueblo y, asimismo, el deber y el valor los ciudadanos quienes están dispuestos a morir y matar a sus enemigos.

De esta manera, Schmitt actualiza el derecho soberano de *hacer morir* a la población y, por las mismas razones, de exigir a sus ciudadanos la muerte del contradiador que amenaza la existencia del orden jurídico-político: “*El Estado sólo es realmente él mismo si dispone del derecho de vida y de muerte. Es lo que le da su dimensión existencial. Y todo existencialismo político se nutre de esta convicción*”

(Zarka, 2010, p. 17). En el *Concepto de lo político*, Schmitt se sirve del pensamiento hegeliano, explicando la relación de oposición entre la guerra y la moral y, en su lugar, el vínculo de simultaneidad entre la guerra y lo político:

Hegel nos proporciona también una definición del enemigo, algo que los pensadores de la Edad Moderna tienden más bien a evitar: el enemigo es la diferencia ética (*sittlich*) (no en el sentido moral, sino como pensada desde la “vida absoluta” en lo “eterno del pueblo”), diferencia que constituye lo ajeno que ha de ser negado en su totalidad viva. “Tal diferencia es el enemigo, y la diferencia, contemplada como relación, es al mismo tiempo oposición del ser a los opuestos, es la nada del enemigo, y esta nada, atribuida por igual a ambos polos, es el peligro de la lucha. Para lo ético este enemigo sólo puede ser un enemigo del pueblo, y a su vez no puede ser sino un pueblo. Y porque aquí se muestra la singularidad, es para el pueblo como el individuo se entrega al peligro de la muerte”. *“Esta guerra no lo es de familias contra familias, sino de pueblos contra pueblos, y con ello el odio queda indiferenciado en sí mismo, libre de toda personalidad”* (1991a, p. 40; Cf. Campderrich, 2005, pp. 183-184).

Ahora, Schmitt amplía sus críticas objetando la concepción antropológica positiva liberal, que supone la bondad natural del hombre, lo cual conduce a la negación del conflicto y, por supuesto, del Estado: *“El radicalismo hostil al Estado crece en la misma medida que la fe en la bondad radical de la naturaleza humana”* (Cf. Kervègan, 2007, pp. 114-116; Pap, 2010, pp. 22-23).

Y pese a todo, Schmitt señala que el liberalismo no ha negado radicalmente el Estado, ya que ni siquiera ha formulado una teoría positiva o una reforma radical al Estado, sino que tan sólo ha procurado subordinarlo a una ética y someterlo a la economía: *“La peor de las confusiones es la que se produce cuando conceptos como derecho y paz son esgrimidos políticamente para obstaculizar un pensamiento político claro, legitimar las propias aspiraciones políticas y descalificar o desmoralizar al enemigo”* (Schmitt, 1991a, pp. 94-95). A diferencia de la política liberal, Schmitt resalta la teoría realista como una *teoría política en sentido estricto*, pues admite no sólo el carácter problemático del hombre, sino también peligroso y dinámico. En este sentido, basta recordar, sin ignorar sus distancias y circunstancias históricas, los nombres de Nicolás Maquiavelo (1469-1527), Tomas Hobbes (1588-1679), Jacques Bénigne Bossuet (1627-1704), Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), Joseph-Marie, conde de Maistre (1753-1821), Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), Juan Donoso Cortés (1809-1853) (Cf. Schmitt, 1991a, pp. 89-90; McCormick, 2011, p. 11). Pero Schmitt abandona la discusión tradicional sobre las calificaciones psicológicas optimistas y pesimistas, ya que una y otra aparecen bajo distintas modalidades según los campos de pensamiento humano, a saber: la *pedagogía* concibe al hombre como un ser perfectible mediante la educación;

el *derecho privado* parte del aforismo *unus quisque praesumitur bonus*; la *teología* considera al hombre como un ser pecaminoso y necesitado de redención; la *moral* presupone que existe libertad de elección entre el bien y el mal; la *política*, en cambio, alude al individuo como un *amigo* o un *enemigo*, excluyendo, por lo tanto, cualquier consideración positiva o negativa sobre el hombre (Cf. Schmitt, 1991a, pp. 93-94; Nieto, 2002, pp. 193-194).

En Schmitt, la serenidad o la peligrosidad humana, no obstante, conducen a una pregunta más compleja relativa a la necesidad de una autoridad capaz de inmunizar la potencia agresiva de los hombres. O en palabras más exactas, la peligrosidad del individuo conduce *necesariamente* a la instauración de una autoridad con poder suficiente para someter a los enemigos del orden: “*La peligrosidad del hombre genera la necesidad de la dominación, de un orden autoritario que pueda compensar la tendencia hacia (¿trasunto del pecado original?) la peligrosidad*” (Gómez Orfanel, 2002, p. 257; Cf. Sirczuk, 2011, p. 208). En su trabajo, *Secularización y crítica del liberalismo moderno*, Antonio Rivera García señala, justamente, que la concepción schmittiana del hombre peligroso conduce a *declarar* la *impotencia humana* y, en consecuencia, a *disponer* legítimamente de la vida de los hombres: “*El concepto de lo político se encuentra unido a la contradicción entre posiciones y sistemas de valores lo suficientemente importantes como para exigir la muerte de los hombres en la guerra*” Y seguidamente, agrega: “*Desde los presupuestos protoliberales de Hobbes, la guerra tiende, en cambio, a desaparecer*” (2008, p. 97).

B. Segunda crítica: despolitización liberal del Estado y supremacía del individuo

Continuando con su crítica al liberalismo, Schmitt advierte las confusiones entre las nociones de Estado y sociedad presentes en la política liberal moderna, las cuales fueron señaladas originalmente en el pensamiento hegeliano. En John Locke (1632-1704), por ejemplo, se tolera la intromisión del orden estatal sólo cuando se encuentra orientada a asegurar las condiciones del derecho a la libertad y a suprimir todo aquello que lo obstaculiza: “*Ese estar libres de un poder absoluto y arbitrario es tan necesario, y está tan íntimamente vinculado a la conservación de un hombre, que nadie puede renunciar a ello sin estar renunciando al mismo tiempo a lo que permite su autoconservación y su vida*” (Locke, 2010, cap. 4, § 23, p. 30). En efecto, la libertad constituye un derecho natural anterior a la creación de la sociedad política, lo que permite al hombre protegerse de los abusos del poder público. En palabras más exactas, el hombre conserva sus derechos naturales aún en la sociedad política. Por esta razón: “*Y para que todos los hombres se abstengan de invadir los derechos de los otros y de dañarse mutuamente, y sea observada esa ley de naturaleza que mira por la paz y la preservación de toda la humanidad, los medios para poner en práctica esa ley les han sido dados a todos los hombres*” (Locke, 2010,

cap. 2, § 7, p. 13). Cada hombre acuerda con los demás la creación de la sociedad civil o política para disfrutar, justamente, de todos los derechos y los privilegios relativos a sus vidas, libertades y bienes respecto a los peligros causados por otros hombres: “*No hay ni puede subsistir sociedad política alguna sin tener en sí misma el poder de proteger la propiedad y, a fin de lograrlo, el de castigar los miembros de dicha sociedad*”¹¹ (Locke, 2010, cap. 7, § 27, p. 87; Cf. Molina, 1984, p. 32). En este sentido, la sociedad política se distingue de otras formas de organización entre los hombres —padres e hijos, amo y siervo—, toda vez que su creación obedece, estrictamente, a la defensa de la propiedad de los miembros respecto a la violencia de otros individuos, ya que cada “*cada hombre tiene [...] una propiedad que pertenece a su propia persona; y a esa propiedad nadie tiene derecho, excepto él mismo*” (Locke, 2010, cap. 5, § 27, p. 34). He aquí el sistema de vida civil en Locke, el cual “*es tranquilo y prudente, y si el hombre está ya instalado cómodamente en la sociedad civil es para que disfrute de las cosas y de los bienes con mesura*” (Molina, 1984, p.33; Cf. Locke, 2010, cap. 7, § 88, p. 88; Grant, 1993, pp. 96-97). A diferencia de Hobbes, quien estipula la transferencia del derecho primevo a favor del Estado, Locke advierte que la renuncia del derecho natural se realiza en beneficio de la *comunidad misma*, la cual se constituye en el único árbitro que *decide* sobre los conflictos, según las normas y las reglas establecidas, imparciales e igualitarias respecto a todos los miembros, y, principalmente, administradas

11 Al igual que Hobbes, Locke utiliza los fundamentos antropológicos para establecer el origen de la sociedad política. El filósofo inglés describe el estado natural como un estado de amenaza continua por parte de culpables potenciales, los cuales son todos fieras y monstruos. Según Franz J. Hinkelammert, “Locke, en nombre de la paz está haciendo la guerra. Esta guerra es el resultado de que hay enemigos que quieren violar la integridad física y las propiedades. A todos los ve Locke como bestias salvajes. Seres dañinos, levantados en contra del género humano, y por este levantamiento han perdido todo derecho humano por lo no son más que objetos por aniquilar. Con base en su teoría del estado natural, Locke se ve a sí mismo y a la burguesía en una guerra sin cuartel frente a enemigos que se levantan en contra del género humano al resistirse a las transformaciones burguesas” (p.87). Ahora, la sociedad civil se forma en virtud del consenso entre los individuos libres quienes acuerdan establecer una autoridad pública para proteger su propiedad de la violencia de otros hombres. De esta manera, cada individuo libre *delega*, es decir, *transfiere* a la autoridad pública su derecho privado de castigar violaciones a la ley natural y su derecho a regular su propiedad como crea conveniente. La sociedad obtiene así el poder para crear las leyes con miras a la regulación de la propiedad a través de la organización de la fuerza estatal y, obviamente, para establecer los castigos a las violaciones que se cometen contra dicho derecho. Asimismo, la sociedad crea un poder ejecutivo separado que realiza efectivamente las leyes. En palabras de Molina (1984, p. 32), “es lógico, es necesario que esos poderes estén en manos distintas, para que no haya tentación de abuso, como puede ocurrir si están reunidos en una sola persona o en un grupo. Con un siglo de anticipación, Locke anuncia a Montesquieu” (Cf. Locke, 2010, caps. 5-9, § 1-133, pp. 7-129; Grant, 1993, pp. 96-97).

por hombres a quienes la comunidad ha otorgado autoridad para ejecutarlas¹² (Cf. Locke, 2010, cap. 7, § 87, p. 86). En Locke, la *comunidad* decide, pues, sobre las diferencias jurídicas entre sus miembros y, por supuesto, acerca de los castigos imputados a los asociados por las trasgresiones cometidas contra la comunidad.

El Estado, por su parte, se origina mediante el poder que establece las leyes y los castigos correspondientes a las ofensas de los miembros de la sociedad, así como la ejecución de las penas respecto a otros hombres que no hacen parte de la comunidad y, no obstante, causan un daño en la vida, integridad o propiedad a los miembros de la sociedad política. Este poder estatal corresponde al de hacer la *guerra* y la *paz*: “*Y ambos poderes están encaminados a la preservación de la propiedad de todos los miembros de esa sociedad, hasta donde sea posible*” (Locke, 2010, cap. 7, § 88, p. 88). De manera que le corresponde ahora a la asociación política y la autoridad decretar y ejecutar legítimamente la pena de muerte sobre un hombre que ha vulnerado el lazo social, ya que el derecho de vida y muerte corresponde ahora a la sociedad. La violencia no desaparece en modo alguno, al contrario, se sanciona una vez más la pena capital, así como los demás castigos de tipo legal —*coerción, coacción, violencia*—, los cuales se tornan legítimos en la *Commonwealth*, como una derivación de la ley natural, “*contra aquellos que han perdido su calidad humana al ofender con su práctica irracional las vidas y propiedades de los individuos (ciudadanos) libres*”. Porque “*la pena de muerte, y cualquier otra represalia contra quien viola la ley natural, la legislación o los contratos, confirma la moralidad de la sociedad bien ordenada. Constituye un factor civilizatorio*” (Gallardo, 2005, p. 199).

Los presupuestos liberales sobre el origen, los fundamentos y los efectos de la sociedad civil y el Estado en Locke son objeto, sin embargo, de agudas confronta-

12 En su texto *Breviario de ideas políticas: liberalismo clásico, liberalismo moderno, socialismo-comunismo, social democracia: relaciones y diferencias*, Gerardo Molina describe las diferencias entre Hobbes y Locke acerca del sistema de sociedad y de gobierno: “El primero formuló la filosofía del *conservatismo*, el segundo la del *liberalismo*. Cuando los súbditos instalan al soberano en su puesto le transfieren todos los poderes, he ahí la suprema enseñanza de Hobbes. De ese modo el gobernante no tiene deberes hacia los asociados, por lo cual dentro de esta concepción no cabe la idea de contrato entre la autoridad y los gobernados. En cambio, el que ejerce el mando, según Locke, jamás se convierte en el ser autoritario hobbesiano, pues sigue siendo un instrumento para realizar los propósitos que la sociedad establece. Esta es, sin duda, la gran revolución doctrinaria efectuada por Locke: en la teoría del carácter divino de los gobernantes, sólo estos tenían derechos; en cambio, en la que él defiende, sólo el pueblo tiene derechos y el gobierno es apenas un tutor, limitado por tanto y que puede ser removido. En síntesis, para Locke, a diferencia de Hobbes, nadie le confiere a la autoridad derecho alguno contra el pueblo” (1984, p.33).

ciones no sólo por Schmitt, sino también por Hegel¹³. En *Principios de la Filosofía del Derecho*, Hegel no sólo distingue entre familia, sociedad y Estado como las tres formas básicas de organización humana, sino que también advierte la lamentable confusión liberal entre Estado y sociedad civil, ya que conduce a hacer del primero una entidad derivativa y contingente determinada por el individuo como *propietario libre*¹⁴. Según Hegel, el Estado se encuentra ahora al servicio de la

13 Hegel y Schmitt parecen unirse en una misma comunidad de pensamiento: *Realpolitik*. Uno y otro se oponen, aunque de forma distinta en los detalles y los propósitos, a las diversas formas de normativismo ético y político, avanzando en el análisis efectivo de las relaciones de poder inscritas en la comunidad de los hombres. Y aunque las menciones de Schmitt a Hegel no son tan numerosas, pese a las sorprendentes similitudes en algunos conceptos y problemas, las referencias hegelianas son ineludibles en la comprensión del Estado y el derecho schmittiano. Al respecto, Kervègan afirma incluso que tan importante es Hegel en el pensamiento jurídico de Schmitt, como el propio Hobbes a quien le debe sus argumentos sobre el decisionismo (Cf. 2007, pp. 133-134; Marcos, 2004, p. 46).

14 En *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea* y, estrictamente, en el capítulo titulado *Justicia y libertad comunicativa*, Honneth advierte que en la cultura occidental se impuso la idea según la cual la libertad de cada individuo está supeditada a su independencia respecto a otros sujetos. La libertad personal se mide, efectivamente, con el desarrollo no inhibido de metas elegidas de forma individual: “*Los márgenes de acción de los que el actor dispone para un actuar guiado por preferencias propias de cada uno son tanto mayores cuanto menores sean las restricciones por parte de otros actores*” (Cf. 2009, p. 229). Si bien Kant vincula este concepto de libertad con la exigencia moral de que las metas obtenidas por cada hombre no afecten la autonomía de los demás, su corrección no modifica la idea nuclear del pensamiento liberal, en virtud del cual la libertad del individuo crece en la medida en que se restringa la intervención de otros individuos o del Estado mismo. En palabras de Honneth, estos presupuestos —que aparentemente resultan obvios en la formación de la modernidad, en tanto el individuo se separa gradualmente de todas las vinculaciones y las exigencias tradicionales con miras a garantizar la consecución de sus propósitos fundamentales— indican la separación individual de toda interacción en aras de realizar su libertad. No obstante, el filósofo y sociólogo alemán aclara que “la elaboración de la individualidad de la libertad no implica de manera automática ese aislamiento del sujeto ante las relaciones intersubjetivas, pero, en las metáforas que acompañan en términos retóricos el nuevo modelo de representación y en los ejemplos que le proveen popularidad, se extiende con rapidez la idea de que las vinculaciones empíricas deben considerarse en general como limitaciones de la libertad individual” (Cf. 2009, pp. 229-230). Según Honneth, Hegel se opuso de inmediato a los rasgos individualistas de la concepción moderna de libertad, aunque no de forma radical. Al igual que Rousseau y Kant, Hegel afirma que el orden estatal debe estar fundado en el principio de autonomía individual, en consecuencia, todos los asociados deben contar con una esfera de acción legalmente delimitada que les permita actuar atendiendo a sus fines. Sin embargo, Hegel advierte seguidamente que la libertad discrecional no es una mera abstracción del intelecto, sino una experiencia sujeta a la comunicación interhumana y que, por lo tanto, no puede asumirse como un bien de posesión individual: “*La dotación de los individuos con “derechos subjetivos” no es el resultado de una distribución justa, sino que resulta de la circunstancia de que los integrantes de la sociedad se reconocen mutuamente como libres e iguales*” (Honneth, 2009, p. 229; 2010, pp. 18-44).

libertad y la propiedad de los individuos respecto a las confrontaciones con otros individuos, lo que genera la subordinación del derecho público al derecho privado:

La intromisión de estas cuestiones, como también de las referentes a la propiedad privada en general en la relación estatal, ha producido en el Derecho Público y en la realidad las más grandes confusiones. *Como en los períodos primitivos, los derechos y los deberes del Estado han sido considerados y afirmados como inmediata propiedad privada de individuos particulares, frente al derecho del Príncipe y del Estado; así, en una época reciente, los Derechos del Príncipe y del Estado han sido considerados como objetos de contrato y fundados sobre él, como cosa simplemente común de la voluntad y como un algo derivante del albedrío de los asociados de un Estado.* Si, de una parte, los dos puntos de vista son distintos, tienen en común el haber transportado las determinaciones de la propiedad privada a una esfera que por su naturaleza es completamente diversa y más elevada (Hegel, 1999, I, cap. II, § 75, p. 162; Cf. Kervègan, 2007, p. 114).

En Hegel, la sociedad civil —a diferencia de la *familia* entendida como una unidad compuesta de sentimientos, esto es, de amor entre sus miembros, quienes se ven a sí mismos no como personas con derechos *vis-à-vis* unos respecto a otros, puesto que de otro modo la familia se disuelve, ya que involucra a sus miembros al interior de algo más grande que otorga identidad a cada uno en razón de una vida común— es considerada como un conjunto de *relaciones económicas* entre individuos, tal como lo plantearon los economistas ingleses James Stuart (1713-1780) y Adam Smith (1723-1790), cuyos trabajos habían sido traducidos al alemán y leídos por Hegel (Cf. Taylor, 2010, p. 376). La sociedad civil es, por lo tanto, el nivel de relaciones que hace posible el encuentro entre los hombres no como miembros de una familia ni de una comunidad ética (Estado), sino solamente como *personas*, esto es, como *portadores de derechos*. En este sentido, Hegel advierte *el carácter relacional de los derechos* de los integrantes de la sociedad civil, es decir, *la necesidad de reconocimiento* de los derechos de cada hombre por los demás miembros de la sociedad civil. La reciprocidad constituye una condición ineludible en la definición y realización efectiva de los derechos en el pensamiento hegeliano, razón por la cual se entiende la crítica al liberalismo como una política individualista de la libertad subjetiva: *“Realizar la libertad significa lograr un aumento del poder de acción al fomentarse el conocimiento de las facultades y necesidades propias mediante la confirmación por parte de los otros”* (Cf. Honneth, 2009, p. 229). Las relaciones sociales se determinan, pues, por las necesidades y los esfuerzos comunes, esto es, por la cooperación de todos los hombres en aras de la satisfacción de cada individuo en particular: *“[...] El fin egoísta, condicionado de ese modo por la universalidad, funda un sistema de dependencia multilateral por el cual la subsistencia, el bienestar y la existencia jurídica del particular se entrelazan con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos”* (Hegel, 1999, III, cap. II, § 183, p. 304).

La sociedad civil es, pues, un sistema de relaciones fundadas bajo las necesidades de cada uno que, no obstante, requieren del servicio de los otros: “*En la sociedad civil cada uno es fin para sí mismo y todos los demás no son nada para él. Pero sin relación con los demás no puede alcanzar sus fines; los otros son, por lo tanto, medios para el fin de un individuo particular*” (Hegel, 1999, III, cap. II, § 182, pp. 303-304). El proceso social implica, entonces, una sucesión de acontecimientos de reciprocidad entre dos o más integrantes, cuyas relaciones intersubjetivas no representan en modo alguno una interferencia o negación, sino más bien una condición de su propia libertad subjetiva: “*El individuo es capaz de desarrollar la autonomía sólo en la medida en que mantenga relaciones con otros sujetos, las cuales por su forma posibilitan un reconocimiento recíproco de ciertos segmentos de la personalidad*” (Honneth, 2009, p. 231). En palabras de Hegel: “[...] *el fin particular se da en la relación con otros la forma de la universalidad y se satisface al satisfacer al mismo tiempo el bienestar de los demás. Puesto que la particularidad está ligada a la condición de la universalidad, la totalidad es el terreno de la mediación*” (Hegel, 1999, III, cap. II, § 182, p. 304). De manera que la realización de las demandas individuales encuentra su fundamento en la cooperación con los demás, esto es, en el trabajo y el esfuerzo de los demás. Y cuanto más intensa y compleja sea la reciprocidad y el intercambio entre los miembros de la sociedad civil, mayor será el trabajo de cada hombre por satisfacer sus necesidades y, a su vez, las necesidades de los demás hombres. En palabras de Charles Taylor, se trata, entonces, “*de un movimiento dialéctico el que toma la introspección individual y la lleva a satisfacer las necesidades de otros*” (2010, p. 376).

Sin embargo, Hegel amplía su definición de la sociedad civil más allá de un conjunto de relaciones de intercambio y producción, situándola también como una esfera de relaciones entre personas, quienes deben garantizar y proteger los derechos de los otros: “*El derecho deviene exteriormente necesario como protección para la particularidad. Aunque proviene del concepto, sólo entra en la existencia porque es útil para las necesidades [...] Sólo después de haberse creado una multiplicidad de necesidades cuya consecución se entrelaza en la satisfacción, pueden los hombres construirse leyes*” (Hegel, 1999, III, cap. II, § 209, p. 327). En este punto, Hegel alude a la administración de justicia y, por supuesto, a las regulaciones de la actividad económica realizadas por la autoridad pública y por las corporaciones representativas de los distintos grupos y profesiones. Aquí, y con una extraordinaria anticipación respecto a la teoría de la enajenación de Karl Marx (1818-1883), Hegel advertía sobre los problemas de la acumulación de riquezas por parte de algunos y, en consecuencia, el empobrecimiento y el sometimiento de los demás:

Quando la sociedad civil funciona sin trabas, se produce dentro de ella *el progreso de la población* y de la *industria*. Con la *universalización* de la conexión entre los hombres, a causa de sus necesidades, y del modo en que se preparan y producen los medios para satisfacerlas, se acrecienta

la *acumulación de riquezas*, pues de esta doble universalidad se extrae la máxima ganancia. Pero, por otro lado, se acrecienta también la *singularización* y *limitación* del trabajo particular, y con ello la *dependencia* y la *miseria* de la clase ligada a ese trabajo, lo que provoca su incapacidad de sentir y gozar las restantes posibilidades, especialmente los beneficios espirituales, que ofrece la sociedad civil (Hegel, 1999, III, cap. II, § 243, p. 359).

Porque el incremento de la riqueza de algunos conlleva necesariamente a la intensificación del trabajo de todos los miembros de la sociedad, así como a la división del trabajo, la subdivisión creciente de las labores, y el crecimiento del proletariado asalariado, cada vez más empobrecido tanto material como espiritualmente debido a la estrechez y la monotonía de su trabajo (Cf. Taylor, 2010, p. 379). Empero, la reducción de las condiciones del proletariado genera inmediatamente su pérdida de autorrespeto y su identificación con el todo de la comunidad, convirtiéndose así en *plebe*. Hegel señala, en efecto, que la concentración de riquezas en pocas manos seguida de la caída de una gran masa por debajo de un cierto nivel mínimo de subsistencia, genera inmediatamente la pérdida del sentimiento del derecho y del honor de existir por su propia actividad y trabajo (Cf. Hegel, 1999, III, cap. II, § 244, p. 359; Taylor, 2010, p. 379; Honneth, 2010). En este sentido, Marx advierte que “El obrero es más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuanto más mercancía produce. *La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas*” (1993, p. 109). Aún más, Marx advierte que “*lo malo es que millones sólo logran ganar su modesto vivir gracias a un fatigoso trabajo que los arruina y los deforma mental y moralmente; que incluso tiene que considerar una suerte la desgracia de haber encontrado tal trabajo*” (1993, p. 66). Sin embargo, el filósofo judío es aún más radical que el propio Hegel al considerar que la disminución de las condiciones vitales del trabajador lo convierte en algo menos que un hombre: “*De esto resulta que el hombre (el trabajador) sólo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber, engendrar, y todo lo más en aquello que toca a la habitación y al atavío, y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en humano y lo humano en animal*” (1993, p. 113).

En suma, las relaciones económicas propias del modelo liberal pueden generar las formas más intensas y desconcertantes de dominación y sometimiento, disponiendo de grandes masas de personas al punto de arruinarlas o, incluso, desaparecerlas como objetos sin ningún valor. Por estas razones, Hegel concibe que la sociedad misma, sus corporaciones y sus reglas deben evitar el autoenriquecimiento en beneficio de unos y en perjuicio de otros individuos, por cuanto esto genera la corrupción de las relaciones económicas y, por ende, de la vida social. De ahí que el propósito hegeliano consista, en suma, en lograr el equilibrio de la sociedad mediante la admisión de una comunidad más profunda: “*Sus miembros*

deben ser leales a una comunidad más alta para alejarse del autoenriquecimiento infinito como un fin, y por tanto como la autodestrucción de la sociedad civil. La autogestión a través de corporaciones puede ser vista como una etapa en ese camino” (Kervègan, 2007, p. 381). Ahora, la sociedad civil-burguesa arraigada en el modelo económico del intercambio, la producción y el consumo no sólo es distinta a la esfera propiamente política, sino que se encuentra necesariamente subordinada a ella. El Estado —a diferencia de la familia y la sociedad las cuales realizan la vida común en forma parcial— implica la objetivación absoluta y completa del bien común: “*Esta unidad sustancial es el absoluto e inmóvil fin último en que la libertad alcanza su derecho supremo, por lo que este fin último tiene un derecho superior al individuo, cuyo supremo deber es ser miembro del Estado*” (Hegel, 1999, III, cap. III, § 258, p. 370).

Según Hegel, el Estado debe ser *obedecido, soportado e identificado* por cada individuo que hace parte de él, ya que representa lo *racional* en sí y por sí. Por esta razón, dice Hegel: “*Cuando se confunde el Estado con la sociedad civil y es determinado en base a la seguridad y protección personal, el interés del individuo en cuanto tal se ha transformado en fin último*” (1999, III, cap. III, § 258, p. 371). El hombre está consagrado, pues, a lo público, y sus acciones, su voluntad y su determinación se hallan supeditadas al orden político. De ahí que la preservación de los intereses públicos se encuentra en estricta relación con los intereses privados. Hegel encuentra la dialéctica entre lo individual y lo colectivo en la *polis* griega, así como el paradigma ejemplar de una comunidad perfecta en tanto no existe la libertad individual sino en el marco de lo colectivo, permitiendo así el equilibrio entre la *polis* y el sujeto, quien no se opone a lo común, ya que depende estrictamente de él. En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (*Vorlesungen über die philosophie der geschichte*, 1833), el filósofo alemán resalta que en el mundo griego lo ético aparece, justamente, como el Estado: “*El Estado se alza también, sin duda, frente al individuo; pero el fin del individuo mismo es esa esencia que llamamos Estado. El Estado es su propio interés; en él posee el individuo la libertad consciente de sí*”¹⁵ (1994, p. 399). Evidentemente, la supremacía del Estado como universo ético es diametralmente opuesta a los planteamientos liberales de John Locke, quien plantea el antagonismo entre Estado e individuo a través de las figuras del *consenso* y la *delegación*: “*Lo que origina y de hecho constituye una Sociedad Política cualquiera no es otra cosa que el consentimiento de una pluralidad de hombres libres que aceptan la regla de la mayoría y que acuerdan unirse e*

15 A propósito, Hegel afirma que “*El principio de la libertad consciente implica por sí mismo la fijación de un fin que sea en sí de naturaleza universal, no un apetito particular, y que ese fin sea fijado de tal modo que siendo universal sea a la vez fin subjetivo del individuo, conocido, querido, realizado por el individuo, de tal suerte, que el individuo sepa que su propia dignidad consiste en la realización de ese fin*” (1994, p. 399; Cf. López Osorno, 2006, 14).

incorporarse a dicha sociedad. Eso es, y solamente eso, lo que pudo dar origen a los gobiernos legales del mundo” (Cf. Locke, 2010, cap. 8, § 99, p. 88).

Conforme a este argumento, los hombres resultan ser anteriores a la superestructura bajo la cual se organizan, deviniendo, además, como ciudadanos. En palabras de Juan López Osorno, este empirismo ingenuo se nutre de aquella sociología vulgar que define la sociedad humana como una mera suma de individuos, y *“donde lo social y lo individual se alternan sucesivamente como los polos opuestos o recíprocos de una relación sin dialéctica”* (2006, p. 15). Y más adelante agrega el comentarista de Hegel: *“Y ya sea que la primacía de lo individual se imponga sobre lo colectivo, o la primacía de lo colectivo se imponga por sobre lo individual, la sociedad política tal como la concibe Locke, no es sino una alternancia sucesiva de sus parte sin un “todo” superador y ordenador que se imponga a sus miembros”* (2006, p. 15). En Hegel, en cambio, aparece con todo su vigor la dialéctica entre las partes, a partir de lo cual lo colectivo se realiza en lo individual y lo individual se realiza en lo colectivo bajo la forma de una objetivación: *“Por ser el Estado el espíritu objetivo, el individuo sólo tiene objetividad, verdad y ética si forma parte de él. La unión como tal es ella misma el fin y el contenido verdadero, y la determinación de los individuos es llevar una vida universal”* (1999, III, cap. III, § 258, p. 371). La particularidad del Estado hegeliano reside, justamente, en la *unidad* y la *competración* de la universalidad y la particularidad, esto es, en la voluntad universal sustancial y la libertad subjetiva, o sea el saber individual y la voluntad que busca sus fines (1999, III, cap. III, § 258, p. 371). Esto significa que el Estado hegeliano no implica la realización de la libertad según el arbitrio subjetivo, sino según el concepto de la voluntad, es decir, según su universalidad y divinidad: *“La esencia del nuevo Estado consiste en que lo universal está unido con la completa libertad de la particularidad y con la prosperidad de los individuos, en que el interés de la Familia y la Sociedad Civil debe concentrarse, por lo tanto, en el Estado, y en que la universalidad del fin no debe progresar, sin embargo, sin el saber y querer propio de la particularidad, que tiene que conservar su derecho”*.

Y más adelante, Hegel agrega al respecto que *“lo universal tiene pues que ser activo, pero por otro lado la subjetividad debe desarrollarse en forma completa y viviente. Sólo si ambos momentos se afirman en su fuerza, puede considerarse que el Estado está articulado”* (1999, III, cap. III, § 260, pp. 379-380). La sublimación de lo individual en lo universal se denomina *eticidad*, lo que no es producto de un pacto, ni tampoco de una coerción, sino de la razón que resguarda al colectivo de toda supremacía de lo particular, aun cuando se trate de quienes ejercen la función de gobierno. En palabras de Hegel, el derecho y el interés privado, así como la familia y la sociedad civil, deben subordinarse al Estado, ya que dependen estrictamente de él, *ora* porque el Estado constituye una *necesidad* y *poder* exterior a cuya naturaleza se subordinan todas las leyes y los intereses parti-

culares, *ora* porque es su *fin inmanente* y tiene su fuerza en la unidad de su fin último universal y el interés particular de los individuos, quienes tienen deberes respecto al Estado en la medida en que también tienen derechos: “*El Estado en cuanto algo ético, en cuanto compenetración de lo sustancial y lo particular, implica que mi obligación respecto de lo sustancial sea al mismo tiempo la existencia de mi libertad particular, es decir, que en el deber estén unidos en una y la misma relación*”¹⁶ (1999, III, cap. III, § 261, p. 381).

El Estado es, pues, el lugar de realización de lo colectivo y de las manifestaciones de su naturaleza ética. Aún más, en el Estado hegeliano todo depende de la universalidad y la particularidad, esto es, del orden que todos poseen. En cambio, un Estado corrupto es aquel que *meramente existe, pero no tiene una realidad verdadera* (1999, III, cap. III, § 270, p. 404). Aquí reside, más exactamente, la alienación del Estado hegeliano, esto es, en la negación ética del Estado que retorna sobre el sujeto en la forma de una confiscación de su libertad, condicionando su realización existencial en una forma vacía y transformando su condición de ciudadano en la de *súbdito, vasallo o esclavo*. De modo que el ciudadano resultado de la eticidad, o sea, del Estado de derecho y de la política, se transforma en un polo antagónico que interrumpe la dialéctica de las fuerzas, ya el *mal Estado* se constituye, justamente, en su propia negación mediante el uso del poder y de la fuerza. En efecto, “*El Estado se transforma en un aparato, en un mecanismo de poder y de control ejercido sobre los sujetos, generando con ello las condiciones de una lucha sin dialéctica cuya resolución última consistirá en la exclusión y la supresión de uno de los términos del conflicto*” (Cf. López Osorno, 2006, p. 17). Porque al igual que en la familia y la sociedad donde aparecen las formas básicas de reconocimiento, —bien sea a través del *amor* que cada miembro asigna a su pariente, ya que reconoce en éste sus necesidades de afirmación y de confianza respecto al mundo, bien sea en la concepción *igualitaria* y *libre* que cada integrante de la sociedad asigna a los demás—; el Estado reconoce al individuo y el individuo se reconoce en el Estado como una persona jurídica de pleno valor. Del mismo modo, Hegel insiste en que la sociedad civil no debe oponerse al gobierno.

De ahí las resistencias hegelianas al funcionamiento de las instituciones representativas que reivindican sus derechos contra el Estado, puesto que dichas opo-

16 En su estudio preliminar al *Sistema de eticidad* (2006, p. 16), Juan López Osorno se refiere a los estudios hegelianos sobre el mundo griego en los cuales el filósofo alemán destacaba la *decadencia* del Estado a partir de la primacía de lo individual sobre lo colectivo. El *antagonismo* se refleja en la oposición entre lo privado y lo público, la familia y el Estado, el interés de clase y el interés colectivo, los guardianes de la ciudad y el delito, quienes en lugar de prevenir las faltas las perpetran contra los ciudadanos, y el ejército en lugar de proteger a la comunidad se vuelve en contra de ella, los jueces en lugar de realizar la justicia se hacen cómplices de sus violaciones, la educación en vez de superar la ignorancia, la preserva.

siciones fracturan su unidad orgánica y, en consecuencia, el Estado dejaría de existir bajo una voluntad e identidad común que agrupa a todos sus miembros. Al igual que Hegel, Schmitt advierte las consecuencias negativas de las reivindicaciones de los derechos de propiedad y libertad propios de la política liberal contra el Estado, o en palabras más precisas, la supremacía de la sociedad sobre el Estado. En su tesis doctoral, *El valor del Estado y el significado del individuo* (*Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, 1914), el jurista alemán menciona a Hegel para insistir en que el Estado es la más alta instancia moral: “Antes de que se piense por tanto en liquidar la contradicción o conciliarla, habrá que reconocerla en todo su rigor e importancia” (2011b, p. 76). Empero, Schmitt avanza aún más en el significado filosófico del término Estado en su relación con la familia y la sociedad hasta situarlo definitivamente en su relación con el derecho y el individuo. En palabras del jurista, el Estado es una instancia *supraindividual*, no *interindividual*, cuya dignidad no radica en la protección del individuo sino, al contrario, en su defensa contra él a partir de una autoridad originaria.

El reconocimiento otrora debido a la familia, la sociedad y el Estado como fuentes de realización del hombre en comunidad es trasladado ahora al Estado, cuyo presencia *suprapersonal* debe ser reconocida por cada individuo singular (Cf. 2011b, p. 60). No obstante, y tal como lo advertía Blas Pascal (1623-1662)¹⁷, ni el Estado ni el derecho, están dados para el individuo, sino para sí mismos: “Porque el Estado o es servidor del individuo o lo es del Derecho. Y porque esto último es lo correcto, así como el Estado está, como el Derecho antes que él, primero que el individuo, así también la continuidad del Estado proviene del Derecho y la del individuo se produce gracias al Estado” (2011b, p. 60). Al igual que en Hegel, Schmitt afirma al Estado como un *ethos*, pero, en este caso, de lo *jurídico*, porque su deber es, en sentido eminente, con el derecho y no con el individuo que, en cambio, es forzado por el Estado, a partir de la coacción. Schmitt invierte la dialéctica hegeliana entre Estado y Sociedad y, por consiguiente, entre derecho e individuo, por la relación entre Derecho y Estado: “La unidad entre la impersonal, supra-empírica regla y el individuo, debe modificarse en el sentido que el derecho positivo es la unidad entre una impersonal, supra-empírica, regla y el Estado. El individuo empírico queda totalmente al margen” (2011b, p. 60; Cf. p. 70). Tal como lo concebía Hobbes, el Estado schmittiano es la máxima fuente de *potencia*, cuya función radica esen-

17 En palabras de Pascal, la jurisdicción en ningún caso se da para el jurisdicente, sino para la jurisdicción misma (Fragmento 879, 1981, pp. 369-370). En todo caso, esta verdad del derecho no debe enseñársele al pueblo, ya que este observa las leyes en tanto las considera justas: “[...] obedece a la justicia que imagina, pero no a la esencia de la ley: está todo ello reconcentrado en sí: es la ley y nada más” (Fragmento 294, 2009, p. 86; 1981, p. 368). El pueblo se somete voluntariamente a las leyes humanas y, en lugar de destruirlas o de transformarlas, coopera obedientemente con ellas en virtud de la justicia básica que les atribuye.

cialmente en conservar y realizar el derecho, forzando un estado en el mundo exterior que se corresponda con las exigencias del pensamiento jurídico sobre el comportamiento de los hombres y la organización del mundo de la vida. El Estado se hace así dependiente del derecho.

Correlativamente al pensamiento hegeliano, Schmitt concibe al Estado como algo más que un mero agregado de órdenes y formalidades que deben acatar los hombres, esto es, como un mero complejo de poder desnudo que fuerza un reconocimiento fáctico y exige ser considerado en mayor grado que otro cualquier *superpoder* y, en cambio, como portador de una tarea que consiste en materializar el derecho: “*El Estado está sometido al derecho en todas sus partes, el Estado sólo puede querer el Derecho. Se abandonaría a sí mismo y se negaría si apelase a su poder desnudo*” (2011b, p. 38. Cf. p. 60). Y así como el Estado detenta una tarea respecto al derecho, así también el individuo asume determinadas labores respecto al Estado. En palabras más claras, el individuo se constituye en un *medio* de protección estatal, y no en un fin. Según Schmitt, bajo ciertas condiciones socio-políticas resulta innegable la transformación del hombre en un medio y no en un fin: “*La pretensión kantiana [...] sólo puede valer en tanto se cumpla la suposición de autonomía, es decir, se refiere a hombres que sean puras esencias racionales, no un ejemplar de alguna especie biológica*” (2011b, p. 62). De forma semejante al mundo griego¹⁸, específicamente, a Platón (427-347 a. C.), quien concibe el valor del individuo en relación con su entrega al Estado, Schmitt aprecia el carácter del individuo únicamente en virtud de su tarea en el Estado: “*Cuanto más compleja y consciente sea su devoción, más alta su posición en el Estado*” (2011b, p. 64). En suma, Schmitt afirma que el valor de los individuos descansa en su entrega al *suprapoder* de una legalidad. Según Schmitt, el Estado toma al individuo y lo somete a su propio ritmo, incluso a la autoridad soberana que se constituye en el *primer servidor del Estado* (2011b, p. 65).

De este modo, el jurista alemán señala el papel de los individuos convertidos ahora en *instrumentos* del Estado, incluyendo a la autoridad representativa, quien sirve en adelante a los intereses estatales y no a los beneficios personales, pues el Estado se convertiría en mero “*hierro quebradizo*” (2011b, p. 66). En este punto, Schmitt advierte las confusiones en el primer absolutismo español al concebir al

18 Respecto al mundo antiguo, Schmitt afirma que “*Los antiguos filósofos separaron la humanidad en dos mitades, amos y esclavos, los con y sin derechos, y distribuyeron así las contraposiciones de señores y esclavos, espíritu y materia, en dos masas humanas; las distintas funciones, en otras tantas castas y clases, nos felicitamos de que no conozcamos ya tales exterioridades y de que no toleremos que la ley haga ninguna distinción entre personas. Pero deberíamos saber que el sentido de nuestra libertad humana no puede estar más que en el dualismo en su máxima objetividad, imperturbable frente a grupos sociales y relaciones de poder, para que no decidan las causalidades exteriores*” (2011b, p. 65).

rey y sus atributos personales como la ley encarnada, la ley viva y animada en las tierras. Los desarrollos ulteriores acerca del absolutismo afirmaron, en cambio, que el soberano se encontraba situado por encima de toda temporalidad, ya que se había transformado en la ley misma, lo cual excluía, por supuesto, los humores, los placeres y los sentimientos del Rey. En este sentido, Schmitt se sirve de las analogías entre el absolutismo y la Iglesia católica no sólo en lo que respecta a la metodología, sino también a los desarrollos históricos: “*El Papa infalible es, en este sentido, lo más absoluto que en la tierra uno pueda imaginar, no es nada por su persona, sólo un instrumento, el lugarteniente de Cristo en la tierra, servus servorum Dei*” (2011b, p. 67). Por esta razón, Schmitt subraya la dependencia de la voluntad soberana a la ley, toda vez que su función consiste en realizar efectivamente el derecho: “*La dignidad que reclama y se le concede [al soberano] reside sólo en su función, no en el concreto hombre mortal. Por el carácter de divinidad que, como “viva ley”, se reconoce al monarca absoluto, está directamente sometido al Derecho, como el Dios de la teología cuya todopoderosa voluntad no podría querer nada malo e irracional*” (2011b, p. 67). El individuo se funde, pues, en el Estado y en la legalidad a la que se encuentra sujeto. Porque, según Schmitt, los individuos no constituyen simples pelotas con las que jugar, sino miembros del orden estatal, cuya dignidad depende esencialmente del cumplimiento de las leyes: “*la admiración al Estado se asienta en la gran idea que domina a las masas, y no en el miedo o en entusiastas interjecciones*” (2011b, p. 67).

Bajo estas premisas, resultan absolutamente predecibles las objeciones del jurista alemán al liberalismo: “*Hablar de una libertad del individuo en la que el Estado tenga su límite es incomprensible. El Estado no entra desde fuera como un *deus ex machina* en la esfera del individuo*” (2011b, p. 67). En Schmitt, el individuo no puede dejar de someterse, ya que carece de una fuerza idéntica al Estado. Y la afirmación de la libertad real del individuo opera únicamente si se concibe al Estado como un mero *complejo de poder, fuerza, coerción*, y no como la expresión objetiva del pensamiento jurídico, contra el cual el individuo se opone como portador de exigencias legítima. Asimismo, Schmitt afirma que la resistencia del individuo, quien reivindica sus derechos materiales ante el Estado, desnaturaliza la pureza del Estado de Derecho, por cuanto las reclamaciones del hombre empírico, por ejemplo a la vivienda, no constituyen en sentido estricto derechos jurídicos, ni siquiera un problema para la filosofía del derecho (Cf. 2011b, p. 67). En este sentido, Schmitt reivindica la tesis kantiana según la cual los hombres deben considerarse desde la abstracción, y no desde la realidad empírica. Porque el valor del individuo depende inevitablemente de las normas que fundamentan dicho valor, así como del deber y el cumplimiento de cada uno respecto al Estado. Ahora, Schmitt se sirve de este argumento para descartar la autonomía del individuo respecto al Estado, al que incondicionalmente se encuentra sometido. Aquí, el jurista distingue la noción de *autonomía* en la esfera ética y en el ámbito

jurídico, en la que resulta insostenible la afirmación de un sujeto independiente respecto al Estado, al cual le debe su identidad, valor y dignidad: “*El valor en Derecho y en el mediador del Derecho, en el Estado, se mide por normas de Derecho, no por cosas inherentes al individuo*” (2011b, p. 67).

En este punto, Schmitt se sirve nuevamente de las analogías teológicas para afirmar que así como en la doctrina católica opera la figura del *carisma veritatis*, en virtud de la cual se realiza una función con independencia de los atributos personales de su realizador, ya que el cargo en sí mismo no exige *carisma* sino que su ejercicio es constitutivo de *charisma*, asimismo el cargo que desempeña una persona concreta depende de las necesidades efectivas del Estado, y no de las características personales de su hacedor. El derecho, por ejemplo, se sirve de *ficciones jurídicas* para comparar *un* hecho con *otros* hechos semejantes, a fin de unificar la realidad en lugar de significar independientemente las circunstancias, asimismo, la ficción *inmuniza* las singularidades humanas al incorporar un sujeto abstracto, esto es, el sujeto de derecho. De manera que en el derecho no existe un individuo empírico sino en punto de imputación de la norma jurídica. No obstante, Schmitt advierte que entre todas las ficciones jurídico-políticas, la del *contrato civil*, por lo menos en la interpretación de Locke y Rousseau, genera graves inconvenientes en la definición del Estado como centro de poder e imputación jurídica. Porque la creación estatal por medio de la voluntad de algunos no implica la presencia de individuos cualesquiera sino de individuos empíricos creadores del derecho y el Estado. En palabras de Schmitt, el individuo no puede tener un valor anterior al conferido jurídicamente por el Estado, ya que ningún individuo es importante: “*No merece respeto el hombre porque es hombre, sino porque es bueno y digno de admiración*” (Cf. 2011b, p. 74).

En este punto, el jurista alemán insiste en que el valor del individuo depende de su tarea y su realización, lo que no implica su destrucción, sino más bien su afirmación. Antes bien, el individuo obtiene su dignidad en relación con el Estado y el Derecho: “*La destrucción del individuo [...] no viene del Derecho y del Estado, que se dirige totalmente a la realización del derecho, sino del complejo poder del Estado, de la facticidad producida por una lucha de poder a poder*” (Cf. 2011b, p. 75). Y pese a la claridad, el mismo Schmitt no deja de advertir la pregunta ¿Qué hacer respecto al individuo empírico, esto es, el hombre de carne y hueso? ¿Qué hacer para que el Poder respete el derecho? En palabras de Schmitt, ambas inquietudes desbordan el campo de lo filosófico jurídico, ya que incumben a la psicología, la caracterología, la pedagogía, la política, entre otras, pues un *poder sin derecho* carece de significado en la esfera jurídica.

C. Tercera crítica: neutralización liberal de la autoridad y afirmación del normativismo

En *Teología política*, Schmitt señala que los problemas, las teorías y los conceptos jurídico-políticos pueden ser asumidos desde dos perspectivas básicas, bien sea desde un *punto de vista práctico*, esto es, a partir de los acontecimientos y las mudanzas políticas, lo cual modifica las nociones tradicionales mirando a un fin inmediato; bien sea desde un *punto de vista formalista*, es decir, a través de las formas y las estructuras especulativas, lo que asegura la consistencia y la solidez de las nociones fundamentales preservando la objetividad reflexiva de la realidad. Ambos puntos de vista son, pues, y, a menudo, antagónicos tanto en sus métodos como en sus resultados respecto al abordaje de los problemas y los conceptos jurídico-políticos. Sin embargo, ambas perspectivas se gestan y dinamizan a partir de la realidad política, por cuanto lo fáctico también contiene *fuerza normativa*. En efecto, la situación política puede avivar un interés siempre nuevo por las categorías del pensamiento, así como suscitar una reacción crítica contra el método formal de tratar los problemas del derecho y la política. Asimismo, la actualidad puede generar un deseo de sustraer especulativamente las categorías y reglas efectivas para su análisis, procurando así la objetividad científica de los problemas. La esfera política moviliza, pues, múltiples sentidos y corrientes científicas sobre la realidad, frecuentemente opuestas, contradictorias e, incluso, irreconciliables (Cf. 2009, p. 21). Aún más, en su texto *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica (Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens, 1934)*, Schmitt advierte, justamente, la existencia de distintas maneras de abordar el concepto del derecho, bien como *regla*, bien como *decisión* o bien como un *orden* o *configuración concretos*, lo cual depende también de la concepción metafísica del mundo y sus problemas prácticos (1996, pp. 5-6).

El derecho natural aristotélico-tomista de la Edad Media es, por ejemplo, un modo específico de pensar el derecho, así como el derecho racional de los siglos XVII y XVIII, por el contrario, se inscribe simultáneamente entre el normativismo abstracto y el decisionismo. La combinación confusa y contradictoria de estas dos *epistemologías jurídicas* se prolonga durante los siglos XIX y XX, especialmente, en el período de entreguerras, cuyos representantes más conspicuos son Hans Kelsen (1881-1973) y Carl Schmitt, quienes desarrollaron ampliamente la relación entre norma y decisión en el derecho, bien para rechazar la combinación entre ambas, bien para afirmar la simultaneidad entre una y otra. Aquí radica, más particularmente, el interés de ambos juristas, esto es, en la dialéctica entre normativismo y decisionismo, la cual se revela más concretamente en el derecho público. En palabras de Kervègan (2007, pp. 32-33): “*Esta cuestión se encuentra en el corazón de la controversia entre Carl Schmitt y Hans Kelsen, que prosigue hasta 1920, hasta el exilio forzado del jurista vienés, revocado en 1933 de la cátedra que*

ocupaba en Colonia”. Ahora, el diálogo cruzado entre ambos juristas versó sobre el estatuto de la ciencia jurídica, el fundamento y el significado de los conceptos esenciales del derecho constitucional, tales como, *Constitución*, *ley* y, por supuesto, *soberanía*. Para Schmitt, este último concepto resulta cardinal no sólo por su historicidad y su permanente actualidad, sino también, y más que nada, porque constituye el centro de la discusión jurídico-política y sociológica del siglo XX.

La soberanía ha sido definida como poder supremo originario y jurídicamente independiente¹⁹. Sin embargo, el jurista enseña que el término “*poder supremo*”

19 *En sentido amplio*, la noción jurídico-política de soberanía alude al *poder de mando* en una sociedad política. Dicho poder es supremo, porque supremo, exclusivo y no derivado es su poder. En términos de Nicola Matteucci, la noción de soberanía se encuentra estrechamente vinculada al término de poder político, en tanto la soberanía pretende constituirse en una *forma racionalizada del poder*, es decir, en una *forma jurídica*. En este sentido, se trata de transformar la fuerza en poder legítimo, el poder de hecho en poder de derecho. *En sentido restringido*, el término de soberanía procede de los desarrollos jurídico-políticos gestados durante el siglo XVI, los cuales sirven para indicar plenamente el sujeto político, único, supremo y exclusivo del poder estatal. Esta noción moderna y absolutista de la soberanía se opone a la organización universalista del Papado medieval y del Imperio, en cuanto pretende unificar y concentrar el máximo poder en un territorio y una población determinada bajo la idea de un Estado soberano y pacífico (2011, p. 1483). El concepto de soberanía refleja, en consecuencia, la realidad *sine qua non* de la política en general, y la política moderna en particular, esto es, la guerra y la paz. En efecto, el soberano como autoridad suprema constituye el único centro de imputación capaz de decidir sobre la guerra y los medios de resolución, a fin de garantizar la seguridad de todos sus súbditos. De esta necesidad surgen, al mismo tiempo, las características esenciales del poder soberano, esto es: *absolutez*, *indivisibilidad*, *perpetuidad*, *inalienabilidad*, *imprescriptibilidad*. En los capítulos VIII y X del libro I de *Los seis libros de la República*, Jean Bodino señala el sentido y los atributos esenciales de la noción de soberanía, estableciendo que dicho término indica el poder perpetuo y absoluto de un hombre sobre los demás hombres. Pero dicho poder se encuentra limitado por las leyes de Dios y la naturaleza, así como por ciertas leyes humanas que le ordenan emitir leyes justas (1973, pp. 51-53). En el mismo sentido, Hobbes alude al carácter absoluto, indivisible e irrevocable de la soberanía. En su obra *Leviatán*, Hobbes indica que el soberano posee además el monopolio de las espadas espiritual y temporal, a fin de asegurar la paz y la defensa de todos (2006, p.145). Rousseau, por su parte, absolutiza aún más el carácter absoluto de la soberanía al establecer que “el soberano, por el solo hecho de serlo, es siempre lo que debe ser”, esto es, divino (2010, p. 41). De manera que la voluntad general es indestructible y, por tanto, no puede ser aniquilada ni corrompida. Las teorías de Bodino a Hobbes indican, en sentido estricto, la *personalización* del poder soberano en la figura del rey, aunque sin desconocer otras formas de gobierno aristocráticas y democráticas, en las cuales el poder soberano estaba confiado a la asamblea. Uno y otro exigen, pues, la identificación física del poder, o en otros términos, la sede institucional en la que legítimamente se manifiesta la soberanía. Esta unidad de realismo y formalización jurídica se opaca, sin embargo, en algunos pensadores posteriores, que optan ya sea por teorías abstractas de la soberanía atribuida al pueblo o al Estado, y cuya finalidad consiste, en última instancia, en la despersonalización del poder (Hans Kelsen), ya sea por teorías políticas realistas que asignan el poder a la clase dominante (Carl Marx), la clase política (Gaetano Mosca), la élite del poder (Charles Wright Mills), los grupos sociales (Teorías pluralistas de la poliarquía), el sujeto que decide sobre el estado de excepción (Carl Schmitt). Esta

carece de aplicación práctica, puesto que la realidad política no contiene ningún poder incontrastable o supremo que opere con la seguridad de una ley natural. Schmitt cita aquí el pensamiento rousseauiano para afirmar que la fuerza sola no arguye derecho: “*La fuerza es una potencia física [...] la pistola del ladrón también es un poder*” (Rousseau, 1983, pp. 31-32). De manera que la “*unión del poder supremo fáctico y jurídico es el problema cardinal de la soberanía*” (2009, p. 22). Los desarrollos del jurista alemán acerca de la noción jurídica de soberanía consisten en definir dicha noción sin tautologías generales y, en cambio, con las líneas esenciales desde el punto de vista jurídico y político (Cf. Schmitt, 2009, p. 22).

A diferencia de Kelsen, Schmitt analiza los conceptos fundamentales del derecho a partir de la sociología del derecho, particularmente de Max Weber (1864-1920), advirtiendo las insuficiencias en los desarrollos de Kelsen en su intento por racionalizar la vida y las relaciones sociales (*racionalización formal o instrumental*²⁰).

disociación entre política y derecho, realismo y formalización, decisionismo y normativismo puede apreciarse con claridad en el pensamiento publicista contemporáneo, cuyos representantes más notables son Hans Kelsen, Hermann Heller y Carl Schmitt. Kelsen niega el concepto de soberanía al considerarlo imperceptible, irreal e irreconocible objetivamente para la ciencia del derecho y los principios político-morales y jurídicos. Según el autor, dicha noción alude más bien a un presupuesto, esto es, a un orden normativo superior que no necesita derivarse de otro orden supremo para ser válido. En palabras de Leticia Vita, “*Kelsen reniega de dar esta especie de entidad “super-humana” al Estado, cuya única realidad son los seres humanos, con lo cual se hace de la idea de soberanía un “abuso político”*” (Vita, 2012, p. 9). Desde esta perspectiva, al Estado sólo puede atribuírsele con pleno sentido soberanía si se lo concibe en sentido normativo, como el orden jurídico estatal: “*El problema de la soberanía es, por lo tanto, el problema de la soberanía del orden jurídico estatal en su relación con el orden jurídico internacional*”. Esta perspectiva es criticada radicalmente por Hermann Heller, quien afirma que los problemas jurídicos no pueden ser estudiados únicamente desde los ámbitos causales y normativos, ya que dichos problemas hunden sus raíces en la esfera sociológica y también en la esfera ético-política (1965, p.111). En palabras de Heller, Carl Schmitt, a diferencia de Kelsen, representa el único intento importante para regenerar el dogma de la soberanía mediante la reintegración de un sujeto de voluntad capaz de su titular (1965, p. 153). Siguiendo estos planteamientos del realismo jurídico y, sin desconocer naturalmente algunas objeciones al decisionismo de Schmitt, Heller define la soberanía como la cualidad de una unidad territorial de decisión y acción, en virtud de la cual y en defensa del mismo orden jurídico, se afirma de manera absoluta, en los casos de necesidad, *aún en contra del derecho* (1965, p. 289). En un sentido análogo, Schmitt define el sujeto de la soberanía como aquel que decide sobre el estado de excepción. Esta expresión tan conocida de Carl Schmitt significa que la decisión sobre el estado excepción, esto es, la suspensión del orden jurídico, es aquello que define con mayor alcance e intensidad el sentido del concepto jurídico de soberanía, entendido como concepto límite. Porque la noción de soberanía no pertenece a la esfera de la normalidad, sino a la esfera más extrema.

20 Según Martín Laclau, “el pensamiento kantiano dejó en Kelsen profundas huellas, que se hacen perceptibles en la teoría pura del derecho, la cual, al decir de Kunz, ‘aparece como un ensayo de aplicación del método trascendental kantiano a la ciencia del Derecho’. Recuérdese que Kant había indagado cómo era posible el conocimiento científico, analizando las formas puras de la ra-

Según el jurista de Plettenberg, la pureza del orden jurídico impide pensar el derecho desde una conciencia reflexiva de la historicidad, lo que genera “una descripción parcial del derecho en la que se absolutiza su aspecto normativo” (Cf. Serrano Gómez, 2007, p. 129; Dotti, 2009, p. 133). Según Schmitt, Kelsen fue, en efecto, el teórico que desarrolló el estudio más profundo sobre el tema de la soberanía en los últimos años, llegando a la solución de dislocar definitivamente la sociología de la jurisprudencia y, en consecuencia, de separar lo puramente sociológico de lo puramente jurídico. La eliminación del concepto jurídico de todo componente sociológico genera un sistema puro de imputaciones normativas, que culmina en una norma fundamental unitaria e hipotética. La oposición entre el ser y el deber ser, lo causal y lo normativo determina en consecuencia la antítesis entre sociología y jurisprudencia (Cf. 2009, p. 22; Cf. Kelsen, 1979, p. 7; Gómez Orfanel, 2002, pp. 242-243). Según Schmitt, la conclusión kelseniana radica en que el “*Estado tiene que ser pensado como algo puramente jurídico, algo normativamente vigente, no una realidad cualquiera, ni algo pensado al margen y yuxtapuesto al margen jurídico considerado como una unidad*” (2009, p. 22).

Kelsen rechaza el subjetivismo estatal y, en su lugar, reclama la objetividad del orden jurídico mediante la eliminación de todo elemento *personalista*. El orden kelseniano se encuentra configurado bajo la validez impersonal de cada norma impersonal, incluyendo, por supuesto, la norma fundamental: “*Un ‘orden’ es un sistema de normas cuya unidad ha sido constituida en cuanto todas tienen el mismo fundamento de validez de un orden normativo es una norma fundamente de la cual deriva la validez de todas las normas pertenecientes al orden*” (Kelsen, 1982, p. 44). En otros términos: “*Una norma aislada sólo es norma jurídica en cuanto pertenece a un determinado orden jurídico y pertenece a un determinado orden jurídico cuando su validez reposa en la norma fundante de esa norma*” (Kelsen, 1982, p. 45). El Estado, esto es, el orden jurídico se comprende como un centro de imputaciones normativas con referencia a un punto culmen de imputación y a una norma fundamental. En palabras de Kelsen, “*Con la palabra Estado se puede designar tanto la totalidad del orden jurídico como la unidad personificada de este orden (es decir, un principio lógico); pero también es posible que aquella expresión se reserve para caracterizar el fundamento jurídico positivo del derecho*” (Kelsen, 1979, p. 6; Cf. Bilbeny, 1999, pp. 89-90)²¹. De manera que el Estado no constituye en modo alguno

zón teórica y dejando para cada ciencia específica la tarea de incrementar el conocimiento de la realidad empírica. Parejamente, la doctrina kelseniana, más que hacer un estudio específico de cada sistema jurídico concreto, intenta establecer las condiciones generales del conocimiento jurídico, elaborando, para ello, una filosofía jurídica trascendental” (2012, p. 172).

21 En *Teoría General del Estado* (1979, p. 7), Kelsen intenta definir la noción de Estado, a partir de sus relaciones conceptuales en torno a la sociedad y el Derecho. Según Kelsen, Estado y Derecho son dos cuestiones distintas e independientes, así como Estado y sociedad: “El Estado,

la fuente de creación del orden jurídico en su conjunto. En cuanto las jerarquías y subordinaciones del Estado, éstas nacen de aquel punto central y unitario de asignación de competencias y autorizaciones que se extiende hasta los grados más extremos. Por su parte, la competencia suprema no la asume una persona o un complejo sociológico-psicológico del poder, sino el *orden soberano en la unidad del sistema normativo*.

Porque en la teoría kelseniana no existen personas reales ni fingidas, solamente *puntos de imputación normativa*. Y el Estado es el punto final de imputación: *el punto en el que aquellas imputaciones que constituyen la esencia del criterio jurídico “se detienen”*. Este punto es, al mismo tiempo, un “orden originario” (Cf. Schmitt, 2009, p. 23). El sistema kelseniano es, en efecto, un agregado de ordenaciones, tomando por punto de partida una última norma originaria suprema y descendiendo hasta llegar a una norma ínfima, es decir, delegada. La validez de una norma no puede ser más que otra norma. Por consiguiente, el Estado es idéntico a su constitución, o sea, a la norma fundamental unitaria. “Unidad” es el término que mejor define la estructura jurídica del orden kelseniano. Esta unidad del orden jurídico, o sea el Estado, permanece “puro” de todo elemento sociológico²². En

considerado como una asociación de hombres libres, cae bajo la categoría de la sociedad; y en tanto que a la sociedad se la considera como una conexión de causas y efectos, al estilo de la Naturaleza, o como una sección de la Naturaleza, se atribuye al Estado una realidad psíquica y aun física, en el sentido de la realidad que se dice poseen las cosas del reino naturalista; mientras que del Derecho, en cuanto conjunto de normas, es decir, de proposiciones que expresan un deber ser, se predica tan sólo una cierta idealidad que, en el caso del Derecho positivo, no es más que relativa”. Y más adelante, Kelsen agrega explícitamente la diferencia entre Derecho y Estado: “*Si se plantea la antítesis de Estado y Derecho como una antítesis de ser y deber ser, es una consecuencia natural distinguir, como es frecuente, entre la teoría sociológica del Estado (metódicamente orientada en las ciencias naturales) y la teoría jurídica del Derecho —si se permite el pleonismo (orientada en sentido normativo)*”. A diferencia del Derecho, según Kelsen, el Estado se pregunta por el comportamiento de los hombres, las causas y las razones de dicho comportamiento, así como las leyes bajo las cuales actúan los individuos. El derecho, en cambio, se interroga por el cómo deben comportarse los hombres, las prescripciones del derecho y las razones del comportamiento futuro. De esta manera, Kelsen afirma que es preciso *separar* la teoría sociológica del Estado y la teoría jurídica del Estado.

22 Schmitt no niega la dimensión normativa del derecho, ni tampoco su existencia como un subsistema diferenciado y autónomo respecto a los demás subsistemas, sino más particularmente la separación entre el derecho y los conflictos sociales y políticos. En términos de Enrique Serrano Gómez, “lo que rechaza Schmitt es considerar que la autonomía del derecho significa aislamiento del resto del orden social. *El argumento que utiliza consiste en afirmar que la vigencia de la normatividad jurídica requiere de una situación normal, la cual es definida, creada y mantenida por el orden político. De esta manera, si se quiere describir y comprender el orden jurídico, más allá de las exigencias técnicas de la administración cotidiana del derecho, se requiere analizar la manera en que se relacionan la dimensión normativa y la dimensión política de dicho orden*” (2007, p. 128).

este punto reside, precisamente, la crítica de Schmitt a Kelsen: “*¿En qué se funda la necesidad lógica y la objetividad de las diferentes imputaciones si no se funda sobre una disposición positiva, es decir, sobre un mandato?*”. Al respecto, Schmitt afirma que la unidad y el orden no son las cosas más naturales del mundo, ni la pretendida armonía del conocimiento jurídico libre, a partir de la jerarquía entre órdenes positivas superiores e inferiores. Para Kelsen, todo juicio de valor emitido por el jurista depende necesariamente de los valores dados positivamente.

El jurista debe construir una unidad jurídica “*pura*” (2009, p. 24). A diferencia de Schmitt quien considera el Estado y su concepto cardinal de soberanía como el medio de conservación del derecho, Kelsen advierte los peligros de dicha noción respecto a la existencia misma del derecho:

La historia del concepto de soberanía demuestra cómo dicho concepto ha estado, desde el principio, más al servicio de los propósitos políticos de los gobernantes que de la finalidad del conocimiento científico del Estado [...] el concepto de soberanía ha constituido el marco teórico para encubrir postulados enteramente prácticos, de tal manera que su historia es un ejemplo clásico de ese sincretismo metódico que amenaza con dar al traste con el carácter teórico de la ciencia del Derecho y, al mismo tiempo, es una muestra de la funesta confusión entre los puntos de vista político-morales y jurídicos, y psicológicos, sociológicos y jurídicos [...] El principio de la soberanía, en el sentido de la soberanía del príncipe, llegó a ser un medio espiritual de lucha, de eficacia extraordinaria para robustecer la monarquía absoluta centralista. Ese principio es la expresión de un derecho natural autocrático, a diferencia del derecho natural democrático. Habría para asombrarse ante el hecho de que sofismas tan evidentes hayan podido jugar un papel tan importante en la historia de los pueblos si no se supiese que es precisamente la Lógica la que da la victoria a los argumentos, es decir, la que hace que los hombres creen en ellos. *Si en lugar de identificar al Estado con su poder (es decir, en este caso, con el monarca, como su órgano supremo), se le identifica —como todavía hoy se hace con intención análoga— con el pueblo, entonces puede decirse que el Estado democrático es “verdadero” Estado, y que el Estado es la única forma de Estado* (1979, pp. 148-150).

La pretensión kelseniana supone la anulación de todos los elementos que contradigan al sistema, acusándolos de “impuros”. *Esta suerte de impureza alude, por supuesto, al concepto de soberanía.* En palabras de Schmitt: “Kelsen resuelve el problema del concepto de soberanía negando el concepto mismo. He aquí la conclusión de sus deducciones: *hay que eliminar radicalmente el concepto de la soberanía*”. Pero esta tesis no se apoya solamente en la metodología formalista de la teoría pura, sino también en la perspectiva liberal del Estado frente al derecho y, sobre todo, en la ignorancia de la realización efectiva del derecho: “*Puesto que una ley ni puede aplicarse, manipularse o ejecutarse a sí misma; no puede ni inter-*

*pretarse, ni definirse, ni sancionarse; no puede tampoco por sí sola —si no deja de ser una norma— nombrar o designar a las personas concretas que deben interpretar o manejar la ley*²³ (Schmitt, 1996b, p. 16; Cf. Schmitt, 2009, p. 25; Marramao, 1998, pp. 67-80; Kervègan, 2007, p. 34; Dotti, 2009, p. 137).

Kelsen parte del jurista holandés Hugo Krabbe (1857-1936) para sostener su tesis sobre la identidad del Estado y el orden jurídico. Según Schmitt, Krabbe concibe la idea moderna del Estado a partir de la sustitución radical del poder personal, ya sea el rey, ya sea la autoridad, por un poder espiritual: *“Hoy no vivimos ya bajo el imperio de las personas, sean éstas naturales o jurídicas, sino bajo el imperio de las normas, de fuerzas espirituales. Aquí es donde se nos revela la idea moderna de Estado”* (Schmitt, 2009, p. 25). De manera que estas fuerzas espirituales *“mandan en el sentido más estricto de la palabra. Como arrancan de la naturaleza espiritual del hombre, pueden acatarse voluntariamente”* (Schmitt, 2009, p. 25). Las normas y no las personas constituyen, pues, el paradigma moderno de la autoridad jurídico-política. Y el Estado se limita únicamente a la producción de las normas jurídicas, esto es, a producir el derecho mediante la estimación cierta del valor jurídico de los diferentes intereses expresados por la conciencia jurídica del pueblo. Dicha producción debe ser entendida como un acto declarativo del sentimiento del pueblo respecto a sus intereses, más no como un acto constitutivo de derecho. Según Schmitt, Krabbe se aproxima así a la teoría de la corporación iniciada por Otto Von Gierke (1841-1921), quien afirma que el Estado *“no es la fuente última del derecho, como tampoco lo es la voluntad del que manda, sino el órgano del pueblo llamado a expresar la conciencia jurídica que la vida del pueblo ha producido”* (Schmitt, 2009, p. 26). Es el pueblo y no el Estado aquello que constituye la fuente creadora del Derecho. En términos de Schmitt, Gierke concibe al Estado y al derecho como dos entidades que coexisten recíproca e independientemente en la vida comunitaria. Pero dicha paridad se rompe al situar la legislación del Estado como el *“último sello formal”* o la *“marca”* que el Estado impone al derecho.

Según Gierke, este valor formal externo no pertenece a la esencia del derecho. De ahí que el derecho internacional pueda ser derecho sin ser derecho estatal. Esto supone, en términos de Schmitt, que *“si el Estado se rebaja al papel de simple pregonero no puede ser soberano”* (Schmitt, 2009, p. 27). En idéntica correspon-

23 Desde la perspectiva schmittiana, el normativismo olvida que las normas son incapaces de producir por sí mismas las condiciones de su *efectuación*. Porque la realización de las normas jurídicas también depende de la facticidad de un orden jurídico concreto, y no únicamente de sus cimientos normativos. En sus comentarios a Schmitt, Kervègan advierte, precisamente, que las inconsistencias del normativismo residen en la exclusión de la decisión como un elemento meramente extrajurídico, suponiendo que la idea de derecho se realiza por sí misma.

dencia con Krabbe y Gierke, Hugo Preuss (1860-1925) sostuvo que el concepto de soberanía era propio de los Estados autoritarios, contrario a la comunidad corporativa que no requiere del mando y, puede, por tanto, prescindir de la soberanía (Cf. Schmitt, 2009, p. 27). Schmitt continúa su avance en el análisis de los referentes teóricos de la corporación a partir de Kurt Wolzendorff (1882-1921), quien sustentó la tesis según la cual el Estado y el derecho se necesitan mutuamente, pero *“siendo el derecho el principio más hondo, sujeta al Estado con sus ataduras”* (Cf. Schmitt, 2009, p. 27). El Estado “puro” como poder del orden es necesario únicamente cuando la acción individual o corporativa resulta insuficiente: es la última ratio. La esfera del orden está excluida, por lo tanto, del ámbito económico, social y cultural que está encomendada a la autonomía administrativa. La función del Estado se basa simplemente en la *ordenación*. Pero dentro de esta función también abarca la de producir el derecho, ya que todo derecho involucra al mismo tiempo el sostenimiento del orden estatal: *“El Estado debe preservar el derecho: es “guardián” suyo, no su señor, pero en cuanto “guardián”, no es su “servidor ciego”, sino su “garante responsable y el que decide en última instancia”* (Schmitt, 2009, p. 28).

En palabras de Schmitt, Wolzendorff se acerca con esta última expresión, quizá sin saberlo, a la teoría autoritaria del Estado absolutamente opuesta a la comprensión corporativa y democrática del Estado (Schmitt, 2009, p. 28). Toda decisión del Estado sobre el derecho envuelve por necesidad lógica-jurídica algo más que un elemento meramente declarativo. En efecto, la decisión supone siempre y, en todo caso, un elemento constitutivo, propio de la forma en el sentido de la configuración vital de un pueblo. La forma jurídica entraña la idea del derecho y el propósito de su aplicación a un caso concreto. Sin embargo, la idea de derecho no puede realizarse a sí misma, y cada vez que se convierte en realidad, requiere configuración y formación (Schmitt, 2009, pp. 28-29). Kelsen, sin embargo, insiste en la idea según la cual las normas jurídicas como formas deben desplazarse del plano subjetivo al objetivo, rechazando todo elemento personalista que afecte la pureza del orden jurídico. Esta condición de impersonalidad también afecta al concepto de Estado. Porque, “según Kelsen la idea de un derecho personal a dar órdenes —mandatos— es el error característico de la doctrina de la soberanía del Estado; califica de “subjetivista” la teoría de la primacía del orden jurídico estatal, y una negación de la idea del derecho”. En suma, *“porque pone el subjetivismo del mandato en lugar de la norma objetivamente válida”* (Schmitt, 2009, pp. 30-31). La oposición entre lo personal y lo impersonal es, en suma, la antítesis entre el mandato personal y la validez objetiva de una norma abstracta, autoridad soberana y precepto jurídico válido, autoridad y cualidad, persona e idea. El Estado de Derecho, objetivo e impersonal, se opone así a la monarquía absoluta y su forma subjetiva y personal.

Sin embargo, Schmitt afirma que dicho antagonismo omite el hecho según el cual la representación de la personalidad y su vínculo con la autoridad formal nacieron de un interés jurídico: *la clara conciencia de cuál es la esencia de la decisión jurídica* (Cf. Schmitt, 2009, p. 31). La idea del derecho envuelve la decisión como un elemento indispensable para su realización. En palabras de Schmitt, en toda *decisión jurídica* se presenta un margen de indiferencia hacia el contenido, bien sea porque las premisas se tornen insuficientes para acceder a la conclusión, bien sea porque la decisión sea por sí misma necesaria y, por tanto, independiente. Todo hecho concreto exige un juicio preciso que, a menudo, se torna insuficiente dados los atributos de generalidad y abstracción de la norma jurídica. *La norma exige, luego, la transformación de su cualidad en realidad mediante la decisión*. Ésta se convierte, entonces, independiente de la corrección de su contenido y limita toda discusión sobre si es o no dudosa. Aún más, la decisión se hace independiente de su fundamentación argumental, adquiriendo su propio valor. Un ejemplo claro lo constituye el hecho de que una decisión, incluso irregular y defectuosa, produce efectos jurídicos. La irregularidad funda, justamente, el elemento constitutivo de la decisión (Cf. Schmitt, 2009, p.32). *Aquí radica la cuestión. En Schmitt, la decisión no contiene únicamente un elemento declarativo, sino, particularmente, constitutivo de derecho*. Por consiguiente, la decisión emanada del Estado no se limita exclusivamente a salvaguardar el orden jurídico, sino también, a crearlo y transformarlo. Esta cuestión es, por supuesto, extraña y novedosa al contenido de la norma básica, porque *“normativamente considerada la decisión nace de la nada”* (Schmitt, 2009, p. 32).

A diferencia de las normas jurídicas que derivan su fuerza y su contenido de la norma básica, y ésta, a su vez, del espíritu o sentimiento del pueblo, la decisión depende de la nada. *La nada constituye su fundamento, fuerza y contenido*. Ahora, *¿quién decide sobre la aplicación de la norma?* Schmitt insiste en esta omisión propia del Estado de derecho: *“el precepto jurídico, en cuanto norma decisora, sólo dice cómo se debe decidir, pero no a quién toca hacerlo. Si no hubiese una instancia suprema, estaría al alcance de cualquiera invocar un contenido justo”* (Schmitt, 2009, p. 33). Pero esta instancia suprema no se deriva de la norma decisora. No se trata aquí, por supuesto, de los problemas ordinarios de competencia, sino de la *supremacía de quien custodia el orden jurídico*. Schmitt encuentra en Hobbes el representante más conspicuo de la teoría decisionista, ya que en el filósofo inglés es *la autoridad, no la verdad, la que hace la ley* (Cf. Steuckers, 1995, p. 16). Según Schmitt, el pensamiento decisionista implica que todas las leyes y las normas, así como sus interpretaciones en orden a su realización, dependen exclusivamente de las decisiones soberanas, *“y el soberano no es un monarca legítimo o una instancia competente, sino que soberano es precisamente aquel que decide soberanamente”* (1996b, p. 29). Por esta razón: *“Derecho es ley y ley es el mandato decisivo para el conflicto jurídico: Auctoritas, non veritas facit legem”* (1996b, p. 29). Esta

fórmula clásica de tipo absolutista encierra el vínculo más íntimo y complejo entre el tipo decisionista y el personalista, objetando todo órgano abstractamente válido en lugar de la soberanía concreta del Estado: “*El decisionismo en Schmitt consiste en hacer de la autoridad soberana la fuente absoluta de toda decisión moral y legal en la vida política*” (Negretto, 1995, p. 51; Cf. Steuckers, 1995, pp. 16-17; Guardiola-Rivera, 2008, pp. 232-233; Galli, 2011, p. 69). Hobbes se interesa, pues, en considerar el sujeto concreto que decide en una *situación concreta, quien decide*, asimismo, sobre el *contenido de la decisión*.

El decisor tiene una existencia autónoma acerca del contenido de la decisión. En este punto se encuentra, precisamente, el problema de la forma jurídica: “*En la oposición entre sujeto y contenido de la decisión, y en la significación propia del sujeto*” (Schmitt, 2009, pp. 34-35). Schmitt concluye su análisis sobre el problema de la forma jurídica y la decisión diciendo que: “*No es la vaciedad a priori de la forma trascendental, por cuanto emana de lo jurídicamente concreto. Tampoco es la forma de la precisión técnica, cuya finalidad es eminentemente objetiva, impersonal. Ni es, por último la forma de la configuración estética, que no conoce la decisión*” (2009, pp. 34-35). En este sentido, Schmitt retoma los planteamientos hobbesianos para afirmar la relación entre *el derecho y la política, la decisión y la guerra*, con miras a demostrar una vez más la insuficiencia del normativismo, el cual es incapaz de plantear y resolver la cuestión de la guerra, la *excepción*, la *anormalidad*, la *revolución* dado que dichas cuestiones son declaradas como simples hechos extrajurídicos. En términos más claros, Schmitt niega radicalmente la existencia de un orden jurídico neutral frente a los conflictos sociales, ya que ese orden es, justamente, el efecto de la dinámica de esos últimos. Al igual que Hegel respecto a Kant, Schmitt “*ve en la postura de Kelsen un intento de ocultar que detrás de lo que él llama el constitucionalismo burgués existe, en primer término, una decisión a favor de la libertad burguesa, esto es, libertad personal, propiedad privada, libertad de contratación, libertad de industria y comercio*” O lo que es lo mismo “*el denominado constitucionalismo burgués implica una decisión a favor de los poderes económicos, ocultos (en el sentido de no responsables políticamente), que han secuestrado la soberanía del Estado, para convertirlo en un mero instrumento de sus intereses*” (Serrano Gómez, 2007, p. 128; Cf. Negretto, 1995, p.50).

En *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletarias (Die Diktatur. Von der Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf, 1921)*, Schmitt sostiene, explícitamente, que únicamente en las *circunstancias excepcionales (Dictadura, Estado de emergencia, Estado de sitio)* se revela la *esencia del derecho* y su componente decisionista, así como la necesidad de reforzar el poder del Estado: “*El Estado de excepción revela, en su brutalidad, el fundamento del orden jurídico y, en consecuencia, de la norma. En otros términos: la condición última de la validez*

normativa es la potencia de afirmación de dicha validez” (Kervègan, 2007, p. 35). Esta afirmación resulta obvia atendiendo a la filosofía de la vida concreta —esto es, a las circunstancias contingentes bajo las cuales se desenvuelve la existencia humana— y a la antropología pesimista o existencialista, para la cual el desorden, la contingencia, la enemistad, la guerra constituyen elementos esenciales del devenir jurídico-político (Cf. Rivera, 2007, pp. 41-42; Zarka, 2010, pp. 17-18).

Restauración teológico-política de la autoridad, la decisión y la violencia

La teología política ha estado presente en el pensamiento político de Occidente, sirviendo, en todo caso, a finalidades disímiles en virtud de las necesidades de las épocas. Hobbes y Spinoza hicieron uso de la teología en el campo jurídico-político para afirmar, por ejemplo, la hegemonía de lo político sobre lo religioso y la preeminencia de lo profano sobre lo divino. Carl Schmitt intentó, por su parte, revitalizar lo político, a partir de la teología y, particularmente, del concepto vector de *autoridad* —y, por supuesto, la verticalidad pragmática entre representantes y representados, ya que dicha mediación es fundadora y conservadora de la estructura jurídico-institucional—, con miras a garantizar el poder magnífico del gran *Leviatán* sobre la comunidad de hombres. ¿Cómo tolerar de otro modo la relación vertical y trascendente de una autoridad fundamentada en la protección de los hombres? ¿Cómo explicar la inmunización de la comunidad política cuya existencia y conservación depende de la voluntad soberana, quien decide sobre los medios institucionales y constitucionales de represión? Schmitt acude a la teología-política hobbesiana para afirmar la *autoridad legítima* como garante de la *unidad*, así como la legitimidad de los medios de represión de los que se sirve la autoridad para garantizar la *existencia* y la *homogeneidad* social. A este presupuesto católico de la representación como forma teológica y política de la autoridad, Schmitt agrega el elemento protestante de la decisión sobre la guerra y la producción de muerte de los enemigos del orden (Cf. Galindo, 2005, p. 21). Según Schmitt, este carácter existencial y decisional de la autoridad representativa constituye la forma más radical y más auténtica de lo político, a diferencia de la representación motivada por las elecciones que refleja siempre y, en todo caso, el acuerdo de intereses meramente económicos.

En palabras del jurista de Plettenberg, la guerra configura una condición *sine qua non* del orden jurídico-político que implica, al mismo tiempo, el reconocimiento del enemigo y la destrucción de la vida humana: *el cuerpo físico del enemigo puede ser rechazado o sometido, y su sangre puede ser derramada por otros hombres a quienes la autoridad les ha conferido el poder de matar*. Por esta razón, la autori-

dad adquiere su sentido jurídico-político, justamente, por el hecho de que actúa siempre en el ámbito del conflicto y, por lo tanto, en el campo decisivo de hacer vivir y hacer morir a los hombres en la lucha regulada. En Schmitt, al igual que en Hobbes, la guerra no implica la disposición real del combate, sino simplemente la eventualidad o la posibilidad efectiva de luchar, haciendo patente la autoridad soberana de decidir sobre la vida y la muerte de los hombres. De suerte que desde el momento en que la guerra está en curso, se revela la presencia de la autoridad que actuando en representación de la unidad nacional decide respecto a los extraños el grado de intensidad y amenaza que representan para la propia existencia, y a quienes debe entonces *rechazar, someter o matar* (Schmitt, 1991a, p. 59. Cf. Ruiz & Mesa, 2013, pp. 44-45). En suma, la autoridad supera la guerra y garantiza la sobrevivencia de los miembros de la comunidad política. De manera que el fundamento de toda la existencia política y jurídica sólo puede encontrarse en un acto de voluntad de la autoridad que, como tal, funda y conserva el orden, y cuya fuerza no puede ser deducida de las normas jurídicas.

En contra de Kelsen, Schmitt considera que el orden jurídico-político no se realiza por sí mismo, ni la mayor de las veces bajo condiciones de normalidad, sino que requiere de un acto especial de institución que lo proteja y, al mismo tiempo, que lo realice. En Schmitt, es, pues, la autoridad y no la norma quien crea y protege el derecho. Y análogamente a Hobbes, Schmitt advierte que lo único que precede a la autoridad es el estado de naturaleza, esto es, el estado caótico de guerra, el cual genera infelicidad, desorden, inseguridad, muerte, provocando así la inminente aparición y la necesaria justificación de la autoridad representativa del orden social que manda obedecer a sus ciudadanos bajo la amenaza del castigo. De esta manera, la comunidad política es *inmunizada* en sus relaciones horizontales e inmanentes, puesto que sólo conoce *alto/bajo*. De igual modo, Schmitt intenta despotenciar la comunidad política y, en su lugar, maximizar el poder estatal a partir de la figura de la autoridad que en adelante concentra no sólo el monopolio de las armas, sino también el monopolio de la decisión sobre la guerra, la enemistad y la excepción, los cuales se constituyen en dispositivos meramente instrumentales, sin otra identidad que su utilidad altamente represiva, esto es, violenta sobre la vida humana. Toda decisión de la autoridad en aras de garantizar la protección del derecho es, justamente, una decisión sobre la violencia que protege el derecho y, al mismo tiempo, implica el *sacrificio* de los ciudadanos dispuestos a morir y hacer morir legítimamente a otros hombres en el marco de la guerra.

a. Primera analogía: del sacrificio a la guerra

¿Cómo conservar el orden estatal de las agresiones presentes y por venir? ¿Cuáles son los dispositivos reaccionarios contra la revolución? ¿Qué hacer cuando la norma enmudece ante la contingencia? ¿Cuáles son los medios jurídicos de los

que se sirve el Estado para conservar la estructura jurídico-institucional durante el mayor tiempo posible? ¿Quién protege a la sociedad, el derecho y el Estado? ¿Quién protege a la Constitución, o en términos análogos, a la existencia misma de un pueblo? ¿Cuáles son los deberes respecto a aquel que protege la sociedad, el derecho y el Estado? La teoría jurídico-política de Carl Schmitt versa en rigor sobre estos interrogantes, los cuales intenta responder a partir de la teología política de Thomas Hobbes. En sentido amplio, Hobbes se sirve de la teología para edificar el *gran dios mortal: Leviatán*, cuya magnífica *potencia* mantiene a raya a los menos fuertes mediante el *terror* que inspira ante los hombres²⁴. Schmitt resalta que el *miedo* de los hombres en el *estado de guerra*—el hecho de que sea un *estado* y no la guerra simplemente implica la inminente posibilidad por venir—, lo que conduce necesariamente a la consecución de la paz y la seguridad en el estado político o civil, en el que no desaparece radicalmente la violencia ni la enemistad entre los individuos.

Sólo que ahora, la guerra y los dispositivos de reacción contra la violencia natural pertenecen legítimamente al Estado y, naturalmente, a la autoridad representativa del orden que decide *sobre el momento*, los *contenidos*, los *destinatarios* y los *efectos* de su aplicación —aunque los mecanismos de reacción contra la violencia se encuentran vinculados a la Constitución, tales como la excepción, la declaratoria de guerra, la consecución de la paz, entre otros, estos son incapaces de realizarse por sí mismos, razón por la cual requieren de una autoridad que *decida* sobre su aplicación—. La autoridad se sirve, pues, de los medios jurídicos de represión contenidos en el derecho, así como en la Constitución, al igual que de las armas capaces de contener la resistencia y, en cambio, asegurar la obediencia a los mandatos. He aquí la razón de la aparición simultánea del Estado moderno y la policía moderna:

Es altamente curioso que Hobbes, para caracterizar el estado de paz obtenido por medio de la policía, utiliza la fórmula de Bacon de Verulamio y dice que en ese estado el hombre es para el hombre un dios: "Homo homini deus"; mientras que en el estado de naturaleza el hombre es para el hombre un lobo (Schmitt, 2002, p. 29; Fernández Vega, 2002, p. 47).

De esta manera, Hobbes invierte el proverbio latino *homo homo* por el aforismo *homo homini lupus* con importantes consecuencias, aunque inadvertidas debido a

24 Dicha construcción jurídico-política se sirve, por supuesto, del pesimismo antropológico agustiniano que afirma la tendencia humana a la guerra y, particularmente, a la desobediencia respecto a los superiores y sus mandatos. Asimismo, Hobbes hace uso del protestantismo para afirmar el sumo poder de la autoridad temporal en aras de garantizar la pacificación de la comunidad política y, obviamente, la obediencia de sus miembros a los preceptos jurídicos.

sus permanentes repeticiones, para el derecho y la política y, especialmente, para la vida humana en su relación con el poder.

Porque el aforismo en virtud del cual cada hombre es un enemigo para los demás en el estado de guerra se invierte en el estado civil en que el hombre es un hombre para el hombre: *Homo homini homo*. En *Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso (Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber, 1954)*, Schmitt explica ampliamente el sentido del proverbio *homo homini homo*, advirtiendo que se trata simplemente de la *obediencia* a una autoridad que garantiza la paz en la comunidad política mediante el uso de la fuerza y la promesa de la protección²⁵: *protego, ergo obligo*²⁶. Al respecto, Schmitt señala:

¿Por qué obedecen? La obediencia no es arbitraria, sino motivada de alguna manera. ¿Por qué es que los hombres le otorgan su consentimiento al poder? En algunos casos, por confianza; en otros, por temor; a veces por esperanza, a veces por desesperación. En todos los casos, sin embargo, necesitan de la protección, y la buscan junto al poder. Desde el punto de vista de los hombres, la relación entre protección y obediencia sigue siendo la única explicación para el poder. Quien no tiene poder para proteger a alguien tampoco tiene el derecho de exigirle obediencia. Y viceversa: quien

25 En una entrevista sobre el origen del poder y la sumisión, Schmitt (CS) responde de la siguiente manera a las preguntas del entrevistador (E): “(E). *Si el poder no procede ni de la naturaleza ni de Dios, ¿de dónde proviene entonces?* (CS): Nos queda entonces una sola respuesta: *el poder que un hombre ejerce sobre otros proviene de los propios hombres*. (E): Eso ya parece mejor. Hombres somos todos. Stalin también era un hombre, también lo era Roosevelt o cualquier otro que se le ocurra. (CS): Suena tranquilizador. Si el poder que un hombre ejerce sobre otros hombres procede de la naturaleza, o bien es el poder del progenitor sobre su cría o es la superioridad de dientes, cuernos, patas, garras, glándulas de veneno y otras armas naturales. *Aquí podemos prescindir del poder del progenitor sobre su cría. Nos quedamos entonces del poder del lobo sobre la oveja. Un hombre que tiene poder sería un lobo respecto de los hombres carentes de poder. Quien carece de poder se siente como la oveja que a su vez llega a la situación de tener poder y entonces asume el papel del lobo. Es lo que dice el proverbio latino: “Homo homini lupus”* En español: “*El hombre es un lobo para el hombre*”. (E): ¡Abominable! ¿Y si el poder proviene de Dios? (CS): Entonces, quien lo ejerce es portador de una cualidad divina: con su poder lleva a cabo algo divino; deberíamos honrarlo, si bien no a él específicamente, al poder de Dios que en él se manifiesta. Es lo que dice el proverbio latino: “*Homo homini Deus*”. En español: “*El hombre es un dios para el hombre*”. (E): ¡Eso ya es ir demasiado lejos! (CS): Pero sí el poder no proviene de la naturaleza ni de Dios, todo lo concerniente al poder y a su ejercicio sólo se desarrolla entre los hombres. Se trata nada más que de hombres. Los poderosos respecto de los que carecen de poder, los potentes respecto de los impotentes: no son más que hombres respecto de hombres. (E): Es decir: “*El hombre es un hombre para el hombre*”. (CS): Es lo que dice el proverbio latino: “*Homo homini homo*”.

26 De forma semejante a Hobbes, Schmitt concibe que la dialéctica protección-obediencia constituye el fundamento de la obligación política y la garantía que hace posible la existencia del Estado (Cf. Negretto, 1995, p. 55).

necesita protección y la recibe no tiene derecho a rehusar la violencia (2010, p. 21; Cf. Marcos, 2004, p. 54).

Porque el poder de un hombre no basta para hacerse proteger mediante la obediencia, ya que se requiere de la situación de amenaza real o potencial para que los hombres se obliguen respecto a una autoridad superior.

En *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes (Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlageinespolitischen Symbols, 1938)*, Schmitt enfatiza especialmente en el miedo de los hombres en el estado de guerra, así como en la enemistad y el riesgo imperantes en dicho estado: “*El terror del estado de naturaleza empuja a los individuos llenos de miedo, a juntarse; su angustia llega al extremo; fulge de pronto la chispa de luz de la ratio y ante nosotros surge súbitamente el nuevo dios*” (2002, p. 30). En el mismo sentido, Schmitt agrega: “*Movidos por la angustia, los individuos atomizados se juntan unos con otros, hasta que brilla la luz de la razón y se produce un consentimiento que lleva consigo la sumisión general y absoluta al poder del más fuerte*” (2002, p. 32). Y aquí radica, justamente, la importancia del *Leviatán* entendido como el gran artificio creado por la inteligencia humana destinado a la seguridad y la conservación física de los individuos respecto a las agresiones de los demás hombres y los Estados soberanos. Dicha máquina cuenta, por supuesto, con una persona representativa que anima y decide acerca de los movimientos y los efectos del *gran artificio* sobre los hombres²⁷. En palabras de Schmitt, el *Leviatán* es tan poderoso como el mismo Dios, ya que *crea* la paz y, en consecuencia, el derecho entre los individuos.

De modo que el Estado, como orden y comunidad, es, al igual que Dios, *omnipotente y todopoderoso*: “*El carácter divino del poder político ‘soberano’ y ‘omnipotente’*”

27 En *Principios de la Filosofía del Derecho*, Hegel dedica una reflexión amplia al poder del príncipe, a quien concibe como una parte de la totalidad y de sus tres momentos: “la universalidad de la constitución y de las leyes, los cuerpos consultivos como relación de lo particular con lo universal, y el momento de la decisión última como *autodeterminación*, a la cual retorna todo lo restante y que sirve de punto de partida de su realidad. Este absoluto autodeterminar constituye el principio distintivo del poder del príncipe como tal”. Más adelante, Hegel señala: “*Agregado. Comencemos con el poder del príncipe, es decir, con el momento de la individualidad, pues contiene en sí los tres momentos del Estado como en una totalidad. ‘Yo’ es al mismo tiempo lo más individual y lo más universal. También en la naturaleza se presenta en primer lugar algo individual, pero la realidad, la no idealidad, la exterioridad recíproca, no es lo que existe consigo mismo, sino que las distintas individualidades subsisten en ese caso simplemente unas al lado de las otras. En el espíritu, por el contrario, todo lo diferente existe sólo como algo ideal y está en una unidad. En cuanto espiritual, el Espíritu es el despliegue de todos sus momentos, pero la individualidad es al mismo tiempo lo que anima, el principio vivificante, la soberanía que contiene en sí la diferencia*” (Hegel, 1999, III, cap. III, § 275, p. 418; Cf. Dotti, 1983, pp. 197-206).

no es, pues, una fundamentación en el sentido de una demostración lógica. El soberano no es ‘Defensor Pacis’ de una paz referida en último término a Dios; es creador de una paz puramente terrena: ‘Creator Pacis’” (Schmitt, 2002, p. 31). En rigor, el Estado constituye la *síntesis* de la unidad y la paz terrena. De manera que fuera del Leviatán, es decir, fuera de la ley todo es anarquía, guerra y muerte entre los individuos y las agrupaciones humanas. De forma análoga al Estado, Schmitt alude a la persona soberana representativa del orden como la más fuerte, incluso mayor que todas las voluntades reunidas, en aras de la protección y la conservación del Estado y el derecho positivo. Pero el jurista de Plettenberg advierte incluso algo más complejo en el pensamiento hobbesiano, toda vez que la verdad religiosa como fuente de legitimidad de la ley es sustituida en adelante por la autoridad del soberano. Al respecto, Schmitt señala que Hobbes es el *primero* en concebir “[...] la idea del Estado como ‘magnum artificium’ técnicamente perfecto, fabricado por hombres, como una máquina que halla su ‘derecho’ y su ‘verdad’ en sí misma, es decir, en su propio rendimiento”. Asimismo, Schmitt señala que “tampoco era ajeno al genial pensador del siglo XVII el enlace entre la suprema técnica y la autoridad suprema. Al final de la ‘Ciudad de Dios’, aparece en la visión de Campanella un gran barco sin remos ni vela impulsado por un simple mecanismo, regido y gobernado por quien tiene una autoridad soberana” (Schmitt, 2002, p. 45; Cf. Sirczuk, 2007, p. 42).

En Hobbes, la autoridad soberana es la fuente del derecho, porque *crea* el orden, esto es, la paz y la normalidad que hacen posible la aplicación efectiva de las leyes, así como la conservación del Estado. Hobbes descubrió que la verdad religiosa era la causa de la guerra civil y, en consecuencia, que la neutralización de las disputas teológicas aseguraba la superación de los conflictos civiles y, a su vez, las condiciones de la paz. Según Schmitt, “Hobbes ya no distingue entre *auctoritas* y *potestas*, y convierte la *summa potestas* en *summa auctoritas*” (Schmitt, 2002, p. 44). De este modo, la máxima *Sed auctoritas, non veritas, facit legem* expresa la coincidencia entre autoridad y poder en la persona representativa, quien será en adelante la única instancia de decisión sobre lo justo y lo injusto, lo verdadero y lo falso, o lo que es lo mismo, la única titular legítima del mandato y la obediencia en el Estado. De esta manera, “el derecho debe ser obedecido no por su contenido racional sino por haber sido sancionado por el soberano para establecer la paz y la seguridad” (Negretto, 1995, p. 55)²⁸. Por esta razón, Hobbes proscribía cualquier

28 En su trabajo *¿Qué es el decisionismo? Reflexiones en torno a la doctrina política de Carl Schmitt* (1995), Gabriel Negretto señala que el Estado hobbesiano solo puede fundarse en un criterio de verdad establecido e interpretado por el soberano. Aquí, “lo que interesa entonces no es la existencia de una verdad (*veritas*) que funde el Estado, sino que alguien se halle investido de la autoridad (*auctoritas*) suficiente para determinar lo que esa verdad es o significa. *¿Quisinterpretatur? ¿Quién interpreta?*” Sería así la pregunta acerca de los fundamentos

insurrección o resistencia contra la autoridad soberana, *ora* porque no existe un derecho superior por encima del derecho estatal, *ora* porque no existe un poder mayor sobre la tierra que se iguale a la superioridad del *Leviatán*, *ora* porque la protección genera inmediatamente el deber de obediencia al Estado.

Schmitt insiste en que la misión del soberano consiste en *procurar la seguridad del pueblo*, lo cual debe entenderse no solamente como la conservación de la vida física de los individuos, sino también de todas las posesiones que el hombre pueda adquirir, “*sin peligro ni daño para el Estado*”. Porque la protección privilegia ante todo la existencia y la solidez del Estado, antes que la vida de cualquier individuo (Cf. Hobbes, 2006, II, cap. XXX, p. 275). Por esta razón, la autoridad representativa debe decidir sobre los medios que aseguren la vigencia del Estado. Del mismo modo, Hegel establece que el monarca, en cuanto realidad del concepto mismo de Estado, es quien *decide en última instancia* sobre los medios, el contenido y las circunstancias de aplicación de ciertos mandatos en orden a garantizar la existencia del Estado. El filósofo alemán aclara, sin embargo, que la *decisión final* del monarca no implica un ejercicio irrestricto y arbitrario de meros deseos de poder, sino, en cambio, una acción racional vinculada a las articulaciones constitucionales, la cual es promovida por quien representa el punto supremo en el que confluyen todos los asuntos y poderes particulares (Hegel, 1999, III, cap. III, § 278, p. 422). Porque el “Yo” del monarca constituye la culminación del organismo ético, es decir, del Estado. El monarca es, pues, el *principio animoso y vivificante del Estado* (Hegel, 1999, III, cap. III, § 284, p. 436).

En palabras de Hegel:

La soberanía, que en un primer momento es sólo el pensamiento universal de esa idealidad, existe únicamente como la subjetividad que tiene certeza de sí misma, y como la autodeterminación abstracta de la voluntad —en esa medida carente de fundamento—, en la que reside la decisión última. Es lo individual del Estado como tal, que sólo entonces es uno. Pero la subjetividad está en su verdad sólo como sujeto, la personalidad sólo como persona, y en la constitución que ha alcanzado la racionalidad real, cada uno de los tres momentos del concepto tiene una configuración separada efectivamente real por sí. *Este momento del todo que tiene la absoluta decisión, no es por*

normativos del Estado. Schmitt toma esta premisa como tema central de su filosofía política: lo que es verdad para el Estado no es materia de opinión ni puede ser sometido a crítica. Si la obediencia al derecho dependiese de un proceso de discusión racional y argumentación ello implicaría restaurar el Estado de Guerra. La ausencia de una autoridad final para determinar lo que es justo o injusto, bien y mal, es para Hobbes el origen mismo de la insoportable anarquía que llevó a los hombres a crear el *Leviatán*” Negretto, 1995, pp. 55-56).

lo tanto la individualidad en general, sino un individuo, el monarca (Hegel, 1999, III, cap. III, § 279.2, p. 423).

Al igual que Hobbes, quien define el soberano como “*una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor; al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común*” (2006, II, cap. XVII, p. 141), Hegel enseña que la soberanía y, por supuesto, la *voluntad* del soberano no implican meros *conceptos abstractos*, puesto que cuenta con determinaciones y contenidos concretos:

Así el momento fundamental de la personalidad, que en un principio —en el derecho inmediato— era todavía abstracta, se ha desarrollado a través de las distintas formas de subjetividad, y aquí, en el derecho absoluto, en el Estado, en la objetividad perfectamente concreta de la voluntad, es la personalidad del Estado, su certeza de sí misma. Es el elemento último, que elimina toda particularidad en el simple sí mismo, y que interrumpe la ponderación de los pro y los contra entre los que oscila indefinidamente, y con su “yo quiero”, *decide y da comienzo a toda acción y realidad* (Hegel, 1999, III, cap. III, § 279.2, p. 424; Cf. Dotti, 1983, pp. 203-205).

Al margen de las diferencias con los desarrollos de Hobbes y de Hegel, Schmitt afirma igualmente que el orden estatal precisa de un soberano que *decida* sobre la *anormalidad*, esto es, sobre las situaciones de peligro para el Estado, al igual que sobre los medios de superación de la crisis en aras de garantizar la fuerza y la eficacia del orden jurídico-institucional, así como la existencia de los dominados y protegidos por él. Porque la cuestión crucial del derecho y el Estado no es exactamente la validez, sino su eficacia (2002, p. 46). Ahora, Schmitt hace de la *guerra* una amenaza permanente para la autoridad del Estado, lo cual demanda el hecho de *decidir* permanentemente sobre los medios jurídicos y constitucionales para superar dicha amenaza: “*La guerra no es pues en modo alguno objetivo o incluso contenido de la política, pero constituye el presupuesto que está siempre dado como posibilidad real, que determina de una manera peculiar la acción y el pensamiento humanos y origina así una conducta específicamente política*” (Schmitt, 1991a, pp. 64-65). En Schmitt el gran problema es y sigue siendo, pues, la relación entre guerra, derecho y Estado, o en términos equivalentes, entre lo político y el derecho: “¿Y cómo podría mantenerse viva una reflexión sobre la distinción entre amigo y enemigo en una época que produce medios nucleares de aniquilación y desdibuja al mismo tiempo la distinción entre guerra y paz?” (Schmitt, 1991a, pp. 47-48, 65).

Porque, a pesar de que las guerras no son tan numerosas y cotidianas, si son más devastadoras y totales que antes. Para Schmitt, la guerra es una *lucha armada* en-

tre *unidades políticas organizadas* y, a su vez, la guerra civil es una lucha armada al *interior* de una unidad organizada. Una y otra exigen la decisión de la autoridad para *producir la muerte física de los enemigos* y, por supuesto, de los propios ciudadanos que combaten en la batalla. En este sentido, el jurista alemán advierte que la palabra *lucha* alude, en su sentido esencial y originario, a *la posibilidad real de matar físicamente*: “*La guerra procede de la enemistad, ya que ésta es una negación óntica de un ser distinto. La guerra no es sino la realización extrema de la enemistad*” (1991a, pp. 62-63). Similar a Hobbes, quien sitúa a los hombres bajo una condición radical de extrañamiento y hostilidad, Schmitt concibe el enemigo como una agrupación de individuos absolutamente distintos a la propia existencia de un pueblo, por lo cual se justifica su aniquilación. En palabras del jurista, la guerra “*no necesita ser nada cotidiano ni normal, ni hace falta sentirlo como algo ideal o deseable; pero tiene desde luego que estar dado como posibilidad efectiva si es que el concepto de enemigo ha de tener algún sentido*” (1991a, pp. 62-63). La autoridad como égida del orden estatal decide, pues, sobre el grado de intensidad y amenaza del enemigo y, por consiguiente, sobre los medios de eliminación.

Sin embargo, Schmitt aclara seguidamente que la existencia política de un pueblo no puede entenderse como una lucha continua y sangrienta, y donde cada acción política no es más que una acción militar, como si cada pueblo se viese constante e ininterrumpidamente enfrentado respecto de las demás unidades militares, ya sea extranjeras, ya sea internas, con la alternativa de ser amigo o enemigo; y, menos aún, que lo políticamente correcto no pueda consistir exactamente en la evitación de la guerra (1991a, pp. 62-63). En rigor, Schmitt señala que el sentido de lo político como decisión política sobre quién es el enemigo, “*no es belicista o militarista, ni imperialista ni pacifista. Tampoco pretende establecer como ‘ideal social’ la guerra victoriosa ni el éxito de una revolución, pues la guerra y la revolución no son nada ‘social’ ni ‘ideal’*” (1991a, pp. 64-65). El interés de dicha definición reside, únicamente, en establecer las reglas y los puntos de vista estratégicos para combatir el enemigo por parte de una agrupación política homogénea. De ahí que una guerra llevada a cabo por “*motivos ‘puramente’ religiosos, ‘puramente’ morales, ‘puramente’ jurídicos o ‘puramente’ económicos sería un contra sentido*” [...] *Una guerra no necesita ser cosa piadosa, moralmente buena o rentable; probablemente hoy en día no sea ninguna de estas tres cosas*”²⁹ (1991a, p.66). Bajo esta

29 Schmitt se refiere aquí a las guerras que se hacen en nombre de la humanidad (1991a, p.66): “En la actualidad ésta se ha convertido en una de las más prometedoras maneras de justificar la guerra. Cada guerra adopta así la forma de “*la guerra última de la humanidad*”, esta clase de guerras son necesariamente de intensidad e inhumanidad insólitas, ya que van más allá de lo político y degradan al enemigo al mismo tiempo por medio de categorías morales y de otros tipos, convirtiéndolo así en el horror inhumano que no sólo hay que ‘rechazar’ sino que hay que aniquilar definitivamente; el enemigo ya no es aquel que debe ser rechazado al interior de sus propias fronteras. Ahora bien, la posibilidad de guerras de esta índole demuestra con particular

eventualidad *límite* o *extrema* de guerra y de enemistad se revela efectivamente la existencia de una persona, cuya autoridad y voluntad de poder se orienta a salvaguardar la unidad de un pueblo.

En *El Führer defiende el derecho*, Schmitt resalta, por ejemplo, el discurso de Adolf Hitler (1889-1945) ante el *Reichstag* el 13 de junio de 1934, quien afirmaba que el fuerte *Reich* alemán se había derrumbado durante la Guerra Mundial (1914-1918) porque en el momento decisivo no tuvo la fuerza suficiente para “emplear sus artículos de guerra”: “Paralizado por el espíritu del “Estado de Derecho” liberal, una burocracia de paisanos carente de instintos políticos no tuvo el valor de tratar a los insurrectos y enemigos del Estado con la merecida justicia” (2004, p. 114; Cf. Baño, 2013, pp. LV-LXV). En este sentido, el jurista alemán declara que el *Führer*, a diferencia de los anteriores soberanos, comprende las advertencias de la historia, así como los efectos letales de la Primera Guerra Mundial sobre el pueblo alemán. Por estas razones, Schmitt señala que el *Führer* tiene el *derecho y la fuerza necesarios para fundar un nuevo Estado y, por supuesto, un nuevo orden*: El *Führer* tiene ante sí el derecho de disponer legítimamente de la vida de cualquier persona bajo el pretexto de la situación peligrosa, que, por lo demás, él mismo define: “El *Führer* está defendiendo el ámbito del derecho de los peores abusos al hacer justicia de manera directa en el momento del peligro, como juez supremo en virtud de su capacidad de líder “ (2004, p. 115).

Porque el auténtico líder es también juez del destino de un pueblo y, por consiguiente, no se encuentra sometido a la justicia, ya que él mismo representa la justicia. Según Schmitt, los actos del *Führer* no correspondieron en modo alguno a las acciones de un dictador republicano, quien produce determinados hechos durante un *tiempo sin derecho*, esto es, “mientras la ley cierra los ojos por un instante, para que a continuación, sobre el suelo así creado de los nuevos hechos, las ficciones de legalidad sin resquicios puedan arraigarse de nuevo” (2004, pp. 115-116). A diferencia de la figura del dictador que era elegido en un caso de la mayor necesidad para el pueblo romano³⁰, el *Führer* encuentra su legitimidad en la

claridad que todavía hoy la guerra está dada como posibilidad real, que es lo único que importa para la distinción de amigos y enemigos y para el conocimiento de lo político”.

30 El dictador era un *magistrado romano extraordinario* elegido por el Senado, para que en tiempos de peligro para la República Romana, y contando con un *imperium* fuerte, es decir, con un poder sin ninguna limitación, resolviera durante un tiempo determinado la situación peligrosa, ora mediante la declaración de la guerra (*dictadura reigerendae*); ora mediante la represión a la rebelión (*dictadura seditioissedandae*); ora mediante la celebración de una *asamblea popular* (*comitoriumhabendorum*), entre otros. El dictador era nombrado por seis meses en los cuales actuaba como un rey con poder de vida y de muerte sobre los romanos, ya que no estaba ligado a ninguna ley (1985, pp. 34-35).

misma fuente de la cual surge el derecho de un pueblo, esto es, en la *constitución política*³¹: “En un caso de extrema necesidad, el derecho supremo debe probarse y se alcanza el más alto grado de realización judicial vengadora de este derecho. Toda expresión de derecho procede del derecho vital del pueblo” Y seguidamente, Schmitt afirma que “lo demás no es derecho sino una malla positiva de normas obligatorias” (2004, p.116). El siglo XX revela nuevamente y con absoluta claridad la antigua confusión histórica entre *auctoritas* y *potestas* bajo las dictaduras totalitarias de Alemania y Rusia y, por tanto, los usos de la violencia aparecen con su capacidad extraordinaria para destruir no sólo el mismo orden jurídico-estatal que pretexta conservar, sino también, y más que nada, la vida humana.

Al igual que el Imperio romano³², el fascismo y el nacionalismo, sin ignorar, obvia-

31 Hegel define la constitución como la consciencia que un pueblo posee de sí mismo: “Porque el Espíritu existe, sólo en cuanto real, como lo que se conoce a sí mismo, y el Estado como espíritu de un pueblo es igualmente la ley que penetra todas las relaciones de éste, la moral y la conciencia de sus individuos, *la constitución de un determinado pueblo depende del modo y del grado de su conciencia de sí; en ésta se halla su libertad subjetiva y la realidad de la constitución [...] Cada pueblo tiene por lo tanto la constitución que le conviene y le corresponde.* Agregado. El Estado debe penetrar en su constitución todas las relaciones. Napoleón, por ejemplo, quiso dar a priori una constitución a los españoles, lo que tuvo consecuencias suficientemente desalentadoras. Porque una constitución no es algo que meramente se hace: es el trabajo de siglos, la idea y la conciencia de lo racional en la medida en que se ha desarrollado en un pueblo. Ninguna constitución puede ser creada, por lo tanto, meramente por sujetos. Lo que Napoleón dio a los españoles era más racional que lo que tenían previamente, y sin embargo lo rechazaron como algo que les era extraño, porque no se habían desarrollado aún hasta ese nivel. Frente a su constitución el pueblo debe tener el sentimiento de que es su derecho y su situación; si no, puede existir exteriormente, pero no tendrá ningún significado ni valor. Puede por supuesto encontrarse con frecuencia en individuos la necesidad y el anhelo de una constitución mejor, pero que la masa esté penetrada por una representación tal, es algo totalmente diferente, que sólo sucede posteriormente. El principio socrático de la moralidad, de la interioridad, surgió en sus días de un modo necesario, pero se necesitó mucho tiempo para que se transformara en autoconciencia general” (Hegel, 1999, III, cap. III, § 274, p. 424).

32 En la historia del principado romano, por ejemplo, Augusto y, en lo sucesivo, otros tantos emperadores gobernaron bajo una idea de *auctoritas* coextensiva a la del Senado, convertido la mayor de las veces en la voz del emperador. Los emperadores romanos pretextaron su gobierno bajo la restauración y conservación de la constitución republicana, para lo cual se arrogaron una serie de facultades monárquicas que, no obstante, contradecían la misma constitución. Cierto es que mientras la *auctoritas* de los emperadores no era conferida ni definida por el Senado ni por las asambleas, su autoridad era dada por períodos sujetos a renovación, tal como ocurría con la figura del dictador, cuyos amplios poderes cesaban una vez se superara la crisis en el orden de la república. Sin embargo, la *potestas* concedida al emperador se prolongó tanto hasta habilitarlo para crear derecho y, a su vez, la *auctoritas* no sólo fundamentó su poder, sino que sirvió para acrecentarlo ilimitadamente. De manera que los mandatos de los emperadores estaban por fuera y por encima del orden republicano que, sin embargo, debían completar y proteger (Cf. Kunkel, 1996, p.56; García, 1983, pp. 154-155). Posteriormente, la autoridad de reyes y emperadores fue sustituida por la *auctoritas* del Papa, quien se encontraba, sin embargo, por fuera y por

mente, sus diferencias, hacen emanar la autoridad de un solo hombre, cuya promesa radica en la creación de un nuevo orden libre de toda revolución. Hitler, por ejemplo, empleaba numerosas veces el término “*revolución*” para referirse a la destrucción del orden existente y los planes del “partido” de construir una nueva Alemania (Cf. Overy, 2012, p. 83). La restauración de un nuevo orden es, pues, el pretexto que funda la relación entre *auctoritas* y *potestas*, la cual se produce desde los tiempos del principado, pasando por la revolución papal y real, hasta las dictaduras totalitarias contemporáneas. Ahora se trata del poder personal y el carisma del Jefe, cuya adoración por parte de muchos determinó su reconocimiento y obediencia voluntaria³³. La “*superpersonalidad*” de Adolf Hitler, Iósif Vissariónovich Stalin (1878-1953), Benito Amilcare Andrea Mussolini (1883-1945) constituía, en efecto, la causa de su autoridad y el efecto de su poder sobre las masas y los individuos ahora convertidos en objetos sin ningún valor. Hitler argüía vehementemente que la finalidad principal del Estado radicaba en elevar a las personalidades superiores a posiciones de autoridad. Y Stalin insistía en que el pueblo ruso necesitaba un zar, esto es, el liderazgo de un solo hombre.

De modo que el poder de ambos dictadores carecía de toda traba y limitación. El cargo del *Führer* bajo el nuevo orden político comprendía, sin embargo, algo más que la función del presidente o el primer ministro, e incluso, la misión del guía, el jefe o el líder, toda vez que aludía a la promesa de un legislador o profeta generado

encima de la misma Iglesia, cuya existencia y conservación dependía de la propia ordenación papal (Cf. Ullmann, 1971, p. 73). El Papa justificaba su *auctoritas* afirmándose no sólo como el único mediador entre el cielo y la tierra, Dios y los hombres, sino también, como aquel que conocía los mandatos de la divinidad expresados en el derecho canónico, respecto al cual podía ejercer amplios poderes de creación, interpretación y ejecución. El Papa podía, entonces, decir sobre el derecho sin estar sujeto al mismo, ni a ninguna autoridad temporal. Ambos ejemplos de autoridad se desarrollan bajo momentos agudos de crisis institucional y se intensifican en momentos posteriores a la normalización.

- 33 Además de los estudios jurídico-políticos de Schmitt acerca de la decisión y la excepción como manifestaciones objetivas e inmediatas de la autoridad del soberano, Theodor W. Adorno, Else Frenkel-Brunswik, Daniel Levinson y R. Nevitt Sanford también teorizaron el fenómeno de la autoridad y sus distintas manifestaciones, a partir de la búsqueda y la comprensión de los factores socio-psicológicos que hacen posible la aparición de *individuos potencialmente fascistas*. Esta investigación constituye un avance frente a los análisis del psicoanalista Erich Fromm, quien investigó agudamente las causas y los alcances del carácter autoritario, entendido como la base de la personalidad que impulsa al individuo a obedecer y servir a determinadas autoridades exteriores. Fromm (2008) advierte, en efecto, que el carácter autoritario constituye un factor psicológico ineludible para comprender el alcance y significado del autoritarismo, ya que dicho carácter no sólo determina el pensamiento y la acción del individuo, sino, también, su adhesión incondicionada a determinadas autoridades exteriores. Por su parte, Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson y Sanford avanzan en el análisis sobre los fascistas potenciales, cuyos rasgos facilitan la difusión de los regímenes autoritarios.

por la historia misma y destinado a conducir al pueblo hacia el futuro, sin ninguna dilación ni vacilación (Cf. Overy, 2012, pp. 198,139). Los regímenes totalitarios, al igual que el principado romano, preservaron, no obstante, la estructura constitucional. En efecto, tanto el sistema hitleriano como el régimen soviético lejos de operar bajo un despotismo puro y simple, actuaron bajo la apariencia formal de los procedimientos, las normas constitucionales y las instituciones legales. Sin embargo, la constitución no limitaba realmente a ninguno de los dictadores, quienes advirtieron la necesidad de crear formas jurídicas extraconstitucionales hasta hacerlas irreconciliables con las disposiciones constitucionales. *De modo que ambos dictadores estaban por fuera de la ley y, sin embargo, creaban la ley.* Hitler, por ejemplo, promulgaba profusos decretos y directrices en nombre propio, los cuales adquirirían fuerza de ley, incluso mayor a cualquier ley oficial del Parlamento, porque el resto del sistema los aceptaba como categorías especiales de leyes. Hitler actuaba, entonces, como el único legislador, sin la necesidad de consultar con los ministros, ni buscar la aprobación del *Reichstag*. En su trabajo titulado *Dictadores (The Dictators)*, Richard Overy señala que durante la guerra se expidieron 659 órdenes legislativas importantes, de las cuales 72 fueron leyes formales, 241 fueron decretos del *Führer* y 173 órdenes del *Führer* (Cf. Overy, 2012, pp. 99-103, 109).

La creación jurídica era, pues, el resultado de la voluntad habitual del líder. De manera que la crisis, es, por lo general, la forma en que la *auctoritas* se amplía y se perfecciona continuamente en relación con la *potestas*. De manera que no existen dos historias diferentes, una sobre la *auctoritas* y otra sobre la *potestas*, sino una sola, esto, la de la *auctoritas* como una forma de *potestas*. El poder necesita de la autoridad para garantizar su eficacia en el tiempo, ya que percibe permanentemente el riesgo de su destrucción mediante la resistencia y la revolución, y la autoridad, por su parte, requiere del poder para extender su capacidad ordenadora de forma ilimitada. En la medida en que el portador de la *auctoritas* goce de la *potestas* y viceversa, tendrá mayor capacidad de decisión y medios de coacción extremos para crear y garantizar la existencia del orden jurídico-institucional, así como para gestionar la vida de los individuos que lo componen.

La confusión entre los términos de *auctoritas* y *potestas*, así como sus efectos concretos en la vida de los hombres, constituye, pues, un asunto de primer orden en la teoría jurídica, no sólo en lo que respecta a la definición e identificación del sujeto de la soberanía, sino también, y más que nada, en lo que concierne a la formación de sus amplias y prolongadas facultades respecto al derecho y, por supuesto, a la vida humana. Ahora *¿cuáles son los medios de poder de los que se sirve la autoridad para proteger el Estado y, por lo tanto, la eficacia del derecho?* Hegel establecía, por ejemplo, que en tiempo de urgencia, sea interna o externa, debe aceptarse la enajenación o el sacrificio de la vida por la *Idea Ética* (Hegel, 1999, I, cap. I, § 70, p. 158). En *Principios de la Filosofía del Derecho*, Hegel afirma expresamente que

Agregado. La persona individual es en realidad algo subordinado que debe consagrarse a la totalidad ética. Si el Estado, por lo tanto, exige la vida, el individuo debe entregarla; pero ¿puede éste quitársela a sí mismo? En primer lugar se puede considerar el suicidio como un acto de valor, aunque digno de sastrecillos y criadas. En segundo lugar, se lo puede considerar como una desdicha, pues lo que conduce a él es el desequilibrio moral. Pero, la pregunta fundamental es: ¿tengo derecho a hacerlo? La respuesta es que yo, en cuanto este individuo, no soy dueño de mi vida, pues lo que abarca la totalidad de la actividad, la vida, no es algo exterior a esta personalidad inmediata. Es por lo tanto una contradicción decir que la persona tiene derecho sobre sí, lo cual es falso porque ella no está por encima de sí misma y no puede por lo tanto servirse de norma. Cuando Hércules se entrega a las llamas o Bruto se lanza sobre su espada, su comportamiento es el comportamiento del héroe contra su personalidad; pero si se trata del simple derecho de matarse, éste debe ser negado incluso a los héroes³⁴ (Hegel, 1999, I, cap. I, § 70, p. 158).

En tiempos de amenaza para el orden jurídico-institucional, la autoridad se sirve, entonces, de la vida de sus ciudadanos dispuestos a morir en la guerra. Y este sacrificio guerrero *hace* parte del derecho mismo, *ora* como medio de creación, *ora* como medio de conservación legítimo del orden jurídico institucional (Cf. Benjamin, 1991, p. 29; 2001, p. 114; Derrida, 2002, p. 100). En su *Crítica a la violencia* (*Zur Kritik der Gewalt*, 1921), Walter Benjamin (1892-1940) ejemplifica este derecho soberano de hacer morir mediante el servicio militar obligatorio, esto es, mediante el empleo forzado de la fuerza, la coacción o la violencia como medio al servicio del Estado y de sus fines legales —completamente distintos a los fines naturales—, ya que la sumisión de los ciudadanos a las leyes, en este

34 Walter Benjamin establece que el derecho positivo prohíbe y condena la ejecución de la violencia por fuera de su propio dominio, porque dicha exterioridad representa una amenaza, un peligro para su constitución. En este sentido, pregunta Benjamin: “¿Cuál es la función que hace de la violencia algo tan amenazadora para el derecho, algo tan digna de temor?” (1991, p. 27). Benjamin remite este cuestionamiento a la *figura del gran criminal* quien, más allá de sus fines y de la tipología de sus crímenes, suscita la fascinación y la admiración del pueblo en contra del derecho, haciendo posible su emulación. El gran criminal representa una eventualidad estremecedora para el pueblo, y especialmente, para el orden del derecho, pues además de desafiar su ley y desnudar su violencia, amenaza con fundar un nuevo derecho. Así como Michael Kohlhaas, el héroe y protagonista del gran escritor del romanticismo alemán Henrich Von Kleist (1777-1811), quien se rebela contra la imagen del orden imperial de las alianzas y los ejércitos, y se levanta definitivamente contra la concepción romana del Estado. El héroe de Kleist combate la Ley del Estado en nombre de la justicia y la libertad, rehúsa la disciplina dócil y servil arriesgándose como un hombre suicida ante la violencia del poder, no sin antes desafiar el Imperio del príncipe de Hamburgo. Ciertamente, Goethe y Hegel, pensadores románticos del Estado, ven en Kleist un monstruo, y Kleist ha perdido de antemano (Deleuze & Guattari, 2002, p. 271). Sin embargo, la modernidad literaria está de su lado. ¡Oh Kleist! diría Nietzsche: “El hombre libre es guerrero” (2001, p. 121; Ruiz, 2013, p. 56).

caso, la ley de servicio militar obligatorio, es un fin propiamente jurídico-estatal. No obstante, el desconocimiento teórico y filosófico de la compleja coimplicación de la violencia y el derecho hace que las críticas habituales al militarismo sigan siendo incautas y superficiales respecto a la esencia jurídica de la violencia, al “orden del derecho” (Cf. Benjamin, 1991, p. 30; Ruiz, 2013, p. 60). Análogamente a Benjamin, Schmitt afirma que “*nada puede sustraerse a esta consecuencia de lo político. Y si la oposición pacifista contra la guerra llegase a ser tan fuerte que pudiese arrastrar a los pacifistas a una guerra contra los no pacifistas, una ‘guerra contra la guerra’*” (Schmitt, 1991a, p. 66). El jurista alemán concibe el pacifismo como una ingenuidad política que, no obstante, confirma la repetición de la lucha entre amigos y enemigos. La guerra es un fenómeno tan intenso que no retrocede ya ante la misma guerra, constituyéndose, al contrario, en un motivo político que afirma el sentido de la guerra, aunque sólo sea como eventualidad extrema. Porque en términos de Schmitt, el Estado se sirve de la violencia para mantener la vigencia del derecho contra otras formas de violencia. Y la oposición entre la violencia legal y la violencia natural se hace efectiva a través de hombres, armas y máquinas de guerra:

Al Estado, en su condición de unidad esencialmente política, le es atribución inherente el *ius belli*, esto es, la posibilidad real de, llegado el caso, determinar por propia decisión quién es el enemigo y combatirlo. Los medios técnicos de combate, la organización de los ejércitos, las perspectivas de ganar la guerra no cuentan aquí mientras el pueblo unido políticamente esté dispuesto a luchar por su existencia y por su independencia, habiendo determinado por propia decisión en qué consisten su *independencia* y *libertad* (Schmitt, 1991a, p. 66).

Al igual que en Hegel, Schmitt presenta aquí el *sacrificio* de los hombres y los pueblos que mueren y padecen el horror del combate como un imperativo a favor del Estado y, por supuesto, de las condiciones de normalidad que hacen posible la aparición y la vigencia del derecho:

El Estado, en su condición de unidad política determinante, concentra en sí una competencia aterradora: la posibilidad de declarar la guerra, y en consecuencia de disponer abiertamente de la vida de las personas. Pues el *ius belli* implica tal capacidad de disposición: significa la doble posibilidad de requerir por una parte de los miembros del propio pueblo la disponibilidad para matar y ser muertos, y por la otra de matar a las personas que se encuentran del lado del enemigo (Schmitt, 1991a, p. 74).

En el pensamiento decisionista schmittiano, el representante estatal garantiza la *normalidad* mediante la decisión de hacer la guerra, esto es, de hacer uso de la violencia que hace morir no sólo a los enemigos sino a los propios ciudadanos, con miras a procurar las condiciones de la paz, la seguridad y el orden necesarios para que las normas jurídicas puedan tener vigencia en general, “*ya que toda norma presupone una situación normal y ninguna norma puede tener vigencia en una situación totalmente anómala por referencia a ella*” (Schmitt, 1991a, p. 74; Cf. Rossi, 2002a, pp. 67-68). En síntesis, la conservación del derecho depende *estrictamente* de la capacidad de la autoridad de matar y hacer morir en una guerra regulada que, por ello, no deja de ser una lucha que produce, administra y controla el sacrificio de los enemigos y los soldados:

Un mundo en el que se hubiese eliminado por completo la posibilidad de una lucha de esa naturaleza, un planeta definitivamente pacificado sería pues un mundo ajeno a la distinción de amigo y enemigo, y en consecuencia carente de política. Es posible que se diesen en él oposiciones y contrastes del mayor interés, formas muy variadas de competencia e intriga, *pero lo que ya no tendría sentido sería una oposición en virtud de la cual se pudiese exigir a los hombres el sacrificio de sus vidas, dar poder a ciertos hombres para derramar sangre y matar a otros hombres*. Tampoco en este caso afecta a la determinación conceptual de lo político el que uno se imagine o no que vale la pena desear un mundo de esas características, libre de política como estado ideal. El fenómeno de lo político sólo se deja aprehender por referencia a la posibilidad real de la agrupación según amigos y enemigos, con independencia de las consecuencias que puedan derivarse de ello para la valoración religiosa, moral, estética o económica de lo político (Schmitt, 1991a, p. 65).

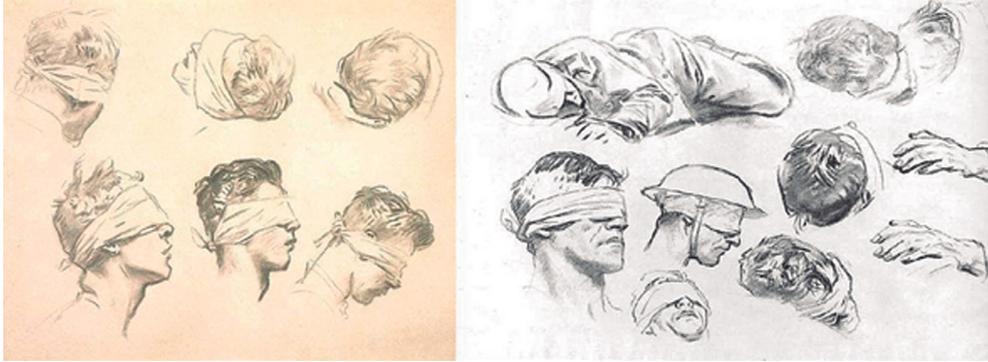
Figura 22. *Soldados de la 55ª División del Ejército Británico, tras un ataque con gas. 10 de abril de 1918 (Angehörige der Britischen 55. Division geblendet von Tränengas, 1918).*



Figura 23. John Singer Sargent (1856-1925). *Gaseado* (Gassed, 1919).



Figura 24. John Singer Sargent (1856-1925). *Bocetos con estudios para el cuadro "Gassed" (Gassed, 1919).*



b. Segunda analogía: de los salvos y los condenados a los amigos y los enemigos

Lo político se ha definido históricamente mediante la dialéctica entre patricios y plebeyos, siervos y señores, amos y esclavos, burgueses y proletarios, y, finalmente, entre *amigos* y *enemigos* dispuestos a matar y ser muertos en la lucha. Estas oposiciones implican siempre la *unidad* en el sentido de la identidad entre los miembros de la comunidad o de una facción social determinada y, al mismo tiempo, la oposición de los contrarios, esto es, de las distintas agrupaciones sociales y políticas que combaten por el reconocimiento de su identidad. En este sentido, la guerra se ha entendido como la manifestación extrema de la enemistad: *Los pueblos luchan por el sometimiento y la anulación de otros pueblos ópticamente diferentes y por la conservación de sus propias formas de existencia*. En términos más exactos, la noción de enemistad depende estrictamente de la lucha presente o siempre por venir, o en palabras análogas, la guerra procede de la enemistad, ya que está constituye una *negación óptica* de un ser distinto a la propia existencia (1991a, pp. 62-63; Cf. Fernández Vega, 2002, pp. 48-50; Marcos, 2004, p. 48). Y la definición de un enemigo, quien puede ser condenado, apresado, lesionado e, incluso, muerto en la guerra regulada constituye no sólo un medio para producir las condiciones de normalidad dentro del Estado, y crear así la situación regular que constituye el presupuesto necesario y suficiente para que el derecho pueda tener vigencia en general, sino también la más completa pacificación con miras a

garantizar la *paz*, la *seguridad* y el *orden* entre los individuos³⁵. Y este imperativo de pacificación depende, estrictamente, de la capacidad estatal para determinar por sí mismo el enemigo, ya sea exterior, ya sea interior.

O lo que es lo mismo, las condiciones de paz y, por supuesto, de normalidad dependen únicamente de la capacidad estatal de hacer la guerra y de definir el enemigo, esto es, de *poner fuera de ley* a aquellos hombres que se consideran como una *amenaza* para el orden jurídico-político. Porque en el momento en que la constitución de un pueblo “es *atacada, la lucha ha de decidirse fuera de la constitución y del derecho, en consecuencia, por la fuerza de las armas*” (1991a, p. 76). Al igual que Carl von Clausewitz (1780-1831), Schmitt concibe la guerra como una crisis de tipo especial que implica ineludiblemente el uso de las armas para la aniquilación física de los individuos. Los salvados y los elegidos como combatientes y enemigos padecen, pues, la radicalidad e intensidad de la confrontación que supone, por supuesto, la pérdida de la vida. Y es, justamente, la autoridad quien decide sobre la diferencia entre salvados y no-salvados, elegidos y no elegidos. Al respecto, Günter Figal afirma que

Bajo el presupuesto de que aquel que actúa sin contradicciones como representante de Dios en la realidad terrenal, también le corresponde la soberanía de Dios. Ese representante tiene a sí mismo, del mismo modo que todos los que actúan en su espíritu, por salvado. Pero si la salvación es un actuar político, y sólo en él, está presente, su presente queda atado a la distinción política amigo-enemigo; *la salvación sólo se puede afirmar en un ámbito irredento y no pacífico de lo político, y siempre de nuevo como posibilidad que está por venir*” (2003, p. 93).

Porque la decisión sobre la guerra y la enemistad es la decisión sobre la muerte misma, ya sea de un individuo, ya sea de una comunidad política en su totalidad³⁶. En Schmitt, la guerra consiste, por lo tanto, en producir la muerte de otros seres

35 En su trabajo *Aproximaciones al enemigo*, José Fernández Vega insiste en afirmar que Schmitt “antes que un entusiasta de la guerra, es un partidario del *orden*” (2002, p. 43). Por esta razón, la guerra constituye la causa de la amenaza al orden y, al mismo tiempo, la solución que permite conservar al Estado y el derecho. Aún más, Schmitt encuentra en la guerra y la enemistad el fundamento de legitimidad y, al mismo tiempo, de eficacia del Estado como custodio del derecho.

36 Al respecto, Rossi explica con detalle la palabra *muerte* en el pensamiento schmittiano: “[...] En Schmitt, “muerte” no sólo refiere el carácter fáctico del poder estatal mencionado por Weber, que remitiría principalmente a la eficacia de su acción protectora de la comunidad, sino que el sentido pleno de “muerte” se alcanza cuando ese concepto entra en relación con el de “enemigo”. “Muerte”, entonces, es la eventualidad a la que la lucha con el enemigo puede llevar. *En lo político la muerte está en juego*” (2002a, p. 71).

humanos a quienes se conciben como enemigos, y todo esto contiene un sentido primordialmente *existencial*, y en modo alguno *normativo*. Según Schmitt, la guerra contra el enemigo no depende de ideales, programas o estructuras normativas cualesquiera, porque no existe ningún “*objetivo tan racional, ni norma tan elevada, ni programa tan ejemplar, no hay ideal social tan hermoso, ni legalidad ni legitimidad alguna que puedan justificar el que determinados hombres se maten entre sí por ellos*” (Schmitt, 1991a, p. 78; Cf. Fernández Vega. 2002, p. 48; Kahn, 2012, p. 17). Del mismo modo, Schmitt reconoce que la destrucción de la vida física de los enemigos y los soldados que, empero, no pierden su constitución de seres humanos, no tiene ninguna justificación “*a no ser que se produzca, en el estricto plano del ser, como afirmación de la propia forma de existencia contra una negación igualmente óntica de esa forma*”. Porque, según Schmitt: “*Cuando hay enemigos verdaderos, en el sentido óntico al que se está haciendo referencia aquí, tiene sentido, pero sólo políticamente, rechazarlos físicamente, y si hace falta, combatir con ellos*” (Schmitt, 1991a, pp. 78,79). A diferencia del liberalismo que combate en nombre de los valores y los derechos de la humanidad³⁷, Schmitt afirma que ninguna guerra puede justificarse por motivos éticos y argumentos meramente jurídicos. En suma, el jurista alemán advierte que mientras un pueblo exista en la esfera de lo político tendrá que decidir por sí mismo e inevitablemente sobre quién es el amigo y quién es el enemigo³⁸.

37 Schmitt insiste en que la humanidad carece de un enemigo, ya que no puede hacer la guerra. O en palabras idénticas: La noción de humanidad excluye el concepto de enemigo. De ahí que aquel que realice y justifique las guerras en nombre de la humanidad posee realmente un interés político particularmente intenso: “*Cuando un Estado combate a su enemigo político en nombre de la humanidad, no se trata de una guerra de la humanidad sino de una guerra en la que un determinado Estado pretende apropiarse un concepto universal frente a su adversario, con el fin de identificarse con él (a costa del adversario), del mismo modo que se puede hacer un mal uso de la paz, el progreso la civilización con el fin de reivindicarlos para uno mismo negándose los al enemigo*.” “La humanidad” resulta ser un instrumento de lo más útil para las expansiones imperialistas y en su forma ético-humanitaria constituye un vehículo específico del imperialismo económico. Aquí se podría con una modificación muy plausible aplicar una fórmula acuñada por Proudhon: *el que dice humanidad está intentando engañar*” (Schmitt, 1991a, p.83).

38 En su trabajo *La paradoja democrática. Carl Schmitt y la paradoja de la democracia liberal (The Democratic Paradox, 2000)*, Chantal Mouffe observa que la distinción amigo/enemigo como signo distintivo de lo político obedece, a su vez, a la lógica democrática inclusión/exclusión. En efecto, Mouffe señala que “al subrayar que la identidad de una comunidad política depende de la posibilidad de trazar una frontera entre “nosotros” y “ellos”, Schmitt destaca el hecho de que la democracia siempre implica relaciones de *inclusión/exclusión*” (2003, pp. 60; Cf. Galli, 2013, pp. 52-53; Marcos, 2004, p. 48). La politóloga belga coincide con Schmitt al afirmar que el liberalismo ignora dicha frontera, ya que contradice su pretensión universalista: “No hay duda de que existe una oposición entre la “gramática” liberal de la igualdad —que postula la universalidad y la referencia a la “humanidad”— y la práctica de la igualdad democrática, que requiere el momento político de discriminación ente “nosotros” y “ellos” (2003, p. 60). No obstante, Mouffe objeta la afirmación schmittiana en virtud de la cual las contradicciones propias de liberalismo conducirían inevitablemente a la destrucción de la democracia liberal.

He aquí la esencia de la existencia política de un pueblo. De modo que “*si deja decir por un extraño quién es el enemigo y contra quién debe o no debe combatir, es que ya no es pueblo políticamente libre, sino que está integrado en o sometido a otro sistema político*” (1991a, p. 79; Cf. McCormick, 2011, p. 14, Serrano Gómez, 2002, p. 51). Al igual que la guerra, la paz es una obra de lo político que contiene sus reglas, sus procedimientos y sus instituciones establecidas por el derecho internacional, ya sea para restablecer el derecho existente, ya sea para fundar un nuevo derecho. Empero, la construcción de la paz también demanda la definición y, por supuesto, el reconocimiento del enemigo público. En palabras más exactas, el reconocimiento del enemigo constituye el presupuesto fundamental tanto de la guerra como de la paz entre los Estados, puesto que admite la existencia autónoma e independiente de la unidad política contra la cual se combate, cualquiera que sea su militar y político (Cf. Freund, 1963, p.7). En palabras de Julien Freund (1921-1993), el reconocimiento se impone, aquí bajo su verdadero significado:

Es admitir que el vencido tiene individual y colectivamente derecho a la existencia autónoma y que permanece libre de darse a sí mismo el régimen que estime más conveniente; es negarse a aniquilarlo, a acusarlo, porque está vencido, como a un criminal o a un culpable que es preciso castigar y exterminar. *Es este reconocimiento el que está en juego y en tanto que no haya acuerdo respecto a esa reciprocidad, no habrá ninguna probabilidad de paz digna de este nombre* (2002, p.10).

En Freund, el *reconocimiento* implica indefectiblemente la *reciprocidad* entre los enemigos políticos, quienes respetan la soberanía y los estatutos de cada orden estatal³⁹. Esta afirmación contradice, abiertamente, la política liberal que advierte en la soberanía el principal obstáculo de la paz: “*es contradictorio y hasta absurdo pensar que la paz podría edificarse entre una pluralidad de Estados haciendo polémica contra la soberanía*”. Y seguidamente, Freund agrega que “*los negadores de la soberanía entorpecen incluso las probabilidades de paz, puesto que luchan a favor de una solución incompatible con la situación política actualmente dada*” (1963, p. 10). La reciprocidad como fuente de todo reconocimiento configura una obligación sin la cual son improbables tanto la guerra como la paz, ya que desconoce la figura del enemigo. Porque, “*en un sistema que no reconoce al enemigo, ya no son intereses o*

39 Freund advierte que la reciprocidad no implica en modo alguno un contrato, tal como aparece en el pensamiento hobbesiano en virtud del cual los ciudadanos transfieren ilimitadamente su derecho de resistencia respecto a un poder común que, al mismo tiempo, y por las mismas razones lógicas, no tiene ningún compromiso con los miembros de la colectividad. El sociólogo y filósofo francés, Rousseau, en cambio, concibe el contrato en términos de reciprocidad, ya que los individuos se comprometen recíprocamente a respetar a libertad civil de cada hombre. De modo que la libertad natural propia del estado de naturaleza es reemplazada ahora por la libertad en el estado civil (Cf. Freund, 1963, p. 8).

regímenes lo que se encausan, sino el hombre mismo” (Freund, 1963, p. 12). Porque el hombre deja de ser un hombre para convertirse en traidor o en criminal por el simple hecho de negar su adherencia a un régimen totalitario o una ideología revolucionaria. En palabras de Freund, el nazismo era, por ejemplo, una ideología que negaba a su enemigo y, en su lugar, afirmaba su total eliminación. Allí no hay, pues, una guerra en sentido estricto y, menos aún, una posibilidad de lograr la paz. Los campos de concentración alemanes representan, justamente, la exterminación inherente al nazismo alemán (Cf. Freund, 1963, p. 12). Y un sistema jurídico político que niega a su enemigo “*no es, jurídicamente hablando, un verdadero sistema internacional, porque niega la reciprocidad vital o existencial que es el fundamento del reconocimiento, sin el cual no hay derecho público*” (Freund, 1963, p. 13). En palabras de Freund (1963, pp. 13-14), un sistema que ignora la existencia de un enemigo público genera consecuencias letales sobre la vida, puesto que niega la condición humana del adversario y, por consiguiente, cualquier medio es lícito para exterminar a ese “*infrahumano, vil e inútil*”.

De manera que perder al enemigo genera, en lugar de un avance hacia la paz y la fraternidad entre los hombres, una violencia extraordinaria tanto en su extensión sobre la población como en su letalidad sobre la vida humana. Bajo esta hipótesis, negar la existencia del enemigo conduciría a “*un desencadenamiento inconmensurable en sus formas inéditas, y así monstruosas, una violencia en relación con la cual lo que se llama hostilidad, guerra, crueldad, odio incluso, reencontrarían contornos tranquilizadores y finalmente apaciguadores, puesto que identificables*” (Derrida, 1998, p.101; Cf. Navarrete Alonso, 2012, pp. 201-210). Ahora, *¿qué significa reconocer a un enemigo? ¿Quién reconoce al enemigo? ¿Cuál es la relación entre enemigo, Estado y derecho? ¿En qué medida el reconocimiento del enemigo constituye no sólo la salvaguarda del Estado, sino también, y más particularmente, la protección del derecho?* En palabras de Freund, aquí radica la importancia del pensamiento schmittiano, pues erigió en el reconocimiento del enemigo el fundamento central de su teología política y jurídica⁴⁰.

40 En este mismo sentido, Derrida señala las urgencias schmittianas por re-politizar lo político y lo jurídico, a partir de la restauración de un enemigo claro, identificable y familiar respecto al cual se haga la guerra. “La invención del enemigo, ésta es la urgencia y la angustia, es esto lo que habría que lograr, en suma, para re-politizar, para poner fin a la despolitización; y allí donde el enemigo principal, allí donde el adversario “estructurante” parece inencontrable, allí donde deja de ser identificable, y en consecuencia fiable, la misma fobia proyecta una multiplicidad móvil de enemigos potenciales, sustituyibles, metonímicos y secretamente aliados con ellos: la conjuración. *Que lo político mismo, que el ser-político de lo político surja en su posibilidad con la figura del enemigo, éste es el axioma schmittiano en su forma más elemental. Sería injusto reducir a él el pensamiento de Schmitt, como se hace frecuentemente, pero ese axioma es en cualquier caso indispensable tanto para su decisionismo como para su teoría de la excepción y de la soberanía*” (1998, p.103).

Schmitt es enfático en señalar que el enemigo público pertenece a la esfera de lo jurídico-político y, en ningún caso, al ámbito religioso, ético, moral o económico. De ahí que el enemigo no sea cualquier adversario o competidor, ni tampoco aquél que se odia. Del mismo modo, el enemigo no tiene que ser moralmente malo, ni estéticamente feo, ni tampoco hace falta que se erija en competidor económico, al contrario, se puede negociar con él, aún más, se lo puede amar y admirar: “*La objetividad y autonomía propias del ser de lo político quedan de manifiesto en esta misma posibilidad de aislar una distinción específica como la de amigo-enemigo respecto de cualesquiera otras y de concebirla como dotada de consistencia propia*” (Schmitt, 1991a, p. 58)⁴¹. De manera que “*ni el sentimiento, ni la pasión, ni el afecto constituyen al enemigo político. Basta con que sea el otro, el extraño, simplemente y en un sentido particularmente negativo respecto a la propia existencia, para combatirlo y matarlo*” (Schmitt, 1991a, pp. 57, 59, 65). Dicho en otras palabras, únicamente en la medida en que el enemigo sea potencial o realmente peligroso para la propia existencia se justifica que los hombres estén dispuestos a matar y a morir en el combate. La guerra, o lo que es lo mismo, la disposición de destruir la vida física de otros seres humanos tiene un sentido eminentemente existencial, esto es, *como afirmación de la propia forma de vida contra una negación igualmente óptica de esa forma* (Cf. Schmitt, 1991a, p. 78; Cf. Ruiz & Mesa, 2013, p. 45; Gómez Orfanel, 2002, pp. 254-255). Solamente en el sentido óptico, en el plano de la afirmación y la negación del ser como pueblo es que la guerra, la enemistad y la muerte encuentran su carácter político.

41 En sentido amplio, Schmitt señala que “Los conceptos de amigo y enemigo deben tomarse aquí en su sentido concreto y existencial, no como metáforas o símbolos. Tampoco se les debe confundir o debilitar en nombre de ideas económicas, morales o de cualquier otro tipo; pero sobre todo no se les debe reducir a una instancia psicológica privada e individualista, tomándolos como expresión de sentimientos o tendencias privados. No se trata ni de una oposición normativa ni de una distinción “puramente espiritual”. En el marco de un dilema específico entre espíritu y economía, el liberalismo intenta disolver el concepto de enemigo, por el lado de lo económico, en el de un competidor, y por el lado del espíritu, en el de un oponente en la discusión. Bien es verdad que en el dominio económico no existen enemigos sino únicamente competidores, y que en un mundo moralizado y reducido por completo a categorías éticas quizá ya no habría tampoco otra cosa que oponentes verbales. En cualquier caso aquí no nos interesa saber si es rechazable o no el que los pueblos sigan agrupándose de hecho según que se consideren amigos o enemigos, ni se trata de un resto atávico de épocas de barbarie, tampoco vamos a ocuparnos de que algún día esta distinción desaparezca de la faz de la tierra, ni de la posible bondad conveniencia de hacer con fines educativos, como si ya no hubiese enemigos. *No estamos tratando de ficciones ni de normatividades, sino de la realidad óptica y de la posibilidad real de esta distinción. Se podrán compartir o no esas esperanzas y esos objetivos pedagógicos; pero lo que no se puede negar razonablemente es que los pueblos siguen estando en vigor, y está dada como posibilidad real, para todo pueblo que exista políticamente*” (1991a, p.58).

Y, a su vez, lo político no existiría sin la figura del enemigo y, obviamente, sin la posibilidad de una verdadera guerra. De ahí que *“al perder al enemigo se habría perdido simplemente lo político mismo, y ése sería el horizonte de nuestro siglo tras dos guerras mundiales”* (Derrida, 1998, p. 103). En la teoría política moderna, lo político se define, pues, por la oposición entre amigos y enemigos: los amigos se encuentran unidos por un vínculo de afectividad, identidad, raza, lengua, territorio, lo cual les permite distinguirse de otras comunidades. En este caso, cada uno está dispuesto a obedecer al Estado así como a defender las fronteras, la independencia y la libertad de su pueblo. La diferencia marca, entonces, lo político, esto es, sus fronteras y su especificidad respecto a la moral, la ética y la economía. En la guerra como expresión extrema de la enemistad, los pueblos luchan por la sujeción y el exterminio de otros pueblos ópticamente diferentes y, en consecuencia, por la conservación de sus propias formas de existencia. En principio, Schmitt enseña que el enemigo es únicamente el enemigo público, pues todo cuanto hace referencia a un conjunto tal de personas, o en términos más precisos a un pueblo entero, adquiere *ipso facto* el carácter público. “Enemigo es, en suma, *hostis*, no *inimicus* en sentido amplio” (Schmitt, 1991a, p. 59).

Basta entonces con que un conjunto de hombres se agrupen en una comunidad para instituir una unidad que se diferencia de otras agrupaciones. He aquí el carácter político de la comunidad: *“Sólo la ignorancia o inadvertencia de la esencia de lo político hace posible esa concepción pluralista de una “asociación”, política junto a las de tipo religioso, cultural, económico y demás, incluso en competencia con ellas”* (Schmitt, 1991a, p. 74). En consecuencia, Schmitt rechaza el pluralismo en el interior de la unidad política, puesto que fracciona la homogeneidad bajo múltiples intereses privados, particularmente, económicos que terminan por anular toda oposición entre amigos y enemigos:

Una asociación humana que prescinde de estas consecuencias de la unidad política no sería una asociación política, pues estaría renunciando a la posibilidad de marcar la pauta de la decisión de quién ha de ser considerado y tratado como enemigo. Este poder sobre la vida física de las personas eleva a la comunidad política por encima de todo otro tipo de comunidad o de sociedad. Dentro de la comunidad pueden a su vez mantenerse subgrupos de carácter político secundario, con competencias propias o delegadas, incluso con un *ius vital acnecis* limitado a los miembros del grupo (Schmitt, 1991a, p. 77).

Todavía más, Schmitt señala que ningún pueblo se encuentra en condiciones de negar la diferencia fatal entre amigos y enemigos. Y *“si una parte del pueblo declara que ya no conoce enemigos, lo que está haciendo en realidad es ponerse del lado de los enemigos y ayudarles, pero desde luego con ello no se cancela la distinción entre amigos y enemigos”* (Schmitt, 1991a, p. 81).

Y más adelante, Schmitt agrega que “*un pueblo haya perdido la fuerza o la voluntad de sostenerse en la esfera de lo político no va a desaparecer lo político del mundo. Lo único que desaparecerá en ese caso es un pueblo débil*” (1991a, p. 83). Ningún ciudadano puede, por lo tanto, substraerse a la existencia y el reconocimiento del enemigo político, arguyendo que él carece de todo opositor o contradictor, ya que el enemigo es esencialmente estatal, esto es, público; y, además, ninguna persona privada tiene enemigos políticos. Según Schmitt, toda negación y resistencia individual a la afirmación del enemigo público y, en consecuencia, a su combate y su eliminación constituyen una ruptura con la totalidad de amigos que existe, justamente, en virtud de un enemigo común. En palabras más precisas, la negación de un individuo respecto al enemigo público equivale a decir que su intención es apartarse de la totalidad política a la que pertenece por su existencia, o lo que es lo mismo, a declarar que su deseo es vivir únicamente como personalidad privada (Cf. Schmitt, 1991a, p. 81). Ahora bien, la existencia de un pueblo no depende solamente de la presencia de un enemigo común, sino también de una autoridad representativa de la unidad política que defina y decida sobre el grado de amenaza e intensidad del extraño respecto a la propia identidad. De este modo, la autoridad decide por sí misma si la alteridad del extraño representa la negación al modo común de existencia y, asimismo, decide sobre la posibilidad de rechazarlo o combatirlo en orden a proteger la propia forma esencial de vida, incluyendo el derecho (Cf. Schmitt, 1991a, p. 57).

Y al igual que el individuo que se resiste a combatir por su libertad e independencia, aceptando el dominio y la sujeción de su señor, la comunidad que omite la decisión sobre sus enemigos, *ora* por el miedo a los riesgos y las penalidades de la guerra, *ora* por la indecisión de combatir contra sus adversarios, se sujeta a otro pueblo que le exime de la confrontación contra los enemigos extranjeros, a cambio, por supuesto, del dominio político y la obediencia. Hasta aquí la guerra se entiende como la confrontación entre dos o más unidades políticas, las cuales se distinguen entre ellas por los fundamentos de *afectividad, identidad, raza, lengua, territorio e ideología*. Empero *¿Qué sucede cuando el enemigo público se constituye al interior de un mismo pueblo? ¿Quién decide sobre el grado de intensidad y amenaza? ¿Quién decide sobre los medios para combatirlo o apaciguarlo?* Cuando la lucha armada no se libra únicamente en el *afuera*, en la *exterioridad*, sino también en el *adentro*, en la *interioridad* de una comunidad civil, la cuestión resulta altamente problemática. El Estado se entiende como una *unidad* que agrupa a los individuos que se encuentran unidos y dispuestos a defender con sus vidas las leyes y el territorio que configura la comunidad. De ahí que la aportación de un Estado regular consista sobre todo en producir dentro de la unidad política y su territorio un apaciguamiento total de las fuerzas sociales en disputa, a fin de garantizar la paz, la seguridad y el orden de normalidad que hace posible la efectiva aplicación del derecho.

Ahora, respecto al Estado, las organizaciones revolucionarias se encuentran agrupadas bajo la modalidad de *partido* y en asocio con otros grupos o asociaciones que apoyan la *insurrección*. Entre los griegos—enemigos por naturaleza de los bárbaros—, por ejemplo, era impensable que la *polis* concebida como una unidad política pudiera dividirse en facciones armadas que se hicieran la guerra. Al respecto, Platón expone sin ambages en el libro V de la República que:

Los griegos han de combatir con los bárbaros y los bárbaros con los griegos y que son enemigos por naturaleza unos de otros y que esta enemistad ha de llamarse guerra; pero, cuando los griegos hacen otro tanto con los griegos, diremos que siguen todos siendo amigos por naturaleza, que con ello la Grecia enferma y se divide y que esta enemistad ha de ser llamada sedición [...] En la sedición tal como lo hemos reconocido en común, cuando ocurre lo dicho y la ciudad se divide y los unos talan los campos y queman las casas de los otros, cuán dañina aparece esta sedición y cuán poco amantes de su ciudad ambos bandos —pues de otra manera no se lanzarían a desgarrar así a su madre y su criadora—, mientras que debía ser bastante para los vencedores el privar de sus frutos a los vencidos en la idea de que se han de reconciliar y no han de guerrear eternamente (Platón, 1993, Libro V, XVIId, p.252).

De suerte que la sedición y la guerra correspondían para los griegos a dos realidades completamente diferentes: la una se da en lo doméstico y familiar, la otra en lo distinto y extraño. Esto significa que la guerra librada en el interior de la comunidad civil no significa más que el desgarramiento absoluto del pueblo, puesto que la violencia revolucionaria siendo esencialmente fundadora y transformadora como toda violencia, conduciría a la conformación de un Estado nuevo y, por supuesto, de una nueva Constitución (Cf. Derrida, 1998, p. 110).

A diferencia de Platón, Schmitt reconoce, en cambio, la guerra civil como una lucha armada en el seno de una unidad organizada. Y dado que la eficacia del Estado se encuentra determinada por el apaciguamiento de las relaciones sociales. Por tal razón, Schmitt afirma que en una situación de peligro, es al Estado y no al orden de derecho, a quién le corresponde *decidir* por sí mismo quién es el enemigo interior. El Estado conjura como enemigo al propio ciudadano insurrecto, y lo pone por tanto *fuera de la ley*. En este sentido, resulta clara la oposición entre guerra propiamente dicha (*pólemos*), a la sedición, a la rebelión, o al levantamiento (*stásis*).

En caso de situación crítica, que el Estado como unidad política, mientras existe como tal, está capacitado para determinar por sí mismo también al “enemigo interior” . Tal es la razón por la que en todo Estado se da una forma u otra lo que en el derecho público de las repúblicas griegas se conocía como declaración de *πολεμιοζ*, y en el romano como declaración de *hostis*: formas de proscripción, destierro, ostracismo, de *poner fuera de la*

ley, en una palabra, de declarar a alguien enemigo dentro del Estado; formas automáticas o de eficacia regulada judicialmente por leyes especiales, formas abiertas u ocultas en circunloquios oficiales. Según sea el comportamiento del que ha sido declarado enemigo del Estado, tal declaración será la señal de la guerra civil, esto es, de *la disolución del Estado como unidad política organizada, internamente apaciguada, territorialmente cerrada sobre sí e impermeable para extraños. La guerra civil decidirá entonces sobre el destino ulterior de esa unidad.* Y a despecho de todas las ataduras constitucionales que vinculan al Estado de derecho burgués constitucional, tal cosa vale para él en la misma medida, si no en medida aún mayor, que para cualquier otro Estado. Pues, siguiendo una expresión de Lorenz von Stein, “en el Estado constitucional” la constitución es *“la expresión del orden social, la existencia misma de la sociedad ciudadana”* (1991a, p. 76).

En este sentido, Jacques Derrida, en su notable comentario al *Concepto de lo político* de Schmitt, pregunta: *¿Es qué no se puede tener enemigos públicos —y en consecuencia políticos— en una guerra civil, es decir, en el interior de un mismo pueblo?* (1998, p. 111). La respuesta a este interrogante presenta no pocas dificultades, toda vez que el insurrecto se encuentra en una zona de total indeterminación política-jurídica: no es un amigo —*amicus*—, ni un enemigo público —*hostis*—, ni tampoco un enemigo privado (*inimicus*), es a lo sumo un *homo sacer*, esto es, un *excluido* de la comunidad de los hombres, del orden jurídico. El abandonado ya no se encuentra bajo la protección del orden jurídico: *es un adversario del Estado que le disputa la univocidad del poder y el monopolio de la violencia.* Al respecto, dice Schmitt: *“la existencia del Estado guarda en sí una incontestable superioridad sobre la realidad de la norma jurídica, pues, en el caso de la excepción, el Estado suspende el derecho en virtud de un derecho de auto conservación”* (2009, p. 14). En palabras más exactas, esto significa que el Estado, como gendarme de la unidad, y en caso de excepción, puede suspender la vida de su opositor hasta lograr su muerte: *puede matarlo sin cometer frente a él ningún homicidio.*

En este caso, el Estado se transforma en un Estado-policía que moviliza todas sus fuerzas bajo el pretexto de restablecer la seguridad, el orden y la paz; el poder ejecutivo se torna a su vez en un poder legislativo y judicial, o por lo menos en un poder con una fuerte injerencia en los asuntos de ambas ramas del poder público (Cf. Saint-Pierre, 2002, p. 269). El orden del derecho es vaciado de todo contenido anterior y dispuesto instrumentalmente a las necesidades del caso. *En Teoría del partisano. Acotación al concepto de lo político (Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen, 1962)*, Schmitt avanza, sin embargo, en su comprensión de lo político como momento decisivo de la enemistad, a partir de la figura del *partisano*. El jurista germano afirma que desde el punto de vista organizacional, los combatientes activos no luchan como sujetos individuales, partidarios de sí mismos, sino como militantes de un mismo e idéntico partido —*partisan*—. El hombre que lucha en su propio nombre y representación

no es en sentido estricto un revolucionario, ya que combate como partidario de sí mismo. El revolucionario combate, en cambio, en un frente político y es, precisamente, su carácter político lo que permite distinguirlo de otras agrupaciones armadas apolíticas. El partido revolucionario representa una totalidad de partidarios que militan juntos bajo una misma organización y una idéntica ideología (Cf. Schmitt, 2013, p. 33). Este *estar* y *hacer* juntos la guerra es lo que les permite agruparse bajo estructuras de mando y reglamentación que regulan el combate contra el enemigo.

En este sentido, Schmitt insiste en afirmar el carácter intensamente político del partisano que, a su vez, y por razones lógicas, permite distinguirlo del ladrón o simple criminal que orienta su acción únicamente por motivaciones privadas. A diferencia del pirata, cuyo interés versa exclusivamente en el robo y la ganancia personal, el partisano lucha en un frente político en nombre de una nueva forma de organización política: “*El partisano es y seguirá siendo siempre tan distinto del pirata, y también del corsario, como tierra y mar son distintos espacios elementales de la actividad humana y de disputas bélicas entre los pueblos*” (Schmitt, 2013, p. 38). Por esta razón, Schmitt niega la figura de Michael Kohlhaas como el paradigma moderno de la revolución⁴²:

42 Heinrich Wilhelm von Kleist representa, por supuesto, la más aguda oposición romántica, con todas sus implicaciones políticas, a la comprensión hegeliana y schmittiana del Estado y el derecho. Kleist es un pensador romántico que *crea y transforma* el mundo a partir de la *autoconsciencia* artística, afirmándose como reflexión permanente acerca del mundo de la vida desde la *autoafirmación*, la *liberación* y la *autonomía* del individuo respecto al Estado. A diferencia de la autoconsciencia del individuo que obtiene su identidad en virtud de la totalidad ética hegeliana, la conciencia del artista, lejos del capricho y la arbitrariedad respecto al mundo, obra conforme a una ley absolutamente *singular*, esto es, una ley que se da únicamente a sí mismo: *su estilo*. La ley del artista, a diferencia de las leyes del Estado, no se produce reflexiva o estratégicamente en virtud de las condiciones políticas, sino que aparece en el acto de la *creación*. En la *asombrosa guerra de Michael Kohlhaas*, Kleist acude, justamente, a la soberanía del individuo sobre al Estado, a la espontaneidad, libertad y fuerza del guerrero singular que se rebela contra la idea ética. De esta manera, el escritor romántico atribuye a Kohlhaas una consciencia crítica que se revela en la defensa de los valores supremos del yo: la *justicia*, la *dignidad* y, particularmente, la *libertad*. De esta forma, mientras Kleist niega la totalidad hegeliana, encuentra su fundamento en la idea de libertad nietzscheana. En el *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa a martillo*, Nietzsche enseña al respecto: “*Mi concepto de libertad*. [...] Pues *¡qué es libertad!* Tener la voluntad de la propia responsabilidad. Mantener la distancia que nos separa. Volverse más indiferente a la fatiga, a la dureza, a las privaciones, incluso a la vida. Estar dispuesto a sacrificar personas a la propia causa, sin descontarse uno mismo. Libertad significa que los instintos varoniles, los instintos que disfrutan con la guerra y la victoria, tienen el dominio sobre otros instintos, por ejemplo sobre los de la “felicidad”. El *hombre que ha llegado a ser libre*, y tanto más el *espíritu* que ha llegado a ser libre, pisotea el despreciable tipo de bienestar con el que sueñan tenderos, cristianos, vacas, mujeres, ingleses y otros demócratas. El hombre libre es *guerrero*. ¿Con arreglo a qué se mide la libertad, tanto en los individuos como en los pueblos? Con arreglo a la resistencia que hay que superar, con el esfuerzo que cuesta mantenerse *arriba*. El más

El fuera de ley busca su derecho en la enemistad. Allí encuentra el sentido de la causa y el sentido del derecho cuando se derrumba el edificio de protección y obediencia que habitaba hasta entonces o cuando rompe el tejido normativo de la legalidad que le garantizó hasta aquel momento sus derechos y la protección del derecho. En este punto se termina el juego convencional. Esta falta de protección del derecho, sin embargo, no es necesariamente partisanismo. Michael Kohlhaas, en la famosa novela de Kleist, llega a ser bandolero y asesino por sentido de justicia, pero por eso no era partisano, llega a ser bandolero y asesino por sentido de justicia, pero por eso no era partisano, porque no tenía motivos políticos. Luchaba exclusivamente por su propio derecho particular, que había sido violado; ni luchaba contra un invasor extranjero ni por una causa revolucionaria. En estos casos, la irregularidad es apolítica y llega a ser puramente criminal, porque pierde la relación positiva con cualquier regularidad que exista en donde será. *Esto distingue al partisano de un capitán de bandidos, sea noble o innoble* (2013, p. 98).

Luego, *¿quién es, pues, el partisano? ¿En qué sentido su figura constituye una amenaza para el orden jurídico-político? Y al mismo tiempo, ¿cuál es la relación entre amigo-enemigo y partisano? ¿Por qué la figura del partisano genera inmediatamente una necesidad política de reconocimiento?* Schmitt realiza una breve genealogía de la noción partisano, indicando además de sus múltiples connotaciones históricas y políticas, sus rasgos más sobresalientes: *irregularidad, movilidad acentuada en la lucha activa, mayor intensidad del engagement político y condición telúrica.* En palabras del jurista germano, la lucha del partisano es irregular, pero no ilegal, por lo cual goza de los mismos derechos y privilegios del combatiente regular, y cuando es aprehendido por sus enemigos, conserva el tratamiento especial de los prisioneros y los heridos. Considerar, lo contrario, esto es, que el partisano es un criminal que no dispone de derechos y prerrogativas conduce a su *neutralización* mediante una fuerza excesiva, ya que se le niega su carácter político y, en cambio, se le designa como un enemigo absoluto que debe ser sometido o muerto sin ningún reparo ni consideración jurídica. En palabras del jurista alemán: *“Una declaración de guerra es siempre una declaración de enemigo”* (Schmitt, 2013, p. 93). Y el partisano es un enemigo y *“no es algo que, por alguna razón, debe ser eliminado y que, por su disvalor, debe ser aniquilado”* (Schmitt, 2013, p. 88).

alto tipo de hombres libres se tendría que buscar allí donde constantemente se supera la más alta resistencia: *a cinco pasos de la tiranía, justo al lado del umbral del peligro de la servidumbre* (Nietzsche, 2002, pp. 149-150).

En palabras de Schmitt, el enemigo debe ser combatido a fin de obtener la propia medida, los propios límites, la propia forma. En este sentido, el jurista germano rechaza la negación del partisano y, en su lugar, afirma la necesidad de su reconocimiento político. Porque el desconocimiento del enemigo conduce a su degradación más absoluta, ya que pasa, entonces, a convertirse en un enemigo *absoluto*, que puede ser muerto por cualquiera sin cometer respecto a él homicidio. Asimismo, la transformación del enemigo político como enemigo absoluto impide establecer un conjunto de reglas que limiten la violencia, pactar una tregua o firmar un tratado de paz, puesto que aquí desaparece del escenario bélico la figura del enemigo político. Por esta razón, Schmitt insiste en que las guerras basadas únicamente en los ideales de la unidad, la paz y la seguridad del Estado, al igual que las guerras en nombre de la humanidad, son verdaderamente cruentas: “*Aducir el nombre de la “humanidad”, apelar a la humanidad, confiscar ese término, habida cuenta de que tan excelso nombre no puede ser pronunciado sin determinadas consecuencias, sólo puede poner de manifiesto la aterradora pretensión de negar al enemigo la calidad de hombres*” (1991a, p. 82)⁴³. Y de inmediato, Schmitt

43 Schmitt insiste una vez más en su crítica a los valores universales y supremos de la humanidad, planteadas por la política liberal, con miras a neutralizar los conflictos bélicos, ya que generan no sólo las formas más letales de violencia, sino también los procesos más radicales de despolitización. En palabras de Schmitt: “*No existen guerras de la humanidad como tal. La humanidad no es un concepto político, y no le corresponde tampoco unidad o comunidad política ni posee status político*. El concepto humanitario de la humanidad constituyó en el siglo XVIII una negación polémica del ordenamiento aristocrático-feudal o estamental vigente en aquel momento y de sus privilegios. La humanidad de las doctrinas iusnaturalistas y liberal-individualistas es universal, esto es, una construcción social ideal que comprende a todos los seres humanos de la tierra, un sistema de relaciones entre los hombres singulares que se dará efectivamente tan sólo cuando la posibilidad real del combate quede excluida y se haya vuelto imposible toda agrupación de amigos y enemigos. *En semejante sociedad universal no habrá ya pueblos que constituyan unidades políticas, pero tampoco habrá clases que luchen entre sí ni grupos hostiles*” (1991a, p. 82). De esta manera, y al igual que Hegel, Schmitt descarta la propuesta kantiana de una liga de pueblos que abarcara a la humanidad entera, ya que esto implicaría la organización de un Estado ideal apolítico en el seno de una sociedad universal de la “humanidad”. Y en último término, la universalidad no es más que “una completa despolitización, y con ello, si se ha de ser mínimamente consecuente, *la falta de Estado*” (1991a, p. 85). Empero, la exclusión de la unidad política, esto es, del Estado y su decisión sobre la guerra, la enemistad y la excepción generaría, en su lugar, una unidad social mundial basada simplemente en lo económico, el tráfico y el consumo, y esto “no se traduciría en más “unidad social” de lo que puedan serlo los inquilinos de un bloque de viviendas, o los usuarios conectados a una misma red de gas, o los pasajeros de un mismo autobús. Mientras tal unidad se mantuviese como sólo económica o de tráfico, a falta de adversario no podría ni siquiera elevarse a la condición de partido económico y de tráfico. Y si, yendo más lejos, pretendiese llegar a formar también una unidad cultural, ideológica o “más elevada” en algún sentido, pero sin dejar de ser estrictamente apolítica, lo que sería en tal caso es una corporación de consumo y producción a la busca del punto de indiferencia entre las polaridades ética y económica. *No conocería Estado, reino ni imperio, república ni monarquía, aristocracia ni democracia, ni protección ni obediencia: habría perdido todo carácter político*” (1991a, p. 87).

agrega que toda guerra en nombre de la humanidad produce paradójicamente una guerra de extremada inhumanidad ya que el enemigo es declarado *hors-la-loi* y *hors l'humanité*. El enemigo político deja, pues, de ser el enemigo verdadero para convertirse en un enemigo absoluto del Estado, la sociedad y la humanidad. Y todas las acciones para exterminar a ese infrahumano son, por lo tanto, plenamente lícitas, ya que el enemigo absoluto:

Ya no es un soldado contra el que se combate, sino el representante del mal y la decadencia; por tanto, se tiene derecho a dar a la guerra un carácter privado contra éste hombre, anciano, mujer o niño. El ejército tiende a perder su significación de organización militar para convertirse en policía encargada de vigilar, de controlar y de hacer reinar el nuevo "orden moral" (Freund, 1998, p. 3).

El enemigo público pasa entonces a convertirse en un enemigo absoluto, que desprovisto de su condición de hombre, padece un proceso de deshumanización que alcanza una intensidad e inhumanidad insólitas. En este sentido, Schmitt advierte que (2013, p. 100):

El máximo peligro no está en la existencia de los medios de destrucción ni en la maldad intencionada de los hombres. Está en la inevitabilidad del imperativo moral. Los hombres que emplean aquellos medios contra otros hombres se ven obligados a destruir también moralmente a los otros hombres, es decir, a sus víctimas y objetos. Hay que declarar a la parte contraria, en su totalidad, como criminal e inhumana, como un desvalor absoluto. Si no es así, ellos mismos resultarían criminales e inhumanos. La lógica del valor y desvalor despliega toda su consecuencia destructora y obliga a nuevas discriminaciones, criminalizaciones y desvalorizaciones cada vez más profundas, hasta la destrucción de toda una vida que no merece vivir.

Semejante condición en el orden de la guerra resulta no menos problemática tratándose de las relaciones internas de la paz. El conflicto armado interno es verdaderamente nebuloso, ya que no se trata de una confrontación política regulada, sino de una lucha sin cuartel que tiene por objeto la desaparición total del enemigo absoluto. En el escenario de la paz ocurre exactamente lo mismo: *ya no se trata del reconocimiento diferencial entre fuerzas, ideologías y regímenes a fin de obtener una coexistencia negociada entre los opositores; sino más bien de negar al hombre mismo, en tanto se convierte en un traidor o en criminal por el hecho de hallarse en el otro campo y de no adherir a la ideología democrática, revolucionaria o totalitaria*. En este caso, la paz implica pura y simplemente la sumisión del otro a un único e idéntico régimen. En consecuencia, el exterminio, la desaparición, la mutilación son acciones lógicas de la paz como sometimiento. La paz, al igual que el concepto de lo político, implica en suma el reconocimiento del enemigo, porque

negar la reciprocidad como fundamento del reconocimiento no sólo conlleva a la despolitización más radical, sino también a reducir las posibilidades de la paz.

De manera que el desconocimiento del opositor como enemigo político no deja otra salida que la muerte o el sometimiento incluso antes de que sea tocado con la armadura de la violencia. Sin embargo, Freund establece que la fatalidad de la guerra, sólo se acrecienta sobre aquellos que se niegan a enfrentarse con su destino admitiendo lo peor. Y ese peor, como señala Freund, se aparece bajo los rasgos de una violencia sin precedentes, esto es, bajo el exceso de la violencia cada vez más inusitada. Schmitt reconoce, justamente, los peligros del desconocimiento del enemigo político y la enemistad:

Ambos se procribirán y condenarán en debida forma antes de empezar con la obra de destrucción. La destrucción se hará entonces completamente abstracta y absoluta. Ya no se dirige contra un enemigo, sino que servirá a la imposición, llamada objetiva, de valores supremos, y estos, como es sabido, no tienen precio. *Sólo la negación de la enemistad verdadera abre el camino para la obra destructora de la enemistad absoluta* (2013, pp. 100-101).

Figura 25. John Singer Sargent. Gaseado Dos soldados en Arras
(*Two soldiers at Arras*, 1917).



Figura 26. Francois Flameng (1856-1923). *Alemanes con máscaras antigás y chalecos antibalas de hierro.* (Germans in gas-masks and iron body armor, 1914).

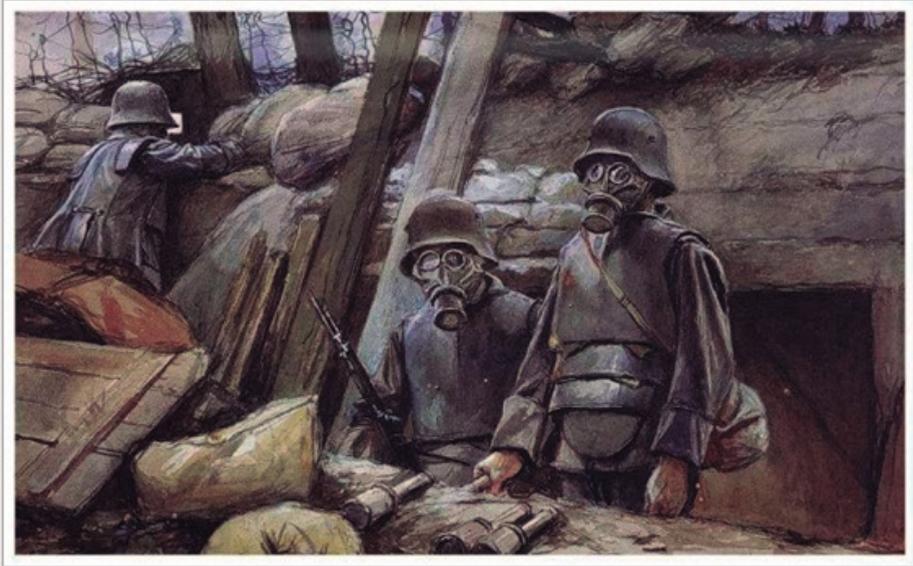


Figura 27. Francois Flameng. *La narración* (Le Récit, 1917).



c. Tercera analogía: del milagro a la excepción

Autoridad es quien decide sobre el estado de excepción, o lo que es lo mismo, sobre las situaciones excepcionales por excelencia: la guerra y la paz. Una y otra permiten reconocer de inmediato la figura representativa del orden, quién debe dirimir el conflicto y asegurar las condiciones de normalidad, puesto que las amenazas contra el Estado y, por lo tanto, el derecho aluden necesariamente a su vigencia o eliminación de la comunidad política⁴⁴. Ahora, en términos de Schmitt, la decisión sobre el estado de excepción es aquello que define con mayor alcance e intensidad el sentido del concepto jurídico de soberanía, entendido como concepto límite. Porque la noción de soberanía no pertenece a la esfera de la normalidad, sino a la esfera más extrema. De ahí que la decisión y no la norma sea aquello que mejor revele la esencia del poder soberano, puesto que “la decisión soberana pertenece al universo de la praxis, no del conocimiento, y no recaba legitimidad de su sometimiento a una opinión científica, sino de su función política” (Dotti, 1996, p. 129; Galindo, 2000, p. 43; Gómez Orfanel, 2002, p. 241; Cf. Lucca, 2009, p. 93; Fernández Vega, 2002, p. 46). Y la decisión, especialmente referida a la excepción, es decisión en sentido eminente. El estado de excepción, a su vez, y por las mismas razones lógico-jurídicas, debe ser entendido como un concepto límite perteneciente a la doctrina del Estado, y no como un decreto de necesidad cualquiera o un estado de sitio (Cf. Schmitt, 2009, p. 13). La excepción es inmanente a la soberanía. Ahora, ¿quién decide en caso de conflicto? ¿Quién decide en caso de peligro para la existencia del Estado? ¿Quién decide en caso de extrema necesidad sobre la protección del interés público, la seguridad y la salud pública, el orden público? Aquí reside la cuestión de la autoridad, porque en el pensamiento schmittiano no hay política alguna sin autoridad, ni ninguna autoridad sin la capacidad de decidir sobre el estado de excepción con miras a proteger el Estado y el derecho de la revolución (Cf. Schmitt, 2011a, p. 21).

Según Schmitt, el problema de la soberanía no depende de su definición como poder absoluto y originario de mandar; sino de su aplicación concreta en caso de amenaza respecto al Estado y el derecho. A diferencia de la decisión, las normas jurídicas válidas contenidas en formas abstractas y generales son incapaces de

44 Empero, la crisis institucional en virtud de la guerra permite no sólo identificar la autoridad representativa del orden, sino también conjurar su presencia y los medios de poder necesarios para asegurar la conservación del Estado y el derecho. En palabras de Fernández Vega: “ Si la guerra es la crisis máxima, soberano es aquel individuo o cuerpo político que puede conducir a una salida de esa crisis —la defensa del peligro, resolución de una encrucijada vital, etc.— y de la eficacia de ese gesto que restituye un orden obtiene toda su legitimidad. *La función teórica más inmediata de la guerra es, por tanto, la de señalar al soberano*” (2002, p. 46). De suerte que quien instaura la paz, la seguridad y el orden es soberano y tiene toda la autoridad: “*Es summa auctoritas y summa potestas a la vez*” (Schmitt, 1996b, p. 30).

precisar con absoluto detalle las condiciones límite que fundan un caso auténticamente excepcional, así como los medios de prevención y dominación de la situación extrema (Cf. Schmitt, 2009, p. 14). En palabras del jurista alemán, la Constitución puede a lo sumo señalar quién está autorizado para definir y controlar la situación límite, más no para regularla exactamente. Es por ello que las competencias de quien detenta la autoridad para captar y dominar el caso excepcional son ilimitadas: *el soberano decide si el caso propuesto constituye o no un peligro para la vida y la seguridad del Estado, así como los acontecimientos que deben producirse para dominar la situación y conservar la estructura jurídico-institucional*. De manera que el soberano decide, por fuera del orden jurídico vigente, sin dejar de pertenecer a él, puesto que tiene competencia para decidir si la constitución puede ser suspendida *in toto* (Cf. Schmitt, 2009, p. 14). He aquí la aporía: *sin el orden jurídico al cual atenerse no existiría autoridad, sin embargo, la única posibilidad de que la autoridad resuelva la amenaza contra el Estado y el derecho consiste, paradójicamente, en superar los límites que la propia ley le instaure* (Cf. Gómez Orfanel, 2002, p. 241; Lucca, 2009, p. 97; Dotti, 2009, p. 133)⁴⁵.

Es, pues, en la *auctoritas* en su relación con la *potestas*, donde subsiste definitivamente el problema de la soberanía, o sea, el problema del *sujeto de la soberanía*. Según Schmitt, Bodin supo apreciar, justamente, el caso excepcional como la parte constitutiva del concepto de soberanía, al preguntar en rigor por los límites del soberano en caso de necesidad: “¿Hasta qué punto está el soberano sujeto a las leyes y obligaciones frente a los estamentos sociales? ¿Hasta qué punto las promesas hechas por el príncipe al pueblo o a los estamentos anulan su soberanía?” (Schmitt, 2009, p. 15). Bodin responde afirmando que las promesas obligan en tanto su fuerza vinculante depende del derecho natural; pero, en caso crítico, la obligación deja de serlo por virtud de los mismos principios generales del derecho natural. El caso de necesidad resuelve definitivamente la cuestión del poder dentro del Estado, ya que el príncipe se encuentra obligado únicamente cuando el interés

45 En el mismo sentido, en su texto *Teología política y excepción*, Dotti advierte la peculiar ambigüedad de la excepción que se expresa en la autoridad representativa del orden: “Por un lado, el soberano se presenta como un externo al orden jurídico: al estar eximido de todo controlador, goza de la prerrogativa ilimitada de suspender el ordenamiento normativo, porque sólo en la ausencia de límites puede obrar libre y creativamente con vistas a la recomposición de las condiciones propias del imperio del derecho [...] Pero por otro lado, en su misma facultad constitucionalmente incontrolable, sigue siendo una figura jurídica, pertenece intrínsecamente al Derecho (aunque no al sistema legal en condiciones de normalidad) y ello excluye que se ejercicio de la soberanía sea arbitrio irracional, una encarnación del “despotismo” o del *sic volo, sic iubeo* [...] El soberano schmittiano se perfila como una personalidad anfibia. Se define, sí, por su exterioridad respecto de la norma, y que suspende —parcial o totalmente— el sistema positivo, para enfrentar una amenaza que excede las previsiones de las pautas constitucionales vigentes. Pero también se define por su respeto y conformidad al derecho, tomado en una significación que va más allá de la reducción del mismo a norma eficaz” (2009, p. 136).

del pueblo y los demás estamentos sociales exigen el cumplimiento de la promesa, pero no lo está “si la *nécessité est urgente*” (Schmitt, 2009, p. 15). En caso límite o excepcional se admite, pues, que el príncipe pueda incumplir sus promesas e, incluso, obrar contra ellas, así como modificar o derogar las leyes. Porque el príncipe no se encuentra compelido a consultarle al pueblo o al senado sobre los medios para dominar el caso límite, ni a solicitarles su dispensa para actuar. Porque, el soberano “*es quien permanece siempre en posesión del poder*” (Bodin, 1973, I, cap. VIII, p. 46).

En términos de Bodin, lo contrario resultaría absurdo a toda razón y derecho, ya que el pueblo y el príncipe serían señores alternativamente. La soberanía no es susceptible de división, porque el concepto de soberanía es indivisible. De ahí que los atributos del príncipe sean absolutos respecto a la derogatoria de leyes vigentes, la firma de la paz y la declaratoria de la guerra, el nombramiento de los funcionarios públicos, el ejercicio de la jurisdicción suprema, la concesión de indultos, entre otros. Según Schmitt aquí radica el mérito científico de Bodin, esto es, en haber vinculado la decisión en el concepto de la soberanía (Cf. Schmitt, 2009, p. 15). Además de Jean Bodin, Schmitt retoma la tradición naturalista del siglo XVII para mostrar que el problema de la soberanía se reduce al de la decisión en el caso excepcional (Schmitt, 2009, p. 16). Los tratadistas del derecho natural comparten la idea en virtud de la cual todo Estado presenta antagonismos entre dos o más partes, las cuales declaran, sin embargo, un idéntico interés por el bien general. En esto consiste, exactamente, la *bellum omnium contra omnes*. La autoridad debe, entonces, dirimir la disputa y decidir sobre el carácter de la amenaza o la violación al orden público y la seguridad pública y, por supuesto, debe reconocer al enemigo público.

Porque las nociones de orden y seguridad dependen necesariamente de la realidad concreta en la que descansan, bien sea en una burocracia militar, bien sea en una administración impregnada de espíritu mercantil, bien sea en la organización radical de un partido, entre otras. Según Schmitt, todo orden, y, con mayor razón, todo orden jurídico, reposa en una decisión y no en una norma. Esta cuestión no es omitida, por supuesto, por los tratadistas modernos de la soberanía, quienes se preguntaron repetidamente: “¿Quién asume las facultades no previstas en una disposición positiva, por ejemplo, en una capitulación? ¿Quién asume la competencia en un caso para el cual no se ha previsto competencia alguna?” (2009, p. 16). O, en términos más amplios: *¿quién tiene a su favor la presunción del poder no sujeto a límites?* En este punto reside, estrictamente, la discusión sobre la soberanía entendida como decisión sobre el caso excepcional, el *extremus necessitatis casus*. Por esta razón, Schmitt crítica agudamente las delimitaciones que el Estado de Derecho impone para los casos excepcionales, ya sea en la forma de un control recíproco de declaratoria o levantamiento por parte del parlamento

(*Reichstag*), ya sea en la enumeración expresa de las facultades extraordinarias. En ambos casos de delimitación, la discusión sobre el sujeto de la soberanía tan sólo se difiere, más no se resuelve. En su *Teoría de la Constitución* (*Verfassung*, 1928), Carl Schmitt amplía sus reflexiones sobre el término *auctoritas* en oposición dialéctica y, a su vez, en relación de complementariedad con la noción de *potestas*. Según el jurista alemán, ambas nociones prestan una importancia definitiva en la Teoría general del Estado y, particularmente, de la Teoría de la Constitución, así como en el esclarecimiento de ciertos problemas de derecho internacional.

Schmitt, al igual que Arendt, y sin desconocer naturalmente sus distintas comprensiones sobre los sentidos y los fines de las nociones jurídico-políticas, distinga los términos de *auctoritas* y *potestas* en relación con el tiempo, ya que mientras el poder se sirve de fenómenos como soberanía y majestad para preservar el orden mediante el uso de la fuerza presente o futura en vista de la necesidad política —incluyendo, por supuesto, la excepción como suspensión del orden—, la autoridad, en cambio, alude a un prestigio basado esencialmente en el elemento de la continuidad, esto es, en la tradición y la permanencia propias del pasado fundador. En Schmitt, sin embargo, y pese a la evidente oposición entre ambos términos, tanto la fuerza como la autoridad, “*son plenamente eficaces y vivos, una junto a otra, en todo Estado*” (1996, p. 93). Según Schmitt, toda autoridad requiere de la fuerza a fin de lograr su permanencia en el tiempo, y toda fuerza precisa de la legitimidad que se deriva de la autoridad con el propósito de obtener la obediencia. Aquí reside, justamente, el vínculo de necesidad y de complementariedad entre ambos términos. *Auctoritas*, empero, adolece de una definición exacta: “*es una palabra que se sustrae a toda definición rigurosa [...] la palabra designa algo “ético-social”, una “posición” de rara mezcla entre fuerza política y prestigio social*” (1996, p. 93).

Schmitt se sirve entonces de una breve genealogía en el derecho público romano y en el derecho canónico medieval para distinguir las nociones de poder y autoridad y, más en particular, los sujetos de una y otra. Según Schmitt, es cierto que en Roma, el Senado tenía *auctoritas* y el pueblo poseía *potestas* e *imperium*. Y, a pesar de su posterior carencia de fuerza, y después de que el poder del pueblo romano hubiera sucumbido bajo el Imperio, el Senado conservó su autoridad y se convirtió, por último, durante la época imperial, en la única instancia que todavía podía prestar algo a manera de “legitimidad”. Posteriormente, el Papa romano se arrogó, en un sentido especial, *auctoritas*—no *potestas*— frente al Emperador, mientras que éste tenía *potestas*. Las expresiones de la carta de San Gelasio I al Emperador Anastasio del año 494, son decisivas en la relación entre *auctoritas* y *potestas* respecto al gobierno del *ordo mundi* que, por lo demás, domina la gran polémica de los siglos X y XI: “*Duo sunt quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum et regalis potestas*” (Schmitt, 1996, p. 93). Pero

Schmitt, avanza aún más en su genealogía hasta comprender la teoría y la praxis moderna y contemporánea. En efecto, en su trabajo sobre *La defensa de la constitución: estudio acerca de las diversas especies y posibilidades de salvaguardia de la constitución* (1983), Schmitt trata de definir el poder neutral del presidente del Reich en el estado de excepción por medio de la contraposición dialéctica entre *auctoritas* y *potestas*. Y, luego de objetar severamente los postulados de la moderna teoría del Estado y el Derecho, llega a lamentar la confusión liberal entre *autoridad* y *dictadura*. En las circunstancias límite se revela, pues, la estructura dual y, por lo mismo, fundamental del sistema jurídico occidental compuesto por dos elementos claramente distintos que, sin embargo, forman de consuno un sistema binario: *potestas*, que en sentido estricto, constituye una figura normativa y jurídica, y *auctoritas*, que en sentido amplio, conforma un elemento anómico y metajurídico (Cf. Agamben, 2004, pp. 114, 124).

Pero, *¿cuál es más exactamente la relación entre una y otra?* ¿Cómo se integran, excluyen y perfeccionan una respecto a la otra? La aprehensión de dicha conexión revela no sólo la aporía misma del orden jurídico, cuya protección exige su propia suspensión, sino también el más extremo y complejo de los vínculos jurídico-políticos gestados en virtud de la *necesidad política*. Porque es en las situaciones límites o circunstancias excepcionales donde los nexos entre *auctoritas* y *potestas* cobran toda su legibilidad y transparencia: “la *auctoritas* parece actuar como una fuerza que suspende la *potestas* donde ésta se ejerce y la reactiva donde ya no estaba en vigor. Es un poder que suspende o reactiva el derecho, pero que no está vigente formalmente como derecho” (Agamben, 2004, p. 116). De modo que la *auctoritas* puede afirmarse únicamente en una relación de validación o suspensión de la *potestas*, cuyo resultado genera la mayor de las veces la corrupción y la catástrofe del propio orden jurídico que pretexto conservar. Según Schmitt, para el Estado de Derecho que opera bajo las condiciones propias de los espacios y tiempos de normalidad, es natural que el asunto de la soberanía no constituya ningún interés ni dificultad práctica. La jurisprudencia se desarrolla en virtud del acontecer ordinario de los problemas y negocios, sin ninguna perturbación importante. De ahí que la jurisprudencia calle ante el caso límite: “se encuentre sin saber qué hacer” (Schmitt, 2009, p. 16). Las facultades extraordinarias, así como el decreto de necesidad o las medidas de policía contempladas por el Estado de Derecho para regular el caso límite no constituyen por si mismas un estado excepcional. El estado de excepción es distinto a la anarquía y al caos, ya que sigue siendo parte de un orden, aunque no sea jurídico.

Porque, según Schmitt ante el caso límite “*hace falta que la facultad sea ilimitada en principio; se requiere la suspensión total del orden jurídico. Cuando esto ocurre, es evidente que mientras el Estado subsiste, el derecho pasa a segundo término*” (2009, p. 16). En palabras del jurista alemán, la conservación del Estado prima

sobre la validez de la norma jurídica y, por las mismas razones, la decisión sobre el control de la excepción se libera de todas las trabas normativas, tornándose en forma absoluta en sentido propio (Schmitt, 2009, p. 16). En suma: “*ante un caso excepcional, el Estado suspende el derecho por virtud del derecho a la propia conservación*” (Schmitt, 2009, p. 18). La norma jurídica válida y la decisión sobre la excepción se enfrentan como partes constitutivas de la noción de orden, exponiendo su independencia conceptual: “*si en los casos normales cabe reducir al mínimo el elemento autónomo de la decisión, es la norma la que en el caso excepcional se aniquila*” (Schmitt, 2009, p. 18). Pero al mismo tiempo, la norma jurídica válida y la decisión sobre la excepción muestran su dependencia práctica, en tanto ambas siguen siendo accesibles al marco de lo jurídico. Según Schmitt, resulta equívoco afirmar que la excepción pertenece al campo de la sociología con independencia de la teoría del derecho. La aparente disyuntiva entre sociología y teoría del derecho es inexistente. Lo excepcional pertenece a la esfera de lo jurídico en virtud de un doble movimiento, *exterior e interior, afuera y adentro*, esto es, como aquello que escapa a toda determinación jurídica, pero al mismo tiempo, como aquello que revela con toda pureza e intensidad su carácter específicamente jurídico, es decir, *decisional* (2009, p.18). La decisión sobre el caso límite también comporta la función de conservación respecto a la vida de las normas jurídicas válidas mediante su propia suspensión.

En efecto, Schmitt advierte que la configuración del caso límite exige, en consideración de la salvaguardia del orden jurídico-institucional, la creación de una situación de normalidad dentro de la cual puedan tener validez los preceptos jurídicos. En otras palabras: la excepción opera no solamente como un medio de conservación del derecho mediante la suspensión o, incluso, la eliminación de las normas jurídicas, sino también y, más que nada, como un medio de creación de situaciones de normalidad o regularidad fáctica bajo las cuales acontece la vida práctica de las normas. Las normas jurídicas exigen un medio homogéneo como condición *sine qua non* de su propia validez, puesto que no existe ninguna norma aplicable al caos. La normalidad hace parte de la validez inmanente de la norma jurídica. Al respecto, Schmitt señala que “*toda norma general requiere que las relaciones vitales a las cuales ha de ser aplicable efectivamente y que han de quedar sometidas a su regulación normativa, tengan configuración normal*” (Schmitt, 2009, p.18; Cf. Dotti, 2009; Negretto, 1995, p. 66). De lo que resulta necesario que la vida como objeto de las normas jurídicas sea normalizada con el propósito de que el derecho permanezca vigente en su capacidad reguladora. Ahora, sobre la configuración de normalidad fáctica, es el soberano quien decide con carácter definitivo si la situación es, en efecto normal. *Soberano es quien decide sobre el estado de normalidad*. En Schmitt, el soberano además de decidir sobre la situación límite o excepcional, crea la situación de normalidad y la garantiza en su totalidad.

Así que el soberano “*asume el monopolio de la última decisión*” (Cf. Schmitt, 2009, p.18; Gómez Orfanel, 2002, p. 241).

Esta expresión sintetiza mejor que ninguna otra la comprensión schmittiana sobre la esencia de la soberanía del Estado en tiempos de excepcionalidad y normalidad, al tiempo que amplifica el sentido clásico de la soberanía entendida a partir del monopolio de la coacción o del mando. En efecto, Schmitt avanza respecto a la tradición al afirmar que es preciso definir jurídicamente la soberanía como el monopolio de la decisión y, sobre todo, de la decisión última asociada a la excepción que manifiesta del modo más claro la naturaleza misma de la autoridad estatal. En palabras del jurista, la decisión sobre la configuración de la situación de excepcionalidad mediante la suspensión de las normas y, por supuesto, de la configuración y mantenimiento de la normalidad fáctica, “transparenta de la manera más luminosa la esencia de la autoridad del Estado. En tal caso, la decisión separa de la norma jurídica y, si se nos permite la paradoja, *la autoridad demuestra que para tener derecho no necesita tener derecho*” (2009, p.18; Cf. Gómez Orfanel, 2002, pp. 241-242). Schmitt continúa su genealogía sobre la noción de soberanía como decisión sobre el caso excepcional, confrontando la tradición del derecho natural del siglo XVII, la que reconocía la importancia del caso excepcional, con los trabajos de Locke y Kant, quienes advertían en el estado excepcional algo inconmensurable (Cf. Schmitt, 2009, p.18). Kant desatiende el caso límite, estableciendo que el derecho de necesidad no es derecho. De ahí que Kelsen como un auténtico neokantiano objete la pertenencia del caso excepcional a la estructura jurídica. Al respecto, Schmitt señala el descuido de los racionalistas al omitir que el mismo orden jurídico puede prever el caso excepcional y “*suspenderse a sí mismo*”.

En palabras de Schmitt, la suspensión, a pesar de las objeciones de los racionalistas, constituye un problema para la teoría del derecho, y, continuará siéndolo, mientras que subsista la diferencia entre el caso límite en relación con el caos y la anarquía. Sin embargo, para un racionalista como Hans Kelsen, la idea según la cual una norma, un orden o un centro de imputación se producen a sí mismos, es de fácil y sencilla representación, más no la idea según la cual es factible construir una unidad sistemática y un orden que puedan suspenderse a sí mismos en un caso concreto. El Estado de Derecho, en efecto, tiende a regular pormenorizadamente los límites y competencias del estado de excepción, lo cual implica su propósito de circunscribir con precisión los casos en los que el derecho se *suspende a sí mismo* (Cf. Schmitt, 2009, p. 19; Serrano Gómez, 2007, pp. 126-130). Pero esta pretensión racionalista de salvaguardar la validez del derecho mediante la delimitación de competencias excepcionales e, incluso, en tiempos de excepcionalidad, constituye el punto nodular de la crítica schmittiana: “¿De dónde toma el derecho esa fuerza y cómo es posible lógicamente que una norma tenga validez

excepto en un caso concreto que ella mismo no puede prever de hecho?” Y el jurista alemán concluye afirmando que el *“racionalismo consecuente sería decir que la excepción nada prueba y que sólo lo normal puede ser objeto de interés científico* (Schmitt, 2009, p. 19). La excepción constituye un elemento hartamente problemático en relación con la unidad y el orden de la estructura racionalista. Esta afirmación constituye una constante en la teoría del Estado positivista. Pero *“una filosofía de la vida concreta no puede batirse en retirada ante lo excepcional y ante el caso extremo, sino que ha de poner en ambos todo su estudio y mayor empeño”* (Schmitt, 2009, p. 19).

Según Schmitt, la filosofía de la excepción y el caso límite aparecen de forma más interesante que la regla y el caso normal: *“la norma nada prueba; la excepción, todo; no sólo confirma la regla, sino que ésta vive de aquélla. En la excepción, la fuerza de la vida efectiva hace saltar la costra de una mecánica anquilosada en repetición”* (Schmitt, 2009, p. 20). Schmitt cita a propósito de esta afirmación al teólogo protestante Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855), para insistir en que ha sido, justamente, la teología la que ha pensado con absoluta intensidad y vigor el tema de la excepción. Kierkegaard citado por Schmitt estableció que

La excepción explica lo general y se explica a sí misma. Y si se quiere estudiar correctamente lo general, no hay sino que mirar la excepción real. Llega un momento en que la perpetua habladuría de lo general nos cansa; hay excepciones. Si no se acierta a explicarlas, tampoco se explica lo general. No se para en mientes, de ordinario, en esta dificultad, porque ni siquiera sobre lo general se piensa con pasión, sino con una cómoda superficialidad. En cambio, la excepción piensa lo general con enérgica pasión (Schmitt, 2009, p. 20).

Y así como Dios crea el orden de la nada y realiza milagros para demostrar su poder y supremacía sobre los hombres, asimismo la autoridad instituye y conserva el orden jurídico-político, a través de la excepción, esto es, la suspensión del orden jurídico-político. De ahí que al igual que el milagro, la excepción implica su realización mediante la figura de la autoridad: *“El momento personalista evitaría, entonces, la reducción del gesto político a simple procedimiento administrativo, impersonal y burocrático, que es como la soberanía se despliega neutralizada en condiciones de normalidad”* (Dotti, 2009, p. 134). No existe, pues, una mejor analogía para describir la autoridad soberana que aquella que se refiere directamente a la imagen de Dios, porque la decisión de la autoridad es idéntica a un acto del Dios creador: *“proviene del caos para crear un orden por voluntad divina”* (Negretto, 1995, p. 58).

Porque en Schmitt, la existencia y la eficacia del derecho dependen, estrictamente, de la normalidad y regularidad del orden colectivo, el cual únicamente puede

ser garantizado por el ejercicio personalizado del poder. Y “*esta normalidad fáctica es aquello a lo que el soberano —y sólo este según Schmitt— da recomienzo, luego de que el momento excepcional la hubiera alterado profundamente*” (Dotti, 2009, p. 137). Al igual que en Hobbes y Hegel, en Schmitt el Estado y la autoridad constituyen las instancias esenciales del orden, ya que deben asegurar las condiciones de regularidad que hacen posibles la aplicación del derecho. En suma, Schmitt señala que “*para el jurista de tipo decisionista, la fuente de todo “derecho”, es decir, de toda norma y ordenamiento que de él derivan, no es el mandato como tal, sino la autoridad o soberanía de una última decisión que viene dada con el mandato*” (1996b, p. 27).

A modo de conclusión

El derecho se encuentra constituido por un conjunto de nociones que, pese a su aparente claridad y consistencia respecto a la tradición, se tornan ambiguas no sólo en su sentido lógico, sino también, y más que nada, en su sentido práctico. Por esta razón, algunos conceptos que, al mismo tiempo, conforman las imágenes del derecho, tales como soberanía, poder, violencia, constitución, consenso, disenso, conflicto, democracia, orden, anarquía, etcétera, constituyen los objetos de variadas investigaciones filosóficas y jurídicas que intentan descubrir y esclarecer los sentidos, las confusiones, las antinomias e, incluso, las aporías de dichas nociones respecto al pasado y el presente histórico. La categoría de autoridad (auctoritas) —en crítica dialéctica respecto a la noción de poder (potestas)— integra una de tantas nociones que presentan no pocas dificultades en relación con su significado y sus efectos en el campo jurídico-político. Al respecto, Giorgio Agamben (2004) en su trabajo sobre *Estado de excepción, Homo sacer II, 1*, advierte que la categoría de autoridad, tanto en la filosofía y en la teoría política, como más en particular, en la historia del derecho, parece chocar con obstáculos y aporías casi insuperables (p. 109). Agamben coincide aquí con otros pensadores que, sin obviar, naturalmente, sus distintas perspectivas y sus alcances, señalan los inconvenientes de definir el concepto de autoridad, bien sea por las confusiones teóricas y prácticas en relación con la categoría de poder, bien sea por su contenido fragmentario, tanto jurídico privado-público, como teológico, político, sociológico al que ha dado lugar en la reflexión y en la praxis política de Occidente (Passerin D’ Entrevès, 2001, Jouvenel, 1957; Arendt, 1996, 2010a; Weber, 1964; Schmitt 1996, García, 1983, 1996; D’Ors, 1980, 1984; Fueyo, 1953, 1961; Domingo, 1997, 1999; Sartori, 1993; Casinos, 1999, Clemente, 2009). Pero el sentido de autoridad se torna aún más confuso debido a su relación de proximidad y, al mismo tiempo, de identidad con otras categorías que son utilizadas, la mayor de las veces, como términos análogos, a saber: *poder, fuerza, coerción, violencia, autorización*, entre otras.

En este sentido, Giovanni Sartori (1993, p. 120), afirma que todo el campo semántico de las ciencias sociales constituido por términos como poder, autoridad, influencia, coerción se encuentra actualmente en máximo desorden. Mario St-topino coincide en afirmar que la situación actual del término autoridad tanto en su definición como en sus usos es bastante compleja e intrincada no sólo en razón a sus estrechas relaciones con el concepto poder, sino también en razón a sus distintas reinterpretaciones históricas, la mayor de las veces con significados notoriamente distantes. En la misma perspectiva, en su trabajo *Sobre la violencia* (2010a), Hannah Arendt se esfuerza por delimitar los contornos y, por supuesto, las diferencias específicas entre las categorías de poder, fuerza, violencia y autoridad. Porque la crisis de la ciencia política, y más en particular, del derecho contemporáneo surge, precisamente, en razón de las enunciaciones imprecisas y los usos equivocados de sus propios términos. Según Arendt, auctoritas alude al fenómeno jurídico-político más esquivo y, por eso, como término, al más ambiguo y desconocido (2010a, p. 62). En palabras de la filósofa alemana, tan reveladoras como las de Agamben y otros pensadores contemporáneos, “ya no estamos en condiciones de saber qué es realmente la autoridad” (1996, p. 101).

Partiendo de esta complejidad, los romanistas españoles Jesús Fueyo, Álvaro D’Ors, Rafael Domingo, Javier Casinos y Ana Isabel Clemente elaboran una genealogía del concepto de autoridad en el derecho romano, tanto privado como público, reseñando sus distintas crisis en la historia del pensamiento jurídico y su necesaria rehabilitación en el derecho contemporáneo. Dichos autores concuerdan en la idea según la cual la absorción de la autoridad por parte del poder constituye la clave constitucional del principado de Augusto, así como la posterior divinización de la autoridad de los emperadores romanos, alcanzando su mayor desarrollo durante la época moderna. La modernidad asistió a la invención del Estado y a su concepto fundamental de soberanía en el cual concurren indistintamente autoridad y poder, generando así la más grave inconsistencia filosófica y, por supuesto, jurídica de la teoría moderna del Estado (Fueyo citado en Agamben, 2004, p. 111). D’Ors y Domingo derivan un problema mayor de la interrelación entre ambos términos, esto es, la tendencia real o potencial de una persona que poseyendo autoridad pretende llegar a ser potestad o quien detentado potestad procura ser investido de autoridad, es decir, la confusión de quien conservando funciones consultivas y de control derivadas de los atributos de autoridad, asume, asimismo, funciones legislativas y ejecutivas propias de la potestad, y viceversa (D’Ors, 1984, p. 378; Domingo, 1997, pp. 191-192). Por esta razón, ambos teóricos reclaman un concepto de autoridad separada del poder, toda vez que la subordinación de la auctoritas a la potestas no sólo disminuye su sentido, sino también su función limitadora del poder.

De la misma manera, en su ensayo *¿Qué es la autoridad?*, Hannah Arendt intenta explicar qué significó la idea de autoridad en el mundo greco-romano, toda vez que la actualidad de dicha noción se torna confusa en razón a sus múltiples y profundas crisis en la teoría y la praxis jurídico-política moderna (1996, pp. 101-104). Según Arendt, pese a la importancia de la noción de autoridad en la teoría y, más en general, en la historia de las ideas jurídicas, el concepto de auctoritas tal como se conocía en la tradición ha desaparecido y, en su lugar, los restos de dicho término se hacen cada vez más complejos e indiscernibles en la comprensión de ciertas experiencias contemporáneas. Arendt se refiere, en sentido estricto, a los gobiernos europeos totalitarios del siglo XX, cuyas acciones fueron devastadoras para ciertas autoridades tradicionales, tales como el padre y el maestro en su relación con el hijo y el discípulo, respectivamente. Arendt subraya además las imprecisiones y los equívocos que califican de autoritarios al nazismo alemán y el bolchevismo soviético. Porque, dichos fenómenos produjeron un dominio de los hombres sobre los hombres desconocido hasta entonces en la experiencia política de Occidente, puesto que exigieron no sólo el cumplimiento de los mandatos, sino también la convicción absoluta de obediencia.

En su trabajo sobre la *Teoría de la Constitución* (1996), Carl Schmitt también se ocupa del término de autoridad en oposición dialéctica y, a su vez, en relación de complementariedad con la noción de poder. Según el jurista alemán, ambas nociones prestan una importancia definitiva en la Teoría general del Estado y, particularmente, de la Constitución, así como en el esclarecimiento de ciertos problemas de derecho internacional. Schmitt, al igual que Hannah Arendt, y sin desconocer naturalmente sus distintas comprensiones sobre los sentidos y los fines de las nociones jurídico-políticas, distingue los términos de auctoritas y potestas en relación con el tiempo, ya que mientras el poder se sirve de fenómenos como soberanía y majestad para perseverar el orden mediante el uso de la fuerza presente o futura en vista de la necesidad política, la autoridad, en cambio, alude a un prestigio basado esencialmente en el elemento de la continuidad, esto es, en la tradición y la permanencia propias del pasado fundador. En Schmitt, sin embargo, y pese a la evidente oposición entre ambos términos, tanto la fuerza como la autoridad, “*son plenamente eficaces y vivos, una junto a otra, en todo Estado*” (1996, p. 93). Según Schmitt, toda autoridad requiere de la fuerza a fin de lograr su permanencia en el tiempo, y toda fuerza precisa de la legitimidad que se deriva de la autoridad con el propósito de obtener la obediencia. Aquí reside, justamente, el vínculo de necesidad y de complementariedad entre ambos términos. Autoridad, empero, adolece de una definición exacta: “*es una palabra que se sustrae a toda definición rigurosa [...] la palabra designa algo “ético-social”, una “posición” de rara mezcla entre fuerza política y prestigio social*” (1996, p. 93). Schmitt se sirve entonces de una breve genealogía en el derecho público romano y en el derecho

canónico medieval para distinguir las nociones de poder y autoridad y, más en particular, los sujetos de una y otra.

Según Schmitt, es cierto que en Roma, el Senado tenía *auctoritas* y el pueblo poseía *potestas* e *imperium*. Y, a pesar de su posterior carencia de fuerza, y después de que el poder del pueblo romano hubiera sucumbido bajo el Imperio, el Senado conservó su autoridad y se convirtió, por último, durante la época imperial, en la única instancia que todavía podía prestar algo a manera de “legitimidad”. Posteriormente, el Papa romano se arrogó, en un sentido especial, *auctoritas* —no *potestas*— frente al Emperador, mientras que éste tenía *potestas*. Las expresiones de la carta de San Gelasio I al Emperador Anastasio del año 494, son decisivas en la relación entre *auctoritas* y *potestas* respecto al gobierno del *ordo mundi* que, por lo demás, domina la gran polémica de los siglos X y XI: “*Duos unt quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum et regalis potestas*” (1996, p. 93). Pero Schmitt, avanza aún más en su genealogía hasta comprender la teoría y la praxis moderna y contemporánea. En efecto, en su trabajo sobre *La defensa de la Constitución: estudio acerca de las diversas especies y posibilidades de salvaguardia de la constitución* (1983), Schmitt trata de definir el poder neutral del presidente del Reich en el estado de excepción por medio de la contraposición dialéctica entre *auctoritas* y *potestas*. Y, luego de objetar severamente los postulados de la teoría liberal del Estado y el Derecho, llega a lamentar la confusión entre autoridad y dictadura.

No obstante las ambigüedades del término, la autoridad constituye una condición esencial en el pensamiento schmittiano, puesto que ella decide sobre la guerra, la enemistad y la excepción que constituyen, a su vez, los dispositivos del poder jurídico-político. No obstante, el nexo entre *auctoritas* y *potestas* con miras a la protección del Estado y el derecho también encuentra una estricta relación con la vida misma. Según Giorgio Agamben, aquí se puede hablar, en sentido exacto, del carácter originariamente biopolítico del paradigma de *auctoritas*. Porque, “*la norma puede aplicarse al caso normal y puede ser suspendida sin anular integralmente el orden jurídico, porque, en la forma de la auctoritas o de la decisión soberana, se refiere inmediatamente a la vida, surge de ella*” (2004, p. 124). Por consiguiente, toda suspensión del orden jurídico genera inmediatamente la aprehensión y, en consecuencia, la administración y la anulación de la vida humana. Agamben demuestra esta afirmación mediante el funcionamiento paralelo de los dispositivos jurídicos de la *auctoritas* empleados desde la Roma republicana y la Europa medieval hasta la Primera Guerra Mundial, por vía del fascismo y del nacionalismo hasta nuestros días (2004, pp. 122, 125-126; Cf. 2005, 2006, 2010). Dichos dispositivos de gobierno revelan, pues, el vínculo tan íntimo como complejo entre el derecho y la violencia y, por consiguiente, entre la violencia jurídica y la *nuda vida* (Cf. Ruiz, 2013). De ahí que la *nuda vida*, esto es, la vida reducida a mera existencia

biológica despojada de todo atributo ético y política sea un producto de la máquina jurídico-estatal ordenada en virtud de la autoridad y no algo que la preexista.

Al igual que Schmitt, aunque con importantes diferencias, Agamben concluye su investigación mostrando el nexo entre la política y el derecho. Según el autor, *“la política ha sufrido un eclipse duradero porque ha sido contaminada por el derecho, y se ha concebido a sí misma, en el mejor de los casos, como poder constituyente (es decir, violencia que establece el derecho)”* (2004, p. 127). La concepción de la autoridad como poder que funda y mantiene el Derecho y Estado a partir de la violencia es algo más que una curiosidad teórica, dado que la confianza incondicional en la protección de la autoridad mediante el uso del poder ha generado la mayor de las veces una violencia inaudita sobre la vida, hasta el punto de reducirla a una vida desprovista de toda humanidad. En este mismo sentido, Arendt afirma que *“la experiencia de los campos muestra que los seres humanos pueden ser transformados en especímenes del animal humano y que la “naturaleza” del hombre es solamente “humana” en tanto que abre al hombre la posibilidad de convertirse en algo altamente innatural”* (2010b, p. 610). En este punto, lo que debe comprenderse es que *“el verdadero espíritu puede ser destruido sin llegar siquiera a la destrucción física del hombre; y que desde luego el espíritu, el carácter y la individualidad, bajo determinadas circunstancias, sólo parecen expresarse por la rapidez o la lentitud con la que se desintegran”* (2010b, p. 593).

El exceso de fuerza como resultado de la unión entre *auctoritas* y *potestas* produce, pues, *vidas saturadas de violencia, muerte y sometimiento*. Porque *“la violencia es seguramente una pequeña muestra del peor orden posible, un modo terrorífico de exponer el carácter originariamente vulnerable del hombre con respecto a otros seres humanos, un modo por el que la vida misma puede ser eliminada por la acción deliberada de otro”* (Butler, 2006, p. 55). Las teologías políticas de Hobbes y de Schmitt son claras en advertir que el orden que protege la autoridad no depende de la justicia, el amor y la caridad de quien gobierna respecto a los gobernados, sino en la capacidad de someter, lesionar, torturar, matar a los enemigos del orden e, incluso, a los propios ciudadanos sospechosos. De manera que la intensidad y la extensión de los medios de poder y de violencia han constituido los criterios de legitimidad de la autoridad, y no sólo en la modernidad europea, sino también en los tiempos actuales de evidente deshumanización. La pregunta por los medios de protección jurídico-estatal avanza, pues, a un amplio horizonte de comprensión ético, político e histórico al desplazar la pregunta *¿Quién protege al Estado y el derecho?* a la pregunta *¿Qué decide, cómo decide y sobre quién decide aquella persona representativa que dice pacificar el orden jurídico-político de las agresiones que amenazan lo instituido?* De paso, sea este también el motivo para pensar otras formas de lo político distintas a aquellas que lo conciben únicamente a partir de la distinción específica entre amigos y enemigos, o lo que es lo mismo, mediante la cohesión de algunos para la

eliminación de otros; y, por supuesto, para considerar otras maneras de alteridad jurídica que no dependan estrictamente de la violencia como medio de creación, protección y eficacia del derecho. Porque así como la condición humana no es lo mismo que la naturaleza humana, las condiciones históricas de aparición del derecho no son idénticas a su definición por esencia o naturaleza, ya que todo depende de la totalidad de circunstancias y de relaciones creadas por los mismos hombres: *“Somos uno para el otro seres situados, definidos por un tipo de relación con los hombres y con el mundo, por una cierta actividad, una cierta manera de tratar a los otros y a la naturaleza”* (Ponty, 1968, p. 154).

De ahí que toda discusión sobre el derecho y sus modos de actuación en la comunidad de los hombres no sólo dependa de los vínculos sociales que les sirven de apoyo, sino también de aquellos representantes que emplean los medios de violencia para conservar la estructura jurídico-política.

Biopolítica: una lectura crítica frente a la autoridad y a la violencia en el derecho

“La relación entre la víctima potencial y la víctima actual no debe ser definida en términos de culpabilidad e inocencia. No hay nada que “expiar”. La sociedad intenta desviar hacia una víctima relativamente indiferente, una víctima “sacrificable”, una violencia que amenaza con herir a sus propios miembros, los que ella pretende proteger a cualquier precio. Todas las características que hacen terrorífica la violencia, su ciega brutalidad, la absurdidad de sus desenfrenos, no carecen de contrapartida: coinciden con su extraña propensión a arrojarse sobre unas víctimas de recambio, permiten engañar a esta enemiga y arrojarle, en el momento propicio, la ridícula presa que le satisfará. Los cuentos de hadas que nos muestran el lobo, al ogro o al ladrón engullendo vorazmente un gran pedrusco en lugar del niño que deseaban, podrían muy bien tener un carácter sacrificial”.

(Girard, 1983, p. 12)

¿Hay que hablar precisamente de la guerra para analizar la mecánica de la autoridad en su relación con el poder? ¿En qué sentido la guerra constituye *el topos que permite desocultar el nexo entre autoridad y violencia*? ¿De qué manera la guerra revela la *inadvertida relación entre la autoridad y la vida humana*? En Hobbes y Schmitt, la autoridad soberana puede incrementar en mayor grado e intensidad los distintos dispositivos de violencia en aras de proteger el orden jurídico-político respecto a otras formas de oposición, *ora* provenientes de la misma comunidad política, *ora* derivadas de otros Estados soberanos—. La autoridad persiste, justamente, en ejercitar el poder sobre los individuos, quienes continúan ligados indefinidamente a las relaciones guerreras del estado de naturaleza y, por lo tanto, al soberano quien decide sobre la vida y la muerte de los miembros de la comunidad. He aquí el núcleo esencial de la relación entre autoridad y poder: *la violencia*, que tiene por objeto la vida y los cuerpos de los individuos. En palabras de Deleuze, este es el carácter puramente negativo de la violencia, su aspecto salvaje (Cf. Deleuze, 1987, pp. 99-123). Empero: ¿cómo entender la idea según la cual la autoridad hace uso de la violencia contra los propios individuos de la comunidad en aras de conservar el orden? ¿Qué tipo de *orden jurídico-político es este que necesita de la violencia sobre la vida humana para protegerse contra otras formas de violencia*? Más aún: ¿qué tipo de *derecho es este que depende esencialmente de una autoridad que disponga y usufructúe la vida de los individuos con miras a mantener las condiciones de realización jurídico-políticas*?

En los estados de guerra, tanto reales como potenciales, se revela con absoluta nitidez la violencia como núcleo esencial del nexo entre *auctoritas* y *potestas*: *¿qué es toda esta fundación y organización de la violencia, sino, justamente, la empresa moderna que permite instaurar, además del Estado como aparato de violencia¹, la*

1 En su texto *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan (Idéologie et appareils idéologiques d'État, 1970)*, Louis Althusser distingue entre las nociones de *aparato de Estado* y *aparatos ideológicos del Estado*. La primera comprende el gobierno, la administración, el ejército, la policía, los tribunales, las prisiones, etc., las cuales constituyen el aparato represivo del Estado. Y, según Althusser: “Represivo significa que el aparato de Estado en cuestión *“funciona mediante la violencia”*, por lo menos en situaciones límite (pues la represión administrativa, por ejemplo, puede revestir formas no físicas). La segunda, en cambio, funciona a partir de ciertas instituciones especializadas, tales como: religiosas, escolares, familiares, jurídicas, políticas, sindicales, informativas, culturales. Ambas nociones se complementa, puesto que “si existe un aparato represivo de Estado, existe una pluralidad de aparatos ideológicos” (2008, p. 25). Aún más, Althusser afirma que, en aras de la precisión, todo aparato de Estado, sea represivo o ideológico, *“funciona”* a la vez mediante la violencia y la ideología. Ahora, *¿cómo funcionan el aparato ideológico y el represivo? ¿Cómo se comunican y complementan?* Estos interrogantes son fundamentales para Althusser, y, por supuesto, para su discípulo Foucault, quien en adelante se interesará por el *cómo* funciona el poder, a través de los dispositivos. Bajo estas cuestiones, Althusser señala que el aparato represivo opera mediante la fuerza, incluso física, como forma predominante, y sólo, secundariamente, a través de la ideología: “No existen aparatos puramen-

presencia inevitable de una autoridad que manda obedecer en nombre del orden y la seguridad? La violencia encuentra en la guerra su expresión y legitimidad, esto es, su ejercicio dirigido por la autoridad, quien ordena y establece los discursos, las prácticas, las instituciones, las leyes y los administradores encargados de objetivar la fuerza. De ahí que la guerra siempre esté subordinada a la autoridad representativa del orden, ya sea como vía para neutralizar la revolución, ya sea como movimiento para extender su poder y su sometimiento. En palabras más exactas, la autoridad constituye el centro operativo de la guerra en aras de conservar la dialéctica de mando y de obediencia de los ciudadanos respecto al *Leviatán*. Para Foucault, la filosofía jurídica yerra al considerar el origen del Estado y el derecho cuando cesa el fragor de las armas: *La sangre y el fango de las batallas no sólo presiden este acto de fundación jurídica, sino que permanecen aún después, como una suerte de condición histórica inevitable*. Desde luego, no se trata de las guerras o las rivalidades imaginadas por los filósofos o los juristas, bajo la ficción de un estado de naturaleza: *“La ley no nace de la naturaleza, junto a los manantiales que frecuentan los primeros pastores”* (Foucault, 2000, clase del 21 de enero de 1976, pp. 55-56; Cf. Ruiz, 2013, p. 85).

El orden legal es ajeno a la pacificación perpetua bien como origen, bien como destino: La guerra que anticipa su creación, y por lo tanto, su legítima justificación, es el motor que vehiculiza sus instituciones y sus procedimientos: *“La ley nace de las batallas reales, de las victorias, las masacres, las conquistas que tienen su fecha y sus héroes de horror; la ley nace de las ciudades incendiadas, de las tierras devastadas; surge con los famosos inocentes que agonizan mientras nace el día”* (Foucault, 2000, clase del 21 de enero de 1976, pp. 55-56). Al igual que Benjamin, Foucault exige encontrar aquí el fundamento que oculta la estructura jurídico-estatal basada falazmente en un orden ternario: *“[...] Hay que reencontrar la guerra que prosigue, con sus azares y peripecias. Hay que reencontrar la guerra: ¿Por qué? Pues bien, porque esta guerra antigua es una guerra permanente”* (2001, p. 56). Porque *“Por debajo de la paz, el orden, la riqueza, la autoridad, por debajo del orden apacible de las subordinaciones, por debajo del Estado, de los aparatos del Estado, de las leyes, etcétera, ¿hay que escuchar y redescubrir una especie de guerra primitiva y permanente?”* (Foucault, 2000, clase del 21 de enero de 1976, pp. 51-52). Empezar con la gener. el or¬ Las guerras que fundan la institución jurídico-estatal crean,

te represivos. Ejemplos: el ejército y la policía utilizan también la ideología, tanto para asegurar su propia cohesión y reproducción, como los “valores” que ambos ponen hacia fuera” (2008, p. 26). Del mismo modo, los aparatos ideológicos del Estado funcionan mediante la ideología, pero también utilizan la represión atenuada, disimulada, es decir, simbólica: “Así la escuela y las iglesias “adiestran” con métodos apropiados (sanciones, exclusiones, selección, etc.). También el aparato ideológico de Estado cultural (la censura, por mencionar sólo una forma), etcétera” (2008, p. 26).

al mismo tiempo, la asimetría entre los *vencedores* y los *vencidos*, quienes se encuentran sometidos a los primeros. Desde luego, los vencedores pueden matar a los vencidos, pero si los matan, la soberanía desaparece, porque esta se compone gracias al mantenimiento de ellos. Si los vencedores, al contrario, deciden conservar la vida de los vencidos o, mejor, al tener estos el beneficio provisorio de la vida, se presentan dos posibilidades: *ya sea que los vencidos reanuden la guerra sublevándose contra los vencedores, ya sea que los vencidos acepten el dominio de los vencedores*.

En este último caso, los vencidos erigen a los vencedores como sus representantes soberanos. Según Foucault, aquí reside el significado jurídico-político de la relación soberana en Hobbes, distinta en todo caso a la esclavitud. Desde el momento en que los vencidos afirman la vida como rechazo a la muerte violenta aceptan incondicionalmente el derecho de dominio que otro u otros ejercerán sobre sus personas, sus cuerpos y sus bienes. La renuncia al miedo, es decir, la renuncia a los riesgos de la vida, constituye el acto jurídico-político de instauración de la soberanía, y con este, de constitución de una autoridad con poder absoluto, cuya promesa reside en la neutralización de la sociedad y, por lo tanto, en la protección de la vida física de cada individuo amenazado por los demás² (Cf.

2 En *Masa y poder* (*Masse und Macht*, 1960), Elías Canetti (1905-1994) se refiere al temor de cada hombre a ser tocado por los demás, el cual hunde sus raíces en la teología política de Hobbes y perdura inconscientemente en el cuerpo social contemporáneo. Al respecto, el pensador alemán señala (2011, pp. 69-70): “*Nada teme el hombre más que ser tocado por lo desconocido*. Deseamos ver qué intenta apresarnos; queremos identificarlo o, al menos, poder clasificarlo. En todas partes, el hombre elude el contacto con lo extraño. De noche o en la oscuridad, el terror ante un contacto inesperado puede llegar a convertirse en pánico. Ni siquiera la ropa ofrece suficiente seguridad: tan fácil es desgarrarla, tan fácil penetrar hasta la carne desnuda, tersa e indefensa del agredido. Todas las distancias que los hombres han ido creando a su alrededor han surgido de este temor a ser tocado. Nos encerramos en casas a las que a nadie le está permitido entrar, y sólo dentro de ellas nos sentimos medianamente seguros. El miedo al allanador se configura como un temor no solo a la rapiña sino también a ser apresado repentina e inesperadamente desde las tinieblas. La mano, convertida en garra, es utilizada una y otra vez como símbolo de ese miedo. Mucho de todo esto ha pasado a formar parte del doble sentido de la palabra alemana *angreifen* (atacar y asir). Tanto el contacto inofensivo como el ataque peligroso están contenidos en ella, y algo de lo último resuena siempre en lo primero. El sustantivo *Angriff*, en cambio, se ha reducido exclusivamente al sentido negativo del término. Esta aversión al contacto no nos abandona cuando nos mezclamos con la gente. La manera de movernos en la calle, entre muchas personas, en restaurantes, en trenes y autobuses, están dictadas por este miedo. Incluso cuando nos encontramos muy cerca unos de otros, cuando podemos contemplar a los demás y estudiarlos detenidamente, evitamos en lo posible cualquier contacto físico con ellos. Si hacemos lo contrario es porque alguien nos ha caído en gracia y el acercamiento parte entonces de nosotros mismos. La rapidez con que nos disculpamos cuando se produce un contacto físico involuntario con alguien, la tensión con que se esperan esas disculpas, la reacción violenta y a veces agresiva que tiene lugar cuando estas no llegan, la antipatía y el odio que se sienten por el “malhechor”, aunque no haya manera de estar totalmente seguro de lo que sea,

Foucault, 2000, clase del 04 de febrero de 1976, pp. 91-92, Ruiz, 2013, p. 85). Sin embargo, la guerra que funda la institución jurídico-estatal y, obviamente, la figura de la autoridad permanece indefinida en el tiempo: *La guerra es, pues, no sólo el medio de establecer la soberanía, sino también de mantenerla y, por lo tanto, un modo de ejercer el derecho a dar la muerte* (Cf. Ruiz, 2013, p. 86). En palabras de Foucault, “*sería un error creer, siguiendo el esquema tradicional, que la guerra general, agotándose en sus propias contradicciones, termina por renunciar a la violencia y acepta suprimirse a sí misma en las leyes de la paz civil*” (1992a, p. 17). Y seguidamente, el filósofo francés agrega: “*la regla, es el placer calculado del encarnizamiento, es la sangre prometida. Ella permite relanzar sin cesar el juego de la dominación*” (1992a, p. 17).

Este juego de dominación entre dominantes y dominados no sólo instituye a cada momento histórico un ritual de procedimientos, obligaciones y derechos, sino que también *reactualiza* interminablemente la presencia de la autoridad y su poder indirecto de vida y muerte sobre los individuos. Porque la autoridad teme más que nada a la potencia de los individuos que, en cualquier momento, pueden oponérsele mediante la violencia. Por esta razón, la autoridad legitima su poder de *inmunización, negación y destrucción* de la vida de aquel que ataca su persona, su voluntad o su ley, por cuanto agrede, asimismo, a la gran máquina de pacificación social (Foucault, 1991, p. 166). En rigor, una vez perfeccionada la operación jurídica de intercambio contractual que da origen a la soberanía política y a la sociedad civil, los hombres ya no podrán oponerse legítimamente al soberano, puesto que la oposición, ya sea de un hombre particular o de una multitud de hombres, se reputará por sí misma como ilegítima y podrá ser neutralizada por la autoridad soberana.

todo ese nudo de reacciones psíquicas en torno al ser tocado por algún extraño demuestra, en su inestabilidad e irritabilidad extremas, que se trata de algo muy profundo, insidioso y siempre vigilante, de algo que ya nunca abandona al hombre una vez que ha establecido los límites de su propia persona. Incluso el sueño, estado en el que nuestra indefensión es mucho mayor, puede verse fácilmente perturbado por este tipo de temor. *Solamente inmerso en la masa puede el hombre liberarse de este temor a ser tocado. Es la única situación en que este temor se convierte en su contrario. Para ello es necesaria la masa densa, en la que cada cuerpo se estrecha contra otro, densa también en su constitución psíquica, pues dentro de ella no se presta atención a quién es el que se “estrecha” contra uno.* En cuanto nos abandonamos a la masa, dejamos de temer su contacto. Llegados a esta situación ideal, todos somos iguales. Ninguna diferencia cuenta, ni siquiera la del sexo. Quienquiera que sea el que se estreche contra uno, es idéntico a uno mismo. Lo sentimos como nos sentimos a nosotros mismos. Y, de pronto, todo acontece como dentro de un solo cuerpo. Quizá sea ésta una de las razones por las que la masa procura apretarse tan densamente: *quiere liberarse al máximo del temor que tienen los individuos a ser tocados. Cuanto más intensamente se estrechen entre sí, más seguros estarán los hombres de no temerse unos a otros. Esta inversión del temor a ser tocado es característica de la masa. El alivio que se propaga dentro de ella –y que será tratado en otro contexto– alcanza un grado notablemente alto en las masas de máxima densidad”.*

En Hobbes, este ciclo de repetición entre la guerra y la pacificación no sólo sirve para justificar la presencia forzosa de la autoridad, quien, además de conservar el magnífico poder del *Leviatán*, debe gestionar la vida de los individuos mediante la violencia en nombre del Estado y el derecho. A partir de ahora, los hombres son abandonados a la autoridad, quien puede *exponer* y *disponer* legítimamente de la vida de *cualquier* hombre de la comunidad —y esta puesta en *bando* de la vida a favor de la autoridad es tan indisoluble como el mismo estado de guerra que, por su misma naturaleza, es faltamente duradero—. De esta manera, en la *guerra*, la *muerte* y el *abandono* de los individuos respecto a la autoridad, se revela el derecho soberano sobre la vida y la muerte, tanto de los enemigos del orden, como de los propios ciudadanos. Foucault sintetiza esta facultad jurídica y, por lo tanto, teológica-política de supresión de la vida mediante la muerte, bajo la fórmula de *hacer morir o dejar vivir* (1991, p. 164).

En palabras de Foucault, la autoridad puede realizar la guerra contra sus enemigos exteriores o interiores empleando a sus propios súbditos, quienes deben *defender* el territorio, la población y la soberanía del Estado. De este modo, la autoridad soberana expone lícitamente y, aunque sin proponérselo directamente, las vidas de sus súbditos (Cf. 1991, p. 163; Ruiz, 2013, p. 86). Sin embargo, el poder de la autoridad como derecho y, al mismo tiempo, como violencia sobre los individuos se presenta, ya sea como una facultad relativa y limitada por la defensa y la supervivencia del soberano, ya sea directamente como derecho a dar muerte a los súbditos que intenten subvertir el orden soberano, quienes serán eliminados, a su vez, por otros individuos de la misma comunidad, quienes también podrán morir o sobrevivir. Esto significa que la vida y la muerte no son, en modo alguno, fenómenos naturales, exteriores o ajenos al poder jurídico-político, sino, en cambio, elementos íntimos y complejos del poder de la autoridad, a quien le corresponde decidir sobre la guerra, la paz y la seguridad, pero, además, sobre la existencia física de los miembros de la comunidad. Bajo esta perspectiva, las teologías políticas hobbesiana y schmittiana hacen depender el derecho no solamente de la autoridad y el ejercicio de la violencia como medio de creación y conservación de las normas jurídicas, sino también de la destrucción de la vida humana. Y, mientras persista la idea moderna en virtud de la cual el orden jurídico-político sólo puede ser protegido por la autoridad representativa, el derecho dependerá indisolublemente del sacrificio de los individuos: porque la autoridad persevera en el estado de guerra y sus dispositivos de poder con miras a conservar la supremacía del Estado sobre los individuos, disponiendo así de la vida y la muerte de los mismos.

He aquí el presupuesto esencial de las teologías políticas de Hobbes y Schmitt, las cuales legitiman la violencia sacrificial sobre los individuos en favor de la auto-

ridad, quien se instituye, al mismo tiempo, como la figura mediadora entre el Estado y los individuos. Ahora, ¿Cómo ejerce la autoridad sus dispositivos de poder con miras a proteger el derecho y el Estado en condiciones de anormalidad? O mejor ¿Cómo actúa la autoridad en el estado de guerra, esto es, bajo la amenaza inminente de la revolución? Hobbes y, más particularmente, Schmitt concibieron la sujeción de los individuos respecto a la autoridad como la forma más eficaz del orden político. Jean-Luc Nancy (1940-) utiliza la noción de *bando*, para explicar, justamente, la *entrega* de los individuos a la autoridad y, más específicamente, a sus mandatos, órdenes y decisiones sobre la guerra y la paz. Naturalmente, toda *puesta en bando*, o más precisamente, bajo el mandato de la persona representativa moderna implica, al mismo tiempo, despojar a la vida de toda su potencialidad y su justicia, reduciéndola a una *mera vida*, *nuda vida* o *sobrevida*, hasta lograr, finalmente, y con una extraordinaria facilidad, su anulación, sometimiento y destrucción. Aquí, la expresión *nuda vida* sirve para significar “*al portador del nexo entre violencia y derecho que define la estructura de la soberanía, esto es, para identificar al ciudadano occidental que padece la violencia del Estado*” (Galindo, 2005, p. 44; Cf. Castro, 2008, p. 55). En este punto, lo que debe entenderse es, precisamente, que la autoridad impone la violencia sobre los individuos, no sólo con el fin de preservar el orden, sino también de reducir la vida a su mera naturalidad, en aras de exponerla a cada instante, sin ningún reparo, ni vacilación.

De esta manera, Hobbes y Schmitt convergen, no sólo en su admisión a la violencia guerrera como medio que funda y conserva el Estado y el derecho, sino también, en la pareja categorial *protección/abandono*, mediante la cual se *confía* la vida a la autoridad, quien, no obstante, termina la mayor de las veces por destruirla: *el hombre es, pues, abandonado a la autoridad quien decide acerca de su vida y su muerte en procura del mantenimiento del Estado y el derecho*. Porque la violencia como medio que protege el derecho y el Estado reivindica el orden antes que la vida misma. He aquí, precisamente, la letalidad de las teologías políticas mencionadas, ya que hacen depender la vida de un dios mortal y una autoridad soberana, cuyo único interés versa en conservar el poder. En el mismo sentido, Blas Pascal (1623-1662) establecía que la jurisdicción en ningún caso se da para el jurisdicente, sino para la juridicidad misma (Fragmento 879, 1981, pp. 369-370). De ahí que las parejas *orden-anarquía*, *guerra-paz*, *protección-obediencia*, *amigo-enemigo*, propias de las teologías políticas modernas y contemporáneas y, más recientemente, *bíos-zoé*, deben complementarse con los vocablos *abandono-protección*. Y, justamente, porque el ser *abandonado* puede ser muerto por la autoridad sin cometer homicidio, es que su mera vida está puesta en *bando*, es decir, en permanente amenaza y disposición, ya no sólo de la autoridad, sino de cualquier poder alterno que quiera someterla y aniquilarla (Cf. Agamben, 2006, p. 44).

Porque la teología política moderna instituye, en definitiva, una *relación de bando*, en la cual el ser abandonado queda indefinidamente ligado a la autoridad y su violencia sacrificial. En *L'Impératif catégorique* (1983), Nancy advierte que

L'origine de l'abandon c'est la mise à bandon. Le bandon (*bandum, band, bannen*), c'est l'ordre, la prescription, le décret, la permission, et le pouvoir qui en détient la libre disposition. Abandonner, c'est remettre, confier ou livrer à un tel pouvoir souverain, et remettre, confier ou livrer à son ban, c'est-à-dire à sa proclamation, à sa convocation et à sa sentence³(1983, p. 149).

Y, porque, Hobbes y Schmitt insisten en exponer o abandonar la vida humana a la decisión de la autoridad soberana y, por consiguiente, a una violencia sin precedentes que se manifiesta en las formas más banales, es que la violencia detentada por todos los hombres en el estado de naturaleza no desaparece bajo la promesa de pacificación estatal, sino que tan sólo cambia de rostro en las históricas figuras de autoridad. La puesta en bando implica más que nunca la presencia de una persona representativa con capacidad suficiente para mantener la vida en su mera naturalidad y, en consecuencia, con voluntad suficiente para decidir sobre la destrucción de la misma. La violencia de la autoridad soberana como medio de mantenimiento del derecho y el Estado se ha convertido, pues, en algo inaudito. Porque de modo tan sorprendente como paradójico, aquel que emplea la violencia como medio de conservación de la estructura jurídico-institucional respecto a las amenazas de la guerra siempre por venir y a los enemigos siempre móviles y sustituibles, concluye la escena bélica en el *asesinato*, la *desaparición*, el *destierro* de cientos de hombres, haciendo posible la inminente aparición de un Estado suicida.

3 El origen del abandono es la puesta a *bandon* (en bando). El *bandón* (*bandum, band, bannen*) es la orden, la prescripción, el decreto, el permiso, y el poder que posee la libre disposición. Abandonar es volver a ponerse, confiar o entregarse a un tal poder soberano, y volver a ponerse, confiar o entregarse a su *ban*, es decir, a su proclamación, a su convocación y a su sentencia.

4 Kuhn y Agamben advierten que el concepto de *paradigma* posee notables resultados en las ciencias sociales y humanas. Sin embargo, el uso del concepto de paradigma por parte de ambos, sin obviar, por supuesto, sus diferencias, ha dado lugar a malentendidos y falsas imputaciones respecto a sus distintos usos y efectos (Agamben, 2009a, p. 13). Por tal razón, Kuhn y Agamben debieron explicar el significado y la función metodológica del concepto de paradigma en sus respectivos trabajos de investigación. En su *Epílogo a la estructura de las revoluciones*

En este sentido, Colombia constituye un *paradigma ejemplar*⁴ de la soberanía del *bando*, en la cual cientos de hombres, mujeres, soldados, campesinos, indígenas, negros, estudiantes, trabajadores, revolucionarios han sido expuestos a los excesos de la autoridad en el uso de la violencia para conservar al gran *Leviatán* que, por lo demás, terminó devorándose a sus propios hijos. En Colombia, la autoridad ha sido consustancial a su devenir histórico-político, ya sea en razón de sus permanentes crisis de institucionalidad, las cuales han ocasionado, a su vez, la declaratoria de numerosos estados de guerra y de excepción con miras a conservar la existencia del aparato estatal en razón de la prolongación y la degradación de la guerra, la cual ha dejado de ser un hecho meramente circunstancial para convertirse en algo estructural y temporalmente indeterminado. No obstante, la violencia desagregada en la vida social y la multiplicidad de enemigos, cada vez, menos familiares, sumada a la fragilidad de un orden jurídico-institucional incapaz de conjurar las tensiones políticas, la hostilidad y las agresiones bélicas, la comunidad política continúa reclamando la existencia de una autoridad que permita

demás que comparten los miembros de una comunidad científica y, por otro lado, como *modelos* o *ejemplos* que son usados como soluciones a los problemas de la ciencia. Según Kuhn, este segundo sentido es, al menos filosóficamente, el más profundo y controvertido, especialmente por concebir la ciencia como una empresa subjetiva e irracional (Cf. 2006, pp. 302, 303). En palabras del epistemólogo norteamericano, esta definición causó no pocas críticas y malentendidos: “*El paradigma como ejemplo compartido es el elemento central de lo que ahora considero el aspecto más novedoso y menos comprendido de este libro*” (2006, p. 321). El ejemplo permite interrelacionar dos o más elementos análogos presentes en distintos problemas. De modo que el estudiante, “*descubre, con o sin la ayuda del profesor, una manera de ver su problema como similar a otro problema con el que se haya encontrado*” (Kuhn, 2006, p. 321). La función del ejemplo reside, justamente, en explicar un problema, teoría o categoría a partir de la renovación de ejemplos sucesivos que reemplazan los precedentes. La repetibilidad del ejemplo singular supone la base que moldea tácitamente los comportamientos y las prácticas de los investigadores. En el caso del derecho, por ejemplo, una nueva decisión judicial aceptada por un tribunal supremo respecto a un caso jurídico determinado, otorga una mayor articulación y especificación frente a problemas jurídicos análogos, con lo cual se sustituyen los modos de resoluciones anteriores. Agamben utiliza esta noción de paradigma a través de ciertas figuras como *Homo sacer*, *campo de concentración*, *estado de excepción* para explicar problemas jurídico-políticos más amplios y complejos, tales como: *biopolítica*, *soberanía*, *decisión*, *violencia*, *abandono*. En su texto *Signaturum rerum. Sobre el método*, Agamben expone el sentido y la función de la noción kuhniana de paradigma como ejemplo o modelo en las ciencias sociales y humanas. La singularidad del ejemplo sustituye así la universalidad de la regla como canon de cientificidad, “*la lógica universal de la ley, por la lógica específica y singular de un ejemplo*” (Agamben, 2009a, p.19). Los latinos distinguían entre *exemplar*, como aquello que debemos imitar y *exemplum*, como aquello que tiene un significado más complejo, esto es, moral e intelectual (Cf. Agamben, 2009a, pp. 25-26). En Colombia están presentes ambos sentidos del término paradigma: no sólo *exemplar* y modelo, sino también *exemplum*, ya que permite agrupar enunciados y prácticas discursivas bajo el contexto problemático de la autoridad, la guerra, el sacrificio, el abandono y sus efectos en la vida de los individuos. Obviamente, cada ejemplo es *incommensurable*, ya que es un objeto singular de conocimiento.

asegurar la vida e integridad de sus miembros. Y, a su vez, y por las mismas razones históricas, las múltiples autoridades representativas del orden han justificado el uso del poder y la violencia en la resolución de las causas del conflicto social y armado, así como en el sometimiento de los enemigos internos a la legalidad, con miras a garantizar no sólo la vigencia del derecho y el Estado, sino también, y al mismo tiempo, la vida e integridad de los ciudadanos. De manera que, tanto la comunidad política, como la institución estatal, han concebido la existencia de una *autoridad fuerte y poderosa* como la única vía para *controlar* el territorio, *pacificar* a la población que lo habita, *monopolizar* la violencia y los recursos bélicos, *definir* el enemigo y *decidir* sobre los medios de confrontación, *declarar* la guerra y el estado de excepción, es decir, la suspensión del derecho con miras a garantizar su vigencia (Cf. Uribe, 2005, p. 272).

Y, al igual que en la práctica moderna, en Colombia continúa vigente el principio según el cual la guerra y la violencia constituyen los medios de creación y conservación del orden jurídico-institucional, así como los medios de destrucción más radicales de la vida humana. Porque cada uno de los representantes actualiza el pacto con los ciudadanos, en virtud del cual, la seguridad exige la obediencia a las armas y las leyes, pero, en ningún caso, la autoridad, respaldada con sus amplios dispositivos de represión, ha logrado resolver el conflicto y, por lo tanto, edificar y conservar un orden eficaz que asegure la vida física de los individuos. Al contrario, la aparición de distintas figuras de autoridad en la historia del país sólo ha exacerbado los dispositivos jurídicos y políticos, incluida la violencia, sobre la vida de los individuos, al punto de eliminar amplias masas de colombianos. Porque mientras subsista la guerra y, por lo tanto, la autoridad soberana, el sacrificio de cientos de hombres y de mujeres será cada vez más continuo y progresivo: “*Lo que muchas veces se olvida es que si bien los regímenes democráticos tienen como precondition la soberanía, la construcción histórica de ella tiene que ver con la democracia y muchísima relación con la violencia y la sangre derramada*” (Uribe, 2005, p. 272).

Estas premisas prácticas y, al mismo tiempo, teóricas, permiten considerar, por supuesto, la existencia de una *modernidad* permanente en el país, tanto en sus reclamos de un *Leviatán* omnipotente que garantice la vida y la seguridad, como en la admisión de una autoridad que encarne la violencia plena del orden con miras a proteger el derecho y el Estado. *He aquí la paradoja*: el Estado y, particularmente, el derecho requieren de una autoridad, esto es, de un *quién decida* sobre los medios de violencia y su ejecución con miras a garantizar su *existencia, duración y eficacia*, pero dicho mantenimiento ha dependido históricamente de la muerte de cientos de colombianos, quienes han sido, por lo demás, excepcionados o vencidos por generaciones. El derecho no puede operar eficazmente bajo condiciones de anormalidad, a menos, por supuesto, que *normalice y legalice* a cada instante

lo *inaudito*: las *batallas*, el *destierro*, la *desaparición*, la *tortura*, las *masacres*, las *violaciones*. Y, pese a la confianza en la modernidad y, sobre todo, en su promesa de pacificación mediante la violencia que funda y mantiene el derecho y el Estado, María Teresa Uribe afirma que “*los totalitarismos, los fascismos, las dictaduras militares del Tercer Mundo están ahí para poner de manifiesto los peligros que para los ciudadanos entraña refugiarse en la jaula del león, pues el Leviatán energético y protector con el que soñaba Hobbes, bien puede convertirse en un monstruo que devora a sus enemigos, pero también a sus amigos*” (Uribe, 2005, p. 275). A lo largo de la historia colombiana, el Jefede Estado, el gobierno y las fuerzas armadas no sólo han suspendido e, incluso, modificado reiteradamente la Constitución política que pretexto conservar mediante los prolongados estados de excepción, haciendo depender el orden jurídico-constitucional de su voluntad, sino que también ha ensayado distintas formas violencia: *desaparición, tortura, encarcelamiento, masacres, asesinatos selectivos, reclutamiento, detenciones arbitrarias, colaboración con la parainstitucionalidad*, entre otros, bajo los argumentos de establecer las condiciones de existencia y normalidad requeridos por el orden jurídico-político. A diferencia de María Teresa Uribe y otros analistas políticos, quienes conciben que la “*debilidad endémica de la soberanía como ausencia de Estado, pero, más que de omnipresencia, el Estado Nacional ha carecido de omnipotencia para tomar la decisión soberana [lo que devela] el fracaso en el uso de las armas y de la fuerza para restaurar el orden institucional a través de un Leviatán omnipotente*” (Uribe, 2005, p. 275); debe entenderse aquí que la autoridad siempre ha decidido bien sea por acción, bien sea por omisión sobre la vida de cientos de individuos. En efecto, la autoridad, no sólo ha definido y combatido a sus distintos enemigos políticos, quienes han disputado históricamente el monopolio de las armas, los territorios, la población y las normas, sino que también ha *abandonado* a centenares de hombres y mujeres, cuyas vidas, expuestas a la muerte han sido, posteriormente, arrebatadas por distintas agrupaciones armadas, sin ningún miramiento ni vacilación por parte del Estado colombiano. La figura de la autoridad es, por lo tanto, una categoría esencial para entender el derecho en su relación con la política y, más particularmente, con la guerra, así como para comprender la mortalidad del orden jurídico-estatal colombiano y, aún más, las abrumadoras dimensiones de la violencia en el país ejercidas por las distintas autoridades. Los peligros del Leviatán y, por ende, de la autoridad que lo anima, lo amplifica y lo perfecciona tanto en tiempos de paz, como en tiempos de guerra son, pues, innegables, y no sólo desde un punto de vista teórico, sino también, y más que nada, histórico. Y, bajo esta perspectiva, Colombia constituye el mejor ejemplo de la letalidad de la violencia ejercida por la autoridad en nombre del Estado y el derecho en orden a garantizar la seguridad institucional.

El dispositivo de la violencia sacrificial y sus formas concretas de aparición

Foucault utiliza, inicialmente, el término *dispositivo* para designar operadores materiales del poder, esto es, *técnicas, estrategias y formas de dominación* introducidos por él (Cf. Revel, 2009, p. 52). Justamente, el filósofo francés avanza del estudio tradicional del poder bajo los modelos jurídico-institucionales, especialmente, la teoría de la soberanía y sus tres elementos cardinales a saber: *soberanía, territorio y población*, así como las teorías jurídico-institucionales universales: teoría del derecho, teoría del Estado, teoría de la soberanía—al estudio de los *dispositivos* o *modos específicos* que penetran en los cuerpos de los súbditos y gobiernan sus formas de vida, es decir, al *cómo* funciona el poder a partir de las reglas y las disciplinas (Revel, 2009, p.17; Cf. Fanlo, 2011, pp. 1-4). Foucault invierte la cuestión de la legitimidad del poder propia de la filosofía y la teoría jurídica, por el análisis de los *medios concretos de aparición del poder*, o en términos más precisos, sustituye las observaciones del positivismo tradicional sobre la cuestión de la soberanía por una *analítica de la dominación efectiva y sus distintos operadores*:

En vez de deducir los poderes de la soberanía, se trataría más bien de extraer histórica y empíricamente los operadores de dominación de las relaciones de poder. Teoría de la dominación, de las dominaciones, más que teoría de la soberanía, lo cual quiere decir: en vez de partir del sujeto (e incluso de los sujetos) y de los elementos que serían previos a la relación y que podríamos localizar, se trataría de partir de la relación misma de poder, de la relación de dominación en lo que tiene de fáctico, de efectivo, y ver cómo es ella misma la que determina los elementos sobre los que recae. En consecuencia, no preguntar a los sujetos cómo, por qué y en nombre de qué derechos pueden aceptar dejarse someter, sino mostrar cómo los fabrican las relaciones de sometimiento concretas (Foucault, 2000, clase 21 de enero de 1976, p. 50).

En *Seguridad, territorio y población* (*Securité, territoire, population*, 1977-1978), clase del 11 de enero de 1978, Foucault insiste en que cualquier reflexión sobre el poder y sus mecanismos de aparición debe transitar necesariamente por los procedimientos que buscan proteger el poder y sus efectos respecto al cuerpo social: no se busca estudiar, entonces, la esencia o la sustancia del poder, ni tampoco las fuentes originales del poder, sino más bien, “*mostrar cuáles son los efectos de saber que se producen en nuestra sociedad por obra de luchas, los enfrentamientos, los combates que se libran en ella, así como por las tácticas de poder que son los elementos de esas luchas*” (2006, p. 16). En el *Diccionario de Foucault* (*Dictionnaire Foucault*, 2008), Judith Revel señala que los dispositivos foucaultianos son *heterogéneos* por definición, ya que aluden a *discursos, prácticas, instituciones, tácticas,*

estrategias, mecanismos de poder, etcétera, los cuales se agrupan bajo una compleja red de relaciones (Cf. 2009, p.17). Por esta razón, Foucault esboza en sus distintos trabajos genealógicos, tanto “*dispositivos de poder*” como “*dispositivos de saber*”, “*dispositivos de sexualidad*”, “*dispositivos disciplinarios*”, “*dispositivos policiales*”, “*dispositivos de seguridad*”, los cuales encierran múltiples elementos: *reglamentos, instituciones, discursos, funcionarios, leyes, medidas administrativas, decisiones, instrucciones*, etcétera. No obstante, cada uno de estos elementos opera de modos diferentes: el discurso, por ejemplo, sirve ya sea como programa de una institución, ya sea como elemento de justificación o enmascaramiento de una práctica específica, ya sea como fuente de racionalidad de una práctica.

Por ejemplo, los dispositivos de seguridad contemporánea (*en plural*), inscriben —a diferencia de los dispositivos jurídicos y disciplinarios, los cuales actualizan numerosas leyes y penas, así como sistemas de vigilancia y control—, las conductas delictivas bajo una serie infinita de cálculos económicos que determinan los costos y los beneficios de reprimir o tolerar ciertas conductas⁵. Sin embargo, Foucault advierte que los diferentes dispositivos de poder, ya sean legales, ya sean disciplinarios, ya sean securitarios, no se suceden en un orden cronológico, sino que coexisten bajo distintas épocas en las cuales un dispositivo prima sobre los demás en virtud de las necesidades del poder:

En consecuencia, no tenemos de ninguna manera una serie en la cual los elementos se suceden unos a otros y los que aparecen provocan la desaparición de los precedentes. *No hay era de lo legal, era de los disciplinario, era de la seguridad. No tenemos mecanismos de seguridad que tomen el lugar de los mecanismos disciplinarios, que a su vez hayan tomado el lugar de los mecanismos jurídico legales.* De hecho, hay una serie de edificios complejos en los cuales el cambio afectará, desde luego, las técnicas mismas que van a perfeccionarse o en todo caso a complicarse, pero lo que va a cambiar es sobre todo lo dominante, o más exactamente, el sistema de correlación entre los mecanismos jurídico legales, los mecanismos disciplinarios y los mecanismos de seguridad (2006, p. 23).

5 En *Seguridad, Territorio y Población*, Foucault enseña que el sistema legal opera bajo el mismo esquema del derecho penal arcaico, los cuales rigieron desde la Edad Media hasta los siglos XVII-XVIII. El mecanismo disciplinario, que aparece a partir del siglo XVII, comprende dentro del mecanismo legal, el sujeto culpable que es castigado mediante una serie de técnicas policiales, médicas, psicológicas, que corresponden a la vigilancia, el diagnóstico y la transformación eventual de los individuos. Los dispositivos securitarios, en cambio, establecen una serie de acontecimientos probables mediante los cual la criminalidad aparece como fenómeno global sujeto a la economía (2006, p. 21).

Los distintos modos de ejercicio del poder también constituyen un tipo de formación que responde a una urgencia determinada, tal como ocurrió con el control-sujección de la locura, la enfermedad mental y la neurosis. Por último, el dispositivo, una vez constituido, se sostiene bajo sus distintas funcionalidades: “*Cada efecto positivo o negativo, querido o no querido, entra en resonancia o contradicción con los otros y exige un reajuste. Se verifica, además, un proceso de perpetuo completarse (remplissement) estratégico*” (Castro, 2011, p. 114)⁶.

Desde la Edad Media, por ejemplo, el código legal contiene numerosos mecanismos disciplinarios de corrección y, además, mecanismos de seguridad. En principio, el sistema punitivo busca ser ejemplar frente al delincuente y la sociedad, a través de un ejercicio disciplinario de tipo correctivo. Empero, la intervención punitiva también interviene para prevenir la reincidencia mediante el castigo, haciendo uso de los dispositivos de seguridad. De esta manera, los códigos jurídicos asisten continuamente a una importante inflación normativa que, a su vez, permite la creación de una red compleja de poder en la que se suceden distintos dispositivos punitivos. Dichos dispositivos se superponen unos a otros en virtud de los objetivos y las necesidades de cada época: la reclusión como manifestación disciplinaria fue dominante durante la modernidad, mientras que la seguridad se sirve de otras formas de funcionamiento de la ley y de las disciplinas. Actualmente, los dispositivos securitarios constituyen las formas dominantes del ejercicio del poder⁷. En palabras más exactas, los modos disciplinarios o securitarios ope-

6 Según Edgardo Castro, la prisión constituye el mejor ejemplo de reajuste funcional: el sistema carcelario produjo ciertos efectos imprevistos por el creador, quien en modo alguno planificó o predijo estratégicamente sus consecuencias, esto es, “la constitución de un medio delictivo diferente de las ilegalidades del siglo XVIII”. Posteriormente, la cárcel sirvió como espacio de filtro, concentración y profesionalización del medio delictivo. Y más recientemente, el campo carcelario es empleado para fines políticos y económicos: prostitución, estupefacientes, entre otros.

7 En sus comentarios a las técnicas disciplinarias, técnicas de seguridad y técnicas de soberanía de Foucault, Maurizio Lazzarato distingue agudamente las dos primeras: “La disciplina encierra, fija límites y fronteras, mientras que la seguridad garantiza la circulación. La disciplina impide, la seguridad permite, incita, favorece y solicita. La primera limita la libertad, la segunda –dice, Foucault– es productora de libertad. La disciplina es centrípeta, concentra y encierra; la seguridad es centrífuga porque lo que hace es ampliarse para integrar incesantemente nuevos elementos en el arte de gobernar. La disciplina distribuye los elementos a partir de un código, de un modelo, de una norma que determina lo que está permitido y lo que está prohibido, lo que es normal y lo que es anormal. Por el contrario, la seguridad procede por una gestión diferencial de la normalidad y del riesgo; traza una cartografía de esta distribución de diferencias, y la operación de normalización consiste en poner a jugar los diferenciales de normalidad los unos con relación a los otros. Insisto en que ambas técnicas coexisten y funcionan actualmente. Si tomamos como ejemplo los Estados Unidos, es muy evidente que ambas funcionan. El hecho de que las técnicas de seguridad se hayan vuelto tan importantes no significa que las técnicas disciplinarias hayan desaparecido. Foucault afirma que hay una diferencia fundamental entre

ran de forma diferenciada, aunque simultánea en el ejercicio del poder. Foucault ofrece, además, otros ejemplos, entre ellos, los dispositivos diplomáticos y policiales. En la clase del 22 de marzo de 1978, el filósofo francés señala que durante el siglo XVII, los Estados europeos extendieron el uso de dos dispositivos en aras de incrementar y conservar la fuerza: uno *diplomático militar* y otro *policivo*.

Mientras el primero procura garantizar un nivel de seguridad para cada orden estatal mediante el acrecentamiento de sus fuerzas, sin que ese fortalecimiento constituya en modo alguno la ruina de otros Estados o, incluso, del propio — puesto que, la guerra es el primer instrumento de paz universal, por cuanto proporciona la tensión de fuerzas entre los diversos Estados—, el segundo permite la vigilancia y el control de la autoridad sobre todos los individuos que componen la sociedad (2006, p. 341). Durante el Medioevo, la guerra se concebía en directa relación con el aparato judicial, ya que esta se originaba ante la violación del derecho o cuando alguien pretendía cierto derecho. De manera que el mundo del derecho y el mundo de la guerra se situaban en directa correlación: el marco jurídico del período medieval era la guerra. Y esta guerra de derecho concluía, finalmente, con un proceso jurídico que sancionaba legítimamente las prerrogativas del vencedor: “*Y esa victoria era como un juicio de Dios. Si has perdido, significa que no tienes el derecho de tu parte*” (Foucault, 2006, p. 347). En la Modernidad, la guerra funciona de un modo distinto, ya que no hace falta una razón jurídica para desencadenar la guerra: “Ya no estamos en una guerra de derecho sino de Estado, de la razón de Estado”.

Y para hacer la guerra existe en, cambio, “el perfecto derecho de darse una razón puramente diplomática: *el equilibrio está en riesgo, es necesario restablecerlo, hay un exceso de poder por una parte y no es posible tolerarlo*” (Foucault, 2006, p. 347). La guerra es, pues, un asunto diplomático-militar que permite equilibrar las tensiones y las fuerzas entre los distintos Estados. Ahora, en la clase del 29 de marzo de 1978, Foucault comenta ampliamente el dispositivo de la policía, el cual se encuentra asociado, en cambio, a una forma de comunidad o asociación regida por una misma autoridad pública. A partir del siglo XVII, la policía se concibe como el “*conjunto de medios a través de los cuales se pueden incrementar las fuerzas del Estado a la vez que se mantiene el buen orden de éste*” (2006, p. 357).

seguridad y disciplina, puesto que la seguridad interviene sobre el acontecimiento, es decir que interviene sobre el tiempo, sobre lo que está sucediendo. En el régimen disciplinario, efectivamente, la diferencia es que tenemos un espacio-tiempo que [...] Miremos por ejemplo el espacio-tiempo de la fábrica (ustedes saben que las instituciones disciplinarias son la fábrica, el hospital, etc.): el control del espacio se da mediante lo que Foucault llama un encuadramiento, y el poder se ejerce sobre el individuo, sobre su cuerpo, se regulan los gestos del individuo de una manera disciplinaria, o sea que se regula el tiempo” (2007, p. 37).

En otros términos, la policía conformará, en adelante, el cálculo y la técnica que permiten *aumentar, preservar y controlar* las fuerzas internas del Estado en aras de garantizar el buen orden: “*El problema de la policía será: cómo hacer para que las fuerzas del Estado crezcan al máximo y a su vez se mantengan*” (Foucault, p. 359). Este dispositivo policial está constituido, a la par, por un conjunto de leyes, reglamentos, procedimientos, instituciones, funcionarios encargados de gestionar la fuerza estatal sobre los ciudadanos. El objeto de la policía es, pues, el buen uso de las fuerzas del Estado. O lo que es lo mismo:

El objetivo de la policía, en consecuencia, es el control y la cobertura de la actividad de los hombres, en la medida en que esa actividad pueda constituir un elemento diferencial en el desarrollo de las fuerzas del Estado. En términos concretos, ¿qué deberá ser la policía? Y bien, deberá asignarse como instrumento todo lo que sea necesario y suficiente para que la actividad del hombre alcance una integración efectiva al Estado, a sus fuerzas, al desarrollo de éstas, y deberá procurar que el Estado, a cambio, pueda estimular, determinar, orientar esa actividad de una manera eficaz y útil para sí mismo. *En una palabra, se trata de la creación de la utilidad estatal, a partir y a través de la actividad de los hombres. Creación de la utilidad pública a partir de la ocupación, la actividad, a partir del quehacer de los hombres* (Foucault, 2006, p. 370).

Según Foucault, la policía tendrá que vincular el mayor número de hombres, ya que su integración determina la capacidad del Estado. Y así como la fuerza del Leviatán depende, estrictamente, de sus súbditos armados, asimismo, el poder del Estado y la autoridad representativa del orden dependen exclusivamente del número y la capacidad de sus habitantes⁸ (Cf. Foucault, p. 371). En la clase del 5 de abril de 1978, Foucault continúa su crítica a la policía, insistiendo, justamente, en la relación entre la misma y la autoridad:

La policía consiste, por lo tanto, en el ejercicio soberano del poder real sobre los individuos que son sus súbditos. En otras palabras, la policía es la gubernamentalidad directa del soberano como tal [...] la policía es el golpe

8 En palabras de Foucault: “La afirmación de que la fuerza de un Estado depende de su cantidad de habitantes, la encontraremos reiterada con obstinación a lo largo del siglo XVII e incluso a comienzos del siglo XVIII, antes de la gran crítica y la gran reproblematicación que harán los fisiócratas, pero yo tomaré un texto de fines del siglo XVII o los primeros años de la centuria siguiente. En unas notas publicadas y que se referían a las lecciones que daba al delfín, el abate Fleury decía: “*No se puede impartir justicia, hacer la guerra, recaudar fondos, etc., sin abundancia de hombres vivos, sanos y apacibles. Cuantos más haya, más sencillo será el resto y más poderosos el Estado y el príncipe*”. Hay que apresurarse a decir, sin embargo, que lo importante no es la cifra absoluta de población, sino su relación con el conjunto de las fuerzas: extensión del territorio, recursos naturales, riquezas, actividades comerciales, etc.” (Cf. Foucault, p. 371).

de Estado permanente. Es el golpe de Estado permanente que va a darse, va a actuar en nombre y en función de los principios de su propia racionalidad, sin tener que amoldarse o modelarse según unas reglas de justicia establecidas en otro lado (2006, pp. 388-389).

Desde la segunda mitad del siglo XVIII, aparecen los códigos y los reglamentos de policía, los cuales se cambian instantáneamente en virtud de las necesidades de la autoridad, mientras que la ley se concibe como algo definitivo: la policía se ocupa “*a perpetuidad de los detalles*” y, en definitiva, sólo pueden actuar de manera pronta e inmediata en aras de materializar el gran sueño disciplinario de la máquina estatal. O en otras palabras, el gran sueño disciplinario se encuentra detrás del poder de policía⁹. En Foucault, los dispositivos constituyen, pues, los objetos de la descripción genealógica del poder, a partir de sus distintas formas de aparición. En su texto *¿Qué es un dispositivo? (¿Qu'est-ce qu'un dispositif?*, 2007), Agamben realiza una genealogía de la noción dispositivo en el pensamiento foucaultiano¹⁰,

9 Pero el sueño disciplinar de la autoridad sobre todos sus súbditos no se manifiesta, únicamente, en el dispositivo policial, sino también en otros dispositivos como el panóptico. Según Foucault, “puede decirse que la idea del panóptico, moderno en cierto sentido, es también una idea muy arcaica, pues el mecanismo panóptico, en el fondo, intenta poner en el centro a alguien, un ojo, una mirada, un principio de vigilancia que pueda de alguna manera hacer actuar su soberanía sobre todos los individuos [situados] dentro de esta máquina de poder. *En ese aspecto, podemos decir que el panóptico es el sueño más viejo del más antiguo de los soberanos: que ninguno de mis súbditos me eluda y ninguno de los gestos de ninguno de ellos me sea desconocido. En cierto modo, el punto central del panóptico es el soberano perfecto*” (2006, p. 87).

10 En su texto *Signatura rerum. Sobre el método (Signatura rerum. Sul metodo*, 2008), Agamben advierte las similitudes entre Thomas Kuhn y Michel Foucault en lo referido a la ciencia y la filosofía, respectivamente. Según el filósofo italiano (2009a, p. 17), mientras Kuhn abandona el estudio de las reglas científicas universales y, en cambio, se concentra en los paradigmas que determinan las conductas de los científicos; Foucault, por su parte, cuestiona el modelo jurídico-institucional del poder y, en su lugar, se desplaza hacia las disciplinas y las técnicas políticas a través de las cuales el Estado integra en su interior el cuidado de los individuos. Los desarrollos de Foucault rompen con la forma de pensamiento tradicional —en saberes como la medicina, la historia, la política, el derecho y la economía—, avanzando, en cambio, en las manifestaciones del poder. Foucault designa este nuevo campo de investigación como biopolítica, el cual sirve para entender la esencial transformación del poder que surge desde los siglos XVIII, y principios del XIX, y que sustituye los antiguos regímenes de la soberanía y la disciplina. Su surgimiento viene determinado por el hecho de que la vida es administrada, gestionada, intervenida, promovida, segmentada; la vida es objeto de una red compleja de nuevas técnicas, en suma, la vida se convierte en el nuevo objeto del poder. Actualmente, vemos la vida debatirse aprisionada en este modelo de organización. En palabras de Agamben, Foucault abandona la ciencia normal para concentrarse en la emergencia, o mejor, en el pensamiento crítico de las múltiples disciplinas y técnicas políticas que emplea el Estado para integrar en su seno la vida biológica de la población (2009a, p. 17). Entre las distintas figuras de la tecnología política expuestas por

la cual aplica, asimismo, a sus distintas investigaciones (2011, p. 250; Cf. Castro, 2008, pp. 136-138; Fanlo, 2011, p. 5). Según el filósofo italiano, el significado de la palabra dispositivo aparece inicialmente en la obra de Jean Hyppolite (1907-1968), bajo la noción hegeliana de *positividad*, entendida como el conjunto de reglas, ritos e instituciones interiorizadas en un conjunto de creencias y sentimientos impuestos por un poder exterior a los individuos. Según Agamben, “*Foucault toma posición respecto de un problema decisivo del que él se apropia: la relación entre los individuos como seres vivos y el elemento histórico —si entendemos por éste el conjunto de instituciones, procesos de subjetivación y reglas, en cuyo seno las relaciones de poder se concretan—*” (2011, p. 252).

A diferencia de Hegel, Foucault rechaza, sin embargo, todo intento de síntesis entre el individuo y la historia, aludiendo, en cambio, a sus complejas tensiones y oposiciones: “*Foucault se propone, más bien, investigar los modos concretos por los cuales las positividades (o los dispositivos) actúan al interior de las relaciones, en los mecanismos y en los juegos de poder*” (Agamben, 2011, p. 252). En palabras de Agamben, la noción dispositivo no alude, estrictamente, a una tecnología de poder entre otras, sino a un término general que posee la misma amplitud que “positividad” en el pensamiento hegeliano: “*Es bien conocido que Foucault siempre rechazó ocuparse de estas categorías generales o racionales que él llamaba los universales, como el Estado, la Soberanía, la Ley, el Poder. Sin embargo, esto no significa que no se encuentren en su obra conceptos operativos de alcance general*” (Agamben, 2011, p. 253). Y seguidamente, el filósofo italiano agrega: “*En la estrategia de Foucault, precisamente, se recurre a los dispositivos para tomar el lugar*

Foucault, Agamben resalta la figura del panóptico, la cual constituye un “modelo generalizable de funcionamiento”, “principio de conjunto”, “modalidad panóptica del poder”. Según Agamben, esta figura funciona efectivamente como un paradigma: “un objeto singular que, valiendo para todos los otros de la misma clase, define la inteligibilidad del conjunto del que forma parte y que, al mismo tiempo, constituye” (2009a, p.249). La figura del panóptico constituye, pues, una figura epistemológica que permite comprender el modelo disciplinario del poder moderno y su desplazamiento progresivo a la sociedad de control. Otras figuras como el gran encierro, la confesión, la indagación, el examen, el cuidado de sí, también funcionan como paradigmas que explican contextos más amplios y, por supuesto, más problemáticos. Estas figuras, dice Agamben: “[...] al menos para Foucault, no se trata de metáforas, sino de paradigmas en el sentido que hemos visto, que no obedecen a la lógica del transporte metafórico de un significado, sino a la analógica de un ejemplo. No se trata aquí de un significante que a menudo viene a designar fenómenos heterogéneos en virtud de una misma estructura semántica. Más parecido a la alegoría que a la metáfora, el paradigma es un caso singular que es aislado del contexto del que forma parte sólo en la medida en que, exhibiendo su propia singularidad, vuelve inteligible un nuevo conjunto, cuya homogeneidad él mismo debe constituir. Dar un ejemplo es, entonces, un acto complejo que supone que el término que oficia de paradigma es desactivado de su uso normal, no para ser desplazado a otro ámbito, sino, por el contrario, para mostrar el canon de aquel uso, que no es posible exhibir de otro modo” (2009a, p. 25).

de los universales” (Agamben, 2011, p. 253). De suerte tal que el dispositivo no alude a una medida, regla o institución particular, sino a una red de relaciones entre elementos heterogéneos, esto es, a un complejo constituido por discursos, medidas, prácticas, instituciones y mecanismos que tienen por objeto asir a los individuos en su interior, bajo un espacio y tiempo determinado. No obstante, Agamben avanza aún más en su comprensión sobre la palabra dispositivo hasta extenderla a

[...] *Todo aquello que tiene, de una manera u otra, la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, moldear, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivos.* No solamente las prisiones sino además los asilos, el *panoptikon*, las escuelas, la confesión, las fábricas, las disciplinas y las medidas jurídicas, en la cuales la articulación con el poder tiene un sentido evidente; pero también el bolígrafo, la escritura, la literatura, la filosofía, la agricultura, el cigarro, la navegación, las computadoras, los teléfonos portátiles y, por qué no, el lenguaje mismo (2011, p. 257).

La relación entre el ser vivo y los dispositivos genera, a su vez, una infinidad de procesos de subjetivación y, es justo allí, donde aparece: “el usuario de teléfonos celulares, el internauta, el autor de las narraciones, el apasionado del tango, el altermundista, etcétera” (Agamben, 2011, p. 258). En palabras más precisas, cada época, y con mayor razón la contemporánea, difunde una serie de formas de control sobre el individuo: “[...] *Parece que actualmente no hay un solo instante en la vida de los individuos que no sea moldeado, contaminado o controlado por un dispositivo*” (Agamben, 2011, p. 258). Al igual que Foucault, Agamben utiliza la noción dispositivo en sus distintas investigaciones con el ánimo de explicar fenómenos históricos de mayor complejidad relacionados con el gobierno de la vida y el poder soberano. Ahora, en su trabajo titulado *Profanaciones (Profanazioni)*, (2005), el filósofo italiano avanza aún más en su comprensión de los distintos dispositivos, aludiendo, específicamente, al *dispositivo sacrificial* propio de la esfera religiosa, entendida como aquello que *escinde, separa o distancia* las cosas, los lugares, los animales o las personas del mundo profano, a través de su disposición o su entrega a los dioses. Por esta razón, el derecho romano excluía del comercio todo aquello que fuera sagrado: “*Sería sacrilegio violar o transgredir esta indisponibilidad especial reservada a los dioses del cielo (los llamaremos sagrados) o a aquellos de los infiernos (a éstos les diremos simplemente religiosos)*” (Agamben, 2011, p. 260). Bajo esta perspectiva, Agamben advierte que *no hay religión*, y tampoco derecho, *sin separación*, esto es, sin *división, escisión, distanciamiento*. Porque: “*El dispositivo que echa a andar y que norma la separación es el sacrificio: este último marca —en cada caso— el pasaje de lo profano a lo sagrado, de la esfera de los hombres a la esfera de los dioses*” (2011, p. 260; Cf. 2009b, p. 98). De manera que el dispositivo que realiza y regula la división es el *sacrificio*, “*que puede entenderse*

como un dispositivo biopolítico que muestra que el proceso antropogénico, es decir, el devenir humano de lo viviente, implica una imbricación fundamental de la vida en las esferas religiosa, jurídica y política” (Cerrutti, 2010, p. 291). No obstante, cada dispositivo encuentra su “*contradis-positivo*”, esto es, el ejercicio de resistencia que restituye aquello que ha sido arrebatado por el poder, ya sea religioso, ya sea jurídico. La profanación, por ejemplo, “es el *contradis-positivo* que restituye al uso común eso que el sacrificio hubo separado y dividido”¹¹. En palabras análogas, la profanación constituye una acción semejante a la revolución, por cuanto restituye la vida o la libertad al libre uso de los hombres¹². Y así como Foucault se sirve de los distintos dispositivos de poder para explicar los procesos de subjetivación, Agamben hace uso del *dispositivo sacrificial* para analizar diversos fenómenos *dedesubjetivación* contemporánea, en virtud de los cuales el ciudadano es convertido en *homo sacer, no-hombre*, a quien cualquiera puede matar sin cometer homicidio, puesto que su vida ha sido reducida a la *mera vida, nuda vida, vida biológica o vegetativa*, despojada de todo atributo político, moral, jurídico. Ahora, el *homo sacer* —que vemos a diario en la amplia masa de desterrados, desclasados, empobrecidos, indigentes, quienes deambulan por las ciudades que, a su vez, comienzan a parecerse cada vez más a los campos de concentración, trabajo, tránsito y exterminio, en los cuales la superfluidad de la vida humana ha pasado

11 En el capítulo titulado *Elogio a la profanación* (2009b, p. 97), Agamben señala las diferencias entre los términos *consagración* y *profanación*: “Los juristas romanos sabían perfectamente qué significaba “profanar”. Sagradas o religiosas eran las cosas que pertenecían de algún modo a los dioses. Como tales, ellas eran sustraídas al libre uso y al comercio de los hombres, no podían ser vendidas ni dadas en préstamo, cedidas en usufructo o gravadas de servidumbre. Sacrilego era todo acto que violara o infringiera esta especial indisponibilidad, que las reservaba exclusivamente a los dioses celestes (y entonces eran llamadas propiamente “sagradas”) o infernales (en este caso, se las llamaba implemente “religiosas”). Así consagrar (*sacrare*) era el término que designaba la salida de las cosas de la esfera del derecho humano, profanar significaba por el contrario restituirlos al libre uso de los hombres. “Profano, —escribe el gran jurista Trebacio— se dice en sentido propio de aquello que, habiendo sido sagrado o religioso, es restituido al uso y a la propiedad de los hombres”. Y “puro” era el lugar que había sido desligado de su destinación a los dioses de los muertos, y por lo tanto ya no era más “ni sagrado, ni santo, ni religioso, liberado de todos los nombres de este género”(D. 11,7, 2).

12 Empero, Agamben avanza aún más en su genealogía de la noción profanación, distinguiéndola del término secularización entendida como una forma de remoción que deja intactas las fuerzas, limitándose a desplazarlas de un lugar a otro. En este sentido, Agamben alude a la secularización política de algunos conceptos teológicos, *verbigracia*, la transcendencia de Dios, que constituye el paradigma del poder soberano. En este caso, la monarquía celeste es trasladada a la monarquía terrenal. La profanación implica, en cambio, una neutralización de aquello que profana con miras a restituirlo a su uso. En suma, Agamben señala que tanto la secularización como la profanación son operaciones políticas “pero la primera tiene que ver con el ejercicio del poder, garantizándolo mediante la referencia a un modelo sagrado; la segunda, desactiva los dispositivos del poder y restituye el uso común de los espacios que el poder había confiscado” (2009b, p. 102).

a convertirse en el patrón—, acusa un indudable origen teológico —al igual que ciertos dispositivos foucaultianos, tales como: *la confesión, el arrepentimiento, el perdón, la culpa*—.

De esta manera, Agamben no sólo realiza amplias genealogías teológicas sobre el poder y la resistencia, sino también sobre los distintos dispositivos en razón de sus orígenes, ya sean jurídicos (*estado de excepción*), históricos (*campos de concentración*) y, particularmente, teológicos (*sacrificio*). En su *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas* (1969), Émile Benveniste señala la relación entre *sacer* y *sacrificare*, o análogamente, entre el mecanismo de lo sagrado y su relación con el sacrificio: “¿Por qué sacrificar quiere decir, de hecho “ejecutar”, cuando propiamente significa “hacer sagrado?” (Cf. *Sacrificium*). ¿Por qué el sacrificio comporta necesariamente una ejecución?” (p. 350). Según el filólogo francés, el sacrificio está dispuesto para que el profano se comunique con lo divino por mediación de un sacerdote y mediante ritos: “Para convertir a la bestia en sagrada hay que separarla del mundo de los vivos, es preciso que franquee ese umbral que separa los dos universos: es la meta de la ejecución” (1969, p. 350). Y el *sacerdos* es el agente del *sacrificium*, quien está investido de los poderes que le autorizan a sacrificar. En Agamben, el *homo sacer* constituye el paradigma ejemplar del dispositivo teológico del sacrificio: el *sacer* era *consagrado* a los dioses infernales, esto es, enviado a los dioses mediante el *sacrificium*, ya que el pueblo lo ha juzgado por un delito capital (*homo sacer is sets quem populus indicavit ob maleficium*). Sin embargo, el sacrificio del *sacer* presenta no pocos problemas, ya que la pena era aplicada por los mismos dioses que intervenían como vengadores y, por lo tanto, nadie lo podía inmolarse. Cosa que, por lo demás, no significa que el hombre consagrado no corriese el peligro de muerte: *pero a quien lo mata no se le condena a homicidio* (Festo, s.v. *sacer mons*, 423 citado por Cantarella, 1991, p.276). La norma afirma la ilegalidad de la inmolación pero, al mismo tiempo, excepcionaba de su aplicación a quien mátese al *sacer*. Dicha prohibición de inmolación derivaría del hecho de que el *homo sacer* —al ser impuro por haber cometido un delito— no era una víctima grata a los dioses.

Por consiguiente, no se le podía sacrificar de acuerdo con las formas rituales: sólo se le podía ofrecer a los dioses infernales, los cuales carecían de altares sacrificiales y, por lo tanto, podían recibir las víctimas de modo no ritual. La consagración, que convertía al culpable en tabú —en el sentido de maldito—, habría permitido, por consiguiente, que cualquier ciudadano matara al criminal en honor a estos dioses (Cf. Cantarella, 1991, p.276). El *homo sacer*, era convertido en un *outlaw*: *una persona con la que la civitas rompía toda relación* y, por consiguiente, estaba privado de todo derecho político o religioso. Empero, su muerte no era consecuencia directa de la *sacratio*, por lo demás, siempre probable, sino de su estado

de “*exclusión*” o de “*repudio*”, esto es, de su pérdida total de cualquier clase de protección:

Aquel que es llamado sacer lleva una verdadera mancha que le pone al margen de la sociedad de los hombres: hay que huir de su contacto. Si se le mata, no por eso es un homicida. Un homo sacer es para los hombres lo que el animal sacer es para los dioses; ni uno ni otro tienen nada en común con el mundo de los hombres (Benveniste, 1969, p. 351; Cf. Cantarella, 1991, p.282; Logiudice, 2007, pp. 49-51).

Agamben se sirve de la figura del *sacer* para entender otras figuras análogas expuestas a la “*matabilidad*”, es decir, al sacrificio permanente:

[...] como me ha indicado amablemente el profesor colombiano, mi amigo Alfonso Monsalve, ‘matabile’ se ha hecho relativamente frecuente en su país (Colombia), en una utilización claramente biopolítica, para referirse a los marginados extremos, los llamados ‘desechables’ cuya muerte no entraña en la práctica consecuencia jurídica alguna (2006, p. 243).

Ahora, el dispositivo sacrificial constituye el modo privilegiado en que la autoridad hace verter la sangre de los individuos en aras de garantizar el orden jurídico-institucional. Porque la mediación del representante entre la víctima sacrificial y el *Leviatán* se logra mediante el derramamiento de sangre¹³ de la primera a favor del segundo. Y al igual que en los períodos más arcaicos, el sacrificio de los animales por parte del sacerdote servía para *volver grande, incrementar* el poder del dios, asimismo, la autoridad representativa derrama la sangre de los individuos para hacer más *grande* al *Leviatán*, *exaltarlo* y, al mismo tiempo, *reforzarlo* mediante la muerte. Luego, el sacrificio “se apoya en un presente *dhu-yō*, cuyo radical significa “*producir humo*”, y que está emparentado directamente con el latín *suf-fio*, “*exponer al humo, fumigar*” (Benveniste, 1969, p. 375). Por esta razón, el holocausto judío —*Holos (todo)* y *Káusis (cremación)*— se refiere,

13 En el capítulo “*Sacrificio*” del *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Benveniste vincula la noción sacrificio al de la libación, la cual deriva de la raíz que en sánscrito está representada por *hav-juhōti*, “hacer sacrificio”; *hotar* “sacerdote sacrificante”; *hotra* “sacrificio”: “La forma correspondiente en iranio proporciona igualmente *zaotar*, “sacerdote”, y *ZaoOra*, “sacrificio”. Ahí tenemos términos importantes, cada uno de los cuales rige numerosos y frecuentes derivados. Esta raíz está, asimismo, atestiguada en armenio por *jawnem*, “Ofrecer, consagrar”, con valor religioso; por último, por el griego *khéō* “derramar”. Todas estas formas se basan en el indoeuropeo *gheu*, como también los presentes con sufijo lat. *fundo. gat. giutanm. “giessen, derramar*”. Esta raíz ha recibido, por tanto, en la mayoría de las lenguas indoeuropeas, pero no en todas partes, un valor religioso que ciertos derivados de *khéō* también presentan. Referido a la “libación”, el sentido propio de *gheu* - es “derramar en el fuego”. En védico, es la oblación líquida, grasa fundida, grasa que alimenta el fuego y nutre a la divinidad.

justamente, al sacrificio por parte de los alemanes durante la Segunda Guerra Mundial, quienes esparcían grandes nubes de humo de los cadáveres. Luego, el término sacrificio alude, análogamente, a *mactare victimam*, “ofrecer en sacrificio una víctima”. De ahí que “*mactare*, “*dar muerte*”, es conservado por el español *matar*” (Benveniste, 1969, p. 372). De esta manera, la noción *auctoritas* alude, esencialmente, al acrecentamiento del *poder* del Estado y el derecho mediante la exposición permanente a la guerra, esto es, a la muerte.

En efecto, la genealogía teológico-política moderna revela claramente el núcleo esencial de la relación entre autoridad y poder: *la violencia*. La autoridad intensifica la violencia sacrificial en momentos de guerra y crisis institucional, haciendo matar y morir a los individuos en nombre del orden jurídico-político. Y así como Dios sacrifica a Job en aras de demostrar su poder e independencia respecto a los hombres, asimismo, la gran máquina sacrificial animada por la autoridad, exige la muerte de cientos de hombres y mujeres, ejerciendo así la plenitud de su poder. De ahí que el dispositivo sacrificial se encuentra directamente vinculado con la vida, en tanto objeto de la autoridad, quien decide cada instante sobre lo viviente. En palabras de Hobbes y Schmitt, el individuo es *nada* por fuera del Estado: un *lobo*, un *particular*, un *enemigo*, ya que su identidad depende únicamente de su adhesión al orden jurídico-político en virtud del cual sacrifica su propia vida. Bajo esta perspectiva, la autoridad constituye no solo el punto de intersección entre el orden estatal y los individuos con miras a preservar la relación asimétrica entre vencedores y vencidos, sino también, entre el orden jurídico-político y la vida humana ahora transformada en mera vida. Porque el sacrificio es posible únicamente cuando la vida ha sido reducida a *nuda vida*, *vida biológica*, pues su sangre puede ser vertida por el representante del orden sin cometer homicidio. En otras palabras, *la autoridad solo puede conservar el aparato jurídico-político mediante el sacrificio de los individuos, cuyas vidas han sido puestas en bando, o lo que es lo mismo, expuestas la decisión de la autoridad*, quien la hace desaparecer a cada instante: la negación de la vida es tanto o más abrumadora como la desastrosa historia del derecho moderno, el cual se encuentra continuamente vinculado a la violencia de la autoridad.

De este modo, el sacrificio de la vida humana a favor del orden revela la ficción violenta y terrorífica que ampara la estructura jurídica moderna. En términos más exactos, la vida consagrada a la autoridad es como la vida *a quien cualquiera puede darle muerte pero que es a la vez insacrificable*, esto es, la vida del *homo sacer*. La vida del *homo sacer*, la *nuda vida*, es la vida de la que se puede disponer sin necesidad de celebrar sacrificios y sin cometer homicidios. Sólo basta que la autoridad declare la guerra contra un enemigo exterior o interior para que el viviente ingrese al mundo de los muertos. De ahí que la eficacia de la máquina dependa, exclusivamente, de la capacidad de la autoridad por mantener la fisura entre la

mera vida y la vida en potencia, a fin de evaporarla mediante su exposición continua a la lucha, la muerte, el abandono y, en último término, a la producción de *nuda vida*.

a. La guerra infinita

¿En qué sentido la guerra sirve como modelo de análisis para mostrar la violencia sacrificial inscrita en la noción de autoridad propias de las teologías políticas de Hobbes y de Schmitt? La lucha a muerte revela la expresión última de la autoridad que *decidequién* puede vivir y *quién* puede morir a través de las distintas modalidades de la violencia de la guerra —que por ser legítimas, no dejan de ser violencia—, a saber: *asesinato, tortura, desaparición, destierro*: “*El poder habla a través de la sangre; ésta es una realidad con función simbólica*” (Foucault, 1991, p. 178; Cf. Benjamin, 2001, p. 126, 1991, p. 43; Mbembe, 2011, p. 19). El poder sobre la vida constituye, pues, el principal atributo de la autoridad que alega su poder en la conservación del Estado y el derecho y, por supuesto, en la gestión y el control de la comunidad política con miras a superar cualquier insurrección, levantamiento o revolución contra la persona representativa del orden jurídico-político¹⁴. Porque el poder existe y se ejerce únicamente en *acto*: no es una sustancia, ni una esencia definitiva, sino, antes bien, una *relación* desigual de fuerzas por el dominio de la vida (Cf. Ceballos Garibay, 2000, p. 39). Foucault emplea aquí la noción de *biopoder* para ilustrar el control de la vida por parte del poder y sus distintas formas de aparición, ya sea a través de personas e instituciones, ya sea a través

14 La sangre revela el valor esencial de la decisión de la autoridad sobre la vida y la muerte. Al lado de la ley, de la muerte, de la transgresión, de lo simbólico y de la soberanía se encuentra, por supuesto, la sangre. Según Foucault, esta constituye un papel fundamental en los mecanismos, las manifestaciones y los rituales del poder. Su precio se define en virtud de su carácter instrumental respecto a la potencia soberana, como derecho a poder derramar la sangre, pero también en virtud de su papel funcional en el orden de los signos, como cuando se trata de poseer determinada sangre, lo cual otorga el derecho, el poder y la autoridad para verter la sangre de aquéllos que no poseen el mismo linaje. Esta función simbólica incluirá el hecho de ser de la misma sangre, en sociedades en cuya estructura socio-política predominan el linaje, las castas, los órdenes y los privilegios, lo cual a su vez cualifica para aceptar arriesgar la sangre, en este caso, la sangre del pueblo derramada en las batallas en defensa de la sangre del soberano y su casta, a quienes se debe irrestricto fervor y obediencia, e incluso cuando se trata de enfrentar otras violencias como las enfermedades que hacían inminente la muerte de los menos favorecidos. Justamente, y por esta razón, es que el poder habla de iure y de facto a través de la sangre (Foucault, 1991, p. 178). Esta remisión foucaultiana a la sangre como representación simbólica de la vieja potencia del soberano concuerda, al mismo tiempo, con la mención benjaminiana de la sangre como símbolo de la vida desnuda, de la pura o simple vida natural producto de la violencia del derecho. En ambos pensadores, la sangre corre por el derecho y la soberanía como potencias armadas de muerte (Cf. Ruiz, 2013, pp. 87-88).

de redes, relaciones y discursos de poder. En el capítulo quinto de la *Historia de la sexualidad 1-La voluntad de saber (Histoire de la sexualité 1: la volonté de savoir*, 1976), titulado “Derecho de muerte y poder sobre la vida” (*Droit de mort et pouvoir sur la vie*, 1976), y también en *Defender la sociedad (Il faut défendre la société)*, clase del 17 de marzo de 1976, Foucault aborda la formación del biopoder a partir de las teorías jurídico-políticas de los siglos XVII y XVIII, en las que aparecen explícitamente algunas cuestiones referidas al derecho de vida y de muerte en el estado de guerra, la relación entre la preservación de la vida en el estado civil y el contrato originario que funda y conserva el Estado, el nexo entre la soberanía, el derecho positivo y la sociedad.

El derecho de vida y muerte propio de la teoría clásica se encuentra, sin embargo, visiblemente atenuado en la modernidad: “Desde el soberano hasta sus súbditos, ya no se concibe que tal privilegio se ejerza en lo absoluto e incondicionalmente, sino en los únicos casos en que el soberano se encuentra expuesto en su existencia misma” (Foucault, 1991, p. 163; Cf. Ruiz, 2013, p. 84). Foucault menciona tres paradigmas ejemplares de esta prerrogativa soberana sobre el derecho de *hacer morir* o *dejar vivir* a sus súbditos: *el derecho de guerra, el servicio militar obligatorio a favor del Estado soberano, la pena de muerte* (Cf. Benjamin, 2001). En estos casos, el orden jurídico otorga a la autoridad representativa el derecho de verter la sangre de sus súbditos —justamente, esta violencia fundadora y conservadora del poder jurídico es violencia sangrienta sobre la vida biológica, o en términos de Benjamin, sobre la *mera vida* o *vida desnuda*—. De manera que la decisión de la autoridad consiste, más exactamente, en “*matar la vida misma*” (Foucault, 2001, p. 229). Por esta razón, Foucault aborda el pensamiento hobbesiano, específicamente, la confrontación bélica y su relación con el derecho y el poder, partiendo del historicismo político y no del discurso filosófico jurídico, el cual tiende a *enmascarar* la dominación y las relaciones de fuerza —en concreto la guerra— *ora* mediante la legitimidad de la soberanía, *ora* mediante la obligación legal de los súbditos a obedecer.

A diferencia del análisis tradicional, el historicismo político intenta mostrar que la “*política es la continuación de la guerra por otros medios*”, es decir, que detrás de todo orden social establecido se esconden múltiples relaciones de poder. Porque el poder “*no se cede, ni se cambia, ni se enajena, sino que se ejerce y solo existe en el acto [...] el poder es una relación de fuerzas en sí mismo*” (Foucault, 2000, clase del 7 de enero de 1976, p. 27). Ahora bien, ¿cómo se ejerce el poder? ¿Cuál es su mecánica y sus formas de representación tanto en la guerra como en la paz? Foucault advierte dos respuestas posibles, bien sea afirmando que *el poder es esencialmente lo que reprime*, esto es, lo que constriñe la naturaleza, los instintos, las clases sociales, los individuos, tal como aparece en Hegel y Freud, bien sea

estableciendo que *el poder es la guerra proseguida por otros medios*, lo cual genera tres consecuencias inmediatas: en primer lugar, que las relaciones de poder encuentran su fuente en un momento preciso de confrontación histórica, es decir, en un episodio de guerra claramente identificable: “*En la guerra y por la guerra*” (Foucault, 2000, clase 7 del de enero de 1976, p. 29).

En este sentido, Foucault advierte que, a pesar de la promesa hobbesiana relativa a la creación del Leviatán y a la autoridad representativa del orden político, cuya función radica en detener la guerra mediante la decisión sobre la guerra misma — y, además, en Schmitt en virtud de la decisión sobre la enemistad y la excepción—, esto es, en hacer reinar la paz civil, la autoridad política no hace nada en absoluto para *neutralizar* los efectos de la confrontación o los desequilibrios generados por la batalla final. Aún más, la pacificación prolongada o, mejor, la guerra silenciosa implica el fortalecimiento y la recreación de fuerzas desiguales en todos los ámbitos sociales, a través del lenguaje, la política, la economía, los cuerpos, etcétera (Cf. Ceballos Garibay, 2000, p. 39). Bajo esta hipótesis, el filósofo francés afirma que el papel del poder político “*sería reinscribir perpetuamente esa relación de fuerza, por medio de una especie de guerra silenciosa, y reinscribirla en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el lenguaje, hasta en los cuerpos de unos y otros*” (Cf. Foucault, 2000, clase del 7 de enero de 1976, p. 29). En segundo lugar, la política debe comprenderse como la continuación de la guerra por otros medios, toda vez que la política y, por supuesto, el derecho confirman “*la sanción y la prórroga del desequilibrio de fuerzas manifestado en la guerra*” (Cf. Foucault, 2000, clase del 7 de enero de 1976, p. 29). De ahí que las múltiples confrontaciones bélicas e intentos de paz no sean más que las secuelas de la guerra misma y sus distintos desplazamientos, fragmentaciones y circulaciones sociales. En palabras de Foucault, “*nunca se escribiría otra cosa que la historia de esta misma guerra, aunque se escribiera la historia de la paz y sus instituciones*” (2000, clase del 7 de enero de 1976, p. 29). En tercer lugar, el poder de la autoridad soberana sobre la vida proviene esencialmente de la guerra, es decir, de las armas, las batallas y el sacrificio de los individuos, tanto de los soldados, como de las propias víctimas: “*El fin de lo político sería la última batalla, vale decir que la última batalla suspendería finalmente, y sólo finalmente, el ejercicio del poder como guerra continua*” (Foucault, 2000, clase del 7 de enero de 1976, p. 29).

De este modo, Foucault sintetiza los dos grandes paradigmas de análisis del poder, lo que equivale, asimismo, a las dos maneras de comprender la figura de la autoridad política a partir del *contrato/opresión* o de la *guerra/represión*, a saber: el *paradigma del contrato como matriz del poder jurídico-político*, especialmente, el hobbesiano, que hunde sus raíces en la teología política católica y protestante, y que amenaza siempre, y en todo caso, con desbordar el contenido del contrato

hasta convertirse en una forma de opresión sobre la comunidad; y el *paradigma de la guerra como matriz jurídico-política*, más próxima, por supuesto, al pensamiento schmittiano y, naturalmente, a la teología política hobbesiana, en el cual la represión, a diferencia del abuso generado por la opresión respecto al contrato, constituye el simple efecto y la mera búsqueda de una relación de dominación entre amigos y enemigos del orden. En este sentido, “*la represión no sería otra cosa que la puesta en acción, dentro de esa pseudopaz socavada por una guerra continua, de una relación de fuerza perpetua*” (Foucault, 2000, clase del 7 de enero de 1976, p. 30; Cf. 2000, clase del 14 de enero de 1976, pp. 38-40). En suma, la analítica del poder puede sintetizarse bajo dos modos distintos: “el esquema *contrato/opresión*, que es, si lo prefieren, el esquema jurídico, y el esquema *guerra/represión o dominación/represión*, en el que la oposición pertinente no es la de lo legítimo y lo ilegítimo, como en el precedente, sino la existente entre lucha y sumisión” (Foucault, 2000, clase del 7 de enero de 1976, p. 30).

Uno y otro esquema, sin embargo, hacen parte de la estructura jurídico-política, ya sea para legitimar la existencia de la autoridad representativa que hace uso de las leyes y las armas para pacificar la comunidad política, ya sea para justificar el poder de la autoridad acerca de la vida y la muerte de los propios ciudadanos y los enemigos de la unidad política en aras de proteger el Estado y el derecho de la revolución siempre por venir. Ahora, tanto el contrato como la guerra, constituyen dos formas específicas de manifestación del *sacrificio* entendido, a su vez, como *paradigma del orden jurídico político*, por cuanto los individuos son *expuestos* a la barbarie, la tortura, la muerte que se alza a favor del Estado y el derecho. En efecto, la transferencia del derecho a la resistencia, o lo que es lo mismo, a la desobediencia respecto a la fuerza de la autoridad, confirma la exposición, o mejor, la disposición a la violencia legal que cierne sobre el individuo en nombre de la seguridad y la protección. Aún más, la lucha entendida como una *sobreexposición* a la violencia guerrera del orden jurídico-político hace visibles los cuerpos de los individuos convertidos ahora en posibles víctimas sacrificiales del resentimiento, la crueldad, la humillación, el horror, la barbarie: *los individuos están sobreexpuestos al sacrificio por el hecho de estar permanente amenazados por la guerra, el estado de guerra, permanente e indefinido, en virtud del cual buscan protección bajo la fuerza de la autoridad, sitúa a los hombres en el peligro permanentemente de desaparecer*. Foucault enseña que el análisis del poder de la teoría clásica de la soberanía simplifica y oscurece el estudio sobre las relaciones de poder, sustituyéndolo, en su lugar, por el estudio de la dominación efectiva y sus distintos operadores:

Más que investigar la forma única, el punto central del cual derivan todas las formas de poder por consecuencia o desarrollo, es preciso ante todo dejarlas ofrecerse en su multiplicidad, sus diferencias, su especificidad, su reversibilidad: estudiarlas, por tanto, como relaciones de fuerza que se

entrecruzan, remiten unas a otras, convergen o, por el contrario, se oponen y tienden a anularse. Por último, más que otorgar un privilegio a la ley como manifestación de poder, sería mejor intentar determinar las diferencias técnicas de coerción que la ley pone en juego (Foucault, 2014, p. 103; Cf. 1992b, pp. 52-53).

Bajo esta perspectiva, ya no se trataría de “preguntar a los sujetos cómo, por qué y en nombre de qué derechos pueden aceptar dejarse someter, sino mostrar cómo los fabrican las relaciones de sometimiento concretas” (2000, clase 21 de enero de 1976, p. 50; Cf. Foucault, 2014, p. 103). En palabras del filósofo francés, la cuestión de la soberanía como problema central del derecho implica más, exactamente, que el discurso y la técnica jurídicas concentraron la función elemental de disolver al interior mismo del derecho la existencia de la dominación y, en consecuencia, de reducirla y enmascararla bajo los derechos de la soberanía y la obligación legal de la obediencia: “El sistema del derecho está enteramente centrado en el rey, es decir que en definitiva, es la desposesión del hecho de la dominación y sus consecuencias” (Foucault, 2000, clase 14 de enero de 1976, pp. 35-36). Porque desde el periodo medieval y, particularmente, desde sus fundamentos teológico políticos, la teoría del derecho ha servido para legitimar la autoridad como cuerpo viviente de la soberanía, así como sus derechos de vida y de muerte sobre sus súbditos.

O lo que es lo mismo, la teoría jurídica ha sido consustancial a la legitimidad de la autoridad sobre el Estado, el derecho y los miembros de la comunidad política. He aquí el *principio general de las relaciones entre el derecho y el poder*, o en términos análogos, entre la soberanía y la teología jurídico-política de San Agustín de Hipona, Martín Lutero, Juan Calvino, Thomas Hobbes y, más recientemente, Carl Schmitt, quienes, además de legitimar la existencia de la autoridad y su poder con miras a *incrementar y defender* el orden jurídico-estatal respecto a los propios individuos, justificaron política y legalmente la relación de mando y obediencia entre el superior soberano y sus súbditos, ahora llamados ciudadanos: “La elaboración del pensamiento jurídico se hace esencialmente en torno del poder real. El edificio jurídico de nuestras sociedades se construyó a pedido del poder real y también en su beneficio, para servirle de instrumento o de justificación”. De ahí que en Occidente, el derecho sea un “derecho de encargo real” (Foucault, 2000, clase 14 de enero de 1976, pp. 34-35)¹⁵. Justamente, la idea según la cual la autoridad

15 En el mismo sentido, Foucault agrega: “Todo el mundo conoce, por supuesto, el papel famoso, célebre, repetido, reiterado de los juristas en la organización del poder real. No hay que olvidar que la reactivación del derecho romano, hacia mediados de la Edad Media, que fue el gran fenómeno en torno y a partir del cual se reconstruyó el edificio jurídico disociado tras la caída del Imperio Romano, fue uno de los instrumentos técnicos constitutivos del poder monárquico, autoritario, administrativo y, finalmente, absoluto. Formación, por lo tanto, del edificio jurídico alrededor del personaje central, e incluso a pedido y en beneficio, del poder real. Cuando en los siglos

constituye el ápice del edificio jurídico confirma el punto de intersección entre la teología política y la biopolítica. Una y otra coinciden en afirmar que la autoridad soberana comporta el elemento esencial del derecho positivo, la cual se expresa en dos ámbitos: *por un lado, como fuente de creación, acrecentamiento y mantenimiento del derecho y, por otro lado, como fuente de producción, gestión y control de los individuos mediante su sometimiento e inmovilización* (Cf. Foucault, 2000, clase 28 de enero de 1976, p. 70). Así que la protección y, a su vez, la dominación constituyen los fundamentos y los objetos últimos de la autoridad soberana, la cual se objetiva en el aumento y conservación del poder y, a su vez, en el mantenimiento de la obediencia.

En palabras más estrictas, toda justificación teológico-política de la persona representativa con miras al mantenimiento del orden jurídico-político implica, esencialmente, una relación de fuerzas entre los vencedores que procuran asegurar su capacidad de mando respecto a los vencidos ahora compelidos a obedecer por temor al castigo. Porque el orden contiene evidentemente la oposición entre dominadores y dominados, superiores e inferiores, que han obtenido la victoria o la derrota en la lucha. La autoridad sanciona esta relación asimétrica entre fuerzas dispares y, asimismo, protege las prerrogativas del vencedor mediante el Estado, el derecho y la coacción. Al igual que la historia¹⁶, la teología política, especialmente, hobbesiana y schmittiana, ha contribuido a *legitimar, fortalecer y garantizar* la continuidad del poder de quien decide sobre la guerra, la paz, la seguridad, la vida y la muerte de los miembros de la comunidad. Bajo dicho paradigma de representación del poder, los individuos se han vinculado a la autoridad mediante la ley, la obligación, el juramento, la lealtad, el compromiso, ya que su presencia colmada de poder y de violencia deslumbra con extraordinaria eficacia mágica¹⁷. Pero el vínculo entre la autoridad y los individuos también se advierte

siguientes ese edificio jurídico escape al control real, se vuelva contra el poder real, siempre se pondrán en entredicho los límites de este poder, la cuestión de sus prerrogativas. En otras palabras, creo que el personaje central, en todo el edificio jurídico occidental, es el rey. De él se trata, de sus derechos, su poder, los límites eventuales de éste: de esto se trata ” (p. 35)

16 En la clase del 28 de enero de 1976, Foucault se refiere críticamente al discurso histórico que ha servido para resaltar el poder de los reyes, los poderosos, los soberanos y sus victorias y, asimismo, ha contribuido no solamente al sostenimiento de la relación jurídica entre los hombres y el poder, sino también a fascinar a los individuos con la intensidad de sus victorias, hazañas y extraordinarios ejemplos: *“El yugo de la ley y el brillo de la gloria me parecen las dos caras mediante las cuales el discurso histórico aspira a suscitar cierto efecto de fortalecimiento del poder. La historia, como los rituales, las consagraciones, los funerales, las ceremonias, los relatos legendarios, es un operador, un intensificador de poder”* (2000, p. 68).

17 De modo similar a Foucault, Benjamin evoca el mito de Níobe como el mejor ejemplo del poder que *petrifica* a los individuos. Níobe había engendrado siete hijos y siete hijas. Desmesuradamente feliz y orgullosa de sus hijos, Níobe declaró un día que era superior a Leto, madre

en la desdicha de los antepasados, quienes han sido expuestos al sacrificio de la autoridad y las distintas formas de violencia guerrera, ya sean suspensivas como los *exilios* y las *servidumbres*, ya sean inmediatos como las *torturas*, las *masacres*, las *desapariciones*, las *ejecuciones*.

Y así como la genealogía de la historia no sólo hace visible la victoria de algunos, sino también la derrota de cientos de hombres confinados al desprecio y al sometimiento, la genealogía teológico-política de la autoridad advierte que la protección del orden implica necesariamente la evaporación de la vida, y el destierro de numerosos miembros de la comunidad. En definitiva, la genealogía tanto de la historia como de la teología política muestra que *“las leyes engañan, que los reyes se enmascaran, que el poder genera una ilusión”* y, que así como el historiador miente respecto a las victorias, los juristas engañan sobre la legitimidad del poder y la autoridad (Cf. Foucault, 2000, clase 28 de enero de 1976, p. 71). De manera que en lugar de afirmar histórica o teológicamente la autoridad y su continuidad en la comunidad de los hombres, se hace necesaria la crítica a partir del *“desciframiento, del develamiento del secreto, de la inversión de la artimaña, de la reapropiación de un saber tergiversado o enterrado”*¹⁸(Foucault, 2000, clase 28 de

únicamente de Apolo y Artemis. Las mujeres tebanas temieron la cólera de la diosa Leto y de sus hijos y, por lo tanto, quemaron incienso y se adornaron el cabello con ramas de laurel. Pero Níobe, nieta de Zeus y Atlante, temida por los frigios y reina de la casa de Cadmo, interrumpió el sacrificio y preguntó airadamente porqué Leto, madre de una hija hombruna y un hijo afeinado, era preferida a ella. Leto escuchó y ofendida pidió a sus hijos que la vengasen. Ambas divinidades armadas con sus arcos de plata y sus flechas mataron a los hijos de Níobe: Artemis a las mujeres, y Apolo, a los varones. De estos únicamente se salvaron una hembra y un varón. En la versión de la leyenda tal como lo cuenta la *Iliada*, los hijos de Níobe permanecieron tendidos en su sangre durante nueve días y nueve noches; al décimo, los propios dioses celestiales los sepultaron. *Y Níobe, en su dolor, huyó al monte Sípilo junto a su padre Tántalo, en el cual fue transformada en piedra por los olímpicos. Pero sus ojos siguieron llorando* (Cf. Homero, canto 24, versos 605-617; Ruiz, 2013, p. 68).

- 18 En palabras de Foucault, la genealogía “no será jamás partir a la búsqueda de su “origen”, despreciando como inaccesibles todos los episodios de la historia; será, al contrario, insistir en las meticulosidades y azares de los comienzos; prestar una atención escrupulosa a su irrisoria mezquindad; prepararse a verlos surgir, al fin sin máscaras, con la cara de lo otro; no tener pudor en ir a buscarlos allí donde están —registrando los bajos fondos—; darles tiempo para ascender del laberinto en el que jamás verdad alguna los ha tenido bajo custodia. El genealogista tiene necesidad de la historia para conjurar la quimera del origen [...] Hay que saber reconocer los acontecimientos de la historia, sus sacudidas, sus sorpresas, las vacilantes victorias, las derrotas mal digeridas, que explican los comienzos, las atavismos y las herencias; como también hay que saber diagnosticar las enfermedades del cuerpo, los estados de debilidad y de energía, sus fisuras y sus resistencias, para juzgar lo que es un discurso filosófico. *La historia con sus intencionalidades, sus desfallecimientos, sus furros secretos, sus grandes agitaciones febriles tanto como sus síncope, es el cuerpo mismo del devenir. Hay que ser metafísico para buscarle un alma en la idealidad lejana del origen*” (2008, p. 24).

enero de 1976, p. 72). La genealogía de la autoridad permite encontrar no sólo su fundamento teológico-político¹⁹, sino también sus formas de aparición concretas, teniendo en cuenta “*todas las peripecias que han podido suceder, todas las astucias y todos los disfraces; comprometerse a quitar todas las máscaras, para develar al fin una identidad primera*” (Foucault, 2008, p. 18).

Porque la genealogía permite descubrir “*que detrás de las cosas hay otra cosa bien distinta: no es secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que no tiene esencia, o de que su esencia fue construida pieza a pieza a partir de figuras extrañas a ella*” (Foucault, 2008, p. 18). Luego, *¿qué hay detrás de la figura de la autoridad? ¿Cuál es su núcleo esencial? O en términos más precisos ¿Qué enmascara la figura de la autoridad? ¿En qué sentido la figura de la autoridad depende, estrictamente, del enfrentamiento, de la lucha a muerte o de la guerra? ¿Por qué la figura de autoridad resulta tan necesaria para el mantenimiento del orden mediante el sacrificio de los individuos? Las teologías políticas de Hobbes y, particularmente, de Schmitt son enfáticas en afirmar que hay que defender el Estado con miras a garantizar las condiciones de normalidad que posibiliten la realización efectiva del derecho. Pero ¿cuáles son y dónde están las amenazas respecto al orden jurídico-institucional? En principio, Foucault intenta responder a esta pregunta a partir del mito hobbesiano en virtud del cual una multitud de hombres temerosos resuelven constituir un gran organismo animado por un hombre o una asamblea de hombres, cuya autoridad reside en hacer la guerra con miras a pacificar la comunidad política. En palabras de Foucault,*

Hobbes aparece como el que ha puesto la relación de guerra como fundamento y principio de las relaciones de poder. De hecho para Hobbes, en el fondo del orden, más allá de la paz, por debajo de la ley, en los orígenes de la gran maquinaria constituida por el Estado, el soberano, el leviatán, *siempre está la guerra; la guerra que se despliega a cada instante y en todas las dimensiones; la guerra de todos contra todos. Hobbes no se limita entonces a colocar la guerra de todos contra todos en el origen del Estado —en la aurora real y ficticia del Leviatán— sino que la sigue y la ve amenazar y desbocarse incluso después de la constitución del Estado, en los intersticios, en los límites y en las fronteras del Estado* (1992b, p. 98).

Hobbes y Schmitt conciben la guerra como el fundamento original de la comunidad natural y, posteriormente, como el elemento primordial del Estado, el cual regulará en adelante cualquier confrontación que amenace la estructura jurídi-

19 En *Nietzsche, la genealogía de la historia* (Nietzsche, *la Genèalogie et l'Historie*, 1971), Foucault advierte que el término genealogía no se opone en modo alguno a la historia, sino a las explicaciones metahistóricas de las significaciones ideales y de las indefinidas teleologías. Se opone a la búsqueda del *origen* (2008, p. 13).

co-política. Desde el medioevo, la guerra empieza a monopolizarse por una autoridad central que decide no sólo sobre su declaratoria, tiempo, espacio y modos de realización, sino también sobre los usos de los instrumentos bélicos. De modo que la estatización de la confrontación aseguró además de los medios de protección del orden, la inmunización del cuerpo social, esto es, de la relación entre los grupos humanos o de los hombres particulares que otrora luchaban naturalmente por el ejercicio pleno de la dominación (Cf. Foucault, 2000, clase del 21 de enero de 1976, p. 53; Castro, 2004, pp. 192-193). Empero, el monopolio estatal de la guerra avanzó de las luchas interestatales hasta convertirse

[...] *En el patrimonio profesional y técnico de un aparato militar cuidadosamente definido y controlado.* En términos generales, ésa fue la aparición del ejército como institución que, en el fondo, no existía como tal en la Edad Media. Recién al salir de ésta se vio surgir un Estado dotado de instituciones militares que terminaron por sustituir la práctica cotidiana y global de la guerra y una sociedad perpetuamente atravesada por relaciones guerreras (Foucault, 2000, clase del 21 de enero de 1976, p. 53)

La edad moderna surge simultáneamente con la policía y la autoridad con miras a garantizar la seguridad, el orden y la paz social: *“He aquí, como es bien sabido, una definición de la policía. El Estado moderno y la moderna policía han nacido juntos, y la institución más esencial de este estado de seguridad es la policía”* (Schmitt, 2002, p. 29). El estado de paz resulta, pues, indisoluble de la policía, esto es, de la fuerza institucionalizada. Porque a diferencia del período medieval que pretendía resolver definitivamente la guerra, la modernidad señala que la confrontación social es permanente y, por lo tanto, inevitable, por cuanto *circula* al interior de todas las relaciones e instituciones de poder: *“[...] estamos en guerra unos contra otros; un frente de batalla atraviesa toda la sociedad, continua y permanentemente, y sitúa a cada uno en un campo o en el otro. No hay sujeto neutral. Siempre se es, forzosamente, el adversario de alguien”* (Cf. Foucault, 2000, clase del 21 de enero de 1976, p. 56). El discurso moderno afirma sin ningún reparo ni vacilación que la guerra constituye el mecanismo creativo y protector del orden político, el cual se gesta en las batallas, el derramamiento de sangre y el sufrimiento de los vencidos: *“La organización, la estructura jurídica del poder, de los Estados, de las monarquías, de las sociedades, no se inicia cuando cesa el fragor de las armas. La guerra no está conjurada”* (Cf. Foucault, 2000, clase del 21 de enero de 1976, p. 53). La lucha constituye, pues, la condición del Estado y el derecho²⁰. Aquí no hay contraargumento válido. Según Foucault, la

20 Al igual que Hobbes y Hegel, Rudolf Von Ihering (1818-1892), jurista alemán, autor y fundador de la sociología del derecho, es el pensador que avanza más explícitamente en la relación entre el orden jurídico-político y la guerra (Cf. Ruiz, 2013, pp. 41-47). En sus obras centrales, *La lucha por el derecho* (*Der Kampf ums Recht*, 1872) y *El fin en el derecho* (*Der Zweck im Recht*, 1877 y 1883), Ihering se propone rectificar una falta por omisión de la que se acusa a la teoría jurídica

sociedad, la ley y el Estado moderno no suspenden en modo alguno las guerras, ni sancionan definitivamente las victorias.

De modo que el orden político con todas sus instituciones y mecanismos de pacificación continúa existiendo paralelamente con la guerra: *“Todo esto no significa, empero, que en esta guerra la sociedad, la ley y el Estado sean una especie de armisticio o la sanción definitiva de las victorias”*. En este sentido, *“la ley no es pacificación, porque detrás de la ley la guerra continúa encendida y de hecho hirviendo dentro de todos los mecanismos de poder, hasta los más regulares”* (1992b, p. 59). Porque, *“la guerra es el motor de las instituciones y el orden: la paz hace sordamente la guerra hasta en el más mínimo de sus engranajes”*. Y seguidamente, Foucault

—y no sólo a la filosofía del derecho, sino también a la jurisprudencia positiva— al desconocer que la lucha es de la misma esencia del derecho: *“El Derecho no es una idea lógica, sino una idea de fuerza; he ahí por qué la justicia, que sostiene en una mano la balanza donde pesa el Derecho, sostiene en la otra la espada que sirve para hacerle efectivo. La balanza, sin la justicia, es la fuerza bruta, y la balanza sin la espada, es el Derecho en su impotencia; se completan recíprocamente; y el Derecho no reina verdaderamente, más que en el caso en que la fuerza desplegada por la justicia para sostener la espada, iguale a la habilidad que emplea en manejar la balanza”* (1974, p. 8). Según Ihering, el fin del derecho es la paz, el medio para ello es la lucha. La vida del derecho es la lucha de los pueblos, del poder de los Estados, de los estamentos o clases, de los individuos. La lucha no es un elemento extraño al derecho; antes bien, es una parte integrante de su naturaleza y una condición de su propia idea como derecho (Cf. 1974, p. 7). Según Ihering, todo derecho en el mundo debió ser originado por la lucha; todo precepto jurídico importante debió ser impuesto por la fuerza a los que se resistían, y por tanto, defendido y afirmado por el individuo y el pueblo *“Lo que decimos del Derecho, se aplica, no sólo a los individuos, sino también a generaciones enteras. La vida de las unas es la paz, la de las otras es la guerra, y los pueblos. Como los individuos, son, por consecuencia de ese modo de ser subjetivo, llevados hacia el mismo error: nos alimentamos en ocasiones del sueño de una larga paz, y nos creemos en la paz perpetua, hasta el día en que suene el primer cañonazo, viniendo a disipar nuestra esperanzas, haciendo con tal cambio nacer una generación, tras la que vivió en deliciosa paz, que vivirá en constante guerra, que no disfrutará un solo día, sino a costa de tremendas luchas y de rudos trabajos”* (1974, p. 9). Contra Savigny y Puchta, Ihering considera que el devenir del derecho está supeditado a la misma ley que sujeta toda existencia: *“Todas las grandes conquistas que la historia del derecho tiene que señalar, han tenido que ser logradas tan sólo por ese camino de la lucha más violenta, continuada a menudo durante siglos, y no raramente con torrentes de sangre”* (1974, p. 14). El desarrollo histórico del derecho presenta, pues, la imagen de la lucha: en una palabra, de los más penosos esfuerzos. El derecho en tanto que es fin *“se encuentra en medio de esos confusos engranajes donde se mueven todas las fuerzas, y donde convergen todos los diversos intereses del hombre”* (1974, p. 14). La teoría de Savigny y Puchta sobre el nacimiento del derecho está, según Ihering, soportada bajo una verdadera idealización romántica que representa el pasado original del derecho bajo un falso ideal, sin trabajo, sin dolor, sin esfuerzo alguno, sin acción: *“así como las plantas nacen en los campos”*; pero *“¡la triste realidad nos convence de lo contrario!”* (1974, pp. 15-16). El derecho se define a partir de la idea de fuerza, de poder. La formación del derecho ocurre después de un combate de los más encarnizados. Esto basta para decir, en palabras de Ihering, que *“el nacimiento del derecho es siempre como el hombre, un doloroso y difícil alumbramiento”* (1974, p.16).

agrega: “*Hay que descifrar la guerra debajo de la paz: aquélla es la cifra misma de ésta*” (Foucault, 2000, clase del 21 de enero de 1976, p. 56; Cf. 1992b, p. 59). Al igual que la guerra, el discurso moderno de la paz depende necesariamente de la oposición entre los conjuntos, grupos o individuos cuya voluntad de luchar se encuentra siempre presente aunque de un modo eventual. Desde la modernidad, lo político necesita la presencia de un enemigo que amenace la vida, la propiedad y la seguridad de otro conjunto análogo, el cual exige la pacificación o la reconciliación únicamente mediante lucha, el sometimiento, y la victoria respecto al agresor.

Según Foucault, este discurso moderno de la lucha inevitable y perpetua entre los hombres se codificó racionalmente hasta hacerse irreversible: “*La dialéctica hegeliana y todas las que le siguieron deben comprenderse como la colonización y la pacificación autoritaria, por la filosofía y el derecho, de un discurso histórico político que fue a la vez una constatación, una proclamación y una práctica de guerra social*” (Foucault, 2000, clase del 21 de enero de 1976, p. 63). Justamente, la relación de enemistad entre los grupos o individuos configura la guerra permanente, la relación guerrera, esto es, el vínculo de violencia aunque encubierto por las formas aparentes del orden jurídico-político y sus discursos y mecanismos de pacificación. En efecto, quien invoca la guerra en tercera persona del plural lo hace en nombre del derecho, o mejor, de sus derechos de naturaleza, propiedad o conquista, los cuales han sido obtenidos en razón de su linaje, raza, superioridad, tradición o victoria en invasiones, ocupaciones, transacciones recientes o milenarias. Porque los derechos son históricos y, en modo alguno, universales, así como las luchas por su creación o realización. Según Foucault, aquel hombre que habla en nombre del derecho contra otro derecho no lo hace del mismo modo que el legislador o el filósofo quienes se sitúan *entre* los adversarios como personajes de la paz y el armisticio con miras a imponer una ley general y fundar un orden de paz y reconciliación entre los enemigos. Aquel que reclama sus derechos en nombre de su pertenencia a un grupo determinado lo hace atendiendo a la *disimetría* de fuerzas de otro conjunto de hombres en aras de mantener la victoria y el dominio en la relación de poder.

El sujeto que enuncia su derecho es, en sentido estricto, y en ningún caso polémico, un beligerante (Cf. Foucault, 2000, clase del 21 de enero de 1976, p. 58). Bajo esta perspectiva, Foucault invierte la metodología ascendente y tradicional del poder y la autoridad, procurando analizar las relaciones históricas e infinitesimales que se gestan, dinamizan, multiplican al interior de la sociedad y, al mismo

tiempo, sus efectos en la construcción de los sujetos en relación con los discursos de verdad, poder y derecho²¹. De esta manera, Foucault sitúa el discurso del poder bajo las márgenes históricas, con sus bordes, límites y fines:

En un discurso como éste [...] se trata, al contrario, de definir y descubrir bajo las formas de lo justo tal como está instituido, de lo ordenado tal como se impone, de lo institucional tal como se admite, el pasado olvidado de las luchas reales, las victorias concretas, las derrotas que quizás fueron enmascaradas, pero que siguen profundamente inscriptas. *Se trata de recuperar la sangre que se secó en los códigos y, por consiguiente, no el absoluto del derecho bajo la fugacidad de la historia: no referir la relatividad de la historia al absoluto de la ley o la verdad, sino reencontrar, bajo la estabilidad del derecho, el infinito de la historia, bajo la fórmula de la ley, los gritos de la guerra, bajo el equilibrio de la justicia, la disimetría de las fuerzas* (Foucault, 2000, clase del 21 de enero de 1976, pp. 60-61).

¿Qué papel cumple la autoridad en relación con la disimetría de fuerzas? ¿Cuál es la relación entre autoridad, guerra y derecho? Aquí reside, justamente, la cuestión primordial de la autoridad, la cual reaparece tanto como la guerra misma de la cual depende. Porque la estatalización de la guerra depende, esencialmente, de la autoridad y su poder sobre la vida física de los individuos, así como la autoridad depende de la guerra para reafirmar su poder respecto a los enemigos del orden —establecido, en todo caso, por los vencedores de las antiguas batallas—.

Desde el medioevo, la autoridad retorna sin cesar con la misma fuerza e intensidad que en la modernidad, a partir de la idea de la guerra perpetua, el enemigo permanente, la revancha, el gran Rey, Emperador, Soberano, Guía, Jefe, *Führer*, *Zar*, *Dux*, Presidente salvador, quienes han sido históricamente los promotores de la seguridad y el orden. Según Foucault, Hobbes fue quien descubrió la relación guerrera no sólo como el fundamento del Estado y el derecho, la cual se despliega espacio- temporalmente con una extraordinaria intensidad, sino también como el peligro más inminente para la existencia y la eficacia del orden jurídico-institucio-

21 Foucault advierte que su proyecto genealógico trata de las relaciones de poder con independencia del análisis convencional de la soberanía. En este caso, el filósofo francés procura sustituir los componentes previos de la soberanía —*sujeto, unidad y legitimidad*— por la construcción del sujeto dominado o sometido a las relaciones de poder. O en términos análogos, Foucault intenta mostrar las relaciones de poder más que la fuente o esencia de la soberanía: “*En vez de deducir los poderes de la soberanía, lo cual quiere decir: en vez de partir del sujeto (e incluso de los sujetos) y de los elementos que serían previos a la relación y que podríamos localizar, se trataría de partir de la relación misma de poder, de la relación de dominación en lo que tiene de fáctico, de efectivo, y de ver cómo es ella misma la que determina los elementos sobre los que recae*” (Foucault, 2000, clase del 21 de enero de 1976, p. 50). En suma, el pensamiento foucaultiano reside más en la fabricación de los sujetos que en la génesis del soberano.

nal. En este sentido, Foucault pregunta “¿Cómo engendra esta guerra el Estado? ¿Cuál es el efecto, sobre la constitución del Estado, del hecho de que la guerra lo haya engendrado? ¿Cuál es el estigma de la guerra sobre el cuerpo del Estado, una vez constituido éste?” Porque la guerra funda y mantiene el Estado y, en consecuencia, el derecho: “¿Cuál es, entonces, esta guerra situada por Hobbes aun antes y en el principio de la constitución del Estado? ¿Es la guerra de los fuertes contra los débiles, de los violentos contra los tímidos, de los valerosos contra los cobardes, de los grandes contra los pequeños, de los salvajes arrogantes contra los pastores apocados? ¿Es una guerra que se expresa en las diferencias naturales inmediatas?” (2000, clase del 04 de febrero de 1976, pp. 87-88). En Hobbes, los hombres son iguales por naturaleza, ya que pueden obtener los mismos medios para matar y someter a los demás hombres: cada hombre es un enemigo de los demás. Empero, Foucault advierte en el pensamiento hobbesiano la ausencia de batallas, sangre, cadáveres, puesto que sólo existen meras representaciones o manifestaciones imaginadas bajo un estado de miedo, incertidumbre y guerra que emerge como “una especie de diplomacia infinita de rivalidades que son naturalmente igualitarias” (Foucault, 2000, clase del 04 de febrero de 1976, p. 89; Cf. 1992b, p. 101).

Ahora, Hobbes elimina la guerra *a priori* con el concepto abstracto de estado de guerra y *a posteriori* con la noción de voluntad. En ambos casos, Hobbes alude simplemente a una guerra virtual o potencial, en ningún caso, a una guerra real, encubriendo así toda forma real de dominación. Luego, la soberanía moderna no se establece por la voluntad de los vencedores, ya que el fundamento de legitimación se encuentra en la misma voluntad de los vencidos: “La voluntad de preferir la vida a la muerte: esto va a fundar la soberanía, una soberanía que es tan jurídica y legítima como la constituida según el modelo de la institución y el acuerdo mutuo” (Foucault, 2000, clase del 04 de febrero de 1976, p. 91). Desde el momento en que los vencidos prefirieron la vida sobre la muerte aceptaron la dominación de los vencedores, quienes se instituyeron en adelante como sus representantes soberanos. De ahí que la sociedad moderna encubra la dominación, la servidumbre y la esclavitud como elementos constitutivos de las relaciones de fuerza presentes en el Estado y el derecho, los cuales sancionan, en cambio, la obligación de obediencia legal respecto a la autoridad en aras de inmunizar cualquier transgresión al orden (Cf. Foucault, 2000, clase del 04 de febrero de 1976, p. 90).

Y, pese a los esfuerzos hobbesianos por desconocer las relaciones de violencia que fundan y mantienen la estructura institucional, éstas perviven íntimamente en el orden político, así como en la sociedad. Según Foucault, Hobbes

[...] hace que la guerra, su existencia, la relación de fuerzas efectivamente manifiesta en ella sean indiferentes a la constitución de la soberanía. La constitución de la soberanía ignora la guerra. Y ya haya guerra o no, esa constitución se produce de la misma manera (Cf. Foucault, 2000, clase del 04 de febrero de 1976, p. 93).

En palabras más claras, el orden jurídico-institucional pervive aún en las condiciones más extremas. Ahora, *¿por qué interesa desaparecer la guerra como fundamento del orden? ¿En qué sentido la eliminación e imposibilidad de la guerra misma contribuye al sostenimiento de las leyes y las instituciones?* En palabras de Foucault, Hobbes quiere eliminar más, particularmente, el saber histórico sobre la guerra, esto es, el conocimiento real de sus dinámicas y sus efectos, y no simplemente la lucha ficcionada en virtud de las pasiones humanas, es decir, las batallas, las invasiones, los saqueos, los despojos, las confiscaciones, las rapiñas, las exacciones, las violaciones que constituyen, asimismo, las condiciones de realidad de las leyes e instituciones que aparentemente regulan el poder. Porque,

[...] ninguna ley, cualquiera sea, ninguna forma de soberanía, cualquiera sea, ningún tipo de poder, cualquiera sea, deben analizarse en términos del derecho natural y la constitución de la soberanía, sino como movimiento indefinido —e indefinidamente histórico— de las relaciones de dominación de unos sobre los otros (Cf. Foucault, 2000, clase del 04 de febrero de 1976, p. 107).

Naturalmente, Hobbes prescinde de toda consideración sobre las consecuencias de los hechos y las conductas guerreras, porque ni el Estado, ni la autoridad soberana, se encuentran obligados con los individuos: el superior está siempre por encima del *resto*, esto es, de los ciudadanos ahora convertidos en *residuo* o *excedencia* de la guerra. En suma, tanto la teología política como la biopolítica sitúan la guerra en el centro de la discusión sobre el poder, bien sea para afirmar su emergencia irremediable en la comunidad humana que, no obstante, debe superarse mediante los mecanismos de fuerza-pacificación, —tal como aparece en Hobbes, Hegel y Schmitt—, bien sea para descubrir la guerra como rasgo permanente de las relaciones sociales y, por consiguiente, como sello y signo de las instituciones y los sistemas de poder —Foucault—. La guerra preserva el orden mediante el poder de la autoridad representativa con miras a garantizar la realización del derecho, pero también, disminuye y destruye la vida, mediante los dispositivos de violencia sacrificial utilizados por la persona representativa. La estatización de la lucha constituye, en efecto, el núcleo esencial del proceso histórico en Occidente, reactualizándose indefinidamente mediante la guerra y la enemistad como elementos consustanciales a la definición de lo político, así como la existencia de la autoridad capaz de decidir sobre la existencia tanto de los amigos como de los adversarios del orden. La autoridad decide, actualmente, sobre los sujetos que están bajo su poder, bien sea de los individuos obligados a matar y morir en defensa del orden, bien sea de los ciudadanos insurrectos respecto al Estado, bien sea de las víctimas confinadas a la espera de la decisión sobre la verdad, la justicia, la reparación. En palabras de Foucault, *“frente al poder, el súbdito no está, por pleno derecho, ni vivo ni muerto”*. Porque, *“desde el punto de vista de la vida y la muerte,*

es neutro, y corresponde simplemente a la decisión del soberano que el súbdito tenga derecho a estar vivo o, eventualmente, a estar muerto” (Foucault, 2000, clase del 17 de marzo de 1976, p. 218).

La decisión de la autoridad respecto a la vida y la muerte depende aún de su voluntad de poder acerca de la guerra y la paz y, más específicamente, de los medios bélicos de defensa o de resolución negociada. En todo caso, dice Foucault: “*La vida y la muerte de los súbditos sólo se convierten en derechos por efecto de la voluntad soberana. Ésa es, por decirlo de algún modo, la paradoja teórica*” (Foucault, 2000, clase del 17 de marzo de 1976, p. 219). No obstante, dicha ambigüedad lógica se resuelve históricamente descubriendo que la autoridad opera la mayor de las veces del lado de la muerte. Ahora, *¿qué significa el derecho de vida y muerte que aún detenta y ejerce la autoridad soberana?* La decisión de la autoridad sobre los individuos y sus vidas emerge justo allí donde el soberano puede matar. Porque: “*El derecho de matar posee efectivamente en sí mismo la esencia misma de ese derecho de vida y de muerte: en el momento en que puede matar, el soberano ejerce su derecho sobre la vida* (Foucault, 2000, clase del 17 de marzo de 1976, p. 218). Las guerras cada vez más prolongadas e inauditas no sólo renuevan el pacto en virtud del cual los individuos temerosos por sus vidas y sus propiedades instituyen una autoridad con poder suficiente para someterlos a la normalidad y la pacificación, sino también, la posibilidad inminente y siempre presente de matar y someter a los miembros de la comunidad por parte de la autoridad: el pueblo instituye, pues, una autoridad con plenos poderes para decidir quién puede vivir y quién puede morir en la guerra. Bajo esta perspectiva, la guerra se torna ineludible y decisiva para el soberano y su voluntad de poder, puesto que de ella dependen no sólo todos los procesos políticos, sino también, y por las mismas razones, la eliminación legítima de quienes son considerados enemigos, así como de los propios ciudadanos expuestos a la muerte.

De suerte tal que mientras la guerra —que funda y mantiene la autoridad, el Estado y el derecho— prosiga, la producción de cadáveres, desaparecidos, refugiados, sobrevivientes será cada vez mayor y más insólita. Asimismo, la guerra se hará cada vez más familiar a los individuos y al cuerpo social, por cuanto se difuminará en las subjetividades y en las relaciones sociales. Y este es, quizás, uno de los mayores peligros: cada hombre sentirá un derecho soberano de *denunciar, vigilar, amenazar, controlar, definir* la amenaza de otros, así como de solicitar su *internamiento, desaparición, tortura, expulsión, asesinato*, tal como acontece en la ficción hobbesiana. Porque la presencia de la persona representativa no ha servido, únicamente, para animar al *Leviatán* y a la policía como los ídolos de esta guerra siempre presente y porvenir, sino también para desencadenar el fascismo de cada uno respecto a los demás mediante la gran máquina y su animador. He aquí la trampa de la guerra prolongada y la autoridad conjurada que vivifica la violencia

del orden jurídico-político cada vez que alguien grita: *¡Hay que defender el Estado y el derecho!* Análogamente al análisis de la guerra de razas en Foucault, la apelación permanente a la confrontación, envuelve la fórmula política: “*Cuanto más mates, más harás morir*”, o “*cuanto más dejes morir, más, por eso mismo, vivirás*” [...] *En la relación bélica: “para vivir, es ineludible que masacres a tus enemigos”* (Foucault, 2000, clase del 17 de marzo de 1976, p. 230). La guerra como medio creativo y conservador del orden dinamiza persistentemente la idea según la cual “*si quieres vivir, es preciso que el otro muera*” (Foucault, 2000, clase del 17 de marzo de 1976, p. 230).

De manera que las teologías políticas tanto de Hobbes como Schmitt se hacen compatibles con el análisis del biopoder, ya que en ambos, la vida depende de la decisión de la autoridad que, en cierto modo, también libera la pulsión fascista de los mismos individuos, quienes normalizan el horror de la guerra, el derramamiento de sangre, la desaparición y el destierro como efectos naturales o meramente colaterales de la confrontación, toda vez que su subjetividad ha sido forjada por la relación guerrera reforzada, amplificada y desplegada por la autoridad, cuya grandeza depende de su poder para suprimir la vida de los enemigos de la comunidad:

La muerte del otro no es simplemente mi vida, considerada como mi seguridad personal; la muerte de otro, la muerte de la mala raza, de la raza inferior (o del degenerado o del anormal) (o del enemigo guerrillero, comunista, sindicalista, estudiante, campesino) es lo que va a hacer que la vida en general sea más sana; más sana y más pura (Foucault, 2000, clase del 17 de marzo de 1976, p. 230).

La decisión de la autoridad sobre la guerra produce, por supuesto, el exceso de los medios de poder y de violencia sobre la comunidad en general, incluyendo el ejército y la policía. Porque la muerte y el sometimiento de algunos implica necesariamente al asesinato de otros. Esta producción cada vez más exacerbada de la violencia sobre la vida hace proliferar, al mismo tiempo, las formas más viles y monstruosas de hacer morir, así como las demandas sociales más reiteradas de una autoridad con capacidad extraordinaria para pacificar las relaciones sociales y, por supuesto, para asegurar el derecho de algunos en menoscabo de los demás: el asesinato, la crueldad, la tortura, el pillaje, la delación, el soborno se constituyen, pues, en las funciones esenciales de la autoridad, quien actuando bajo el poder y la violencia es capaz de eliminar la vida de cientos de hombres, suprimiendo, por lo demás, al Estado y al derecho que pretexta asegurar. En estas condiciones ¿cómo es posible reclamar una autoridad que basa su poder de conservación del orden en el asesinato no sólo de los enemigos, sino también de los propios ciudadanos? ¿Cómo puede invocarse una autoridad guerrera que reclame en nombre del

Estado y el derecho la exposición de los ciudadanos a la muerte permanente? Ahora: ¿cómo aparece la autoridad en aquellos sistemas jurídico-políticos que sólo pueden operar en virtud de la guerra? ¿Cuál es la relación entre la autoridad y la violencia sacrificial en dichos sistemas? La autoridad no sólo decide sobre la vida y la muerte de sus propios ciudadanos ahora *abandonados* —es decir, *expuestos* continuamente a la guerra, la tortura, la desaparición, la muerte, la sobrevivencia—, sino también sobre la aniquilación del otro o, mejor, de lo otro que real o potencialmente aparece como *opuesto*, *distinto*, *extraño*, *hostil* a la propia existencia del Estado y el derecho. En este sentido, lo *opuesto* es diferenciado y entregado al *bando*, esto es, a la *negación*, la *transformación*, la *desaparición*, la *muerte* (Cf. Ruiz & Mesa, 2013, p. 43). Bajo esta perspectiva, la autoridad encuentra su base esencial, no sólo en la relación guerrera permanente, sino también, en la invención cada vez mayor de enemigos reales o simplemente potenciales. Y, así como el estado de guerra moderno es posible bajo la mera sospecha o invención, los enemigos del orden aparecen, únicamente, de modo supuesto o ficcionado, por cuanto cada hombre representa un peligro para el Estado: “*En el momento en que lo político ha empezado a expirar, el sabio o el loco schmittiano podría suspirar su ay: ¡No hay enemigo!*” (Derrida, 1998, p. 103). La persona representativa siempre invoca a un enemigo con quien hacer la guerra o la paz en aras de mantener el gran artificio estatal y su poder sobre los hombres. De manera que la autoridad siempre separa, escinde, divide entre los individuos aquellos que deben morir y que deben vivir de acuerdo con su grado de peligrosidad respecto al Estado y el derecho.

Ahora, la definición soberana de un quien como enemigo constituye, esencialmente, una decisión sobre la vida. Y, seguidamente: ¿qué sucede cuando el enemigo político se encuentra en el interior de un mismo pueblo? El insurrecto se encuentra ahora en una zona de opacidad jurídica, puesto que no es un amigo —*amicus*—, ni un enemigo público, en sentido estricto —*hostis*—, ni tampoco un enemigo privado —*inimicus*—; es a lo sumo un *homo sacer*, esto es, un excluido de la comunidad de los hombres quien puede ser muerto por cualquiera, legítimamente. Sólo basta la palabra de la autoridad respecto a quién es el enemigo, para que cualquiera pueda matarlo lícitamente. El enemigo se encuentra, pues, abandonado a la voluntad de la autoridad soberana. Y, al igual que en el período arcaico, en que cualquier persona podía matar al *homo sacer*, el enemigo del orden puede ser aniquilado en virtud de la declaratoria de la autoridad, esto es, de su puesta en bando. En el capítulo sexto de *Estado de excepción. Homo sacer II, 1 (Stato di eccezione*, 2003), titulado *Auctoritas y potestas*, Agamben señala que

Una tercera institución donde la *auctoritas* muestra su función específica de suspensión del derecho, es el *hostis iudicatio*. En situaciones excepcionales, en que un ciudadano romano amenazaba, por conspiración o traición, la seguridad de la república, podía ser declarado por el senado *hostis*, enemigo público. El *hostis iudicatus* no era equiparado simplemente a un enemigo

extranjero, el *hostis* alienígena, ya que este estaba siempre protegido por el *ius gentium*; sino que era privado radicalmente de todo estatuto jurídico y, en consecuencia, podía ser despojado en cualquier momento de sus bienes y recibir la muerte. Lo que aquí queda suspendido por la *auctoritas* no es simplemente el orden jurídico, sino el *ius civis*, el propio estatuto de ciudadano romano (2002, p. 117).

Agamben retoma la figura del *homo sacer* como un paradigma ejemplar que sirve para explicar, justamente, la condición del enemigo político, quien es puesto en *bando*, esto es, bajo la voluntad soberana con miras a que *cualquiera* lo mate. El hecho de que cualquiera pueda matar al enemigo sin cometer homicidio implica, obviamente, que su existencia entera queda reducida a una *nuda vida* desprovista de cualquier derecho; y que sólo puede ponerse a salvo en una fuga permanente o encontrando refugio en un país extranjero. No obstante, precisamente porque está expuesto en todo momento a una amenaza de muerte incondicionada, se encuentra en perenne contacto con la autoridad que ha publicado un *bando* contra él: el *sacer* es pura *zoé*, pero su *zoé* queda incluida como tal en el *bando*, el abandono, mediante la decisión soberana a la que tiene que tener en cuenta en todo momento y encontrar el modo de eludirla o burlarla (Cf. Agamben, 2006, p.138). El *homo sacer* es, en efecto, insacrificable, y, sin embargo, cualquier puede darle muerte. Todos los hombres, sin excepción, se hacen soberanos respecto a él. Según Agamben, esta figura revela la relación política originaria, esto es, “*la vida en cuanto objeto de exclusión inclusiva, actúa como referente de la decisión soberana*” (2006, p. 111). La autoridad escinde la vida a cada instante, reduciéndola a *mera vida*, *nuda vida*, o *vida biológica*. Porque el estado de naturaleza pervive en el corazón mismo del Estado y, en consecuencia: “*Corresponde en los súbditos la facultad, no ya de desobedecer, sino de resistir a la violencia ejercitada sobre la propia persona*”. Y, seguidamente, Agamben agrega que

La violencia soberana no se funda, en verdad, sobre un pacto, sino sobre la inclusión exclusiva de la *nuda vida* en el Estado. Y, como el referente primero e inmediato del poder soberano es, en este sentido, esa vida a la que puede darse muerte, pero que es insacrificable, vida que tiene su paradigma en el *homo sacer*, así en la persona del representante (2006, p.138).

El rebelde y la autoridad soberana escenifican la relación guerrera por excelencia: *la fuerza contra la fuerza por el monopolio definitivo e indefinido de la fuerza*. Y esta exposición permanente a la confrontación, ya sea real, ya sea virtual, desemboca en mecanismos cada vez más sofisticados y complejos por parte del aparato estatal, así como en procedimientos más intensivos y letales sobre la vida humana. Bajo estas circunstancias, la autoridad no sólo organiza los cuerpos de poder que la hacen efectiva, sino que también los incrementa, alcanzando así la mayor capacidad de efectucción del Estado sobre los individuos: *el ejército* y la

policía. El primero, se trata de una fuerza orgánica definida y organizada, mientras el segundo alude a un cuerpo más móvil respecto a la economía de la violencia, pero, igualmente, eficaz para que la autoridad ejerza y extienda el poder del orden jurídico-político sobre cada individuo, en particular, y sobre la sociedad, en general. Uno y otro constituyen, pues, las dos formas de organización de la violencia soberana, aunque con objetivos distintos: el ejército, organizando bajo el sistema más general de la fuerza, procura la guerra mediante la confrontación directa con los enemigos del orden, y la policía que, compone un tejido más amplio y especializado, pretende, en cambio, vigilar y controlar la vida en la ciudad respecto a cualquier transgresión, bien sea de los espacios, bien sea de las normas. En este caso, la policía extiende su organización, dispositivos, estrategias, funcionarios por todo el cuerpo social, produciendo así una sociedad del control y la seguridad. Este carácter policivo de la autoridad confirma, más que ningún otro aspecto, la función conservadora del Estado y el derecho mediante la violencia. Esta función de la fuerza legítima es, según Benjamin, característica del militarismo, que sólo pudo constituirse como tal con el establecimiento del *servicio militar obligatorio* (Cf. Benjamin, 1991, p. 29; 2001, p. 114; Ruiz, 2013, p. 60; Monjardet, 2010).

Durante la Primera Guerra Mundial, la crítica de la violencia militar significó el comienzo de una evaluación incluso tanto o más apasionada que la utilización de la violencia en general. Por lo menos algo quedó claro, dice Benjamin: “*la violencia no se practica ni tolera ingenuamente*” (Benjamin, 1991, p. 30). El militarismo es un concepto moderno que supone una explotación del servicio militar obligatorio, mediante el empleo forzado de la fuerza, la coacción o la violencia como medio al servicio del Estado y de sus fines legales —completamente distintos a los fines naturales—, ya que la sumisión de los ciudadanos a las leyes, en este caso, a la ley de servicio militar obligatorio, es un fin propiamente jurídico-estatal. La evaluación eficaz a la violencia militar coincide con la crítica a la violencia del derecho en general, es decir, con la violencia legal o ejecutiva. No obstante, el desconocimiento teórico y filosófico de la compleja coimplicación de la violencia y el orden jurídico-político hace que las críticas habituales al militarismo sigan siendo ingenuas y superficiales respecto a la esencia jurídica de la violencia (Ruiz, 2013, p. 60). Y así como los enemigos políticos se sacrifican en la guerra en nombre de un nuevo orden, asimismo, los ciudadanos combatientes son sacrificados por la autoridad en nombre del Estado y el derecho. Y en uno y otro caso, la muerte física es idéntica.

b. La muerte permanente

La violencia guerrera constituye el núcleo central de la relación entre autoridad y poder. Empero, Agamben avanza aún más en esta analítica sobre la violencia, aludiendo a la figura de la autoridad y su carácter originariamente biopolítico, a

partir de sus desarrollos en el derecho público romano. La autoridad, que permanece hasta ahora impensada, constituye, según Agamben, “*la premisa necesaria, y todavía hoy no superada, de cualquier indagación sobre la soberanía*” (2006, p. 84), y asimismo, de cualquier revisión crítica sobre los orígenes, el sentido y los límites del derecho. Porque, “[...] *en la forma de la auctoritas o de la decisión soberana, se refiere inmediatamente a la vida, surge de ella*” (2004, p. 124). Por consiguiente, el poder de la persona representativa del orden jurídico genera, inmediatamente, la aprehensión y, en consecuencia, la administración y la anulación de la vida humana. Agamben demuestra esta afirmación mediante el funcionamiento paralelo de los dispositivos jurídicos de la *auctoritas* empleados desde la Roma republicana y la Europa medieval hasta la Primera Guerra Mundial, por vía del fascismo y del nacionalismo hasta la actualidad (2004, pp. 122, 125-126; Cf. 2005, 2006, 2010). No obstante, el interés agambiano versa, más exactamente, por los estados de excepción, en los cuales la autoridad suspende el derecho con miras a su protección. Empero, la lectura teológica de los fundamentos del Estado y el derecho representados, particularmente, por Hobbes y Schmitt, demuestran que la autoridad no requiere del estado de excepción para hacer matar y hacer morir a los enemigos y los ciudadanos, puesto que dicha figura justifica su poder a cada instante en la declaración de la guerra y la creación de la paz en aras de incrementar y conservar el Estado y el derecho:

Como una espesa marea avanzaba por la tierra de nadie los jóvenes soldados, hombro con hombro. Con la bayoneta calada y medio quintal de macuto a la espalda, se inclinaban ligeramente hacia delante durante el avance para oponer resistencia al vendaval de fuego. Nada más abandonar la protección de la trinchera, la certeza de salir victoriosos se transformada en sorda indiferencia. Marchaban como autómatas, con pies de plomo, sin protección, sin visibilidad. Los oídos apenas percibían el cercano traqueteo de las ametralladoras. A cada paso se iban diezmando las filas, a derecha e izquierda caían compañeros, destrozados por las ráfagas de las ametralladoras. Los heridos se arrastraban penosamente hasta algún cráter, se arrebujaban en sus mantas y morían. *Muy sorprendidos, sus contrincantes alemanes asistían a aquel absurdo alarde de espíritu de sacrificio. Se cuenta que algunos sintieron tanto asco ante tal carnicería que dejaron de disparar para que los heridos más leves pudieran retroceder a rastras hasta sus posiciones* (Sofsky, 2004, p. 125).

¿De dónde proceden, sin embargo, el resignado espíritu de lucha, la férrea resistencia, la disposición suicida al sacrificio?” (Sofsky, 2004, p. 127). La Primera Guerra Mundial ofrece un ejemplo drástico de una guerra en la que nadie sabía, exactamente las razones de la lucha: “*Los soldados difícilmente esperaban obtener un succulento botín, los prisioneros no valían nada, ninguno combatía ni por la religión ni por la patria, para proteger a su familia*” (Sofsky, 2004, p. 127). Y, sin embargo, salían a diario de sus trincheras para adentrarse en la tierra de nadie,

en la boca de las ametralladoras enemigas: “[...] *los supervivientes aguantaron y aguantaron. Y los nuevos que iban reemplazando a las bajas en los regimientos saltaban el parapeto con la misma certeza de volver más victoriosos que sus predecesores*” (Sofsky, 2004, p. 127). En el mismo sentido, Weil advierte que los combatientes mueren incluso antes de ser tocados por la violencia guerrera, puesto que la lucha tiene como objetivo esencial transformar el alma de los soldados, quienes en adelante se constituyen en esclavos:

Tal es la naturaleza de la fuerza. El poder que posee de transformar a los hombres en cosas es doble y se ejerce en dos sentidos; petrifica de forma diferente, pero tanto a unos como a otros, las almas de quienes la sufren y de quienes la manejan. Esta propiedad alcanza su grado más alto en el medio de las armas desde el momento en que una batalla se orienta hacia una decisión, las batallas no se deciden entre los hombres que calculan, reflexionan, toman una resolución y la ejecutan, sino entre hombres despojados de esas facultades, transformados, caídos en el nivel de la materia inerte que no es más que pasividad, o en el de las fuerzas ciegas que no son sino impulso [...] Sea como fuere, esta doble propiedad de petrificación es esencial a la fuerza, y un alma en contacto con la fuerza no escapa a ella sino por una especie de milagro. Esos milagros son raros y de corta duración. La ligereza de los que manejan sin respeto a los hombres y las cosas que tienen o creen tener a su merced, la desesperación que obliga al soldado a destruir, el aplastamiento del esclavo y del vencido, las matanzas, todo contribuye a crear un cuadro uniforme de horror. La fuerza es el único héroe (Weil, 2005, p. 35).

La guerra es un enorme derroche de vidas, energías, conocimientos y espíritu de sacrificio: “*No puede ser que ninguno de los muchos muertos haya caído en vano. Los vivos tienen que seguir luchando porque las incontables víctimas no pueden haber muerto por nada. Cada nuevo muerto da fe del sacrificio de los que cayeron antes que él*” (Sofsky, 2004, pp. 127-128). El sacrificio en nombre de la idea ética o de la idea revolucionaria siempre adolece de un profundo desconocimiento: el soldado enviado a la lluvia fuego desconoce lo que le espera y, en consecuencia, se precipita hacia la muerte. No obstante, la *Gran Guerra* y su aterrador espectáculo de carnicería, revolución y deserción demostró que los soldados no toleran ingenuamente el sacrificio cuando se extiende entre ellos la sensación de la muerte:

Llega un día en que el miedo, la derrota, la muerte de compañeros queridos hacen que el alma del combatiente se doblegue bajo la necesidad. La guerra deja entonces de ser un juego o un sueño; el guerrero comprende al fin que existe realmente. Es una realidad dura, demasiado dura para ser soportada, pues contiene la muerte. El pensamiento de la muerte no puede ser sostenido, sino por destellos, desde el momento en que se siente que la muerte es, en efecto, posible. Es cierto que todo hombre está destinado a morir, y que un soldado puede envejecer en los combates; pero para aquellos

cuya alma está sometida al juego de la guerra, la relación entre la muerte y el futuro no es la misma que para los demás hombres. Para los otros, la muerte es un límite impuesto de antemano al porvenir; para ellos, es el porvenir mismo, el porvenir que les asigna su profesión. *Que los hombres tengan como porvenir la muerte es algo que va contra la naturaleza.* Desde el momento en que la práctica de la guerra ha hecho perceptible la posibilidad de muerte que cada minuto encierra, el pensamiento se hace incapaz de pasar un día al siguiente sin afrontar la imagen de la muerte. El espíritu está tan tenso que no puede soportarlo mucho tiempo; pero cada alba nueva trae la misma necesidad; los días sumados a los días hacen años. El alma se mutila de toda aspiración, porque el pensamiento no puede viajar en el tiempo sin pasar por la muerte. Así, la guerra hace desvanecerse toda idea de objetivo, incluso los objetivos de la propia guerra. Borra el pensamiento mismo de poner fin a la guerra (Weil, 2005, p. 31).

Aquí el sacrificio a favor del aparato estatal se convierte en *pánico*. Y, sin embargo, aún pervive la concepción moderna del orden jurídico-político con sus discursos, medios, fines e instituciones de pacificación mediante el sacrificio de los individuos, ya que la autoridad reactualiza permanente el grito de guerra. Porque de forma análoga al significado indoeuropeo de la noción autoridad, en virtud de la cual el rey asume la totalidad de los poderes, rigiendo las relaciones entre los hombres y entre éstos con los dioses, las teologías políticas de Hobbes y Schmitt versan, esencialmente, sobre la noción *auctoritas* como poder de *creación* de la paz en aras de la conservación del Estado y el derecho mediante el sacrificio de los individuos y, asimismo, como figura intermediaria entre los súbditos y Dios, tal como Moisés y los demás Sumos sacerdotes respecto al pueblo elegido en su alianza con Dios, y entre los ciudadanos y el Estado, respectivamente. De manera que el poder misterioso y magnífico de la autoridad no radica simplemente en la posibilidad de hacer *existir* la paz bajo el estado de guerra o de naturaleza, sino también, y más que nada, en *incrementar* la violencia del Estado a través de los cuerpos de los individuos expuestos a la guerra. En suma, puede decirse que, en conjunto, *auctoritas* alude al *poder o fuerza originaria de crear, fundar, fabricar la paz y la normalidad que exige el derecho*. Aún más, la autoridad constituye “*una fuente de poder que se encuentra en directa relación con la vida*” (Cerruti, 2010, p. 290). *¿Quién es aquel bajo el cual los hombres se encuentran puestos en bando, esto es, bajo el poder de dejar morir y hacer vivir a los demás?* El poder de la autoridad es extraño y enigmático debido, quizás, a sus resonancias religiosas, políticas, teológicas y jurídicas y, por supuesto, a su capacidad de acrecentar e intensificar la violencia sobre la vida de los hombres en aras de normalizar las relaciones sociales. Y naturalmente, los estados de excepción hacen aparecer la figura de la autoridad y el uso de la violencia, pero esta preexiste, incluso, antes de la guerra efectiva y de la declaratoria de suspensión normativa, a través del *bando*, esto es, de la decisión de la autoridad que a cada instante *expone* la vida humana a la muerte: la relación guerrera en orden a la pacificación constituye, pues, el mejor ejemplo de

la soberanía del bando, la cual aprehende y dispone de la vida mediante la decisión (órdenes, mandatos, decretos, discursos) de la autoridad soberana, quien manda a los individuos a matar y/o morir en la batalla en nombre del Estado y el derecho. De ahí que la teología política y la biopolítica versen, esencialmente, aunque sin reconocerlo directamente, sobre la noción *auctoritas* en su relación con *potestas*. Una y otra resultan complementarias en la comprensión de la autoridad y sus manifestaciones de fuerza, dominación y violencia, por cuanto la primera intenta legitimar teológica y políticamente la existencia de la autoridad y el ejercicio de su poder, en tanto sus decisiones procuran salvaguardar el Estado y el derecho respecto a las agresiones de otros órdenes e individuos; y la segunda, procura juzgar los medios de poder y, fundamentalmente, de violencia utilizados por la autoridad en aras de someter a los individuos y, particularmente, a los vencidos respecto a los vencedores.

Luego, *¿qué relación existe entre el sacrificio y los individuos?* O mejor, *¿en qué sentido el carácter biopolítico de la autoridad se revela en el sacrificio de los miembros de la comunidad?* El sacrificio de los individuos depende, en sentido estricto, de una *fuerza sagrada* que decide sobre la vida y la muerte. En palabras de Agamben, la decisión de la autoridad soberana constituye, en este sentido, la estructura político-jurídica originaria, a partir de la cual adquieren su sentido lo que está incluido en el orden jurídico y lo que está excluido de él. Hobbes, Hegel y Schmitt coinciden en la idea según la cual los individuos deben *sacrificar* sus vidas con miras a preservar la idea ética, esto es, el orden jurídico-político, del que depende, a su vez, la identidad de los pueblos. En esta posibilidad de morir y hacer morir radica, justamente, el momento originario y fundamental en virtud del cual los hombres ingresan al orden político y, más exactamente, al *bando* de la autoridad soberana, quien decide sobre la vida y la muerte tanto de los amigos como de los enemigos. Porque a diferencia de los hombres quienes renuncian al uso de la violencia contra la violencia monopolizada por el Estado, la autoridad permanece en el estado de naturaleza, o lo que es lo mismo, continúa en el estado de guerra eventual o real como medio de sometimiento de *cualquiera* que represente un beneficio o un peligro para el Estado y el derecho. La autoridad posee, pues, una *potestas* que es inherente a su propia persona como representante del orden político (Cf. Cerruti, 2010, p. 290). En este punto, Agamben señala la estructura dual y, por lo mismo, fundamental del sistema jurídico occidental compuesto por dos elementos claramente distintos que, sin embargo, forman de consuno un sistema binario: *potestas*, que en sentido estricto constituye una figura normativa y jurídica, y *auctoritas* que, en sentido amplio, conforma un elemento anómico y metajurídico (2004, pp. 114, 124).

Pero, *¿cuál es más exactamente la relación entre una y otra? ¿Cómo se integran, excluyen y perfeccionan una respecto a la otra?* La aprehensión de dicha conexión

revela no sólo la aporía misma del orden jurídico, cuya protección exige su propia suspensión, sino también, el más extremo y complejo de los vínculos jurídico-políticos gestados en virtud de la necesidad política. Porque, según Agamben, es en las situaciones límites o circunstancias excepcionales donde los nexos entre *auctoritas* y *potestas* cobran toda su legibilidad y transparencia: “La *auctoritas* parece actuar como una fuerza que suspende la potestas donde ésta se ejerce y la reactiva donde ya no estaba en vigor. Es un poder que suspende o reactiva el derecho, pero que no está vigente formalmente como derecho” (Agamben, 2004, p. 116). De modo que la *auctoritas* puede afirmarse únicamente en una relación de validación o suspensión de la *potestas*, cuyo resultado genera la mayor de las veces la corrupción y la catástrofe del propio orden jurídico que pretexta conservar. En este sentido, Agamben propone el estado de excepción como el mejor ejemplo de complicación entre *auctoritas* y *potestas*:

El estado de excepción es el dispositivo que debe, en última instancia, articular y mantener reunidos los dos aspectos de la máquina jurídica, mediante la institución de un umbral de indecibilidad entre anomia y *nomos*, entre vida y derecho, entre *auctoritas* y *potestas*. Se funda en la ficción esencial en virtud de la cual la anomia —en la forma de la *auctoritas*, de la ley viviente o de la fuerza de ley— está todavía en relación con el orden jurídico, y el poder de suspender— la norma aferra inmediatamente la vida. Mientras los dos elementos permanecen correlacionados, pero distintos conceptual, temporal y subjetivamente —como en la Roma republicana en la contraposición entre Senado y pueblo y en la Europa medieval entre poder espiritual y poder temporal— su dialéctica —aunque fundada sobre una ficción— puede todavía funcionar de una u otra forma. *Pero cuando ambos tienden a coincidir en una sola persona, cuando el estado de excepción, en el que se unen y se confunden, se convierte en la regla, el sistema jurídico-político se transforma en una máquina letal* (2004, p.125).

No obstante, el estado de guerra en orden a la pacificación revela tanto o más la complicación histórica entre *auctoritas* y *potestas*. Al igual que el estado de excepción, el estado de guerra permanente mantiene la vida natural *expuesta* a la muerte en virtud de la decisión soberana, *ora* mediante la guerra efectiva, *ora* mediante la mera posibilidad de la batalla. Hobbes y Schmitt insisten en la idea según la cual la guerra es una posibilidad siempre inminente, por lo cual es preciso aprehender y *disponer de la vida de los individuos, incluso antes de que la guerra esté en curso: porque la fuerza del Estado depende, únicamente, de la reunión y la capacidad de sus integrantes, o lo que es lo mismo, de sus vidas y sus cuerpos*. De manera que al igual que en los estados de excepción, las guerras siempre latentes implican el sacrificio de todo lo viviente en aras de conservar la gran máquina jurídico-política que, al mismo tiempo, y por idénticas razones, se constituye en una máquina fatal. Porque la autoridad anima esta máquina sacrificial, a través de una violencia igualmente sacrificial y, por lo tanto, letal sobre la vida: “La máquina

sacrificial solo puede funcionar instituyendo en su centro una zona de indiferencia entre lo que se produce en la articulación entre lo humano y lo divino, lo sagrado y lo profano, la auctoritas y la potestas” (Cerruti, 2010, p. 291). Y esta indeterminación sólo es posible mediante la soberanía del *bando*, es decir, mediante la decisión de la autoridad quien decide sobre la vida de forma indefinida, puesto que la guerra como presupuesto del orden es igualmente indeterminada. Las teologías de Hobbes y Schmitt hacen depender el orden político de la pacificación de las relaciones siempre guerreras entre los individuos, por lo cual, y, por las mismas razones lógicas, hacen indisociables no sólo el orden jurídico político de la persona representativa encargada de su protección, sino también las vidas de los ciudadanos dispuestas a la voluntad de la autoridad, quien mantiene la vida en su condición de mera naturalidad o desnudez con miras a disponer de ella en cualquier momento.

Los fundamentos modernos del orden jurídico-político dependen, esencialmente, de la figura de la autoridad y de la desnudez de la vida en aras de garantizar la existencia y la eficacia del Estado y el derecho. El estado de guerra como discurso y práctica permanente depende, a su vez, del dispositivo sacrificial en cabeza de la autoridad: en el Rey, Soberano, Jefe, *Führer*, Presidente y otras tantas figuras de autoridad donde se *“concentra esa auctoritas, en definitiva un producto ritual sacrificial; y el sacrificio del dios, en el cual éste muere para volver a nacer y relanzar el proceso, una forma lógicamente secundaria”* (Cerruti, 2010, p. 292). La guerra contiene, en sí misma, el ritual en virtud del cual la víctima es interceptada por la violencia sacrificial:

Se habla de relaciones de fuerza, de conflicto o de duelo, aunque el otro haya sido desarmado desde hace tiempo. El discurso sobre la guerra supone una rivalidad de fuerzas y cuenta historias de luchas encarnizadas hasta su resolución. *Sin embargo, la violencia de la guerra a menudo no consiste verdaderamente en un combate, sino en una masacre de indefensos: el fuego graneado sobre las trincheras, el bombardeo de las ciudades, el baño de sangre de las aldeas [...] La teoría de la acción subyacente en estos discursos escamotea la situación de los dominados. Es sorda y ciega para el suplicio de las víctimas. La verdad de la violencia no reside en el hacer, sino en el padecer* (Sofsky, 2006, p. 66).

Aquí reside, pues, la paradoja teórica tantas veces inadvertida por los juristas, la cual puede sintetizarse bajo dos fórmulas distintas que, a la par, constituyen el diálogo, aún inconcluso, entre los análisis teológico-políticos de Thomas Hobbes y Carl Schmitt y los desarrollos biopolíticos de Michel Foucault, Roberto Espósito y Giorgio Agamben—: 1. *Por un lado, el hecho de que la violencia constituye el momento fundacional del Estado y el derecho, por otro lado, el hecho de que el orden jurídico-político se liga indefinidamente a la violencia guerrera como medio de con-*

*servación*²². 2. *Por un lado, la necesidad de protección de quien sufre las agresiones en la guerra, por otro lado, el hecho de que su vida y su cuerpo pueden ser destruidos legítimamente en aras de proteger el orden político.*

La teología política es enfática en señalar que el Estado se compone de una relación entre el superior jerárquico y todos los demás hombres, ya sean súbditos, ya sean ciudadanos, quienes deben acatar las decisiones emitidas por la autoridad. Ahora, este vínculo asimétrico entre el Estado y los individuos asociados encubre, no obstante, una relación histórica de dominación entre los hombres, la cual se funda y se mantiene bajo la violencia sancionada por el derecho. De modo que el orden estatal no puede existir, en modo alguno, sino a condición de que los vencidos se sometan a la autoridad representativa de los vencedores en aras de salvaguardar sus intereses egoístas. He aquí la compleja e íntima relación entre el derecho y la autoridad y entre el derecho y la violencia sobre la vida humana, a saber: 1. *Por un lado, la inclusión de la vida en los discursos sobre la protección y la seguridad jurídica, por otro lado, la exclusión, la inmunización, la negación y la eliminación de la vida en los discursos y las prácticas de la autoridad soberana.* 2. *Por un lado, la necesidad de conservar la vida y la propiedad por parte de aquel que justifica su poder en el mantenimiento de las condiciones de normalidad del Estado y el derecho, por otro lado, la producción y la administración de la mera vida de cientos de hombres y mujeres que padecen el rigor de la guerra.*

En este sentido, la teología política y la biopolítica convienen en advertir que la autoridad hace uso de la violencia, tanto física como simbólica, para demostrar la plenitud de su poder sobre la comunidad humana. El pensamiento de Hobbes y Schmitt supone, por supuesto, un grave esfuerzo por legitimar la violencia del orden jurídico-político y, por supuesto, la supremacía de un hombre sobre los demás, quienes deberán someterse en adelante a las decisiones de la persona representativa. Luego, *¿en qué condiciones se someten los hombres a una autoridad y por qué? ¿En qué medios externos se apoya el poder de la autoridad quien aún decide sobre la vida y la muerte? ¿Bajo qué condiciones los hombres están dispuestos a padecer la muerte, la crueldad, el resentimiento y el sufrimiento en sus propias vidas y en las de sus semejantes?* El fundamento teológico de la autoridad implica, en

22 Hegel es enfático en afirmar que la violencia que encubre la lucha entre dos o más autoconciencias, que concluye en la relación de desigualdad entre vencedores y vencidos, en modo alguno constituye el *fundamento* del derecho, sino tan sólo el acontecimiento forzoso y permitido “del tránsito desde el estado de autoconciencia [que se encuentra] abismada en el deseo y singularidad al estado de la autoconciencia universal. Es el *comienzo fenoménico* o exterior de los estados, no su *principio sustancial*” (Hegel, 1997, III, primera sección, § 433, p. 479). Al igual que en Hobbes, Hegel advierte que la primera violencia que funda los Estados y, naturalmente, el derecho, aunque no sea el fundamento racional que los legitima, no es tampoco una fuerza o violencia ilegítima.

consecuencia, la normalización jurídica de la relación de dominación y obediencia mediante el uso de la violencia. No obstante, la justificación puramente teológica y racional de la autoridad, esto es, antihistórica, oculta la problemática relación entre el derecho y la dominación, preservando por error, ignorancia o comodidad, la sumisión incondicional de los hombres a la autoridad que, a su vez, y por las mismas razones lógicas e históricas, custodia los derechos de los vencedores sobre los vencidos expuestos, ahora, a las formas más letales de violencia.

En términos más claros, la autoridad protege esencialmente las prerrogativas de los victoriosos de la primera batalla o de las sucesivas respecto a los sometidos, con miras a mantener indefinidamente la relación asimétrica entre las fuerzas que componen el cuerpo social. El sacrificio de los individuos a favor del orden resulta, pues, indisociable de una crítica a la violencia, por cuanto esta violencia sacrificial constituye el medio que funda y mantiene el poder instituido. La violencia empleada por la autoridad es, pues, una violencia que *demanda sacrificios* por parte de los individuos que componen la comunidad política: “*Es una violencia que en orden de fundar una comunidad exige sacrificar la vida para preservarla*” (Cf. Cerruti, 2010, p. 282). En palabras de Benjamin²³, “*el intelecto, si quiere llevar a término la crítica tanto de la violencia que funda el derecho como la que lo conserva, debe tratar de reconstruir en la mayor medida tales condiciones*” (Benjamin, 2001, p. 117; Cf. Ruiz, 2012b, pp. 69-87). Ahora, *¿cuáles son esas condiciones que hacen legítimo el sacrificio de los individuos en nombre de la existencia del Estado? ¿En qué sentido la violencia sacrificial constituye el fundamento del orden jurídico-político?* De forma análoga a la violencia sacrificial, Benjamin concibe la *violencia mítica* como aquella que hace uso del sacrificio con miras a establecer y garantizar el orden político (Cf. 1991, pp. 26-27; 2001, p. 112). En Benjamin, la violencia como medio para fines del Estado y el derecho contiene, pues, dos funciones esenciales, *ora* como medio de creación de la estructura jurídico-institucional, pues una vez fundado, el orden político tiende a monopolizar toda otra violencia que le sea exterior, *ora* como medio de conservación del Estado y el derecho, pero dicha conservación no puede ser realizada más que a través de una violencia legal a la violencia natural por el control de la violencia general (Cf. 1991, p. 30; 2001, p. 115; Ruiz, 2012, p. 76).

23 En palabras de Derrida, la crítica benjaminiana a la violencia “refleja la crisis del modelo europeo de la democracia burguesa, liberal y parlamentaria, y en consecuencia del concepto de derecho que es inseparable de aquella” (Derrida, 2002, pp. 18, 83). Benjamin concibe una filosofía del derecho atenta a los problemas políticos de Alemania después de la Primera Guerra Mundial y la preguerra europea, especialmente referidos a la emergencia de la huelga general y el fracaso de los discursos pacifistas, antimilitaristas, así como a los excesos de la policía, la pena de muerte y el derecho de castigar en general.

Benjamin afirma que “*la violencia como medio es siempre, o bien fundadora de derecho o conservadora de derecho. En caso de no reivindicar alguno de estos dos predicados, renuncia a toda validez*” (1991, p. 30; Cf. 2001, p. 115). Ahora, la crítica benjaminiana contra los fundamentos modernos reside, más particularmente, en el poder como principio de toda instauración mítica del derecho, del cual derivan todas las prerrogativas de reyes y poderosos. Luego, *¿cuál es más exactamente la relación entre el derecho, la violencia y la autoridad?* El derecho resulta fundamental en la estrategia de aquel que se impone mediante la violencia, toda vez que no siendo más un límite para la fuerza, se convierte ahora en una *máscara de la fuerza*, que obliga coactivamente a obedecer el mandato de la autoridad suprema que se pretende legítima. No obstante, el derecho posee una irrefrenable tendencia a guardar las apariencias y muestra tener un papel propio que permite mantenerlo separado de la figura de la fuerza bruta:

Gracias al derecho, o más bien, por culpa del derecho, no somos simplemente constreñidos a cumplir una acción, estamos obligados a cumplir una acción por el mandato de una autoridad que se pretende legítima y que se sirve del derecho para revestir su amenaza con el refuerzo de la sanción (Grego, 2010, pp. 11, 12).

Correlativamente, Simone Weil (1909-1943) concibe el derecho como el fundamento esencial en la estrategia de aquel que impone su dominio: “*Los romanos, que comprendieron, como Hitler, que la fuerza sólo consigue la plenitud de la eficacia revestida de algunas ideas, emplearon para ello la noción de derecho. Se presta a ello estupendamente*” (2000, p. 26). En Weil, el derecho moderno aparece contaminado por la fuerza en una doble dimensión, ya sea por la *legitimidad* que presta a la autoridad, ya sea por la *eficacia* que recibe de la autoridad, lo cual impide, definitivamente, que el derecho recupere su función positiva. Bajo el hitlerismo, la alianza entre el derecho y el Estado se torna indisoluble —actualizando así el fundamento teológico-político de la Modernidad, la cual hace indisociables el poder y la autoridad en aras de salvaguardar la gran máquina—, y, por lo tanto, absolutamente insoportable debido al extremo y la letalidad de las decisiones emanadas de la autoridad acerca de la guerra y sus consecuencia: el abuso, la tortura, la destrucción y la incesante constitución de enemigos, batallas, victorias, derrotas, así como de cadáveres y sobrevivientes. En suma, Benjamin y Weil coinciden en afirmar que la violencia jurídico-estatal es violencia sangrienta sobre la vida desnuda, en nombre de la autoridad y su poder (Cf. Benjamin, 2001, p. 126, 1991, p. 43). En el aplastamiento de la vida se afirma la autoridad, quien ejerce su poder en nombre del Estado y el derecho y, naturalmente, sobre la vida humana: la vida, que por definición tiende irresistiblemente a hacerse más que *mera vida*, a ir más allá de su horizonte natural de vida biológica, o en palabras de Benjamin, de *vida desnuda* o *nuda vida* (*bloß Leben*) (Esposito, 2005, p. 49). En los mismos términos, Weil advierte que la fuerza extrema emanada de la autoridad en aras de proteger el or-

den en condiciones límite: “Hace del hombre una cosa, en el sentido más literal, pues hace de él un cadáver” (2005, p. 17).

En sentido estricto, la confusión moderna entre autoridad y poder esconde en su núcleo una violencia que es capaz de *transformar en cosa a un hombre que está vivo*. En palabras tan agudas como desconcertantes, Weil señala que aquel hombre expuesto a la autoridad: “*Vive, tiene alma, y es, sin embargo, una cosa. Extraño ser, una cosa que tiene un alma; extraño estado para el alma. ¿Quién dirá cómo el alma tiene que torcerse y replegarse a cada instante sobre sí para conformarse a ello?*” Y, la filósofa judía agrega seguidamente: “*El alma no está hecha para habitar una cosa; cuando se la obliga a hacerlo, no hay ya nada en ella que no sufra violencia*” (2005, p. 17). Porque, la fuerza de aquel que dispone de los medios de poder siempre mata, aunque la guerra sea, simplemente, una mera eventualidad o posibilidad, puesto que permanece suspendida sobre los hombres a quienes puede destruir en cualquier momento. El sacrificio exige, pues, *desnudar* la vida de todos sus atributos, incluso antes de la guerra efectiva: “*Un hombre desarmado y desnudo contra el que se dirige un arma se convierte en cadáver antes de ser tocado*” (Weil, 2005, p. 17). O en palabras más estrictas: el hombre continúa en un estado de mera naturalidad o de guerra indefinida expuesto ahora, y sólo a partir de la transferencia de su derecho a la resistencia, a la violencia de un único hombre que ostenta el máximo poder del Estado. Y aunque el derecho legitime la decisión sobre la muerte emitida por la autoridad, esta no deja de ser violencia sobre la vida. Y así como un momento de impaciencia por parte del guerrero bastaría para quitarle la vida a un hombre vencido y desarmado, asimismo, la autoridad bajo determinadas circunstancias de peligro para el orden político, no dudaría en arrebatarse la vida a cualquier hombre.

Porque la carne tanto de los amigos, como de los enemigos del orden, ya ha perdido la principal característica de la carne viva:

Un pedazo de carne viva se manifiesta ante todo por el sobresalto; una pata de rana se sobresalta ante una descarga eléctrica; el aspecto próximo o el contacto de algo horrible o aterrador hace que se sobresalte cualquier agregado de carne, nervios, músculos. Sólo un suplicante así no se estremece, no tiembla; no tiene permiso para ello; sus labios tocarán el objeto para él más cargado de horror (Weil, 2005, pp. 17-18).

En este punto, lo que debe comprenderse es que la muerte alude no sólo a un fenómeno inmediato de destrucción corporal, sino también de anulación continua y progresiva del espíritu humano expuesta en cualquier momento al poder sobre la muerte. La teología política moderna hunde sus raíces más profundas en la negación más extrema de la vida humana. He aquí, una vez más, la paradoja: 1. *Por un lado, el Estado y el derecho se crean para proteger la vida; 2. Por otro lado, la*

vida del hombre constituye el medio de protección del orden político. La mayor de las veces, y con una extraordinaria naturalidad, la autoridad ejerce su poder como si los hombres no estuvieran presentes ante él. Y mientras tanto, en cada ocasión, los miembros de la comunidad se encuentran en peligro de ser reducidos a *nada*: “Empujados, caen; caídos, permanecen en tierra tanto tiempo como el azar no haga que alguien piense en levantarlos” (Weil, 2005, p. 19). Y, justamente, que el ser humano sea una cosa expuesta al bando de la autoridad, quien puede destruir su vida en cualquier momento, ya sea matándolo, ya sea suspendiéndolo en las márgenes de la muerte, no deja de parecer una flagrante contradicción lógica y, sin embargo, una evidente realidad que desgarra el alma y el intelecto.

Porque la muerte en algunos hombres y mujeres “*se estira a lo largo de toda una vida, una vida que la muerte ha congelado mucho tiempo antes de suprimirla*” (2005, p. 19). Y, sin embargo, la guerra y el sacrificio continúan siendo consideradas por muchos como algo meramente habitual, natural e, incluso, necesario para preservar la vida del Estado. En este sentido, *¿es posible afirmar el Estado y el derecho bajo el horror, la muerte y la supervivencia de cientos de miembros de la comunidad?* Porque la historia del Estado y el derecho moderno también transita por el terror, el sufrimiento y la humillación de los sometidos que desde Troya, pese a sus súplicas, continúan siendo sacrificados por el dominio y la fuerza del vencedor. En palabras de Weil, algunos suplicantes sobreviven a la barbarie y, una vez atendidos, vuelven a ser hombres como los demás. Sin embargo, hay otros tantos sacrificados que, sin morir, se convierten en cosas para toda la vida:

“No hay en sus días ninguna posibilidad, ningún vacío, ningún campo libre para nada que procede de sí mismo”. Estos hombres, dice Weil “No son hombres que vivan más duramente que otros, situados socialmente por debajo de otros; es otra especie humana, un compromiso entre el hombre y el cadáver (2005, p. 19).

De igual modo, Benjamin enseña que la vida es reducida a la mera vida natural no sólo cuando se vierte la sangre, sino también, cuando se somete la vida al *estado de excepción* permanente. La vida es desnudada y convertida en cadáver incluso antes de ser tocada por la armadura de la autoridad.

En la octava de las *Tesis sobre el concepto de Historia (Geschichts philosophische Thesen)*, Benjamin escribe: “*La tradición de los oprimidos nos enseña que el estado de excepción en el que vivimos es la regla. El concepto de historia al que lleguemos debe resultar coherente con ello*” (2001, p. 46). Esta comprensión benjaminiana de la historia tiene un carácter verdaderamente subversivo respecto a la autoridad y el poder, pues destruye el canon de las plausibilidades vigentes y de las supuestas normalidades del mundo vital, haciendo aparecer aquellos hombres y mujeres sin nombre que han padecido históricamente la violencia sacrificial. En este sentido,

Benjamin se sirve del cuadro de Paul Klee (1879-1940) “*Angelus Novus*” para advertir, justamente, la memoria de los sin nombre olvidados en los pliegues de la historia:

Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus* [1920]. En él se representa un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y éste debería ser el aspecto del ángel de la historia. *Ha vuelto el rostro hacia el pasado*. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruinas sobre ruinas, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. *Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irremisiblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso* (Benjamín, 2001, p. 46).

La pila de escombros donde yace el pasado con los muertos, los desaparecidos y los sobrevivientes de la guerra, comporta, por supuesto, un incommensurable sentimiento de luto y melancolía. Los vencidos se encuentran ahora postergados hasta el juicio final, enlistando la pesada carga de las lenguas rotas, de las cosas arruinadas, de los muertos que jamás serán conmemorados. Bajo la perspectiva benjaminiana, la historia del sufrimiento presente se opone a cualquier forma política de negación de la vida en aras de proteger el orden estatal: el *ahora*, que no se agota en lo que ha tenido lugar simplemente, en la facticidad, al contrario, alude a la capacidad creadora de actualizar el sentido del pasado olvidado, con miras a comprender y transformar el presente. A diferencia del tiempo del Mesías, el tiempo del ahora es propio del orden profano que aspira a la felicidad, pero no de una forma profana, es decir, limitándose a los vivos, sino de una forma mesiánica, esto es, extendiendo el derecho a la felicidad también a los muertos y aplastados de la historia (Cf. Mate Rupérez, 2006, p. 300). El pasado se hace presente como una astilla mesiánica que horada la fina construcción del presente, revelando críticamente la injusticia del pasado construido sobre la violencia y el olvido. El grito de los sometidos resquebraja las seguridades de la actualidad, anulando cualquier espera y, en cambio, interrogando a la autoridad por su histórica relación con el poder y la violencia. La crítica a la modernidad procura, entonces, por *crear* el pasado de los vencidos de la historia, o lo que es lo mismo, por *actualizar* un momento pasado dado por perdido y, en modo alguno, el pasado de los vencedores y sus prerrogativas obtenidas en el campo de batalla. Al igual que en Foucault, Benjamin concibe la actualidad de ese pasado como una tarea impostergable de la crítica a la violencia: que se realice lo que fue frustrado. Lo que hay pues en el ahora es una exigencia de redención que estriba en probar, que la injusticia acae-

cida continúa vigente, clamando por justicia (Cf. Mate Rupérez, 2006, p. 292; Cf. Ruiz, 2009, p. 22).

El tiempo del ahora exige, pues, presentar ante las generaciones presentes y por venir la exigencia de justicia de aquellos que fueron vencidos y dominados por otros hombres en la lucha (Cf. Mate Rupérez, 2006, p. 292). El encuentro entre el pasado y el presente, ubica su acento en la *creación* de un hecho, más que en su mera *reconstrucción*: los horrores sucedidos en el presente se encuentran contenidos en los palimpsestos de las catástrofes pasadas, en tanto, el pasado contiene las claves para descubrir las preguntas de este tiempo de oscuridad: “*La crisis actual está enraizada en una cultura de dominio que va mucho más allá de causas coyunturales*” (Mate Rupérez, 2006, 295). De ahí que crear el presente a partir de la conciencia crítica del pasado, habilita para salvarlo. En términos de Reyes Mate, “*Sólo haremos justicia al pasado y a los ausentes de la guerra, si logramos anular la cultura de dominio, la de ayer y la de hoy*” (Mate Rupérez, 2006, 295). A la luz de la memoria, el poder social, político y jurídico no pueden justificarse sin más, pues deben preguntarse hasta qué punto son los causantes de la opresión y el sufrimiento de aquellos que han vivido bajo el *bando* de la autoridad, esto es, bajo la decisión soberana sobre la vida y la muerte. La reducción de la vida a la mera vida natural comienza, justo allí, donde la vida queda abandonada a la decisión de una autoridad soberana, quien dispone de la misma en aras de preservar el orden.

Toda dominación encuentra ahí su principio y su finalidad. De manera que es preciso rememorar el sufrimiento de los oprimidos, de los vencidos, de los sojuzgados de la historia mediante una especie de *anti-historia* que comprenda atentamente el sufrimiento de aquellos que han vivido en un estado de excepción permanente. Y esto es, por supuesto, peligroso para el orden jurídico-político moderno. Porque,

Ponerse en el lugar de un ser cuya alma está mutilada por la desgracia o en peligro inminente de serlo es anonadar la propia alma. Es más difícil de lo que sería el suicidio para un niño contento de vivir. *Por ello a los desgraciados no se les escucha*. Están en el estado en que se encontraría alguien a quien se le hubiera cortado la lengua y hubiera olvidado momentáneamente la lesión. Sus labios se agitan y ningún sonido llega a nuestros oídos. De ellos mismos se apodera rápidamente la impotencia en el uso del lenguaje, la certeza de no ser oídos. Por este motivo no hay esperanza para el vagabundo en pie ante el magistrado. Si a través de sus balbuceos sale algo desgarrador, que taladra el alma, no será oído por el magistrado ni por el público. *Es un grito mudo. Y los desgraciados entre sí son casi siempre igual de sordos unos con otros. Y cada desgraciado, bajo la coacción de la indiferencia general, intenta por medio de la mentira o la inconstancia volverse sordo consigo mismo*” (Weil, 2000, p. 34).

En Benjamin y Weil, la crítica a la violencia sacrificial como fundamento de la autoridad y su poder sobre la vida con miras a proteger el derecho es, pues, una experiencia, una *práctica del amor* que implica reproducir en eco lo no dicho por los muertos o por los sobrevivientes de la guerra, quienes conocen únicamente los efectos de las batallas y los derramamientos de sangre, o lo que es lo mismo, el lado oculto de la pacificación. Weil advierte que sólo la gracia procura la atención al sufrimiento de quienes padecen el sacrificio: “*Es una atención intensa, pura, sin móvil, gratuita, generosa. Y esa atención es amor. En la medida en que la desgracia y la verdad tienen necesidad, para ser oídas, de la misma atención, el espíritu de la justicia y el espíritu de la verdad son una misma cosa*” (Weil, 2000, p. 34). A diferencia de la noción de Estado y de Derecho propios de la modernidad, los cuales desconocen el horror de las batallas y sus efectos en la vida comunitaria, la justicia y la verdad no son más que ciertas formas de atención, esto es, de amor y de reconocimiento respecto al dolor de los demás. La atención respecto al sufrimiento de aquellos que han vivido históricamente bajo el bando, es decir, bajo la exposición permanente de sus vidas por parte de la autoridad, pues al nacer están destinados a sufrir la violencia guerrera, conduce, inevitablemente, a un nuevo movimiento de los espíritus que va más allá del radicado judicial, toda vez que la justicia de los excepcionados de la historia implica redimirlos de los archivos, los datos, los procedimientos o los indicadores estadísticos, a partir de un ejercicio atento de la mirada, la escucha, la resistencia y la vigilancia de ese rostro humano que pregunta a su prójimo: *¿Por qué se me hace daño?*²⁴. Esto implica que la tarea

24 En su trabajo *Investigaciones filosóficas (Philosophische Untersuchungen, 1953)*, Ludwig Wittgenstein (1889-1951) habla, particularmente, del dolor como un nombre que debe ser introducido en el lenguaje, en aras de comprender sus usos y sus significados (Cf. §43): “*¿Cómo sería si los hombres no manifestasen su dolor (no gimiesen, no contrajesen el rostro, etc.)? Entonces no se le podría enseñar a un niño el uso de la expresión dolor de muelas*”— Bueno, *isubongamos que el niño es un genio e inventa él mismo un nombre para la sensación!* (Cf. I.F §257). El niño genio podría usar sólo un nombre para la sensación, pero en este caso, el nombre inventado no funcionaría como una palabra en el lenguaje cotidiano, y, por lo tanto, nadie podría entenderlo: — El niño no podría ciertamente hacerse comprender con esa palabra: “**¿Así es que él entiende el nombre pero no puede explicarle a nadie su significado? ¿Pero qué quiere decir que él ha nombrado su dolor? ¿Cómo ha hecho eso: nombrar el dolor?! Y, sea lo que fuere lo que hizo, ¿qué finalidad tenía?**” Y, seguidamente Wittgenstein agrega: “*Cuando se dice “Él ha dado un nombre a la sensación”, se olvida que ya tiene que haber muchos preparativos en el lenguaje para que el mero nombrar tenga un sentido*” (Cf. 1999, §257, p. 81). De manera que aunque las sensaciones son irreductiblemente privadas, el emisor sí puede comunicar el hecho de que se siente dolor, ya que el receptor ha aprendido previamente el significado de la palabra en la propia experiencia. Sin embargo, el dolor aparenta ser un “objeto privado”, que no admite el proceso de validación: “*Si uno se tiene que imaginar el dolor del otro según el modelo del propio, entonces ésta no es una cosa tan fácil: porque, por el dolor que siento, me debo imaginar un dolor que no siento. Es decir, lo que he de hacer no es simplemente una transición en la imaginación de un lugar del dolor a otro. Como de un dolor en la mano a un dolor en el brazo. Pues no me tengo que imaginar que siento dolor en un lugar de su cuerpo (lo que también sería posible). La conducta de*

de la justicia legal, no es ya únicamente la de considerar la mejor Constitución Política, ni las mayores y más severas leyes, sino la de reivindicar formas de vida humana entendidas en toda su virtualidad, en su posibilidad de vivir siempre y sobre todo como potencia.

Simultáneamente a la concepción de otras formas de vida debe pensarse, por supuesto, otras formas de organización inaccesibles a la violencia moderna, esto es, otras maneras de comunidad ético-política que atiendan solidariamente al clamor de quienes sufren. En efecto, la violencia sacrificial como expresión y práctica de la justicia del Estado y el derecho implica ante todo una aguda vigilancia para que no se haga daño a los hombres. Y se le está haciendo daño a un ser humano cuando grita interiormente *¿por qué se me hace daño?* Únicamente cuando se advierta este grito mudo en el rostro, el cuerpo, los espacios de las ciudades, se estará en disposición efectiva de construir otra noción de derecho y de comunidad que prescindiera de la autoridad y la violencia como medios de conservación del orden. Porque: *“Por encima de las instituciones jurídico-políticas destinadas a proteger el derecho, las personas, las libertades, hay que inventar otras formas destinadas a discernir y abolir todo lo que en la vida contemporánea aplasta a las almas bajo la injusticia, la mentira, la exclusión”* (Weil, 2000, p. 36). En este sentido, Pascal, Benjamin, Weil, Levinas, Foucault, Derrida, Agamben proponen una justicia, que no sólo exceda o contraríe la noción de derecho moderna, sino que se presente de un modo verdaderamente inverso respecto al orden jurídico-político: *una justicia más allá del campo de los vencedores y más acá en las manos de los vencidos*. Hay que inventar otras formas de alteridad, porque aún siguen siendo desconocidas, y es imposible dudar acerca de su necesidad (Cf. Weil, 2000, p. 40).

dolor puede indicar un lugar dolorido, pero es la persona paciente la que manifiesta dolor” (1999, §302, p. 302). El filósofo austriaco intenta explicar aquí cómo ingresa en uso esta palabra, remitiéndose al concepto de *“conducta en el dolor”*. En esta expresión existe una posibilidad: las palabras están vinculadas a las expresiones primitivas de la sensación y son usadas en su lugar (Cf. Winch, 1971, p. 155). Esta afirmación se comprende en el párrafo §244: *“Un niño se ha lastimado y llora; entonces, los adultos le hablan y le enseñan exclamaciones y, luego, frases. Le enseñan una nueva conducta en el dolor. ¿Con que usted dice la palabra “dolor” significa en realidad llorar? Por el contrario: la expresión verbal del dolor sustituye al llanto y no lo describe”* (1999, pp. 78-79). Sustituir el llanto con la expresión *“me duele la rodilla”* es haber dado un paso adelante, para aprender el lenguaje del dolor, pero no implica en ningún caso, haber completado el proceso. En palabras de Winch, desde la primera infancia deben tomarse en cuenta las expresiones de dolor de los otros, incluyendo a otros niños, adultos y animales. Esta forma de aprendizaje implica que el niño observe el mismo trato cordial que pide para sí respecto a los demás: aprende a imitar el tratamiento que su madre observa ante su pierna lastimada, repitiendo esta actitud ante su hermana que se lastima la suya, etcétera. Aún más, el niño comprende que el gato sentirá lo mismo que él siente cuando se le tira de las orejas (Winch, 1971, p. 162). Aprender la conducta en el dolor implica, al mismo tiempo, aprender todo un juego, una forma de vida y una forma central para la cultura.

Figura 28. Paul Klee (1879-1940). *Angelus Novus*, 1920.



c. El abandono y la producción de *nuda vida*

La *nuda vida* del *homo sacer* está *expuesta* en todo momento a una amenaza de muerte, pues se encuentra en perenne contacto con la autoridad: “*La vida natural [...] queda, por lo tanto, completamente a merced del soberano; es una vida con la cual el soberano puede disponer lo que sea*” (Rozas, 2012, p. 216). Hobbes y Schmitt coinciden no sólo en su admisión de la autoridad como intermediaria entre el orden y los individuos, sino también, y más que nada, en su resultado de abandonar la vida humana a la decisión de la persona representativa: “*L’abandon ne constitue pas une citation à comparaître sous tel ou tel chef de la loi. C’est une contrainte à paraître absolument sous la loi, sous la loi comme telle et en totalité*” (Nancy, 1983,

p. 149)²⁵. En palabras de Agamben, aquí reside, justamente, la comprensión más auténtica de las teologías políticas de ambos pensadores, por cuanto “*contrariamente a todo lo que los modernos estamos habituados a representarnos como espacio de la política en términos de derechos del ciudadano, de libre voluntad y del contrato social, sólo la nuda vida es auténticamente política desde el punto de vista de la soberanía*” (2006, p. 138). La pareja *bando/protección* que aparece en la modernidad, y que aún permanece vigente en los sistemas jurídico-políticos, reduce al hombre a pura *zoé*, pero su *zoé* queda incluida como tal en el *bando*, es decir, bajo la decisión soberana a la que tiene que tener en cuenta a cada instante, a fin de eludirla o burlarla: “*La vida desnuda es la vida natural en cuanto objeto de la relación política de la soberanía, es decir, la vida abandonada*” (Castro, 2008, p. 58; Cf. Agamben, 2006b, p.138). Hobbes transforma al hombre en un lobo y, luego, en virtud del pacto, el lobo se convierte en hombre: es decir *banido, homo sacer*, cuya vida meramente natural puede ser despojada legítimamente por la autoridad, ya que se encuentra bajo su poder y su violencia. En palabras de Agamben,

Esta lupificación del hombre y esta hominización del lobo son posibles en todo momento en el estado de excepción, en la dissolutio civitatis. Sólo este umbral, que no es ni la simple vida natural ni la vida social, sino la nuda vida o la vida sagrada, es el presupuesto siempre presente y operante de la soberanía (2006, p. 137).

En sentido estricto, el estado de guerra no sugiere tanto una guerra de todos contra todos, cuanto, más estrictamente, una condición *permanente* en que cada uno es para el otro *nuda vida y homo sacer* (2006, p. 137). Obviamente, la condición inquebrantable de la lucha entre los hombres no sólo justifica la presencia permanente de la autoridad y su violencia, sino también la exposición indefinida a la muerte en manos de cualquiera, pues la vida ha sido reducido a su mera existencia biológica. Y mientras se insista en los planteamientos de Hobbes y Schmitt y, por consiguiente, en la guerra, la autoridad y la muerte en aras de garantizar el orden y la seguridad, la vida estará interminablemente ligada a la violencia sacrificial. Porque el exceso de violencia impotencia la vida, reduciéndola a una mera forma o representación carente de toda justicia. Aún más, la reactualización de dichas teologías con miras a justificar el poder del orden estatal impide pensar otras nociones de lo político y lo jurídico independientes de la guerra, la definición permanente de enemigos, el reclutamiento indefinido de jóvenes combatientes, el derramamiento de sangre, la crueldad sobre los cuerpos y las vidas, el destierro y la apropiación de los territorios y, además, paraliza otras formas de alteridad exentas del terror, el miedo, la crueldad, el resentimiento, la indiferencia:

25 El abandono no constituye una cita a comparecer bajo tal o cual autoridad de la ley. Es una coacción a aparecer absolutamente bajo la ley, bajo la ley como tal y totalmente.

La errada comprensión del mitologema hobbesiano en términos de *contrato* y no de *bando* ha supuesto la condena a la impotencia de la democracia cada vez que se trataba de afrontar el problema del poder soberano y, al mismo tiempo, la ha hecho constitutivamente incapaz de pensar verdaderamente una política no estatal en la modernidad (2006, p. 141).

Hobbes y Schmitt hacen de la vida humana algo sagrado únicamente en virtud del vínculo con la persona representativa, quien defiende el orden mediante la escisión y, por consiguiente, la negación de la vida humana. En palabras más claras, la autoridad niega en todo momento la justicia de la vida reduciéndola a *mera vida*, *nuda vida*, o *vida biológica* propia de la relación guerrera: la violencia sacrificial no se funda, en verdad, sobre un pacto, sino sobre la afirmación de la *nuda vida* del *homo sacer* en el Estado, cuya sangre puede ser vertida en cualquier momento. La relación guerrera como relación de abandono a favor de la autoridad implica que aquel que “*ha sido puesto en bando es entregado a la propia separación y, al mismo tiempo, consignado a la merced de quien lo abandona, excluido e incluido, apartado y apresado a la vez*” (2006, p. 142). Y porque el estado de guerra opera continuamente en el estado civil, es que la vida y, en modo alguno, la libre voluntad de los contratantes, queda inexorablemente unida a la autoridad y la violencia sacrificial. De manera que la persona representativa no constituye únicamente el punto de intersección entre la guerra y la paz, el orden y la anarquía, la obediencia y la protección, ya que *vigila, gestiona, controla, sanciona* la conducta de los individuos respecto al orden estatal, sino, más bien, la figura que monopoliza la *nuda vida*, decidiendo continuamente sobre su inclusión y su exclusión en el mundo de los hombres. Porque la vida y la muerte de los individuos obedece, únicamente, a las necesidades del orden jurídico-político, cuya protección depende, esencialmente, de los cuerpos físicos de aquellos que deben morir o matar a sus semejantes con miras a conservar el monopolio de la violencia estatal sobre la vida.

En este sentido, Agamben advierte que (2006, p. 138):

[...] en Hobbes, el fundamento del poder soberano no debe buscarse en la libre cesión, por parte de los súbditos, de su derecho natural, sino más bien en la conservación, por parte del soberano, de su derecho natural de hacer cualquier cosa a cualquiera, que se presenta ahora como derecho de castigar: “Éste es el fundamento —escribe Hobbes— de ese derecho de castigar que se ejerce en todo Estado, puesto que los súbditos no han conferido este derecho al soberano, sino que sólo, al abandonar los propios, le han dado el poder de usar el suyo de la manera que él crea oportuna para la preservación de todos; de forma, pues, que aquel derecho no le fue dado, sino dejado, a él sólo, y —excluyendo los límites fiados por la ley natural— en un modo tan completo, como en el puro estado de naturaleza y de guerra de cada uno contra el propio semejante.

En suma, la violencia como medio de creación, incremento y protección de la estructura institucional recae directamente sobre la vida desnuda, la *nuda vida*, la vida biológica del *homo sacer*. Y la violencia sacrificial es un tipo de violencia que *confisca, desgarrar y destruye* la vida en cuanto tal, puesto que puede derramar la sangre del hombre en cualquier momento. Esta violencia, en nombre del orden, la pacificación y la seguridad de todos, en nombre del poder y la autoridad del más fuerte, hace del hombre un cadáver. Es la fuerza que *paraliza, suspende, mata*, haciendo del hombre una piedra, tal como aconteció con Níobe transformada en risco, cuya figura parece llorar cuando los rayos del sol inciden en su capa de nieve invernal, o con Prometeo quien, en la versión contemporánea de Kafka, aguijoneado por el dolor de los picos desgarradores del águila, se fue hundiendo en la roca hasta compenetrarse con ella. Pero no sólo en la sangre se revela la violencia sacrificial sobre la vida, sino también en aquellos hombres y mujeres que han sobrevivido al histórico estado de guerra y abandono estatal. Desde siempre han estado destinados a sufrir la violencia de la exclusión, la expulsión, el hambre, el frío, la desesperación y, luego, las batallas, las armas, los incendios, los destierros (Cf. Ruiz, 2013, pp. 77-78).

Pero esta fuerza que recae repetidamente sobre la vida desnuda del hombre, ya no coincide de ningún modo con la vida sagrada: *lo que es sagrado en la vida del hombre no es su mera vida, sino la potencialidad, la posibilidad de la justicia*. Para Benjamin, Weil, Marcel, Agamben, esta sacralidad hay que entenderla en tanto vida justa, distinta de la mera vida natural. En este sentido, es preciso comprender otra noción de derecho distinta a las establecidas por el orden sacrificial moderno. Porque más allá del derramamiento de sangre como símbolo de la autoridad soberana y sus relaciones guerreras, los efectos del sacrificio de los individuos en nombre del Estado y el derecho, no sólo han producido millones de cadáveres, sino también, de sobrevivientes cuyas vidas continúan reducidas a la sobrevida biológica y, en consecuencia, a un umbral de indeterminación entre la vida y la muerte. En términos de Agamben, “*el carácter más específico de la biopolítica del siglo XX consiste no ya en hacer morir ni hacer vivir, sino en hacer sobrevivir*” (2006, p. 163). No la vida ni la muerte, sino la producción de una sobrevida modulable y virtualmente infinita: “*Tal estado de abandono es, sin embargo, necesario para re-actualizar el poder soberano, es en la vida abandonada —como zoé o vida nuda—*”. Y es justo allí “*donde el poder político encuentra un reservorio inagotable que le permite renovar la división entre el adentro del afuera, entre lo legal y lo alegal, entre amigo y enemigo, entre zoé y bíos: es sólo en lo indiferenciado que puede construirse toda diferencia*” (Bacarlett, 2010, p. 40). Según el filósofo italiano, los campos de concentración nazis representan los lugares por excelencia de la biopolítica moderna, ya que antes de ser lugares de exterminio en los cuales se aniquilaban los

cuerpos, constituían espacios en que el deportado se transformaba en *musulmán*, *cadáver ambulante*, *hombre momia*²⁶.

El musulmán de los campos era aquél deportado que perdía en el campo la conciencia de sí mismo, y sólo le quedaban su piel y sus huesos; es un pseudo-cadáver ni vivo, ni muerto que, sin embargo, sobrevive al deportado asesinado convertido en humo y ceniza. En su trabajo *Anatomía del lager. Una aproximación al cuerpo concentracionario* (2000, p. 198), Alberto Sucasas señala al *lager* como una máquina de destrucción de la subjetividad, en que el concentracionario se convierte en pura existencia somática, en carne desnuda, desarraigo del mundo, del hábito, de la lengua, de sus costumbres, de su identidad. Los campos desnudan la figura de lo (in)humano, esto es, del cuerpo que deja de pertenecerle al prisionero, ya que es propiedad del amo: *El concentracionario se convierte en un cuerpo esclavo* (Cf. Sucasas. 2000, p. 204). En este sentido, Primo Levi (1919-1987) narra su experiencia de la *nada* en el campo:

Entonces por primera vez nos damos cuenta de que nuestra lengua no tiene palabras para expresar esta ofensa, la destrucción de un hombre. En un instante, con intuición casi profética, se nos ha revelado la realidad: hemos llegado al fondo. *Más bajo no puede llegarse: una condición humana más miserable no existe, y no puede imaginarse. No tenemos nada nuestro: nos han quitado las ropas, los zapatos, hasta los cabellos; si hablamos no nos escucharán, y si nos escuchasen no nos entenderían. Nos quitarán hasta el nombre: y si queremos conservarlo deberemos encontrar en nosotros la fuerza de obrar de tal manera, que, detrás del nombre, algo nuestro, algo de lo que hemos sido, permanezca* (2006, p.47).

26 Agamben advierte en la narrativa concentracionaria no sólo el horror de los campos, sino algo infinitamente escandaloso: *“En Auschwitz se producían cadáveres. Cadáveres sin muerte, no-hombres, cuyo fallecimiento es envilecido como producción en serie”* (2005, p. 73). La indignidad de la muerte tiene su lengua, su jerga, su nosografía y su situación límite en la voz del testigo sobreviviente. Citando a Jean Améry, Agamben alude a la figura del *Muselmann* (el *musulmán*) como aquel prisionero que *“había abandonado cualquier esperanza y que había sido abandonado por sus compañeros y no poseía un estado de conocimiento que le permitiera comparar entre el bien y el mal, era un cadáver ambulante, un haz en funciones físicas ya en agonía”* (2005, p. 41). La palabra *muselmann*, que se extendió por todos los *lager*, sirvió para referirse a distintos fenómenos de desubjetivación: *“En Majdanek, esta palabra era desconocida y para distinguir a “los muertos vivientes” se empleaba la expresión de Gamel (escudilla); en Dachau se decía de otra forma, Kretiner (idiota); en Stuttoff, Krüpel (lisiado); en Mauthausen, Schwimmer (lo que se mantiene a flote haciendo el muerto); en Neuengamme, Kamele (camello o, en sentido translaticio, idiotas); en Buchenwald, Müde Scheichs (es decir, entontecidos) y en el lager femenino de Ravensbruck Muselweiber (musulmanas) o Schmuckstücke (alhajitas o joyas)* (2005, pp.45-46).

Los dispositivos concentracionarios se encargan, pues, de negar la vida mediante los procesos continuos de desobjetivación. Y estas figuras y dispositivos concentracionarios revelan, exactamente, que la muerte de la vida y del espíritu del hombre acontece tan prontamente como los mismos procedimientos estatales de gestión y degradación de la vida.

En palabras análogas, Arendt señala que los campos de concentración alemanes sirvieron

[...] no sólo para exterminar a las personas y degradar a los seres humanos, sino también para servir a los terribles experimentos de eliminar, bajo condiciones científicamente controladas, la misma espontaneidad como expresión del comportamiento humano y de transformar la personalidad humana en una simple cosa, en algo que ni siquiera son los animales; porque el perro de *Pavlov*, que, como sabemos, había sido preparado para comer no cuando tuviera hambre, sino cuando sonara una campana, era un animal pervertido (2010b, p. 590).

Y, precisamente, porque las estructuras concentracionarias y sus formas de hacer sobrevivir y dejar morir han pasado a formar parte de la vida política contemporánea, es que la *nuda vida* del *homo sacer* y el *musulmán* se encuentra ahora en la amplia masa de cadáveres, mutilados, torturados, lesionados, desterrados que progresivamente pierden su humanidad, o lo que es lo mismo: *cuerpos físicos carentes de toda subjetividad bajo los rigores de la guerra permanente*. Porque: “Sobrevivir es el imperativo categórico de los campos; su lema, un día más” (Sucasas, 2000, p. 205; Cf. Kertész, 1998, p. 65). En este punto, lo que debe entenderse es que el poder de disposición sobre la *nuda vida* se transforma, actualmente, en un poder de producción en serie de cadáveres vivientes mediante la combinación efectiva, casi ininteligible, entre el viejo poder soberano de matar acompañado de sus poderes normativos (de sus guardias e instituciones disciplinarias), y del moderno biopoder de hacer sobrevivir en virtud de una economía de la violencia que produce infatigablemente *no-hombres, cadáveres vivientes*, quienes se encuentran forzados a vivir día a día bajo el *bando* de la autoridad que usufructúa sus vidas desnudas en nombre del Estado y el derecho.

La soberanía del bando es, pues, devastadora para quienes la padecen, porque la prolongación de la vida natural constituye un dispositivo aterrador del absolutismo moderno y, por supuesto, de toda política totalitaria, por cuanto niegan el significado del sufrimiento. De este modo, Hobbes no sólo enmascara las batallas reales, el derramamiento de sangre y la producción de sobrevivientes, sino también, y con mayor razón, el dolor de quienes sufrieron los fragores de la confrontación:

La moderna crítica de la cultura, preocupada por una hipotética eliminación del sufrimiento, recomienda al que sufre no caer en la pusilanimidad y resignarse a su penosa situación. Sólo quien ha aprendido a sufrir, se dice, es capaz de sentir alegría; como si el dolor no le quitase a una la alegría (Sofsky, 2006, p. 60).

Y, precisamente, porque los cadáveres y los sobrevivientes aparecen en mayor grado e intensidad, es que se comprenden los efectos de las teologías políticas de Hobbes y de Schmitt acerca de la autoridad y su necesaria relación con la violencia. Porque, la autoridad terminó por incrementar la fuerza de la máquina sacrificial hasta desbordarla en la producción de crecientes masas de cadáveres, desarraigados, marginales, desposeídos y anónimos que deambulan por las ciudades contemporáneas. En ese sentido, el *Leviatán* ya no tiene necesidad de infundir el miedo mediante la coacción de las armas, pues logra hacerlo con igual eficacia mediante el empobrecimiento, el hacinamiento, la desesperación, el hambre, la injusticia y el abandono: *todo aquello que conduce a la sobrevivencia biológica del hombre hasta su agotamiento, y finalmente, su aniquilación* (Cf. Ruiz, 2013, p. 103). Al respecto, Agamben señala

Es esta estructura de bando la que tenemos que aprender a reconocer en las relaciones políticas y en los espacios públicos en los que todavía vivimos. Más íntimo que toda interioridad y más externo que toda exterioridad es, en la ciudad, el coto vedado por el *bando* (“bandita”) de la vida sagrada. Es el *nomos* soberano que condiciona cualquier otra norma, la especialización originaria que hace posible y que rige toda localización y toda territorialización. Y si, en la modernidad, la vida se sitúa cada vez más claramente en el centro de la política estatal (convertida, en los términos de Foucault, en biopolítica), si, en nuestro tiempo, en un sentido particular, todos los ciudadanos se presentan virtualmente como *homines sacri*, ello es posible sólo porque la relación de *bando* ha constituido desde el origen la estructura propia del poder soberano (2006b, p.143).

En efecto, las ciudades contemporáneas comienzan a parecerse cada vez más a los campos de concentración, trabajo, tránsito y exterminio, en los cuales la superfluidad de la vida humana ha pasado a convertirse en la regla, el patrón, la forma de vida de vida social, en virtud de un proceso de degradación y desintegración humana vez más continuo, acentuado y perfeccionado. La vida humana, ética y políticamente cualificada en tanto vida justa, es sustituida ahora por la *mera vida, nuda vida, vida biológica o vegetativa*, despojada de todo atributo político, moral, jurídico; el ciudadano se confunde entre tanto con el *homo sacer, musulmán, no-hombre*, a quien cualquiera puede matar sin cometer homicidio, porque la vida ha sido previamente deshumanizada por la guerra, la exclusión, la excepción y el abandono permanente. Las reivindicaciones sociales ya no son, pues, por la felicidad en virtud del desarrollo de los talentos y las potencialida-

des humanas, sino por la mera sobrevivencia biológica frente a los dispositivos sacrificiales en una guerra prolongada, cuya figuras se encuentran representadas en el *lumpen proletariado* (Karl Marx), *humillados y ofendidos* (F.M. Dostoievski), los *condenados de la tierra* (Frantz Fanon), los *desechables* (Zygmunt Bauman), los *excedentes* (Alessandro De Giorgi), los *esclavos* (Simone Weil), el *hombre de la barraca* (Gabriel Marcel), los *parias* (Hannah Arendt), los *apestados* (Albert Camus), los *infames* (Michel Foucault), los *anónimos* (Maurice Blanchot), el *homo sacer* y el *musulmán* (Giorgio Agamben), los *olvidados* (Luis Buñuel), que en Colombia vemos también encarnados en la amplia masa de asesinados, desterrados, desclasados, marginales, indigentes, desaparecidos.

En palabras de Agamben, Arendt, Weil, Todorov, Bauman, Negri, los espacios contemporáneos se constituyen en centros de explotación capital y de aniquilación humana donde el número de asesinados es extraordinariamente elevado, y sin verter necesariamente su sangre, sino mediante el hambre, el frío, la enfermedad, la pobreza y la ausencia de cuidados. Y es en las formas de vivir y, con mayor razón, en las formas de morir, donde se revela nítidamente el carácter ético, político y jurídico de una comunidad política. Aquí debe comprenderse que la muerte mediante el abandono, la exclusión, la suspensión de la vida en la mera sobrevivencia constituye un mecanismo que tritura el espíritu: “*El hombre que se encuentra así capturado es como un obrero atrapado por los dientes de una máquina. No es más que una cosa desgarrada*” (Weil, 2000, p. 34). No obstante, los hombres continúan exigiendo la protección del orden estatal mediante la violencia sacrificial de algunos a favor de los demás, ignorando, por indiferencia, vanidad o ignorancia, la desgracia como una de tantas situaciones sobrevinientes en la existencia de los hombres debido a la fuerza y el dominio de los demás:

Vladimir: ¿Habré dormido mientras los otros sufrían? ¿Acaso duermo en este instante? Mañana cuando crea despertar, ¿Qué diré acerca de este día? ¿Qué he esperado a Godot, con Estragón, mi amigo, en este lugar, hasta que cayó la noche? [...] En el fondo del agujero, pensativamente, el sepulturero prepara sus herramientas. Hay tiempo para envejecer. El aire está lleno de nuestros gritos. (*Escucha*). Pero la costumbre ensordece. (*Mira a Estragón*). A mí también, otro me mira, diciéndose: Duerme, no sabe, que duerme. (*Pausa*). No puedo continuar (*Pausa*). ¿Qué he dicho? (Beckett, 2007, pp. 121-122)

Vladimir evoca teatralmente la ausencia del otro que se hace presencia, a partir de la trágica interpelación de la desgracia humana. Mientras Vladimir y su amigo *Estragón*, esperan bajo el nihilismo de la guerra a Godot, se anuncian los efectos de la violencia sobre aquellos que la han padecido. La pregunta por el otro desgaja el alma de Vladimir, quien, a su vez, interroga a Dios: Dime ¿Qué son las cosas? Y aquí empieza, justamente, la crítica a toda violencia que se pretenda como medio de conservación del derecho, esto es, en la pregunta por el hombre que ha sido

desposeído de su humanidad mediante la puesta en bando, o lo que es lo mismo, mediante su localización en el umbral de la destrucción por parte de la autoridad y su violencia guerrera. Porque, “el *bando* es propiamente la *fuerza*, a la vez atractiva y repulsiva, que liga los dos polos de la excepción soberana: la *nuda vida* y el poder, el *homo sacer* y el soberano” (2006b, p.143). En la atención al grito en el vacío de los ausentes y los sobrevivientes reside el principal interés de una crítica a la violencia, esto es, en comprender la *experiencia* real de la guerra en las vidas y los cuerpos de sus víctimas:

Estragón: Todas las voces muertas. *Vladimir*: Hacen un ruido de alas.

Estragón: De hojas. *Vladimir*: De arena. *Estragón*: De hojas.

(*Silencio*)

Vladimir: Hablan todas a la vez. *Estragón*: Cada cual para sí.

(*Silencio*)

Vladimir: Más bien cuchichean. *Estragón*: Murmuran. *Vladimir*: Susurran

Estragón: Murmuran.

(*Silencio*)

Vladimir: ¿Qué dicen? *Estragón*: Hablan de su vida. *Vladimir*: No les basta

haber vivido. *Estragón*: Necesitan hablar de ella. *Vladimir*: No les basta con

estar muertas. *Estragón*: No es suficiente.

(*Silencio*)

Vladimir: Hacen un ruido como de plumas. *Estragón*: De hojas. *Vladimir*:

De cenizas. *Estragón*: De hojas (Beckett, 2007, pp. 84-85)

La costumbre ensordece en el tiempo del olvido saturado de innumerables prácticas de violencia, cuyos efectos conducen a la repetición irreflexiva y al olvido. La crítica como ejercicio, implica observar las ruinas del pasado: “*Es más difícil honrar la memoria de quienes no tienen nombre (das Gedächtnis der Namenslosen)* que de las personas reconocidas [*palabras tachadas*: festejadas, sin que poetas y pensadores sean una excepción]. A *la memoria de los sin nombre está dedicada la construcción histórica*” (Benjamin, 2010, p. 55). Y, en el mismo sentido, Enzo Traverso afirma: “*Nuestros combates del presente apuntan a la ‘redención del pasado’, puesto que no sólo se nutren de la esperanza de una descendencia liberada, sino también de la ‘imagen’ de los ancestros sometidos*” (2010, p. 322). Porque la crítica a la violencia, como medio del orden jurídico-político, implica necesariamente la *justicia* como una tarea impostergable:

¿Qué pretende el olvidado? Ni memoria ni conocimiento, sino justicia. Sin embargo, la justicia, en cuyas manos se pone, en cuanto justicia no puede conducirlo al nombre y la conciencia, mas su rescripto implacable se ejerce sólo, como castigo, sobre los olvidadizos y los verdugos —no hace mención de lo Olvidado (la justicia no es venganza, no tiene nada que reivindicar). Y no podría hacerlo sin traicionar aquello que se ha dejado en sus manos no para ser entregado a la memoria y a la lengua, sino para permanecer

inmemorable y sin nombre. *La justicia es, por tanto, la tradición de lo olvidado* (Agamben, 1989, p. 61).

Narrar la violencia acaecida y la irracionalidad de lo vivido implica negarse ante cualquier dispositivo de destrucción. Bajo esta perspectiva, Prometeo constituye el paradigma ejemplar de quien se rebela contra la tiranía del vencedor y sus órdenes armadas de violencia: el Titán inquieta al poder por el sufrimiento y la extinción de cada raza, es decir, por la ocultación de lo humano: ¡Has permitido que nazca la iniquidad! ¡Has permitido que los hombres sufran! ¡Has permitido que los individuos mueran en la desdicha! Es la queja del hombre que ya tiene conciencia para dolerse de su propia vida y la de los demás: “*El hombre no podía dolerse de sí, acuciado por la necesidad; el destino, la incertidumbre no podían presentarse ante su conciencia sumergida en un ser desposeído de todo*”. Porque, “*habían nacido hombres en un mundo que no les esperaba y, sin la acción de Prometeo, la existencia misma del hombre no hubiera podido establecerse*” (Zambrano, 2007, p. 52). La rebelión contra la sinrazón de la violencia resuena en el sentir de cada generación que se opone a la eterna repetición de la guerra, la negación y la anulación de la vida a favor del orden jurídico-político. La crítica a los fundamentos teológicos de la modernidad impele, más exactamente, por el examen con rigor de la destrucción violenta de amplias masas de seres humanos que nacen y se extinguen bajo los rigores de la guerra. El juicio a la noción moderna del derecho implica la pregunta por el núcleo esencial de la relación entre la autoridad y el poder: *la violencia sobre los hombres convertidos en hojas secas, ya que su cronología depende de la guerra y la violencia siempre por venir.*

Los efectos de dicha comprensión de lo jurídico-político conducen indefectiblemente a la desdicha, la humillación, el olvido y la exclusión de generaciones enteras sacrificadas por una autoridad que justifica su poder en la conservación del orden: y éstos son hombres y mujeres situados históricamente bajo el bando de la autoridad, esto es, en una línea de división cada vez más opaca entre el hombre y el cadáver. Y nadie está dispuesto a responderles:

El Estado no puede responderles. No conoce más que conceptos abstractos: empleo, reforma agraria, etc. Lo mismo ocurre con la sociedad en general: lo que existe para ella es el socorro a los refugiados, las ayudas de urgencia, etcétera. Siempre abstracciones. En el universo del Estado y la sociedad ese hombre ya no representa ninguna realidad viva. Es un número en una ficha, dentro de una carpeta que tiene una infinidad de fichas cada una con su número. Sin embargo, ese hombre no es un número, es un ser vivo, un individuo, y en cuanto tal nos habla de su casa, una casa bien determinada que fue su casa, de los suyos que también fueron individuos, de los animales cada uno con su nombre” (Marcel 1956, 13).

Sin embargo, este hombre con máscara de duelo no es un número, es un individuo singular que murmura desde el mutismo de la sobrevivencia las preguntas trágicas. *¿Quién soy? ¿Por qué vivo? ¿Qué sentido tiene todo esto? ¿Quién soy ahora? ¿Qué digo de mí?* (Cf. Marcel, 1956, p. 15). Los años pasan mientras los sobrevivientes se fragmentan en la extrañeza, sin lograr responder a las preguntas trágicas, ya que un poder extraño, incaptable, imperceptible les ha quitado todo lo que constituía lo suyo: *todo aquello que les permitía adquirir forma humana*. Y, sin embargo, pocos hombres escuchan los gritos de aquellos desgraciados:

Aunque algunos al nacer poseían unos filamentos nudosos que sin duda con el tiempo se convertirían en sólidas raíces, por alguna razón u otra las perdieron, les fueron sustraídas o amputadas, y este desgraciado hecho los convierte en una especie de apestados. *Pero en lugar de suscitar la conmiseración ajena, suelen despertar animadversión, se sospecha que son culpables de alguna oscura falta, el despojo (si lo hubo, porque podría tratarse de una carencia) los vuelve culpables* (Peri Rossi, 1994, 138).

La ausencia de aquellos desgraciados hace presencia en las sociedades de la guerra y el abandono que, sin embargo, evitan inexorablemente su afectación: *hombres desgraciados, cuyas raíces amputadas, les convierte en ciegos y sordos apestados por la guerra*. Y, sin embargo, resulta inevitable no sentirse atento al grito de aquel que pregunta: *¿quién es responsable de que esto suceda?* En *El hombre problemático*, Gabriel Marcel (1889-1973) advierte que

Si me encuentro realmente *en presencia* del hombre de la barraca, si me veo en la obligación de imaginar tan concretamente como pueda las condiciones en las que surgen esas preguntas trágicas y sin respuesta: *¿quién soy?, ¿por qué vivo?*, es imposible que no me sienta interiormente afectado y al fin de cuentas alcanzado por esas preguntas [...] *Puedo*, aún debo imaginar que ese extremo desamparo puede mañana ser el mío. No me es difícil evocar circunstancias por consecuencia de las cuales yo mismo podría encontrarme mañana en una situación idéntica a la de esos desdichados cuya suerte fue para mí en el primer momento objeto de asombro y escándalo. *Esto es verdadero a la vez de hecho y de derecho: digo de derecho porque no tengo ninguna razón para suponer que esos hombres merecieron su destino y pensar que yo por el contrario estoy exento de todo reproche. Si soy inocente, lo son como yo, si son criminales, lo son también* (Cf. Marcel, 1956, p. 15).

El “yo” imagina, entonces, la vulnerabilidad del otro ante la guerra y el sacrificio: *¿quién es aquél que pregunta por la cuestión originaria del sentido de la vida? ¿Quién es aquél que se pregunta por sí mismo? ¿Quién es él? ¿Por qué vive? ¿Qué dice de él en el acto de preguntar? ¿Quién era él y quién es ahora? ¿Quién es el hombre que se disuelve en la fragmentación de la humillación y el sufrimiento? ¿Ese es el*

rostro de la guerra sin fin? Sólo la imaginación solidaria omite la evasión del otro, capacitando al hombre en su rebeldía contra el sacrificio de los demás.

A través de Bernard Rieux, el narrador de la peste, Albert Camus (1913-1960) sugería, precisamente, sobre los peligros de la barbarie y, por consiguiente, de la necesidad de resistir al despotismo y sus formas de aparición. La crítica a la guerra y sus dispositivos sacrificiales constituye, pues, un principio de acción en el presente y, por supuesto, un imperativo de negación a la *guerra, la enemistad, la muerte, la crueldad, la humillación, la violación, la tortura* como criterios de definición de lo jurídico:

Oyendo los gritos de alegría que subían de la ciudad, *Rieux* tenía presente que esta alegría está siempre amenazada. pues él sabía que esta muchedumbre dichosa ignoraba lo que se puede leer en los libros, que el bacilo de la peste no muere ni desaparece jamás, que puede permanecer durante decenios dormido en los muebles, en la ropa, que espera pacientemente en las alcobas, en las bodegas, en las maletas, los pañuelos y los papeles, *y que puede llegar un día en que la peste, para desgracia y enseñanza de los hombres, despierte a sus ratas y las mande a morir en una ciudad dichosa* (Camus, 1998, p. 240).

Figura 29. Francisco de Goya (1746-1828). *Desastres de la guerra n.º 1: Tristes presentimientos de lo que ha de acontecer*, 1810.



Figura 30. Francisco de Goya. *Desastres de la guerra n.º 2: Con razón o sin ella*, 1810.



Figura 31. Francisco de Goya. *Desastres de la guerra n.º 3: Lo mismo*, 1810.



Figura 32. Francisco de Goya. *Desastres de la guerra n.º 8: Siempre sucede*, 1810.



Figura 33. Francisco de Goya. *Desastres de la guerra n.º 9: No quieren*, 1810.



Figura 34. Francisco de Goya. *Desastres de la guerra n.º 11: Ni por esas*, 1810.

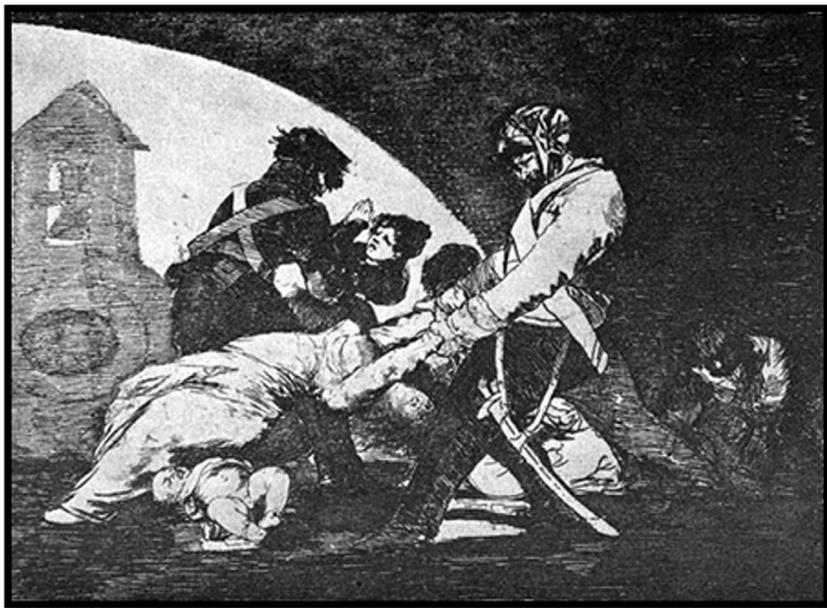


Figura 35. Francisco de Goya. *Desastres de la guerra n.º 12: Para eso habéis nacido*, 1810.



Figura 36. Francisco de Goya. *Desastres de la guerra n.º 14: Duro es el paso*, 1810.

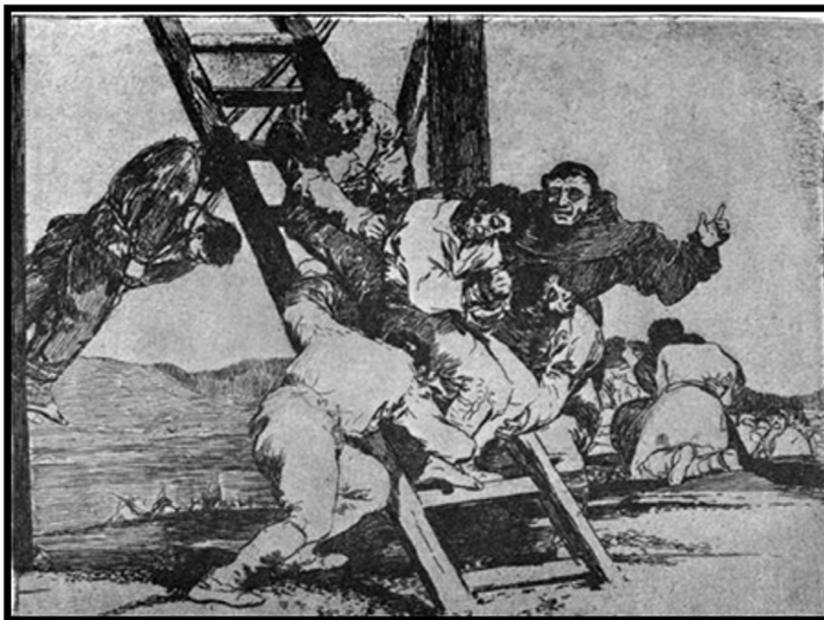


Figura 37. Francisco de Goya. *Desastres de la guerra n.º 15: Y no hay remedio*, 1810.

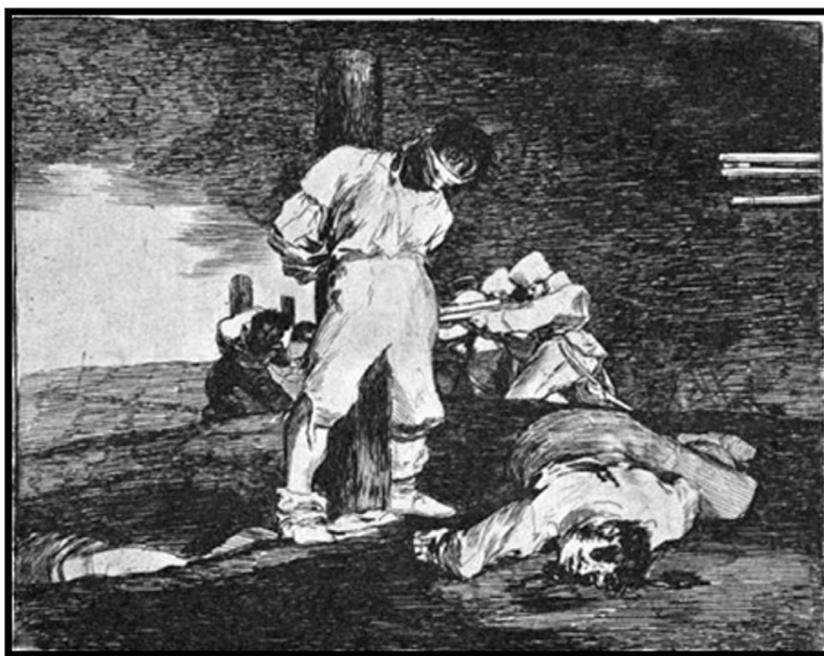


Figura 38. Francisco de Goya. *Desastres de la guerra n.º 16: Se aprovechan*, 1810.



Figura 39. Francisco de Goya. *Desastres de la guerra n.º 19: Enterrar y callar*, 1810.



Figura 40. Francisco de Goya. *Desastres de la guerra n.º 20: Curarlos, y á otra*, 1810.



Figura 41. Francisco de Goya. *Desastres de la guerra n.º 24: Aún podrán servir*, 1810.



Figura 42. Francisco de Goya. *Desastres de la guerra n.º 22: Tanto y más*, 1810.



Figura 43. Francisco de Goya. *Desastres de la guerra n.º 30: Estragos de guerra*, 1810.



A modo de conclusión

La crisis de la noción de derecho moderna—la cual depende, estrictamente, de la autoridad y la pacificación estatal mediante la violencia sacrificial de los mismos individuos, a quienes reduce como objetos sin valor—, exige pensar otras formas de organización del mundo de la vida comunitaria. Porque el *nomos* moderno fundado sobre la figura de la autoridad y su relación con el poder, la guerra y la enemistad produce un vínculo social basado esencialmente en la *venganza*, el *resentimiento* y la *crueledad*, lo que genera las formas más letales de apropiación y aniquilación de la vida humana. La forma clásica de convención social basada en la *hospitalidad* y la *amistad comunitaria* es sustituida modernamente por el *miedo* y la *agresión* de unos respecto a los demás. De suerte que el nuevo derecho encuentra su fundamento de creación y de confianza en la *guerra*, la *soledad*, la *desconfianza*, la *susplicacia* entre los hombres y, en modo alguno, en el reconocimiento de la fragilidad y la piedad de unos respecto a otros. Y es, justamente, en la historia de los vencidos donde esta canción solitaria y letal asume su forma, su ritmo, su grito. Hécuba, la gran reina troyana, vencida, sometida y víctima de la conquista, representa el paradigma ejemplar de la destrucción de la vida y el desamparo en virtud del *nómos* de la guerra, la ambición, la traición, la crueldad, a diferencia de aquella convención humana basada en la justicia, el amor y la lealtad: “Cuando han arraigado la traición y la violencia se malogran incluso personas que anteriormente era bondadosas. Nada las protege (Nussbaum, 2004, p. 503). En adelante, Hécuba invierte el *nómos* antiguo de la fidelidad y el amor por la retribución, porque “*el aniquilamiento de la convención por los actos de otro pueden destruir también el carácter sólido de quien ha sufrido dichos actos*” (Nussbaum, 2004, p. 503).

En la cultura griega, Friedrich Nietzsche (1844-1900) descubrió, justamente, el sentido y los fundamentos de la venganza, el resentimiento y la crueldad, los cuales tienen capacidad suficiente de hacer o estructurar el mundo, alterando todos los valores, además de sus permanentes relaciones con el deseo de seguridad y de violencia respecto a los objetos o las personas siempre malogradas en virtud del deseo de sometimiento y de destrucción. El filósofo alemán concibió la venganza como una pasión propia de los seres débiles y mezquinos y, no obstante, la reina troyana simbolizaba la firmeza y la generosidad del buen carácter antes de la muerte de su último hijo. Hécuba representa, en efecto, la fragilidad de la condición humana y, por supuesto, la pérdida de confianza ante el mundo de los hombres. Porque el *nómos* depende estrictamente de los lazos humanos que le sirven de apoyo. En palabras de Merleau Ponty (1908-1961), para conocer y juzgar una sociedad no basta con identificar los valores-ídolos grabados en sus constituciones políticas, toda vez que pueden contradecir flagrantemente su sustancia profunda, es decir, los lazos humanos sobre los cuales está hecha. Una sociedad

se comprende sin más por las relaciones del hombre con el hombre, las cuales dependen sin duda de los vínculos jurídico-políticos, pero también de las formas de vivir, de morir, y por supuesto, de amar y de odiar (Cf.1968, p. 8). De este modo, un régimen nominalmente democrático puede ser realmente opresivo, injusto y violento, además de estar edificado sobre relaciones humanas históricamente construidas bajo la égida de la autoridad y, por lo tanto, de la guerra, la enemistad y la muerte. Es preciso entonces descubrir los múltiples actos de violencia, segregación y aplastamiento que se esconden bajo los valores de unidad, libertad, paz, dignidad, democracia, a fin de revisar crítica y lúcidamente este tiempo, esto es, el tiempo de la autoridad, la guerra, la violencia y la negación más radical de la vida humana.

Conclusión

Esbozo de una noción de derecho basada en la caridad

“La caridad es el don más grande que Dios ha dado a los hombres, es su promesa y nuestra esperanza”.

(Benedicto XVI, *Caritas in Veritas*, 2009, p. 6)

“En la medida en que la desgracia y la verdad tienen necesidad para ser oídas, de la misma atención, el espíritu de la justicia y el espíritu de la verdad son una misma cosa. El espíritu de la justicia y de la voluntad no es más que una cierta especie de atención, que es puro amor”.

(Weil, 2000, p. 35)

¿Qué queda del derecho si se confunde con la violencia? ¿Qué sentido tiene hablar de derecho si depende exclusivamente de la fuerza? ¿Qué tipo de derecho es ese que requiere de la violencia de la autoridad sobre los ciudadanos y los enemigos en aras de garantizar su eficacia? En la modernidad, el derecho aparece contaminado por la autoridad y su violencia y, por lo tanto, difícilmente redimible en su función positiva. Basta observar el largo período histórico entre las soberanías modernas hasta el hitlerismo para advertir que el nexo entre Estado, autoridad y derecho, ha sido devastador para el derecho mismo y, más particularmente, para la vida del hombre en comunidad, cuya reducción se objetiva en su propia desnudez como mera vida, *nuda vida*, sobrevida biológica. En efecto, el punto oculto y, a su vez, extremo de este vínculo, está constituido por la violencia como medio de protección de la estructura jurídico-institucional, esto es, por la administración, gestión y control de los discursos, instituciones, funcionarios, aparatos de coacción y, al mismo tiempo, por la negación y la transformación del hombre en una cosa, cuya simplificación y evaporación acontece con la misma rapidez que la desaparición del alma del guerrero hecho esclavo de la violencia. Porque la fuerza que otrora le pertenecía a cada individuo en el estado de guerra se transfigura ahora en el poder de la autoridad y sus gendarmes, en virtud del pacto entre los hombres y el leviatán, o lo que es lo mismo, la violencia natural se convierte en autoridad legítima. Esta confusión moderna entre autoridad y poder, autoridad y violencia constituye la más pura y radical negación del derecho, toda vez que desatiende su función suspensiva y limitante respecto a la violencia, la crueldad, el sometimiento, el dominio, convirtiéndose en cambio en la línea que extiende y perfecciona a cada instancia la fuerza y sus excesos bajo la guerra permanente: *“No siendo ya un límite para la fuerza, [el derecho] se convierte en una ‘máscara’ de la fuerza [...] Esto, lejos de absolverlo, lo muestra en toda su negatividad”* (Greco, 2010, p. 211).

Aunque la dialéctica entre violencia y derecho ha sido consustancial a la historia jurídica desde sus orígenes más arcaicos, especialmente, desde la poesía de Homero, Hesíodo y Solón, la teología política moderna sanciona, definitivamente, y con toda intensidad teórica, la complementariedad entre la fuerza y el derecho. Bajo este nexo de simultaneidad y, por lo tanto, de intimidación entre ambos fenómenos, se advierten fatalmente los caracteres negativos que asume el derecho moderno entendido como mandato de una autoridad que se pretende legítima en sus distintos usos de la violencia, los cuales sirven al orden jurídico para conservarse respecto a las amenazas provenientes de cualquier insurrección, levantamiento o revolución. En consecuencia, el derecho se presenta siempre de un modo inestable y, por lo tanto, absolutamente dependiente de la lógica guerrera agenciada por la autoridad que, por las mismas razones especulativas y, especialmente, prácticas, siempre tiende hacia el exceso y la muerte. Y porque la noción moderna del derecho y su relación con la fuerza se manifiesta con mayor frecuencia en los regímenes jurídico-políticos contemporáneos, es que resulta necesario

abandonar el plano de la violencia para alcanzar una esfera más alta, ya sea de forma individual, ya sea de manera colectiva, en aras de rehabilitar el derecho. Esta tarea pasa, en principio, por considerar la vulnerabilidad humana, esto es, la fragilidad del hombre ante la autoridad y su violencia en aras de sustraerlo a las mismas: *“Quien ignora hasta qué punto la fortuna voluble y la necesidad mantienen a toda alma humana bajo su dependencia no puede considerar como semejantes ni amar como a sí mismo a quienes el azar ha separado de él mediante un abismo”*.

Porque, *“la diversidad de amenazas que pesan sobre los hombres hace nacer la ilusión de que existen entre ellos dos especies distintas que no se pueden comunicar”* (Weil, 2005, p. 41). Aquí se pretende comprender y sentir la conmoción en el alma y el intelecto ante el exceso de la fuerza y sus efectos: *“El sentimiento de la miseria humana es una condición de la justicia y el amor. No es posible amar y ser justo más que si se conoce el imperio de la fuerza y se sabe no respetarlo”* (Weil, 2005, p. 41). En este punto, Weil se refiere, en sentido estricto, a la *atención creadora*, la cual permite subvertir la violencia y sus efectos devastadores sobre la vida humana: *“Si ésta produce el efecto de transformar al hombre vivo en un cadáver, la atención creadora puede producir el efecto de transformar en un hombre vivo a aquel ser que antes era sólo un cadáver”* (Greco, 2010, p. 216). Se trata, pues, de observar atentamente la fragilidad humana, lo cual permite erradicar las muertes evitables, las heridas, los destierros, la miseria y los sufrimientos ocasionadas por la guerra y su eterno retorno, puesto que cada uno alcanza consciencia del dolor de los demás: *“Esta mirada es, ante todo, atenta; una mirada en la que el alma se vacía de todo contenido propio para recibir al ser que está mirando tal cual es, en toda su verdad. Solo es capaz de ello quien es capaz de atención”* (Weil, 2009, p. 73).

En este sentido, la filosofía del derecho debe releer nuevamente las fuentes, las imágenes y las palabras de quienes han afirmado con toda seriedad y radicalidad su amor por los hombres y, más exactamente, por la justicia de la vida. En el primer libro de *La República*, Sócrates, por ejemplo, refuta vehemente a Trasímaco, quien concibe la justicia como la voluntad del más fuerte, cuyas demás voluntades están sujetas a su capricho, en tanto él decide sobre lo justo e injusto, lo legal e ilegal. Al respecto, el sofista afirma: *“[...] lo justo es en realidad bien ajeno, conveniencia para el poderoso y gobernante y daño propio del obediente y sometido”* (Platón, 1993, 343c, p. 39). El filósofo griego piensa, en cambio, que un régimen político es justo, únicamente, cuando se fundamenta en la concordia y la amistad entre los asociados, quienes velan continuamente por el interés de la comunidad: *¿Crees que una ciudad o un ejército, o unos piratas, o unos ladrones, o cualquier otra gente, sea cual sea la empresa injusta a que vayan en común, pueden llevarla a cabo haciéndose injusticia los unos a los otros?* (Platón, 1993, 351d, p. 53). Y seguidamente, Sócrates advierte:

Porque, en efecto, la injusticia produce sediciones ¡Oh, Trasímaco!, y odios y luchas de unos contra otros, mientras que la justicia trae concordia y amistad; ¿no es así? [...] Siendo obra propia de la injusticia el meter el odio dondequiera que esté, ¿no ocurrirá que al producirse, ya entre hombres libres, ya entre esclavos, los lleve a odiarse recíprocamente y a dividirse y a quedar imponentes para realizar nada en común los unos con los otros? [...] Así, pues, la injusticia se nos muestra con un poder especial de tal índole que a aquello en que se introduce, sea una ciudad o un linaje o un ejército u otro ser cualquiera, lo deja impotente para conseguir nada en concordia consigo mismo a causa de la reyerta y disensión y además lo hace tan enemigo de sí mismo como de su contrario el justo, ¿no es así? E igualmente creo que, cuando se asienta en una sola persona, produce todo aquello que por su naturaleza ha de producir: lo deja impotente para obrar, en reyerta y discordia consigo mismo, y lo hace luego tan enemigo de sí mismo como de los justos ¿no es esto? (Platón, 1993, 351d, p. 53)

Pese a las advertencias del filósofo, la noción de justicia legal como mandato de una voluntad superior sobre los demás hombres, ahora sometidos a sus órdenes, mandatos y decisiones, se prolonga y legitima en las teologías políticas de Hobbes y Schmitt, así como en las dinámicas del mundo social. Uno y otro hacen aparecer la guerra y la enemistad, bien como práctica, bien como discurso, aunque con importantes consecuencias para el derecho y, más particularmente, para la vida humana, puesto que hacen inevitable la presencia de una autoridad armada de violencia. El peligro que supone la persona representativa es una realidad, así como sus excesos: la imagen del derecho se corresponde en adelante con la lucha, el odio y la aversión, y, obviamente, con la crueldad, la humillación, el resentimiento y la desdicha, haciendo de la vida una forma desnuda y desgraciada ante el horror. La repetición literal e irreflexiva de las ideas de Hobbes y Schmitt conduce, necesariamente —aunque sin reconocerlo directamente, por parte de algunos estudios del derecho y la política—, al combate y la devastación, esto es, a las desdichas que, en todo caso, siempre resultan intolerables e inauditas, ya que no sólo se inscriben en los cuerpos, sino también en las almas de los hombres: “La necesidad propia de la guerra es terrible, muy distinta a la de los trabajos de la paz; el alma no se le somete más que cuando ya no puede escapar [...] Las vidas que destruyen son como juguetes rotos por un niño e igualmente indiferentes” (Weil, 2005, p. 31). Porque el terror, el dolor, el agotamiento, el destierro, las heridas, la servidumbre constituyen los efectos funestos de la lucha real. La fuerza aparece aquí en toda su desnudez y dureza: “Si el mecanismo no fuera ciego, no habría desdicha. La desdicha es ante todo anónima, priva a quienes atrapa de su personalidad y los convierte en cosas. Es indiferente y el frío de su indiferencia es un frío metálico que hiela hasta las profundidades del alma a todos a quienes toca” (Weil, 2009, p. 79).

De esta manera, las teorías jurídico-políticas de ambos pensadores niegan la común miseria humana y, en cambio, se sitúan, exclusivamente, en la fuerza y las

decisiones emanadas del Estado, la Nación y la autoridad. Por esta razón, ambos teóricos repudian además de los enemigos del orden, a los vencidos, súbditos, esclavos, ciudadanos confinados al sufrimiento, la humillación y el abandono. Bajo estas circunstancias, es preciso, entonces, esforzarse por encontrar los límites a la fuerza emanada del aparato estatal, así como otras formas de alteridad jurídico-políticas. Y esto será posible cuando los hombres renuncien a la autoridad, la fuerza y la guerra, así como a odiar a los enemigos y despreciar a los desdichados. He aquí la tarea de todo pensamiento crítico sobre el derecho, esto es, la revisión y la reinención de otros sentidos de lo jurídico distintos a la lucha y el abandono de los hombres y, en cambio, más próximos a la atención y el compromiso con los demás. Porque el discurso y la práctica bélica, así como la actitud teatral y jactanciosa de la autoridad y sus dispositivos sacrificiales sobre los individuos, no pueden durar indefinidamente. Este premisa implica, por supuesto, admitir la necesidad de la justicia: *“La fuerza manejada por otros se impone sobre el alma como el hambre extrema, puesto que consiste en un poder perpetuo de vida y muerte. Y es una imposición tan fría, tan dura como si fuera ejercida por la materia inerte”*. Seguidamente, Weil agrega: *“El hombre que se siente en todas partes el más débil está en el centro de la ciudad tan solo o más solo de lo que pueda estarlo un hombre perdido en medio del desierto”* (2005, p. 22).

En el ámbito de la guerra y la violencia prolongada, el sufrimiento, el abandono y la desdicha se adueñan de los cuerpos y las almas de los guerreros y sus víctimas. De ahí la tarea de estudiar críticamente el origen, el sentido y los límites de los conceptos de justicia y de derecho, y entre estos y la caridad. La tarea de una crítica pasa por la distinción entre la justicia divina, eterna e incalculable y, por supuesto, extraña a la práctica de la justicia legal, humana, finita y limitada. El derecho no es la justicia, ni tampoco la verdad, pues tiende exclusivamente a la celebración del juicio bajo las formalidades prescritas, merced a la cual lo verdadero y lo justo son sustituidos por los razonamientos formales de la prueba judicial. Desde los procesos de postguerra en Núremberg, Jerusalén y fuera de las fronteras alemanas, ha sido posible entender que el derecho moderno no agota el problema de la guerra y sus efectos, ya que estos son tan enormes que demuestran sin equívocos las limitaciones propias del derecho en relación con la justicia. En este sentido, la teología y la filosofía, a partir de Johann Baptist Metz, Leonardo Boff, Gustavo Gutiérrez Merino y Simone Weil, Hannah Arendt, Emmanuel Levinas, Jacques Derrida, María Zambrano, Giorgio Agamben, Paul Ricoeur, Slavoj Žižek, entre otros, proponen, entonces, una justicia que no sólo excede la justicia distributiva y la justicia conmutativa, sino que se presenta de un modo verdaderamente inverso respecto a la imagen de la balanza que mantiene el equilibrio entre los asociados: una justicia más allá del campo de los vencedores y más acá en las manos de los vencidos: *“La justicia consiste en prestar atención al*

desdichado como a un ser y no como a una cosa” (Weil, 2009, p. 96). Esta justicia pretende reivindicar el sufrimiento de aquellos que han vivido históricamente bajo la desdicha, es decir, aquellos hombres y mujeres despojados históricamente de su condición, pues al nacer están destinados a sufrir la violencia de la guerra, la exclusión, el abandono, la suspensión de la vida.

Por esta razón, la noción de justicia contemporánea se fundamenta, esencialmente, en el cristianismo, particularmente, en la idea neotestamentaria del amor — *caritas*—, esto es, la atención al prójimo cuyo rostro se encuentra en la figura de los oprimidos, quienes no tienen lugar en el derecho: “[...] *desde que un hombre cae en manos del aparato penal hasta que sale de él, no es nunca objeto de atención. Todo está establecido hasta en los menores detalles, hasta en las inflexiones de la voz, para hacer de él, a sus propios ojos y a los de todos, una cosa vil, un objeto desecho*” (Weil, 2009, 96). El camino que conduce a la justicia no pasa, necesariamente, por las instituciones jurídico-políticas, sino por otras manifestaciones derivadas de la cultura del corazón y, por ende, altamente subversivas respecto al poder de la sumisión y del olvido. La atención a los desdichados exige un ejercicio atento de la mirada, la escucha, la resistencia y la vigilancia de ese rostro humano que pregunta a su prójimo: *¿por qué se me hace daño?* Este giro teológico de la filosofía contemporánea implica que la justicia es inseparable de la caridad, tanto en su definición, como en sus funciones y formas de concreción en la vida práctica, a través de la atención y el compromiso con los vencidos: “*Sólo la absoluta identificación de justicia y amor hace posible, a la vez, por una parte la compasión y la gratitud, por otra el respeto a la dignidad de la desdicha en los desdichados, por sí misma y por los otros*” (Weil, 2009, p. 88).

En este sentido, además de la literatura y la filosofía griega, el Evangelio constituye la fuente de los pensadores mencionados, al plantear que no existe ninguna distinción entre la caridad y la justicia:

Cristo no se refiere a sus benefactores calificándoles de personas caritativas o llenas de amor, sino que les da el nombre de justos. *El evangelio no hace ninguna distinción entre el amor al prójimo y la justicia.* A los ojos de los griegos, también el respeto a Zeus suplicante era el primer deber de justicia. Hemos sido nosotros quienes hemos inventado la distinción entre justicia y caridad. Es fácil entender por qué. Nuestra idea de la justicia dispensa al que posee de dar. Si de todas formas da, cree entonces tener motivos para sentirse satisfecho de sí por haber llevado a cabo una buena acción. En cuanto al que recibe, según como entienda esa idea de justicia, se verá dispensado de toda gratitud u obligado a manifestar servilmente su agradecimiento (Weil, 2009, p. 88).

La justicia-caridad exige, pues, atender a la necesidad de los demás, ya que el desdichado recupera su condición humana en virtud del cuidado generoso de los demás. El ejemplo más claro de esta forma de justicia se encuentra en el buen samaritano (*Evangelio de Lucas*, 10, 29:37)¹, en el que se narra la acción de aquel samaritano que atiende compasivamente al hombre cuyos salteadores habían herido hasta la muerte. La caridad actúa aquí como una práctica que restituye la humanidad a aquel que ha sido privado de ella por la acción violenta de otro hombre. En la *Carta Encíclica Deus Caritas est* (2006), Benedicto XVI enseña que el término “prójimo” contenido en la parábola del buen samaritano, debe entenderse como

Cualquiera que tenga necesidad de mí y que yo pueda ayudar. Se universaliza el concepto de prójimo, pero permaneciendo concreto. Aunque se extienda a todos los hombres, el amor al prójimo no se reduce a una actitud genérica y abstracta, poco exigente en sí misma, sino que requiere mi compromiso práctico aquí y ahora. Jesús se identifica con los pobres: los hambrientos y sedientos, los forasteros, los desnudos, enfermos o encarcelados [...] Amor a Dios y amor al prójimo se funden entre sí: en el más humilde encontramos a Jesús mismo y en Jesús encontramos a Dios (p. 23).

El principio fundamental de la justicia pasa, necesariamente, a través del amor — *Caritas*—. En la *Carta Encíclica Caritas in Veritate* (2009), Benedicto XVI alude a la caridad como “una fuerza extraordinaria, que mueve a las personas a comprometerse con valentía y generosidad en el campo de la justicia y la paz” (2009, p. 5). Más adelante, el Sumo Pontífice agrega: “[La caridad] da verdadera sustancia a la relación personal con Dios y con el prójimo; no es sólo el principio de las micro-relaciones, como en las amistades, la familia, el pequeño grupo, sino también en las macro-relaciones, como las relaciones sociales, políticas y económicas” (2009, p. 6). Y este *Amor* en la vida práctica se traduce en el imperativo en virtud del cual es preciso atender y comprometerse con la desdicha de quien grita de dolor por la violencia, incluyendo la fuerza derivada de la gestión de la autoridad en aras de preservar el Estado y el orden jurídico, como algo absurdo y, en modo alguno,

1 Pero él, queriendo justificarse, dijo a Jesús: “¿Quién es mi prójimo?”. Jesús respondió: “Un hombre bajaba de Jerusalén a Jericó y cayó entre ladrones, que le robaron todo lo que llevaba, le hirieron gravemente y se fueron dejándolo medio muerto. Un sacerdote bajaba por aquel camino; al verlo, dio un rodeo y pasó de largo. Igualmente un levita, que pasaba por allí, al verlo, dio un rodeo y pasó de largo. Pero llegó un samaritano, que iba de viaje, y, al verlo, se compadeció de él; se acercó, le vendó las heridas, echando en ellas aceite y vino; lo montó en su cabalgadura, lo llevó a una posada y cuidó de él. Al día siguiente sacó unos dineros y se los dio al posadero, diciendo: Cuida de él, y lo que gastes de más yo te lo pagaré a la vuelta. ¿Quién de los tres te parece que fue el prójimo del que cayó en manos de los ladrones?”. Y él contestó: “El que se compadeció de él”. Jesús le dijo: “Anda y haz tú lo mismo”.

cotidiano y normal: [...] *La miseria de todos se expone sin disimulo ni desdén, ningún hombre es colocado por encima o por debajo de la condición común a todos; todo lo que se destruye es lamentado. Vencedores y vencidos están igualmente próximos*” (Weil, 2005, p. 38). Esta apertura al otro suspende definitivamente la extrañeza, la ignorancia y la enemistad propias de las teologías políticas descritas. Además, implica el ejercicio enormemente exigente de vincularse con los demás, sin ningún tipo de coerción, interés o limitación. De ahí que el individuo que busca la justicia no sólo renuncia a la imposición de la fuerza sobre los demás, sino que también asume su responsabilidad frente a los otros. Este presupuesto esencial de coexistencia social determina, a su vez, la imagen y el sentido que los ciudadanos otorgan al derecho, la libertad, la dignidad, la administración de justicia en general. Porque el orden jurídico-político y sus representaciones sociales, así como su eficacia dependen, únicamente, de las relaciones de cooperación que se establecen entre hombre y hombre.

En este punto debe entenderse, tal como lo advierte Jean Luc Marion, que la caridad “*no tiene nada de irracional o de solamente afectivo, sino que promueve un conocimiento, conocimiento de un tipo sin duda absolutamente particular*” (1994, p. 395). A propósito, la literatura griega permite percibir, además de la subordinación del alma de los guerreros a la fuerza, la fragilidad del paciente ante la autoridad y sus mecanismos de poder, así como las formas de sustracción, aversión y distanciamiento respecto a la violencia, a partir de la cultura del corazón. En palabras de Carlos García Gual, el canto compasivo y quejumbroso de las Oceánidas ante el dolor de Prometeo es uno de los más bellos fragmentos líricos del drama antiguo, pues presenta la compasión no sólo por el Titán, sino también por todos los hombres que viven en torno al Cáucaso, y luego por toda la naturaleza en su conjunto (Cf. De Romilly, 2010, p. 44; García Gual, 2009, p. 90; Ruiz, 2013, pp. 74-75). De esta manera, las Oceánidas representan en el drama trágico una forma de relación fundada en la cultura del corazón, en la *sympátheia* cósmica —cuya traducción castellana derivada de la versión latina *compassio*, refleja el sentido fuerte del término griego que significa “*sufrir con*”, “*compartir el dolor con*”—. Justamente, las jóvenes ninfas abatidas ante el nuevo orden de violencia y de injusticia, elijen sufrir el mismo dolor con el Titán antes que abandonarle y acatar las órdenes del tirano. Ellas se dejan tragar por el mar junto a Prometeo (García Gual, 2009, p. 90; Ruiz, 2013, pp. 74-75). Aquí se encuentra, efectivamente, la *garantía de eficacia del derecho*, esto es, en la *proximidad*, la *horizontalidad* y la *inmanencia* de las relaciones entre los miembros de la comunidad, distintas, en todo caso, al *distanciamiento*, la *verticalidad*, y la *trascendencia* propios de los planteamientos de Hobbes y Schmitt, quienes hacen depender la estructura jurídico-institucional de la autoridad y su violencia.

En otras palabras, la realización efectiva del derecho depende de la justicia-caridad, que no puede ser traducida necesariamente en mecanismos institucionales, sino en nuevas dinámicas sociales que resulten coherentes con una noción jurídica que sirva de límite a la fuerza y sus excesos. De esta manera, y al igual que en la filosofía contemporánea respecto a la teología, se propone aquí el *giro teológico del derecho*, lo cual implica descubrir nuevos sentidos que permitan rehabilitar la noción de derecho con independencia de la autoridad y su violencia, y más próxima, en definitiva, a la atención, el compromiso y la responsabilidad de cada uno respecto a los demás, así como otras formas de organización inaccesibles a la fuerza, esto es, otras maneras de comunidad ético-política que atiendan solidariamente al clamor de quienes sufren.

En palabras de Benedicto XVI, *“la justicia es inseparable de la caridad, intrínseca a ella. La justicia es la primera vía de la caridad”* (2009, p. 9). O lo que es lo mismo, no existe ninguna diferencia entre el amor al prójimo y la justicia: *“Quien ama con caridad a los demás, es ante todo justo con ellos”* (2009, p. 9). El Sumo Pontífice advierte, además, que la caridad exige sin ningún reparo, ni dilación, el reconocimiento y el respeto de los derechos legítimos de las personas y los pueblos. La caridad entendida como *suprema justicia* genera, pues, un compromiso radical respecto a los demás. Aquí emerge una noción de justicia que escapa a la oposición entre el iusnaturalismo y el positivismo jurídico en sus distintas manifestaciones, así como a las imágenes clásicas de *Temis, Dike, Eunomia, Irene*, aludidas por los poetas y los trágicos griegos en sus descripciones míticas, ya que se refiere al acto de cada individuo que se inclina hacia los demás para cuidarlos y, más particularmente, para escuchar el grito mudo de aquel desgraciado, que ni siquiera tiene voz para describir su sufrimiento, mientras pregunta: *“¿Cuál es tu tormento?”*. La plenitud del amor al prójimo estriba en reconocer que *“el desdichado existe, no como una unidad más en serie, no como ejemplar de una categoría social que porta la etiqueta “desdichados”, sino como hombre”*. Y, obviamente, porque este hombre es semejante a los demás, sólo que un día fue golpeado y marcado con la marca inimitable de la desdicha, es que resulta *“indispensable, saber dirigirle una cierta mirada”* (Weil, 2009, p. 73).

He aquí la función de la caridad entendida como un ejercicio activo de atención en los demás, o en palabras análogas, como un esfuerzo enorme de resistencia a la normalización de aquellos hechos de poder que prolongan cotidianamente el absurdo y la desdicha sobre algunos: *“No es sólo el amor a Dios lo que tiene por sustancia la atención. El amor al prójimo, que como sabemos es el mismo amor, está formado de la misma sustancia. Los desdichados no tienen en este mundo mayor necesidad que la presencia de alguien que les preste atención”*. En este punto, Weil agrega: *“La capacidad de prestar atención a un desdichado es cosa muy rara, muy*

difícil; es casi —o sin casi— un milagro. Casi todos los que creen tener esta capacidad, en realidad no la tienen. El ardor, el impulso del corazón, la piedad, no son suficientes” (2009, pp. 72-73). Empero, es necesario acrecentar cada vez más el poder de atención, a condición de reconocer la presencia de la desdicha que se localiza en cientos de seres humanos asesinados, torturados, desterrados, reducidos a la exclusión, abandonados a la desesperación y la miseria, encerrados en múltiples espacios de confinamiento, y expuestos a cada instante, y sin retorno, a la misma escena de barbarie. De manera que el camino que conduce de la violencia a la justicia no pasa necesariamente por las instituciones, ni por el ordenamiento jurídico, sino, más exactamente, por la caridad de cada uno respecto a los demás, lo cual permite suspender el dominio de la fuerza y sus abusos sobre el cuerpo social. Y en último término, una intensa atención y formación espiritual por parte de cada uno de los miembros de la comunidad, permitirá, por las mismas razones lógicas, considerar una magistratura distinta de aquella que se presenta como “mera boca de la ley” (Cf. Greco, 2010, p. 221).

En la *Carta Encíclica Deus Caritas est* (2006), Benedicto XVI insiste en que el amor *caritas* será necesario, incluso, para la sociedad más justa:

No hay orden estatal, por justo que sea, que haga superfluo el servicio del amor. Quien intenta desatenderse del amor se dispone a desatenderse del hombre en cuanto hombre. Siempre habrá sufrimiento que necesite consuelo y ayuda. Siempre habrá soledad. Siempre se darán también situaciones de necesidad material en las que es indispensable una ayuda que muestre un amor concreto al prójimo. El Estado que quiere proveer a todo, que absorbe todo en sí mismo, se convierte en definitiva en una instancia burocrática que no puede asegurar lo más esencial que cualquier ser humano necesita: una entrañable atención personal. Lo que hace falta no es un Estado que regule y domine todo, sino que generosamente reconozca y apoye, de acuerdo con el principio de subsidiaridad, las iniciativas que surgen de las diversas fuerzas sociales y que unen la espontaneidad con la cercanía a los hombres necesitados de auxilio (2006, pp. 38-39).

La recuperación del derecho respecto a la vida humana y sus límites frente al poder, encuentra aquí, justamente, una esperanza y, por lo tanto, una tarea incondicional, ya que la caridad-justicia, lejos de encarnarse en una norma positiva, ha de objetivarse en el ejercicio activo de cada uno dispuesto a escuchar y resistir la saturación del poder:

Cristo nos enseñó que el amor sobrenatural al prójimo es el intercambio de compasión y gratitud que se produce como un relámpago entre dos seres, uno de los cuales posee la condición de persona humana mientras el otro está privado de ella. Uno de ellos es sólo un trozo de carne desnuda, inerte y sangrante tirado en la cuneta, sin nombre, del que nadie sabe nada. Los

que pasan por allí apenas reparan en él y momentos después ni siquiera recuerdan lo que han visto. Sólo uno se detiene y le presta atención. Los actos que siguen no son más que el efecto automático de ese momento de atención. Esa atención es creadora, pero, en el momento en que se activa, es renunciamiento. Al menos, si la atención es pura. El hombre acepta una merma concentrándose para un gasto de energía que no aumentará su poder, que solamente hará existir otro ser distinto a él, independiente de él. Más aún, querer la existencia del otro es proyectarse en él, por simpatía, y participar en consecuencia del estado de materia inerte en que se encuentra (Weil, 2009, p. 92).

Benedicto XVI no desconoce, en modo alguno, las dificultades que afronta la caridad como virtud teologal en aras de iluminar los caminos hacia la paz y la justicia: “Soy consciente de las desviaciones y la pérdida de sentido que sufre la caridad, con el consiguiente riesgo de ser malentendida, o excluida de la ética vivida y, en cualquier caso, de impedir su correcta valoración” (2009, p. 6). No obstante, el Sumo Pontífice insiste en la necesidad de vincular la caridad como práctica social en aquellas esferas humanas que ignoran otras posibilidades de alteridad distintas a las meramente institucionales: “En el ámbito social, jurídico, cultural, político y económico, es decir, en los contextos más expuestos a dicho peligro, se afirma fácilmente su irrelevancia para interpretar y orientar las responsabilidades morales” (2009, p. 6). La concreción de la caridad en la esfera jurídica pasa, por supuesto, por la rehabilitación del derecho como expresión auténtica de humanidad y, por supuesto, como mediador de las relaciones humanas basadas en la horizontalidad. Basta recordar aquí un breve diálogo socrático, el *Eutifrón*, para recordar la intrínseca relación entre la piedad y la vida. En palabras de María Zambrano (1904-1991), la pregunta acerca de la piedad en la filosofía platónica produce una profunda inquietud: “El pensamiento filosófico hace mucho nada tiene que ver con ella [...] Así, pues, produce hoy cierta extrañeza la pregunta filosófica por la piedad” (2007, p. 191). Y más adelante, Zambrano afirma: “La conclusión a que se llega en el diálogo, a través de una dialéctica bastante simple, es por el contrario, la afirmación de la piedad. El más volteriano de los lectores no podría descubrir rasgo alguno de ironía que ataque la esencia de esta virtud”. Y, por lo tanto, “lo primero de lo que nosotros hemos de sorprendernos es de que la piedad interese a una clase de saber que se llame filosófico” (2007, p. 193).

Sin embargo, la filosofía española enseña que esta remisión extraordinaria a la piedad se comprende teniendo en cuenta que el *Eutifrón*, forma junto con la *Apolo-gía*, además del *Critón* y el *Fedón*, las últimas palabras del maestro condenado a muerte en virtud de una acusación de impiedad: “El breve y no muy comentado diálogo presenta, pues, la más dramática de las preguntas que Sócrates haya podido dirigir a cualquiera de sus conciudadanos” (Cf. 2007, p. 191). El diálogo

concluye afirmando que la piedad se define primero como el trato adecuado con los dioses, y luego como una virtud, es decir, como un modo de ser del hombre justo respecto a los otros. De esta manera, la piedad es un saber del otro que siempre lleva a la acción: “El actuar se sigue del conocer. Mas, de hecho, cuando el conocer es radical, cuando brota de una situación radical de la condición humana, procede de un sentir, conduce a la acción”. Y de inmediato, Zambrano advierte “La piedad es acción porque es sentir, sentir ‘lo otro’ como tal, sin esquematizarlo en una abstracción” (2009, p. 205). En tiempos de oscuridad no puede parecer extraña la apelación a la caridad y sus funciones respecto la vulnerabilidad de los hombres ante los distintos poderes que se disputan el control y el sometimiento de la vida humana:

Quando una sociedad se encamina hacia la negación y la supresión de la vida, acaba por no encontrar la motivación y la energía necesarias para esforzarse en el servicio del verdadero bien del hombre. Si se pierde la sensibilidad personal y social para acoger una nueva vida también se marchitan otras formas de acogida provechosas para la vida social (Benedicto XVI, *Caritas in Veritas*, 2009, p. 38)

En suma, el giro teológico y, por supuesto, ético del derecho debe orientarse hacia la caridad entendida como una acción en el *aquí* y el *ahora*, ya que el amor no espera, puesto que tiene que realizarse en el momento mismo de su reconocimiento. En palabras de Marion, “*la caridad no espera nada, comienza inmediatamente y se realiza sin demora. La caridad administra el presente*” (1994, p. 385).

Fuentes principales

- Agamben, G. (1989). *Idea de la prosa*. (L. Silvani, trad.). Barcelona, España: Península.
- Agamben, G. (1996). Política del exilio. (D. Bernardi, trad.). *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, (26-27), 41-52.
- Agamben, G. (2004). *Estado de excepción. Homo sacer II, I*. (A. Gimeno, trad.). Valencia, España: Pre-textos.
- Agamben, G. (2005). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. (A. Gimeno, trad.). Valencia, España: Pre-textos.
- Agamben, G. (2006). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. (A. Gimeno, trad.). Valencia, España: Pre-textos.
- Agamben, G. (2009a). *Signatura rerum. Sobre el método*. (F. Costa & M. Ruvituro, trads.). Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2009b). *Profanaciones*. (F. Costa y E. Castro, trads.). Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2010). *Medios sin fin*. (A. Gimeno, trad.). Valencia, España: Pre-textos.
- Agamben, G. (2011). ¿Qué es un dispositivo? (R. Fuentes Rionda, trad.). *Sociológica*, 26 (73), 249-264.
- Althusser, L. (2008). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*. (J. Sazbón, trad.). Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Arendt, H. (1996). *¿Qué es la Autoridad?* En: *Entre el pasado y el futuro: Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. (A. Polja, trad.). Barcelona, España: Península.
- Arendt, H. (2008). Comprensión y política (Las dificultades de la comprensión). En: Vatter, M & Nitschack, H. *Hannah Arendt: Sobrevivir al totalitarismo*. Santiago de Chile, Chile: LOM Ediciones.
- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. (R. Gil, trad.). Barcelona, España: Paidós.
- Arendt, H. (2010a). *Sobre la violencia*. (G. Solana, trad.). Madrid, España: Alianza.
- Arendt, H. (2010b). *Los orígenes del totalitarismo*. (S. Giner, trad.). Madrid, España: Alianza.
- Arendt, H. (2010c). *Eichmann en Jerusalén*. (C. Ribalta, trad.). Barcelona, España: Debolsillo.

- Benedicto XVI, Papa. (2006). *Carta encíclica. Deus Caritas est* del Sumo Pontífice Benedicto XVI. *Dios es Amor*. Bogotá, Colombia: Librería Católica Sicomoro.
- Benedicto XVI, Papa. (2009). *Carta encíclica. Caritas in Veritate* del Sumo Pontífice Benedicto XVI. *La caridad de la verdad*. Bogotá, Colombia: San Pablo.
- Benjamin, W. (1991). *Para una crítica de la violencia*. (J. Blatt Weinstein, trads.). Madrid, España: Taurus.
- Benjamin, W. (2001a). Destino y carácter. (H.A. Murena, trad.). En Suhrkamp Verlag (Ed.). *Ensayos escogidos* (pp. 175-182). México, D.F, México: Ediciones Coyoacán.
- Benjamin, W. (2001b). Para la crítica de la violencia. (H.A. Murena, trad.). En Suhrkamp Verlag (Ed.). *Ensayos escogidos* (pp. 109-129). México, D.F, México: Ediciones Coyoacán.
- Benjamin, W. (2001c). Tesis de Filosofía de la Historia. (H.A. Murena, trad.). En Suhrkamp Verlag (Ed.). *Ensayos escogidos* (pp. 43-52). México, D.F, México: Ediciones Coyoacán.
- Benjamin, W. (2010d). *Tesis sobre la Historia y otros fragmentos*. (B. Echeverría, trad.). Bogotá, Colombia: Ediciones desde abajo.
- Berman, Harold D.J. (1996). *La formación de la tradición jurídica de Occidente*. (M. Utrilla de Neira, trad.). México D.F, México: Fondo de Cultura Económica.
- Blanco, P. (2006). Amor, caridad y santidad. Una "lectura transversal" de la encíclica *Deus caritas est de Benedicto XVI*. *Scripta Theologica*, 38(3), 1041-1068.
- Bobbio, N. & Bovero, M. (1985). *Origen y fundamento del poder político*. (E. Benítez, trad.). México D.F, México: Grijalbo.
- Bobbio, N. (1991). *Estudios de historia de la filosofía: De Hobbes a Gramsci*. (J. Bayon, trad.). Madrid, España: Debate.
- Bobbio, N. (1993). *Teoría general del Derecho*. (J. Guerrero, trad.). Bogotá, Colombia: Temis.
- Bobbio, N. (1995). *Thomas Hobbes*. (M. Escrivá de Romaní, trad.). México, México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio, N. (1997). *Estado, gobierno y sociedad: por una teoría general de la política*. (J. Fernández, trad.). México D.F, México: Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio, N. (2000). *El problema de la paz y de la guerra y las vías de la paz*. (J. Binaghi, trad.). Barcelona, España: Gedisa.
- Bobbio, N. (2001). *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. (J. Fernández, Trad.). México D.F, México: Fondo de cultura económica.
- Bobbio, N. (2007). *El problema del positivismo jurídico*. (E. Garzón, trad.). México D.F, México: Fontamara.
- Bodino, J. (1973). *Los seis libros de la República*. (P. Bravo, trad.). Madrid, España: Aguilar.
- Bodino, J. (1998). *Coloquio de los siete sabios sobre arcanos relativos a cuestiones últimas (Colloquium Heptaplomeris)*. (P. Mariño, trad.). Madrid, España: Centro de estudios políticos y constitucionales.
- Butler, J. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. (F. Rodríguez, trad.). Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Cacciari, M. (1996). La paradoja del extranjero. (D. Bernardi, trad.). *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, (26-27), 16-21.
- Cacciari, M. (2009). *Íconos de la Ley*. (M. Cragolini, trad.). Buenos Aires, Argentina: La Cebra.
- Calvino, J. (1971). *Antología*. (M. Gutiérrez Marín Barcelona, trad.). Barcelona, España: Producciones Editoriales del Nordeste.
- Calvino, J. (2003). *Institución de la religión cristiana I*. (C. De Valera, trad.). Madrid, España: Visor Libros.
- Casinos Mora, J. (2000). *La noción romana de auctoritas y la responsabilidad por auctoritas*. Granada, España: Comares.
- Casinos, Mora J. (1999). El dualismo autoridad-potestas como fundamento de la organización y del pensamiento políticos de Roma. *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, (11), 85-109.

- Clemente, A. (2009). *El significado unitario del término auctoritas en sus orígenes*. Tesis de grado obtenido. Universidad de Castilla-La Mancha, Toledo, España. Recuperado el día 23 de enero de 2014, de <https://www.educacion.gob.es/teseo/imprimirFicheroTesis.do?fichero=21842>
- D'Entrèves, A. (2001). *La noción de Estado. Una introducción a la Teoría Política*. (R. Punset, trad.). Barcelona, España: Ariel.
- D'Ors, A. (1980). *Nuevos papeles del oficio universitario*. Madrid, España: Rialp.
- D'Ors, A. (1981). *Derecho privado romano*. Pamplona, España: Universidad de Navarra.
- D'Ors, A. (1984). *Auctoritas-authenticum. Estudios clásicos*, 88, 375-382. Recuperado el día 09 de enero de 2014 de la base de datos Dialnet, http://interclassica.um.es/index.php/interclassica/investigacion/hemeroteca/e/estudios_clasicos/numero_88_1984/auctoritas_a_thent_a_authenticum
- Deleuze, G. (1987). *Foucault*. (J. Vázquez Pérez, trad.). Barcelona, España: Paidós.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2001). *Mil mesetas*. (J. Vázquez, trad.). Barcelona, España: Pre-textos.
- Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*. (P. Peñalver & F. Vidarte, Francisco, trads.). Madrid, España: Trotta.
- Derrida, J. (2002). *Fuerza de ley: el fundamento místico de la autoridad*. (A. Barberá & P. Peñalver, trads.). Madrid, España: Tecnos.
- Derrida, J. (2005). El futuro de la profesión o la universidad sin condición (Gracias a las humanidades aquello que podría tener lugar mañana). En: Cohen, T. (Comp.) *Jacques Derrida y las humanidades*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI editores.
- Derrida, J. (2010). *Seminario La bestia y el soberano*. Vol. I (2001-2002). (C. de Peretti & D. Rocha, trad.). Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Domingo, R. (1997). El binomio “*auctoritas-potestas*” en el derecho romano y moderno. *Persona y derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos*, (37), 183-196.
- Domingo, R. (1999). *Auctoritas*. Barcelona, España: Ariel.
- Duso, G. (2005). *El poder: para una historia de la filosofía política moderna*. (S. Mattoni, trad.). México D.F, México: Siglo XXI.
- Esposito, R. (2005). *Immunitas. Protección y negación de la vida*. (L. Padilla, trad.). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Esposito, R. (2006). *Categorías de lo impolítico*. (R. Raschella, trad.). Buenos Aires, Argentina: Katz.
- Esposito, R. (2009). *Comunidad, Inmunidad y Biopolítica*. (A. García, trad.). Madrid, España: Herder.
- Esposito, R. et al. (2008). *Nihilismo y política: con textos de Jean-Luc Nancy, Leo Strauss, Jacob Taubes*. (G. Prósperi, trad.). Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Esposito, R., Galli, C. & Vitiello, V. (2008). *Nihilismo y política: con textos de Jean-Luc Nancy, Leo Strauss, Jacob Taubes*. (G. Prósperi, trad.). Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Esposito, R. (1996). *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política* (P. de Guvera, trad.). Madrid, España: Trotta.
- Esposito, R. (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. (C. Molinari Marotto, trad.). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Foucault, M. (1991). *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. (U. Guinazú, trad.). México, D.F México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1992a). *Microfísica del poder*. (J. Varela & F. Alvarez-Uría, trad.). Madrid, España: La Piqueta.
- Foucault, M. (1992b). *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado*. (A. Tzveibely, trad.). Madrid, España: La Piqueta.
- Foucault, M. (1994). El antídoto: una introducción a la vida no fascista. (M. Tornamira, trad.). *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, (17), 88-91.
- Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad*. (H. Pons, trad.). México, D.F México: Fondo de Cultura Económica.

- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. (H. Pons, trad.). México, D.F, México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2008). *Nietzsche, la genealogía de la historia*. (J. Vázquez Pérez, trad.). Valencia, España: Pretextos.
- Foucault, M. (2014). *Las redes del poder*. (F. Crespo, trad.). Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- Fueyo, J. (1953). El sentido del Derecho y el Estado moderno. *Anuario de Filosofía del Derecho*, (1), 381-395.
- Fueyo, J. (1961). El principio de autoridad en la crisis de la sociedad contemporánea. *Revista de Estudios Políticos*, (115), 43-64.
- Fueyo, J. (1968). La teología política del Estado-Nación y el anglicanismo político. *Revista de Estudios Políticos*, (157), 5-30.
- García Pelayo, M. (1959). *El reino de Dios. Arquetipo político. Estudio sobre las formas políticas de la Alta Edad Media*. Madrid, España: Revista de Occidente.
- García Pelayo, M. (1981). *Los mitos políticos*. Madrid, España: Alianza
- García Pelayo, M. (1983). *Idea de la política y otros escritos*. Madrid, España: Centro de Estudios Constitucionales.
- Girard, R. (1983). *La violencia y lo sagrado*. (J. Jordá, trad.). Barcelona, España: Anagrama.
- Girard, R. (2002). *La ruta antigua de los hombres perversos*. (F. Diez del Corral, trad.). Barcelona, España: Anagrama.
- Guzmán, A. (2000). Entre la caridad y el superhombre. Antonio Caso Frente a Nietzsche. *Metapolítica*, 4(16), 80-91.
- Hardt, M & Negri, A. (2000). *Imperio*. (A. Bixio, trad.). Barcelona, España: Paidós.
- Hegel, G.W.F. (1966). *Fenomenología del espíritu*. (W. Roces, trad.). México, México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G.W.F. (1968). *Filosofía del derecho*. (A. Mendoza de Montero, trad.). Buenos Aires, Argentina: Claridad.
- Hegel, G.W.F. (1994). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal (II)*. (J. Gaos, trad.). Barcelona, España: Atalaya.
- Hegel, G.W.F. (1997). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio. Para uso de sus clases*. (R. Valls Plana, trad.). Madrid, España: Alianza.
- Hegel, G.W.F. (1999). *Principios de la Filosofía del Derecho*. (J. Vermal, trad.). Barcelona, España: Edhasa.
- Hegel, G.W.F. (2006). *El sistema de la eticidad*. (J. Osorno, trad.). Buenos Aires, Argentina: Quadrata.
- Hegel, G.W.F. (2009). *Fenomenología del espíritu*. (M. Jiménez Redondo, trad.). Valencia, España: Pre-textos.
- Hobbes, T. (2002). *Diálogo entre un filósofo y un estudioso del derecho común de Inglaterra*. (M. A. Rodilla, trad.). Madrid, España: Tecnos.
- Hobbes, T. (2005). *Elementos de derecho natural y político*. (D. Negro Pavón, trad.). Madrid, España: Península.
- Hobbes, T. (2006). *Leviatán*. (M. Sánchez Sarto, trad.). México D, F, México: Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, T. (2010). *Elementos filosóficos. Del ciudadano*. (A. Rosler, trad.). Buenos Aires, Argentina: Hydra.
- Hollingsworth, A. (2013). Simone Weil and the Theo-Poetics of Compassion. *Modern Theology*, 29(3), 203-229.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Una gramática moral de los conflictos sociales*. (M. Ballesteros, trad.). Barcelona, España: Crítica. Grijalbo Mondadori.
- Honneth, A. (2009). *Críticas del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. (P. Storandt Diller, trad.). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica & Universidad Autónoma Metropolitana.

- Honneth, A. (2010). *Axel Honneth. Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social.* (J. Romeu Labayen, trad.). Buenos Aires, Argentina & Barcelona, España: Katz & CCCB.
- Honneth, A. (2011). *La sociedad del desprecio.* (F. Hernández & B. Herzog, trads.). Madrid, España: Trotta.
- Jouvenel, B. (1957). *La soberanía.* (L. Benavides, trad.). Madrid, España: Rialp.
- Jouvenel, B. (1998). *Sobre el poder. Historia natural de su crecimiento.* (J. de la Fuente, trad.). Madrid, España: Unión editorial.
- Kant, I. (1994). *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia.* (C. Roldán Panadero & R. Rodríguez Aramayo, trads). Madrid, España. Tecnos.
- Kant, I. (1998). *Sobre la paz perpetua.* (J. Abellán, trad.). Madrid, España. Tecnos.
- Kant, I. (2007). *La crítica del juicio.* (M. García Morente, trad.). Madrid, España: Austral.
- Kelsen, H. (1979). *Teoría general del Estado.* (L. Legaz Lacambra, trad.). México D.F, México: Distribuciones Fontamara.
- Kelsen, H. (1982). *Teoría pura del derecho.* (R. Vernengo, trad.). México D.F, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Kelsen, H. (2003). Reflexiones en torno de la teoría de las ficciones jurídicas. (J. Hennequin, trad.). En: Mendonça, D., & Schmill, U. (Comps.). *Ficciones jurídicas. Kelsen, Fuller, Ross.* México D.F, México: Fontamara.
- Kelsen, H. (2004). *Ensayos sobre Jurisprudencia y Teología.* (U. Schmill, L. Legaz Lacambra., L.A. Peralta García, trads.). México D.F, México: Distribuciones Fontamara.
- Kelsen, H. (2008). *Teoría Pura del Derecho. Introducción a la ciencia del derecho.* (M. Nilve, trad.). México D.F, México: Goyacán.
- Koyève, A. (2006). *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel.* (J.J. Sebrel, trad.). Buenos Aires, Argentina: Leviatán.
- Krebs, V. (2008). ¿Principio de caridad o hybris? *Revista de Filosofía*, 60(3), 61-90.
- Locke, J. (2010). *Segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil* (C. Mellizo, trad.). Madrid, España: Tecnos.
- Magdelain, A. (1990). *Ius Impeirum Auctoritas. Études de droit romain.* Roma, Italia: École Française de Roma.
- Marion, J-L- (1993). Prolegómenos a la Caridad. (C. Díaz, trad.). Madrid, España: Capárrros editores.
- Marion, J-L- (1994). El reconocimiento de la caridad. *Revista Católica Internacional. Communio*, (16), 384-396.
- Marx, K. (2008). *Escritos de juventud sobre el derecho. Textos 1837-1847.* (R. Jaramillo, trad.). Barcelona, España: Anthropos.
- Nancy, J.L. (1983). *L'Impératif catégorique.* Paris, France: Flammarion.
- Nancy, J.L. (1996). La existencia exiliada. (J. López Guix, trad.). *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, (26-27), 34-39.
- Nietzsche, F. (2001). *El crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo.* (A. Sánchez, trad.). Madrid, España: Alianza.
- Nietzsche, F. (2002). *El crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo.* (J. Mardomingo Sierra, trad.). Madrid, España: Edaf.
- Nietzsche, F. (2003). *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie.* (A. Sánchez Pascual, trad.). Madrid, España: Alianza.
- Nietzsche, F. (2009). *La voluntad de poder.* (A. Froufe, trad.). Madrid, España: Edaf.
- Passerin D'Entreves, A. (2001). *La noción de Estado. Una introducción a la Teoría Política.* (R. Punset, trad.). Madrid, España: Ariel.
- Platón. (1993). *La República.* (J. Pabón & M. Fernández Galiano, trads.). Madrid, España: Atalaya.
- Rousseau, J.J. (1980). *Del contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres.* (M. Armiño, trad.). Madrid, España: Alianza.

- Rousseau, J.J. (1982). *Economía política*. (F. Cubides, trad.). Bogotá, Colombia: Ediciones Tercer Mundo.
- Rousseau, J.J. (1983). *El contrato social*. (E. Azcoaga, trad.). Madrid, España: Sarpe.
- Santo, Obispo de Hipona Agustín. (1950). *Obras de San Agustín*. Tomo XVI-XVII. *La Ciudad de Dios*. (J. Moran, trad.). Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Santo, Obispo de Hipona Agustín. (2010). *La Ciudad de Dios*. (S. Santamarra & M. Fuentes, trads.). Madrid, España: Tecnos.
- Sartori, G. (1993). *¿Qué es la democracia?* (M. González, trad.). México, México D.F: Patria.
- Schmitt, C. (1985). *La Dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletarias*. (J. Díaz García, trad.). Madrid, España: Alianza.
- Schmitt, C. (1991a). *El concepto de lo político*. (R. Agapito, trad.). Madrid, España: Alianza.
- Schmitt, C. (1991b). La era de las neutralizaciones y despolitizaciones. (R. Agapito, trad.). En Schmitt, C. *El concepto de lo político* (pp. 107-122). Madrid, España: Alianza.
- Schmitt, C. (1993). *Hamlet o Hécuba*. (R. García Pastor, trad.). Valencia, España: Pre-textos.
- Schmitt, C. (1996a). *Teoría de la Constitución*. (F. Alaya, trad.). Madrid, España: Alianza.
- Schmitt, C. (1996b). *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*. (M. Herrero, trad.). Madrid, España: Tecnos.
- Schmitt, C. (2000). *Romanticismo político*. (L. Rossi & S. Schwarzböck, trads.). Buenos Aires, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes.
- Schmitt, C. (2004). El Führer defiende el derecho. En Oretes, H. (Comp.). *Carl Schmitt, teólogo de la política*. México D.F, México: Fondo de Cultura Económica.
- Schmitt, C. (2006). *Legalidad y legitimidad*. (C. Monereo Atienza, trad.) Granada, España: Comares.
- Schmitt, C. (2009). *Teología política*. (F. Javier Conde & J. Navarro Pérez, trad.). Madrid, España: Trotta.
- Schmitt, C. (2010). *Diálogos sobre el poder y el acceso al poderoso*. (S. Villegas, trad.). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Schmitt, C. (2011a). *Catolicismo y forma política*. (P. Madrigal, trad.). Madrid, España: Tecnos.
- Schmitt, C. (2011b). *El valor del Estado y el significado del individuo*. (C. Pardo, trad.). Madrid, España: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Schmitt, C. (2012). *La tiranía de los valores*. (S. Abad, trad.). Buenos Aires, Argentina.
- Schmitt, C. (2013). *Ensayos sobre la Dictadura 1916-1932*. (J. Díaz García & P. Madrigal Devesa, trad.). Madrid, España: Tecnos.
- Schmitt, C. (2013). *Teoría del partisano. Acotación al concepto de lo político*. (A. Schmitt de Otero, trad.). Madrid, España: Trotta.
- Schmitt, C. (1951). *La unidad del mundo*. (F. Pérez Embid, trad.). Madrid, España: Ateneo.
- Sofsky, W. (2004). *Tiempos de horror. Amok, violencia, guerra*. (I. García Adánez, trad.). Madrid, España: Siglo XXI.
- Sofsky, W. (2006). *Tratado sobre la violencia*. (J. Chamorro Mielke, trad.). Madrid, España: Abada.
- Weber, M. (1964). *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. (J. Medina; J. Roura; E. Imaz; E. García; J. Ferrater; trads.). México D.F: México: Fondo de Cultura Económica.
- Weil, S. (1996). *Echar raíces*. (J. González Pont & J. Capella, trads.). Madrid, España: Trotta.
- Weil, S. (2000). *Escritos de Londres y últimas cartas*. (M. Largura, trad.). Madrid, España: Trotta.
- Weil, S. (2001). *Cuadernos*. (C. Ortega, trad.). Madrid, España: Trotta.
- Weil, S. (2005). *La fuente griega*. (J. Escartín & M. Escartín, trad.). Madrid, España: Trotta.
- Weil, S. (2007a). *La gravedad y la gracia*. (C. Ortega, trad.). Madrid, España: Trotta.
- Weil, S. (2007b). *Escritos históricos y políticos*. (A. López & M. Tabuyo, trads.). Madrid, España: Trotta.
- Weil, S. (2009). *A la espera de Dios*. (A. López & M. Tabuyo, trads.). Madrid, España: Trotta.
- Weil, S. (2014). *La condición obrera*. (T. Escartín Carasol & J. Escartín Carasol, trads.). Madrid, España: Trotta.

Wolkmer, A. (2008). *Historia de las ideas jurídicas. De la antigüedad clásica a la modernidad*. México D.F, México: Porrúa.

Fuentes auxiliares

- Adorno, T; Frenkel-Brunswik, E; Levinson, D & R. Sanford. (2006). La personalidad autoritaria (Prefacio, introducción y conclusiones). *Empiria. Revista de Metodología de las Ciencias Sociales*, (12), pp. 155-200.
- Altini, C. (2005). *La fábrica de la soberanía. Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*. (C. Longhini & S. Sánchez, trads.) Buenos Aires, Argentina: El Cuenco de Plata.
- Altini, C. (2012). *Entre el cielo y la tierra. Hobbes y el problema teológico-político*. (V. Schuster & S. Artero, trads.). Córdoba, Argentina: Brujas.
- Amengual Coll, G. (2001). *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Madrid, España: Trotta.
- Anrup, R. (2012). La *nuda vita* y la soberanía estatal. En: Ángel Álvarez, J. (Coord.). *Aportes para una filosofía del Sujeto, el Derecho y el Poder*. Bogotá, Colombia: Universidad Libre.
- Antaño, S. (2010). Estudio preliminar. En: Santo, Obispo de Hipona Agustín. (2010). *La Ciudad de Dios*. (S. Santamarra & M. Fuentes, trads.). Madrid, España: Tecnos.
- Aranda, F. (2004). La escatología secular contemporánea: ¿retorno a la inmanencia?. *DavarLogos*, 3(1), 37-55.
- Bacarlett Pérez, M. L. (2010). Giorgio Agamben, del biopoder a la comunidad que viene. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 12(24), 29-52. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28214786002>
- Badiou, A. (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*. (D. Reggiori, trad.). Barcelona, España: Anthropos.
- Baño León, J. (2013). Estudio preliminar. En: Schmitt, C. (2013). *Ensayos sobre la Dictadura 1916-1932*. (J. Díaz García & P. Madrigal Devesa, trad.). Madrid, España: Tecnos.
- Bastida F.K. (2001). *El silencio del Emperador*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Bayón, F. (2008). Extremismo y desencanto. El nacimiento de la modernidad del Espíritu de la política radical. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, (39), 267-288.
- Beckett, S. (2007). *Esperando a Godot*. (A. Moix, trad.). Barcelona, España: Tusquets.
- Belmonte Sánchez, M. (2012). Actualidad de la crítica de San Agustín al paganismo en *De Civitas Dei. Espíritu*, LXI, (144), 313-328.
- Benveniste, E. (1969). *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. (M. Armiño, trad.). Madrid, España: Taurus.
- Berman, M. (2011). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. (A. Morales). México D.F, México: Fondo de la Cultura Económica.
- Bernabé Ubieta, C. (Ed.). (2007). *Mujeres con autoridad en el cristianismo antiguo*. Verbo divino: Navarra, España.
- Biblia de Jerusalén. (2009). (A.M. Artola, trad.). Bilbao, España: Desclée de Brouwer.
- Bilbeny, N. (1999). Medios y fines en el ordenamiento político. *Sistema*, (150), 85-98.
- Blázquez, N. (1976). (1976). Contexto ideológico y socio-jurídico de la pena de muerte, según San Agustín. *Agustinus*, XXI, (83-84), 303-371.
- Blumenberg, H. (1995). *Naufragio con espectador: paradigma de una metáfora de la existencia*. (J. Vigil, trad.) Madrid, España: Visor.
- Blumenberg, H. (2008). *La legitimización de la edad moderna*. (P. Madrigal, trad.). Valencia, España: Pre-textos.
- Blumenberg, H. (2011). *Descripción del ser humano*. (G. Mársico, trad). México D.F, México: Fondo de la Cultura Económica.

- Borresen, K. (1985). Equivalencia y subordinación según San Agustín. Naturaleza y papel de la mujer. (M. Bueno, trad.). *Agustinus*, XXXX, (117-118), 97-196.
- Brecht, B. (2009). La medida. Santa Juana de los Mataderos. La excepción y la regla. (texto completo, 4). (M. Sáenz, trad.). Madrid, España: Alianza.
- Cagüañas, D. (2009). Las distancias del creer: secularización, idolatría y el pensamiento del otro. *Revista de estudios sociales*, (34), 123-134.
- Cameron, A. (2001). *El bajo imperio romano*. (I. Utande & P. Carbajosa, trad.). Madrid, España: Encuentro.
- Campderrich, R. (2005). *La palabra de Behemoth. Derecho, política y orden internacional en la obra de Carl Schmitt*. Madrid, España: Trotta.
- Camus, A. (1998). *La peste*. (R. Chacel, trad.). Buenos Aires: Sudamericana.
- Canetti, E. (2011). *Masa y poder. Obra completa I*. (J. del Solar, trad.). Barcelona: España: Debolsillo.
- Cantarella, E. (1991). *Los suplicios capitales en Grecia y Roma. Orígenes y funciones de la pena de muerte en la antigüedad clásica*. (M.P. Bouysson & M.V. García Quintela, trad.). Madrid, España: Akal.
- Carbó Posada, E. (2009). El lenguaje del presidente Uribe frente al terrorismo. *Ideas para la paz*. Recuperado de http://www.ideaspaz.org/articulos/download/42_el_lenguaje_del_presidente.pdf
- Castro, E. (2004). *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros & Universidad Nacional de Quilmes.
- Castro, E. (2008). *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*. Buenos Aires, Argentina: Jorge Baudino editores & Universidad Nacional de General San Martín.
- Ceballos Garibay, H. (2000). *Foucault y el poder*. México D.F, México: Coyoacán.
- Centro Nacional de Memoria Histórica (2013). ¡Basta ya! Colombia; Memorias de Guerra y Dignidad. Bogotá, Colombia: Imprenta Nacional.
- Cerruti, P. (2010). El sacrificio como matriz jurídico-política: Crítica del fundamento biopolítico de la comunidad. *Revista Pléyade*, (5), 270-299. Recuperado de <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3273807>.
- Cipriani, N. (2012). La doctrina del pecado original en los escritos de san Agustín hasta el *Ad Simplicium*. (J. Anoz, trad.). *Agustinus*, LVII (226-227), 311-338.
- Coronell, D. (2008). XS. *Revista Semana*. Recuperado de <http://www.semana.com/Imprimir.aspx?idItem=91598>
- Cracogna, D. (1996). *Teoría y realidad del derecho*. Buenos Aires, Argentina: Abeledo Perrot.
- De Grazia, S. (1959). *What Authority is not. The American Political Science Review*, 53, (2), 321-331. Recuperado de www.jstor.org/stable/1952150.
- Deleuze, G & Guattari, F. (2002). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. (J. Vásquez Pérez, trad.). Valencia, España: Pre-textos.
- Díaz, E. (2003). Carl Schmitt: La destrucción del estado de derecho. *Revista jurídica Universidad Autónoma de Madrid*, (8), 143-162.
- Didi-Huberman, G. (2014). *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*. (H. Pons, trad.). Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Dotti, J. (1983). *Dialéctica y Derecho. El proyecto ético-político hegeliano*. Buenos Aires, Argentina: Hachette.
- Dotti, J. (1996). Teología política y excepción. *Daimon: Revista de filosofía*, (13), 129-140.
- Dotti, J. (2012). *Filioque*. Una tenaz apología de la mediación teológico-política. En: Schmitt, C. (2012). *La tiranía de los valores*. (S. Abad, trad.). Buenos Aires, Argentina.
- Dotti, J. & Pinto, J. (Compiladores). (2002). *Carl Schmitt su época y su pensamiento*. Buenos Aires, Argentina: Eudeba.
- Duque, F. (2006). ¿Hacia la paz perpetua o hacia el terrorismo perpetuo? Madrid, España: Círculo de Bellas Artes.
- Echeverría, B. (2011). *Discurso crítico y modernidad. Ensayos escogidos*. Bogotá, Colombia: Desde abajo.

- Esquilo. (1986). *La Orestíada*. (B. Perea, trad.). Tragedias (pp. 377-538). Madrid, España: Gredos.
- Esquilo. (1986). *Prometeo encadenado*. (B. Perea, trad.). Tragedias (pp. 539-582). Madrid, España: Gredos.
- Fanlo, L.G. (2011). ¿Qué es un dispositivo?: Foucault, Deleuze, Agamben. *A Parte Rei: Revista de Filosofía*, (74), 1-8. Recuperado de <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/fanlo74.pdf>
- Fayos Febrer, R. (2012). La ciudad de Dios y el ocaso de la Edad Moderna: ensayo de aproximación. *Espíritu*, LXI, (144), 329-349.
- Fazio, M. (1996). *Historia de las ideas contemporáneas: una lectura del proceso de secularización*. Madrid, España: Rialph.
- Fernández Vega, J. (2002). *Aproximaciones al enemigo*. En Dotti, J. & Pinto, J. (Compiladores). (2002). *Carl Schmitt su época y su pensamiento*. Buenos Aires, Argentina: Eudeba, pp. 43-55.
- Ferrajoli, L. El derecho penal del enemigo y la disolución del derecho. *Jueces para la democracia* (57), 5-22. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/2932/293222926001.pdf>
- Ferrando, J. (1975). Las dos caras del dios Jano: *Potestas y auctoritas*. *Revista española de la opinión pública*, (42), 7-18.
- Ferrater Mora, J. (1999a). *Diccionario de Filosofía a-d*. Barcelona, España: Ariel.
- Ferrater Mora, J. (1999b). *Diccionario de Filosofía e-j*. Barcelona, España: Ariel.
- Ferry, L & Renaut, A. (1997). *Filosofía política III. De los derechos del hombre a la idea republicana*. (J. Barrales, trad.). México D.F. México: Fondo de Cultura Económica.
- Figal, G. (2003). Del sentido de la historia. Para un debate de la teología política en Carl Schmitt y Walter Benjamin. *Er, Revista de Filosofía* (32), 85-103.
- Fitzpatrick, P. (2000). La juridicidad primitiva: las ficciones freudianas y los orígenes del derecho. (M. Hocevar & J. Ramos, trad.). *Dikayosine* (5), 167-192.
- Fitzpatrick, P. (2009). Raíces latinas: teología secular y formación imperial occidental. *Tabula rasa. Revista de Humanidades* (11), 33-52.
- Foisneau, L. (2007). Hobbes y la autoridad de la ley. *Derecho y libertades*, (17), 57-70-. Recuperado de <http://e-archivo.uc3m.es/bitstream/handle/10016/8259/DyL-2007-17-Foisneau.pdf?sequence=1>
- Fraile, G. (1978). *Tomás Hobbes. En: Historia de la Filosofía III: del Humanismo a la Ilustración*. Madrid, España: BAC.
- Freund, J. (1963). La paz inencontrable. *Revista de política internacional* (69), 1-17. Recuperado de <http://www.cepc.gob.es/publicaciones/revistas/fondo-historico?IDR=13&IDN=1100>.
- Freund, J. (2002). *Vista de conjunto sobre la obra de Carl Schmitt*. (M. Rossler, trad.). Buenos Aires, Argentina: Struhart & Cía.
- Friedrich, C.J. (1964). *La filosofía del derecho*. (M. Álvarez Franco, trad.). México, México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Fromm, E. (2008). *El miedo a la libertad*. (G. Germani, trad.). Barcelona, España: Paidós.
- Galindo Hervás, A. (2000). Teología política “versus” comunitarismos impolíticos. *Res publica* (6), 37-55- Recuperado de <http://revistas.um.es/respublica/article/view/26361>.
- Galindo Hervás, A. (2004). Los fundamentos teológicos de la política moderna. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 5 (12), 40-66. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28251202>.
- Galindo Hervás, A. (2005). *Política y Mesianismo*. Madrid: España: Biblioteca Nueva.
- Galindo Hervás, A. (2010). La gloria y el concepto de lo político en Giorgio Agamben. *Revista de Estudios Sociales*, (35) 66-77. Recuperado de <http://estudiosterritoriales.org/articulo.oa?id=81515382006>.
- Galindo Hervás, A. (2011). Por una política sin teología política. *Revista Pléyade*, (8), 171-183. Recuperado de <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3978759>.
- Gallardo, H. (2005). John Locke y la teoría del poder despótico. *Revista Filosofía Universidad de Costa Rica*, XLIII, (109/110), 193-215.

- Galli, C. (2011). *La mirada de Jano: ensayos sobre Carl Schmitt*. (M. De Ruschi, trad). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Galli, C. (2013). *El malestar de la democracia*. (M. De Ruschi, trad.). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- García Alonso, M. (2005). Poder, derecho y secularización. Un apunte sobre Lutero. *Revista de Estudios Políticos (nueva época)*, (129), 281-301. Recuperado de <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1317874>.
- García Blanco, J. (2011). Del derecho y su violencia. *Política y sociedad*, 48(3), 447-462.
- García de Enterría, E. (1959). *La lengua de los derechos. La formación del Derecho público europeo tras la Revolución Francesa*. Madrid, España: Alianza.
- García, C. (2009). *Prometeo: Mito y Literatura*. Madrid: España: Fondo de Cultura Económica.
- Garzón Vallejo, I. (2009). El triunfo del dios mortal. Una lectura hobbesiana de la secularización. *Revista Enfoques: Ciencia Política y Administración Pública*, VII (10), 67-90. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=96012388005>
- Gómez Orfanel, G. (2002). Carl Schmitt y el decisionismo político. En: Vallespín Oña, F. *Historia de la Teoría política*, Tomo 5. (pp. 223-262). Madrid, España: Alianza.
- González de Cardenal, O. (1988). Nietzsche ante san Agustín. *Agustinus*, XXXIII, (129-131), 77-93.
- González González, F.E. (2014). *Poder y violencia en Colombia*. Bogotá, Colombia: Odeocofi-Cinep.
- Grant, R. (1993). Antropología política e individualismo en Locke. (J. Largo & L. Zapata, trads.). *Estudios políticos* (4), 93-120.
- Greco, T. (2010). Derecho y justicia en Simone Weil. En Emilia Bea (Ed.). *Simone Weil. La conciencia del dolor y la belleza*. Madrid, España: Trotta.
- Grimberg, C. & Svanström, R. (1967). *Roma*. (T. Riaño, trad.). Bogotá: Colombia: Círculo de Lectores.
- Grimmal, P. (1999). *La civilización romana. Vida, costumbres, leyes, artes*. (J. de C. Serra, trad.). Barcelona, España: Paidós.
- Grimmal, P. (2008). *Diccionario de mitología griega y romana*. (F. Payarols, trad.). Barcelona, España: Paidós.
- Grimsley, R. (1977). *La filosofía de Rousseau*. (J. Rubio, trad.). Madrid, España: Alianza.
- Guardiola Rivera, O. (2008). Tiempo de excepción: El extraño retorno de la religión en la política. *Isegoría*, (39), 227-237.
- Guénon, R. (2001). *Autoridad espiritual y poder temporal*. (A. López Tobajas & M. Tabuyo Ortega, trads.). Barcelona, España: Paidós.
- Gutiérrez Girardot, R. (2001). Carl Schmitt y Walter Benjamin. *Cuadernos hispanoamericanos*, (612), 61-78.
- Hartog, F. (2009). La autoridad del tiempo. *Historia Mexicana*, 58, (4), 1419-1445. Recuperado el día 21 de diciembre de 2013 de la base de datos Jstor, <http://www.jstor.org/stable/25511834>
- Heller, H. (1965). *La soberanía. Contribución a la Teoría del Derecho Estatal y del Derecho Internacional*. (M. De la Cueva, trad.). México, México D.F: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Heráclito. (1977). *Fragments*. (L. Farre, trad.). Buenos Aires, Argentina: Aguilar.
- Hernández, E. (2003). Colombia: Paloma maquiavélica. *Nómadas (Col)*, (19), 66-75. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105117940007>
- Herrero, M. (2004). *Ficciones políticas. El eco de Thomas Hobbes en el ocaso de la Modernidad*. Madrid, España: Katz.
- Higueruela Del Pino, L. (1992). La secularización como fenómeno histórico. *Cuadernos de historia contemporánea*, (14), 192,177-182. Recuperado de <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=122940>.
- Hinkelammert, F.J. (2000). La inversión de los derechos humanos: El caso de John Locke. En J. Herrera (Ed.). *El Vuelo de Anteo. Derechos Humanos y crítica de la razón liberal* (pp. 79-113). Bilbao, España: Desclée de Brouwer.

- Homero. (2007). *La Ilíada*. (L. Segalá y Estalella, trad.). Madrid, España: Austral.
- Ihering, R. V. (2001). *La lucha por el derecho*. (A. González Posada, trad.). Buenos Aires, Argentina.
- Ihering, R. V. (2006). *El fin en el derecho*. (D. Abad de Santillán, trad.). Bogotá, Colombia: Axel Editores.
- Kahn, P. (1999). *El análisis cultural del Derecho. Una reconstrucción de los estudios jurídicos*. (D. Bonilla, trad.). Barcelona, España: Gedisa.
- Kahn, P. (2012). *Teología política: Cuatro nuevos capítulos sobre el concepto de soberanía*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes. Facultad de Derecho & Pontificia Universidad Javeriana. Instituto Pensar.
- Kantorowicz, E. (1985). *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. (S. Aikin Araulce & R. Blásquez Godoy, trad.). Madrid, España: Alianza.
- Kaufmann, M. (1989). ¿Derecho sin reglas? Los principios filosóficos de la Teoría del Estado y del Derecho de Carl Schmitt. (J. Seña, trad.). Barcelona, España: Alfa.
- Kern, F. (1955). *Derechos del rey y derechos del pueblo*. (A. López Amo, trad.). Madrid, España: Rialp.
- Kertész, I. (1998). *Un instante en el paredón. El holocausto como cultura*. (A. Kovacsics, trad.). Barcelona, España: Herder.
- Kervègan, J-F. (2007). *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*. (A. García Maya, trad.). Madrid, España: Escolar y mayo.
- Kleist, H.V. (1994). *La asombrosa guerra de Michael Kohlhaas*. (H. Ferrán, trad.). Bogotá: Colombia: Altamar.
- Koselleck, R. (2003). *Aceleración, prognosis y secularización*. (F. Oncina Coves, trad.). Valencia España: Pre-textos.
- Kuhn, T. S. (2006). *La estructura de las revoluciones científicas*. (C. Solis, trad.). Madrid, España: Fondo de Cultura Económica.
- Kunkel, W. (1996). *Historia del derecho romano*. (J. Miquel, trad.). Barcelona, España: Ariel.
- Laclau, M. (2012). El influjo kantiano en el pensamiento de Kelsen. En Ramírez Cleves, G. Compilador. *Ecós de Kelsen: Vida, obra y controversias (169-186)*. Bogotá, Colombia: Universidad Externado de Colombia.
- Lanceros, P. (2006). *La modernidad cansada y otras fatigas*. Madrid, España: Biblioteca Nueva
- Lara, M. (2009). *Narrar el mal. Una teoría posmetafísica del juicio reflexionante*. Barcelona, España: Gedisa.
- Laurent, P. (2005). *Teología política absolutista en la génesis del derecho moderno*. Perú, Lima: Pontificia Universidad Católica de Perú.
- Lazzarato, M. (2007). *La filosofía de la diferencia y el pensamiento menor*. (G. Daza Navarrete, trad.). Bogotá, Colombia: Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos.
- Levi, P. (2006). *Trilogía de Auschwitz*. (P. Gómez trad.). México D.F, México: Océano.
- Llano, A. (2012). Dialéctica de cristianismo y secularización. Tópicos, *Revista de Filosofía*, (42) 125-144. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323028515005>.
- Logiudice, E. (2007). *Agamben y el estado de excepción. Una mirada marxista*. Buenos Aires, Argentina: Herramienta.
- Lombardo, G. (1991). La doctrina de San Agustín sobre la guerra y la paz. (J. M. Juango, trad.). *Agustinus*, XXXVI (140-142), 173-179.
- Löwith, K. (1964). La fatalidad del progreso. *Eco*, 8(3), 254-280.
- Löwith, K. (1974). *De Hegel a Nietzsche: la quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*. (E. Estiú, trad.). Buenos Aires, Argentina: Sudamericana.
- Löwith, K. (2007a). *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. (N. Espinosa, trad.). Buenos Aires, Argentina: Katz.
- Löwith, K. (2007b). *Max Weber y Karl Marx*. (C. Abdo Ferez, trad.). Barcelona, España: Gedisa.
- Lucca, J. (2009). Walter Benjamin y Carl Schmitt: Palabras cruzadas de un diálogo mudo. *Revista de filosofía*, 27(62), 87-111.

- Mandeville, B. (1997). *La fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública*. (J. Ferrater Mora, trad.). Madrid, España: Fondo de Cultura Económica.
- Marcel, G. (1956). *El hombre problemático*. (M. Valentié, trad.). Buenos Aires: Sudamericana.
- Marcos, D. (2004). Acerca de los conceptos de política y soberanía en Carl Schmitt y Thomas Hobbes. *Foro interno: anuario de teoría política* (4), 45-58. Recuperado de <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1334295>.
- Mardones, J.M; Chalier, C; Lois, J; et al. *La autoridad del sufrimiento. Silencio de Dios y preguntas del hombre*. Barcelona, España: Anthropos.
- Maritan, J. (2008). *Tres reformadores. Lutero-Descartes-Rousseau*. (A. Álvarez, trad.). Madrid, España: Encuentro.
- Marramao, G. (1989a). Soberanía: para una historia crítica del concepto. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, (29), 35-44.
- Marramao, G. (1989b). *Poder y secularización*. (J. R. Capella, trad.). Barcelona, España: Península
- Marramao, G. (1998). *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*. (P. García Fraile, trad.). Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Marramao, G. (2009). “*Ordo passionis*”: sobre el trinomio política-poder-potencia. *Claves de razón práctica* (193), 20-25.
- Mate Rupérez, R. (1991). *La razón de los vencidos*. Barcelona, España: Anthropos.
- Mate Rupérez, R. (2006). *Medía Noche en la Historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamín “Sobre el concepto de Historia”*. Madrid, España: Trotta
- Mate Rupérez, R. (2013). *La piedra desechada*. Madrid, España: Trotta.
- Matteucci, N. (2011). Soberanía. En Bobbio, N. Matteucci, N. & Pasquino, G. (Eds.). *Diccionario de Política I-z* (pp.1483-1492). (R. Crisafio, A. García, M. Martí, M. Martín. & J. Tula, trads.). México, México D.F: Siglo XXI editores.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*. (E.F Archambault, trad.). Madrid, España: Melusina.
- McCormick, J. (2011). Del Catolicismo Romano al Leviatán: Sobre las disyunciones teológico-políticas en el pensamiento weimariano de Schmitt. *Revista Pléyade*, (8), 7-18. Recuperado de <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3978679>.
- Metz, J. B. (1979). *La fe, en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*. (M. Olasagasti & J. M. Bravo, trads.). Madrid, España: Cristiandad.
- Metz, J. B. (1999). *Por una cultura de la memoria*. (J.M. Ortega, trad.). Barcelona, España: Anthropos.
- Molina, G. (1984). *Breviario de ideas políticas: liberalismo clásico, liberalismo moderno, socialismo-comunismo, social democracia: Relaciones y diferencias*. Bogotá, Colombia: Tercer Mundo.
- Mommsen, T. (2003). *Historia de Roma. Libros I y II. Desde la fundación de Roma hasta la reunión de los Estados Itálicos*. (A. García, trad.). Madrid, España: Turner.
- Moncada Cerón, J. S. (2012). Reflexión teológica sobre la Secularización. *Revista del Centro de Investigación. Universidad La Salle*, 10(37), 123-134. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34223328009>.
- Monjardet, D. (2010). *Lo que hace la policía. Sociología de la fuerza pública*. (J. M. Spinelli, trad.). Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- Mouffe, C. (2003). *La paradoja democrática*. (T. Fernández Aúz & B. Eguibar, trads.). Barcelona, España: Gedisa.
- Múnera Ruiz, L. (Ed.). (2008). *Normalidad y excepcionalidad en la política (Schmitt, Agamben, Zizek y Virno)*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales. Instituto de Investigaciones Jurídico-Sociales Gerardo Molina (UNIJUS).
- Nancy, J. (2001). La violencia no sirve a ninguna verdad: ella misma quiere ser verdad. *Humboldt*, (133), p. 23
- Navarrete Alonso, R. (1996). A propósito de la deconstrucción de la teología política. Carl Schmitt, Jacques Derrida y el concepto de lo político. *Bajo palabra. Revista de Filosofía*, (4), 201-210.

- Navarrete Alonso, R. (2012). Secularización, escatología y mesianismo: Una revisión del debate entre Hans Blumenberg y Karl Löwith a propósito de la filosofía de la historia. *Bajo palabra. Revista de filosofía*, 2, (7), 315-324. Recuperado de <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3941633>.
- Negretto, G. (1995). ¿Qué es el decisionismo? Reflexiones en torno a la doctrina de Carl Schmitt. *Revista mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, (161), 49-74.
- Negretto, G. (2002). La política como teología secularizada. Una interpretación del *Leviatán* de Hobbes. *Revista internacional de filosofía política*, (20), 113-126. Recuperado de <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=619412>.
- Negro Pavón, D. (1977). La imaginación política de Tomas Hobbes. *Revista de estudios políticos*, (215), 37-88. Recuperado de <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=142758>.
- Negro Pavón, D. (1996). La teología política de Tomas Hobbes. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, (1), 229-261. Recuperado de <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2143819>.
- Nieto, E. (2002). ¿Teología política o filosofía política? La amistosa conversación entre Carl Schmitt y Leo Strauss. En Dotti, J. & Pinto, J. (Compiladores). (2002). *Carl Schmitt su época y su pensamiento*. Buenos Aires, Argentina: Eudeba.
- Nussbaum, M. (2004). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. (A. Ballesteros, trad.) Madrid, España: Balsa de la Medusa.
- Osorno, J. (2006). Estudio preliminar. En: Hegel, G.W.F. *El sistema de la eticidad*. (J. Osorno, trad.). Buenos Aires, Argentina: Quadrata.
- Overy, R. (2012). *Dictadores. La Alemania de Hitler y la unión soviética de Stalin*. (J. Beltrán, trad.). Buenos Aires, Argentina: Tusquets.
- Panea Márquez, J. (1999). El Hombre, ¿Un lobo para el hombre? (Racionalidad práctica y alteridad en el pensamiento de Hobbes). *Contrastes: Revista Interdisciplinaria de Filosofía*, (4), 97-111.
- Pap, B. (2010). Carl Schmitt. Teoría para una fundamentación de la autoridad soberana. *Prometeica*, 1 (1), 14-31. Recuperado de <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3292901>.
- Pascal, B. (1981). *Obras: Pensamientos, provinciales, escritos científicos, opúsculos y cartas*. (C.R. de Dampierre, trad.). Madrid, España: Alfaguara.
- Pascal, B. (2009). *Pensamientos*. (X. Zubri, trad.). Madrid, España: Alianza.
- Patout, J. (1991). La condición general de la humanidad según san Agustín. (J. Oroz, trad.). *Agustinus*, XXXVI (140-142), 173-179.
- Peri Rossi, C. (1994). *Cosmoagnonías*. Barcelona, España: Juventud.
- Piñón Gaytán, F. (2003). *Filosofía y fenomenología del poder. Una reflexión histórico-filosófica sobre el moderno Leviatán*. México D.F, México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Ponty, M. (1968). *Humanismo y terror*. (L. Rozitchner, trad.). Buenos Aires, Argentina: Pléyade.
- Ramírez Cleves, G (Ed.). (2012). *Ecos de Kelsen: Vida, obra y controversias*. Bogotá, Colombia: Universidad Externado de Colombia.
- Ramírez, A. (2009). De Martín Lutero a Juan Calvino. Sobre el papel del protestantismo en el surgimiento de la modernidad. *Cuestiones teológicas*, 36 (85), 129-146.
- Reale, G. & Antiseri, D. (2011). *Historia de la Filosofía. 2. Patrística y Escolástica*. (J. Gómez, trad.). Bogotá, Colombia: San Pablo.
- Restrepo, C. & Hernández, E. (2014). *Lo social. Perspectivas anexactas*. Medellín, Colombia: Endymion.
- Revel, J. (2009). *Diccionario Foucault*. (H. Pons, trad.). Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Ricoeur, P. *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. México D.F, México: Fondo de Cultura Económica.
- Rivera García, A. (2002). Crisis de autoridad: sobre el concepto político de “autoridad” en Hannah Arendt. *Daimon: Revista de filosofía*, 26, 87-106.
- Rivera García, A. (2007). *El dios de los tiranos*. Madrid, España: Almuzara.

- Rivera García, A. (2008). Secularización y crítica del liberalismo moderno. *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, (39), 79-100.
- Rodríguez Puerto, M. J. (1998). La modernidad discutida. *Iurisprudencia* frente al iusnaturalismo en el siglo XVI. Cádiz, España: Universidad de Cádiz.
- Rossi, L. (1999). El mito más fuerte reposa sobre lo nacional: Carl Schmitt, Georges Sorel y “El concepto de lo político”. *Revista internacional de filosofía política*, (14), 147-166. Recuperado de <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2704849>.
- Rossi, L. (2002a). La lucha. Variaciones sobre un motivo. En Dotti, J. & Pinto, J. (Compiladores). (2002). *Carl Schmitt su época y su pensamiento*. Buenos Aires, Argentina: Eudeba, pp. 57-75.
- Rossi, M. (2002b). Schmitt y la esencia del catolicismo. En Dotti, J. & Pinto, J. (Comps.). (2002). *Carl Schmitt su época y su pensamiento*. Buenos Aires, Argentina: Eudeba, pp. 89-100.
- Rossi, L. (2004). La nación entre la secularización, la historia y la teoría del mito. *Daimon: Revista de filosofía*, (31), 131-145.
- Rousseau, J.J. (2010). *Del contrato social*. (M. Armiño, trad.). Madrid, España: Alianza.
- Rozas, C. M. (2012). Biopolítica en el mundo contemporáneo. *Revista Sociedad & Equidad*, (3), 211-211. Recuperado de <http://www.sye.uchile.cl/index.php/RSE/article/viewFile/18097/19201>
- Ruiz Gutiérrez, A. (2008). El sueño de la razón produce monstruos. *Estudios de Derecho*, LXIX, (153), 69-87.
- Ruiz Gutiérrez, A. & Londoño, L.M. (2010). *Desde diversas orillas*. Medellín, Colombia: Universidad de Antioquia, Instituto de Estudios Regionales & Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo (IDRC).
- Ruiz Gutiérrez, A., & Mesa, J. (2012a). Consideraciones sobre el enemigo público en Colombia: 1998-2009. *Boletín de Antropología*, 28 (45), 40-61.
- Ruiz Gutiérrez, A. (2012b). Walter Benjamin: Para una crítica a la violencia del derecho. *Estudios de Derecho*, LXV (145), 81-106.
- Ruiz Gutiérrez, A. (2013). *La violencia del derecho y la nuda vida*. Medellín, Colombia: Universidad de Antioquia.
- Saint-Pierre, L. (2002). La centralidad del concepto “enemigo” en la teoría de la soberanía de Carl Schmitt. En Dotti, J. & Pinto, J. (Compiladores). (2002). *Carl Schmitt su época y su pensamiento*. Buenos Aires, Argentina: Eudeba, pp. 255-271.
- Santos, J.M. (2008). Mindefensa anuncia oficialmente pago de recompensa. *Noticias Uno. La Red Independiente*. Recuperado de <http://noticiasunolaredindependiente.com/2008/03/16/noticias/se-har-efectivo-el-pago-de-la-recompensa-por-la-muerte-de-alias-ivan-rios/>
- Sauquillo, J. (2008). En el corazón de la política: viaje a las tinieblas del Estado. *Isegoría: Revista de Filosofía Moral y Política*, (39), 217-226.
- Semana. (2010). Las FARC buscan justificar el asesinato del gobernador del Caquetá: Uribe. *Revista Semana*. Recuperado de <http://www.semana.com/nacion/conflicto-armado/articulo/las-farc-buscan-justificar-asesinato-del-gobernador-del-caqueta-uribe/111667-3>
- Serrano Gómez, E. (2002). *Consenso y conflicto. Schmitt y Arendt: la definición de lo político*. Medellín, Colombia: Universidad de Antioquia.
- Serrano Gómez, E. (2007). Derecho y orden social. Los presupuestos teóricos de la teoría jurídica de Carl Schmitt. *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, (36), 125-141.
- Sicre Díaz, J. (2007). *La violencia en el Antiguo Testamento*. Medellín, Colombia: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Sirczuk, M. (2007). La interpretación schmittiana de Hobbes. *Foro Interno*, (7), 35-50. Recuperado de <http://revistas.ucm.es/index.php/FOIN/article/view/FOIN0707110035A/7931>
- Sirczuk, M. (2011). Teología política y modernidad. Carl Schmitt y el pensamiento político posfundacional. *Res publica*, (25), 199-213. Recuperado de <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4014382>.
- Sontag, S. (2011). *Ante el dolor de los demás*. (A. Major, trad.). Bogotá, Colombia: Debolsillo.

- Steuckers, R. (1995). La decisión en la obra de Carl Schmitt. *Disenso*, (3), 15-22. Recuperado de <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2465549>.
- Strauss, L. (2006). *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*. (S. Carozzi, trad.). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Strauss, L. (2013). *Derecho natural e historia*. (L. Nosetto, trad.). Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros.
- Sttopino, M. (2011a). Autoridad. En Bobbio, N. Matteucci, N. & Pasquino, G. (Eds.). *Diccionario de Política a-j* (pp.118-125). (R. Crisafio., A. García., M. Martí., M. Martín., & J. Tula, trads.). México, México D.F: Siglo XXI editores.
- Sttopino, M. (2011b). Violencia. En Bobbio, N. Matteucci, N. & Pasquino, G. (Eds.). *Diccionario de Política l-z* (pp.1627-1634). (R. Crisafio., A. García., M. Martí., M. Martín., & J. Tula, trads.). México, México D.F: Siglo XXI editores.
- Sucasas, A. (2000). Anatomía del lager. (Una aproximación al cuerpo concentracionario). *Isegoría*, (23), 197-207.
- Taccetta, N. (2011). *Agamben y lo político*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros.
- Taylor, C. (2010). *Hegel*. (F. Castro Merrifield; C. Mendiola Mejía & P. Lazo Briones, trad.). Barcelona, España & México D.F, México: Rubí; Anthropos; Universidad Iberoamericana & Universidad Autónoma Metropolitana.
- Todorov, T. (2002). *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo XX*. (M. Serrat Crespo, trad.). Barcelona, España: Península.
- Torrano, A & Lorio, N. (2012). Economía de la violencia y figuras de la excepción. Soberanía y biopolítica. *Revista Pléyade*, (9), 101-118.
- Traverso, E. (2010). *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX*. (L. Fólica, trad.). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Truyol y Serra, A. (1944). *El Estado y el Derecho en San Agustín*. Madrid, España: Revista de Derecho Privado.
- Truyol y Serra, A. (1982). *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado. 1. De los orígenes a la Baja Edad Media*. Madrid, España: Alianza.
- Ullmann, W. (1971). *Principios de gobierno y política en la Edad Media*. (G. Soriano, trad.). Madrid, España: Revista de Occidente.
- Ullmann, W. (2003). *Escritos sobre teoría política medieval*. (M. Barbutto, trad.). Buenos Aires, Argentina: Eudeba.
- Uribe Alracón, M.T (2004). *Antropología de la inhumanidad. Un ensayo interpretativo sobre el terror en Colombia*. Bogotá, Colombia: Grupo Editorial Norma.
- Uribe de Hincapié, M. (2005). *Nación, ciudadano y soberano*. Medellín, Colombia: Corporación Región.
- Uribe Ferrer, R. (2013). *El grito de Job*. Medellín, Colombia: Biblioteca Jurídica Diké.
- Vanne, M.A. (2009). *Potestas, auctoritas y Estado moderno*. Apuntes sobre el pensamiento político de Álvaro D'Ors. *Cuadernos Empresa y Humanismo*, (109), 1-112. Pamplona, España: Universidad de Navarra.
- Vattimo, G.(1992). Metafísica, violencia, secularización. En: Vattimo, G. (Comp.). *La secularización de la Filosofía: hermenéutica y posmodernidad* (pp. 63-88). Madrid, España: Gedisa.
- Verdross, A. (1962). *La filosofía del derecho del mundo occidental. Visión panorámica de sus fundamentos y principales problemas*. (M. De la Cueva, trad.). México D.F: México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Villacañas Berlanga, J. (2008). *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*. Madrid, España: Biblioteca Nueva.
- Vita, A. (2012). Soberanía y derecho internacional en el pensamiento jurídico de Weimar. *EAFIT Journal international law*, 3, (1), 7-24.
- Waterlot, G. (2008). *Rousseau. Religión y política*. (S. Garzonio, trad.). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Bibliografía citada y consultada

- Winch, P. (1971). *Estudios sobre la filosofía de Wittgenstein*. Buenos Aires, Argentina: Eudeba.
- Wittgenstein, Ludwig. (1999). *Investigaciones Filosóficas*. (A. García Suárez & U. Moulines, trad.). Barcelona, España: Altaya.
- Zambrano, M. (2007). *El hombre y lo divino*. Madrid, España: Fondo de Cultura Económica.
- Zarka, Y. (2007). *Hobbes y el pensamiento político moderno*. (L. Medrano, trad.). Barcelona, España: Herder.
- Zarka, Y. (2008). Para una crítica de toda teología política. *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, (39), 27-47.
- Zarka, Y. (Coord.). (2010). *Carl Schmitt o el mito de lo político. Seguido de un texto de Carl Schmitt "La teoría política del mito"*. (E. Consigli, trad.). Buenos Aires, Argentina: Nueva visión.
- Žižek, S., Santner, E. L. & Reinhard, K. *El prójimo. Tres indagaciones en teología política*. (C. Piña, trad.). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.



SU OPINIÓN



Para la Editorial UPB es muy importante ofrecerte un excelente producto. La información que nos suministre acerca de la calidad de nuestras publicaciones será muy valiosa en el proceso de mejoramiento que realizamos. Para darnos su opinión, comuníquese a través de la línea (57)(4) 354 4565 o vía e-mail a editorial@upb.edu.co
Por favor adjunte datos como el título y la fecha de publicación, su nombre, e-mail y número telefónico.



Esta composición analiza la relación entre la violencia y el derecho desde los aportes de la teología política y la biopolítica, especialmente, a partir de Thomas Hobbes, Carl Schmitt, Michel Foucault y Giorgio Agamben, respectivamente. Bajo estos presupuestos teóricos, es posible advertir dos funciones de la violencia: por una parte, la fundación de la estructura institucional tiene como fin implantar

la violencia como medio de normalización y pacificación en aras de garantizar la vigencia y la realización del derecho; por otra parte, una vez establecido el orden jurídico-institucional no renuncia, sin embargo, a su inmunidad e independencia respecto a la violencia, sino que se liga íntima e inmediatamente a ella en nombre del poder. El orden jurídico político exige, pues, la violencia en orden a preservar su vigencia y eficacia respecto a otras formas de oposición. De manera que una vez constituida la estructura jurídico-política, la violencia como medio de creación y protección del derecho alcanza una tercera función aún más compleja, puesto que destruye todo aquello que pretexto conservar: los cuerpos, la vida y, por supuesto, el derecho y el Estado. Este análisis crítico sobre el nexo entre la violencia del derecho y la vida implica proponer otras formas de alteridad que permitan liberar la vida de la saturación del poder jurídico-político y su vínculo con la decisión y la violencia, haciéndola retornar a un derecho basado en la caridad. Esto implica, por supuesto, un concepto de caridad no sustancial o trascendental, sino inmanente al derecho, en aras de limitar la autoridad y su violencia. Porque la caridad sirve de límite a la autoridad. Únicamente, la experiencia individual y colectiva respecto a la comprensión de los alcances de la violencia gestionada por la autoridad, y, particularmente, frente al dolor de los demás, permitirá buscar y realizar la justicia. La justicia es la caridad, o lo que es lo mismo, la caridad es suprema justicia.

ISBN: 978-958-764-311-4

