



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Los fantasmas de Elsinor y el problema de la conservación del orden político

Nicolás Patrici Angel

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Tesis Doctoral

**Los fantasmas de Elsinor y el problema de la
conservación del orden político.**

Nicolás Patrici Angel

DNI 24485218Q

Tesis dirigida por
José Manuel Bermudo Ávila

Facultad de Filosofía
Departamento de Filosofía Teórica y Práctica
Programa de Doctorado en Filosofía Contemporánea y Estudios Clásicos.

Los fantasmas de Elsinor y el problema de la conservación del orden político

Resumen en castellano

Palabras Clave: Thomas Hobbes, Carl Schmitt, Leo Strauss, Teología Política, Filosofía Política, Fantasmagoría, Legitimidad, Estabilidad Política, Lo político, Liberalismo, Democracia Liberal.

Desde las leyendas griegas a los relatos religiosos, la relación entre la inmanencia y la trascendencia es fundamental para la comprensión de la estabilidad y la conservación de la comunidad política. La modernidad inaugura un cambio en los modos en la relación entre fantasmas y hombres que impacta en la escenografía de lo político. El cambio en esta relación no es un proceso lineal ni sencillo. Y, sobre todo, no es un proceso acabado. Durante los últimos años la relación entre hombres y fantasmas, ha sido, sin embargo, subestimada. La subestimación de la relevancia central de la teología política como ontología de lo político no tiene solamente implicancias teóricas, sino que también afecta la capacidad de comprensión de los fenómenos políticos contemporáneos que señalan los límites de nuestras democracias liberales.

Estructurada en tres pares y con el objetivo de fundamentar la centralidad de la teología política, la tesis utiliza las imágenes que ofrecen el libro bíblico del Éxodo y el Hamlet de Shakespeare como vehículo argumentativo para replantear esta relación. La tesis analiza las diferentes alternativas a la resolución del problema de la conservación del orden político en Hobbes. Analizamos luego, por un lado, los modos en los que Carl Schmitt reivindica una teología política que liga la política a la verdad y, por otro, los modos en los que Leo Strauss reivindica un retorno a la Filosofía Política para hacer frente a los desafíos de la legitimidad política moderna.

Concluimos nuestro análisis afirmando que, para nosotros, lo relevante para nuestras democracias liberales es rescatar una ontología de lo político que, al mismo tiempo que no reniega de la relevancia política de los espectros que se aparecen del más allá, reivindica una política que sea consciente de sus peligros. Una democracia liberal que es consciente de sus límites y principios como régimen político.

Elsinore's Ghosts and the problem of preserving the political community.

English Summary.

Key words: Thomas Hobbes, Carl Schmitt, Leo Strauss, Political Theology, Political Philosophy, Spectres, Legitimacy, Political stability, The Political, Liberalism, Liberal Democracy.

From the Greek legends to religious narratives, the relationship between the immanent and the transcendent has been fundamental to the understanding of the stability of the political community and its preservation. Modernity incites change in the nature of the relationship between ghosts and men, which impacts political scenography. The change in this relationship is neither simple nor linear. And, more importantly, it is an unfinished process. What is more, during the last years, the relationship between ghosts and men has been underestimated; The underestimation of the relevance of Political Theology as the ontological form of the political does not only have theoretical implications but it also affects our capacity to understand contemporary political phenomena. This shows the limits of our liberal democracy.

Structured in three parts that defend the hypothesis that political theology is central, this dissertation uses the images offered by the book of Exodus and Shakespeare's Hamlet to rethink the relation between ghosts and men. First, the dissertation looks at different ways of solving the problem of preserving political community, as offered by Hobbes. Then the thesis analyses how, in first instance, Carl Schmitt describes the revival of a political theology that links the political with the truth, and, additionally, the way in which Leo Strauss emphasises the need to return to the tradition of political philosophy in order to face the challenges of modern political legitimacy.

We conclude in stating that the relevant point for our Liberal Democracies is that we revive a political ontology that does not neglect the political relevance of the transcendent while predicating it upon a political practice that is conscious of its danger. This implies a form of Liberal democracy that is aware of its own limits and principles as a political regimen.

Tesis Doctoral

Los fantasmas de Elsinor y el problema de la conservación del orden político.

Tesis dirigida por
José Manuel Bermudo Ávila

Nicolás Patrici Angel

DNI 24485218Q

Universitat de Barcelona

Facultad de Filosofía

Departamento de Filosofía Teorética y Práctica

Programa de Doctorado en Filosofía Contemporánea y Estudios Clásicos.

Barcelona, Enero de 2017

A mis padres

Agradecimientos

Esta tesis doctoral es el producto de una inquietud personal que solo pudo ser desarrollada gracias al apoyo que me brindaron muchas instituciones y personas durante un tiempo demasiado largo. Es producto de lecturas y vivencias. Y representa, para mí, el fin de un ciclo que comenzó el día que aterricé en Barcelona hace ya 13 años. Un primer borrador de esta tesis fue redactado en Ámsterdam durante los meses de Febrero a Junio del año 2012. Quedó, por diferentes razones, trunco. Pasaron algunos años hasta que retomé el trabajo y me inscribí formalmente, con la intención de terminar lo que había empezado, en el programa de doctorado en filosofía contemporánea y estudios clásicos de la Universidad de Barcelona. José Manuel Bermudo aceptó ayudarme a terminar el trabajo. Gracias a su crítica entusiasta y exigente pude ver que de lo que se trataba no era de retomar un trabajo que había quedado trunco, y restringirme a los límites que ese trabajo me proponía, sino que se trataba de continuarlo y finalizarlo sumando las nuevas visiones, experiencias, lecturas y reflexiones que había ido adquiriendo a la largo de esos años de *parate*. La dirección de José Manuel Bermudo fue esencial para que yo ensaye una nueva redacción sin perderme en los vericuetos y límites de aquella redacción trunca del pasado.

Esta tesis es, por tanto, el trabajo acabado de una investigación en dos etapas. Durante la primera etapa, entre 2007 y 2012, estuve inscripto formalmente en el doctorado en ciencias política y sociales de la Universitat Pompeu Fabra pero, realmente, desarrollaba mi investigación en Holanda como estudiante de doctorado visitante en la Facultad de Humanidades de la Universidad de Leiden, en los Países Bajo (más formalmente durante 2007 y 2008 y menos formalmente, participando de diferentes actividades, durante los años 2011 y 2012). La segunda etapa de investigación y redacción, ya inscripto en la Universidad de Barcelona entre 2014 y 2017, me encontró trabajando entre Barcelona, Berlín, Mascát y Bangalore. La tesis guarda, pese a las ideas y vueltas en su redacción, fidelidad con el proyecto que le dio origen. Es una respuesta posible a una pregunta que preferí no maquillar para acomodarla a mis últimas lecturas y vivencias. Eso la hubiera condenado a volver a ser

un proyecto inacabado. Su redacción final tuvo lugar durante la primavera/otoño del año 2016 entre las ciudades de Muscat y Barcelona.

Y, sobre todo, en infinidad de aeropuertos y aviones.

Muchas instituciones y personas hicieron posible que yo me dedicara a realizar un trabajo sistemático de investigación durante los años que componen el recorrido de esta tesis.

En los comienzos, el Consejo Nacional de Investigaciones científicas y tecnológicas (CONICET) de Argentina y la Universidad de Buenos Aires me dieron un apoyo financiero -a través de diferentes becas¹- sin el cual no podría haber iniciado el trabajo. Igual o más importante fue, sin embargo, el haberme brindado el contexto adecuado para dar mis primeros pasos en la investigación en ciencias sociales y pensar las primeras preguntas de investigación. Claudia Hilb, Isidoro Cheresky y Marcos Novaro junto con Julio Pinto y Federico Schuster fueron quienes, desde sus diferentes lugares, cátedras y equipos de investigación, me ofrecieron el espacio para empezar a leer e investigar en la Universidad de Buenos Aires y, más específicamente, en el Instituto Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales. Guardo, para con todos ellos, un profundo cariño y un gran agradecimiento.

La Agencia Española de Cooperación Internacional me brindó durante los años 2004, 2005, 2006 y 2007 el apoyo financiero necesario para que pueda venir a Barcelona y realizar con éxito la primera etapa de mis estudios doctorales en la Universitat Pompeu Fabra. Universidad en la cual me encontré con algunas de las personas cuyo pensamiento y trabajo espero se vean reflejados en estas páginas. Entre ellos, Ferran Requejo y Klaus Nagel quienes me brindaron oportunidades valiosas y, en especial, Francisco Fernández Buey, en quien encontré siempre un refugio intelectual

¹ Durante el año 2002 fui becario de iniciación a la investigación de la Universidad de Buenos Aires. Durante el año 2003, becario de postgrado de la Agencia Nacional de Promoción Científica de la República Argentina. Durante los años 2004-2008 fui becario de doctorado del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de la República Argentina.

donde poder discutir- mientras él sacaba un cigarrillo de su cajón- una infinidad de cuestiones que iban de la filosofía a la política y de la política a la filosofía.

Al *Seminari de Filosofia Política* de la *Universitat de Barcelona* y a su director, José Manuel Bermudo les debo mucho. Sin ese generoso incentivo de invitarme a participar -allá por el año 2005- de las sesiones de los viernes, sin ese reconocimiento tácito y, sobre todo, sin su apoyo y su dedicación durante los momentos finales de redacción de esta tesis, yo hubiera sido incapaz de completarla. José Manuel Bermudo ha tenido conmigo –y con esta tesis- una vocación docente y una paciencia pedagógica por la que le estaré siempre agradecido. Ha hecho mucho más que dirigirme una tesis, me ha ayudado a pensar mejor mis propias inquietudes y me ha incentivado a que sea yo quien conteste a mis interrogantes con rigurosidad pero, sobre todo, con libertad.

La Universidad de Leiden y, muy en especial, la profesora Luz Rodríguez Carranza, me brindaron un espacio muy valioso cuando todo parecía naufragar. Pensar en Holanda fue muy útil tanto personal como académicamente.

Un párrafo aparte, y un agradecimiento infinito, merece el único profesor que, sin haber jamás ejercido formalmente de profesor conmigo, me ha enseñado gran parte de lo que sé y con quien mi deuda intelectual, profesional y sobre todo, personal, no creo seré capaz de poder pagar jamás. Sin su apoyo, constante vocación docente y pedagógica pero, sobre todo, sin la amistad y la rigurosidad profesional *del mejor jefe que se pueda tener jamás*, yo no estaría presentando esta tesis aquí. Aunque él no sea –seguramente- partidario de ningún fantasma ni de ninguna disquisición al respecto de ellos, esta tesis y yo le debemos mucho. Como no es demasiado amigo de los agradecimientos y los elogios públicos, me permito no nombrarlo. No hace falta.

Pensar es siempre un acto colectivo, y durante muchos años he compartido una infinidad de conversaciones e inquietudes comunes con grandes amigos y colegas, como Andreu Orte, Islam Qasem, Tim Wegenast, Gerardo Maldonado, José del Tronco, Marina Larrondo, Facundo Vega, Gabriel Inzaurre, Diego Roselló, Javier Franzé,

Anebella Di Tulio, Kiran Gopakumar Jonathan Boyd, y muy especialmente con el mejor amigo que podía darme la universidad, Matías Sirczuk. A todos ellos, gracias.

A mis amigos de la vida les adeudo la paciencia y algún préstamo en épocas duras que nunca devolví. Y que, en realidad, nunca devolveré. A mis amigos les adeudaré siempre más de lo que podré devolver. A Luciano Zanella, le debo quizás demasiados cafés y a Zeineb Mazouz le debo la amistad incondicional de haber estado siempre cerca cuando todo parecía estar lejos. A Elizabeth Colucci le debo, entre muchas otras cosas, la generosidad de haber asumido más trabajo -y más aviones- del que le correspondía mientras yo terminaba la redacción de la tesis.

A Agustín Mackinlay esta tesis y yo, le debemos muchas cosas. Pero sobre todo, le debemos lo que no está escrito –que es, seguramente, más importante que lo que hay escrito-. Agustín me brindó la oportunidad de descubrir una tradición de pensamiento que yo desconocía y siempre me ofreció pensar en conjunto. Pensar y conversar con mi amigo Agustín en seminarios improvisados en bares de Ámsterdam, París y Barcelona, ha sido -y es- una de las experiencias intelectuales más ricas de mi vida.

Sería injusto si no mencionara aquí con agradecimiento al Middle East College del Sultanato de Omán y, en particular, al Dr. Kiran Gopakumar. Sin el apoyo personal y sin la comprensión institucional que me brindaron, hubiera sido difícil encontrar el tiempo para acabar la redacción de esta tesis durante el duro verano Omaní. Le debo al Dr. Gopakumar una comprensión más adecuada de Omán y, sobre todo, de la India. Cosmovisiones del mundo que me han sido muy útiles para pensar el marco de esta tesis. A través de mis colegas en la India y en Omán, puede comenzar a comprender que en el mundo hay más filosofías que las que caben -y cabían- en mi propia cabeza. Muchas de las reflexiones generales que se desprenden en las páginas que siguen están íntimamente relacionadas con la experiencia profesional y personal de trabajar en Omán y en India durante los años 2015 y 2016.

A mis padres les debo más de lo que se puede describir. Porque sin el esfuerzo que realizaron para que yo pudiera ir a la universidad sin preocuparme demasiado por

otras cosas, durante los—quizás— peores años de la historia económica de la Argentina, yo no hubiera podido nunca siquiera haberme imaginado poder presentar una tesis de doctorado en filosofía. Pero, sobre todo, sin su cariño y comprensión —aún en la distancia— ninguna de las aventuras que retrasaron, pero que sirvieron de excusa para esta tesis, hubieran sido posible. A mis padres les dedico, pues, esta tesis y todo lo que ella significa. Debo también agradecer a mis hermanos por el apoyo en la distancia durante aquellos momentos no tan buenos que tocaron vivir durante los años que llevo en Europa. Y a Josefina Patrici, por hacerme ver -sin saberlo- con su llegada, que ya era hora de terminar lo que había empezado.

A Barcelona le debo también mucho. Pero le debo, sobre todo, una imagen. Una tarde de hace muchos años atrás caminando con mi amigo Matías, vi una pareja del mismo sexo besándose. La pareja se besaba justo debajo de la placa con el nombre de la calle “*carrer dels templers*”. El contraste, y la exquisita y sutil rebeldía cargada de libertad que emanaba de la imagen quedó grabada en mi mente. Y representó, desde entonces, la imagen del mundo donde yo creo que la vida es digna de ser vivida. Barcelona ha sido, y es, parte de mi vida desde hace muchos años. Si algo admiro de ella y de sus habitantes, es esa característica difícil para un porteño: *Barcelona no pot mai ser atrapada, tancada, definida. És relliscosa. Barcelona és, a la seva manera i amb las sevas contradiccions, lliure.*

Schlussendlich, waere nichts davon moeglich gewesen ohne die unendliche Liebe die Schiffbruch zu mir brachte und mir einen Weg nach vorne bot und diese Arbeit und dieses Denken sinnvoll machte. Ohne ihre Unterstuetzung, Begleitung, Geduld und Ermutigung waere diese Arbeit nie gerettet worden und ich waere nie in der Lage gewesen diese Arbeit zu beenden. Ich schulde dir, Lea, nicht nur die Moeglichkeit, das Abenteuer der Fertigstellung diese Arbeit, vor allem aber verdanke ich dir den Neuanfang. Der fuer mich das wunderbarste Abenteuer bedeutet das ein Mensch leben kann. Danke Lea.

Barcelona y Muscat

Noviembre/Diciembre de 2016.

Índice

<i>Agradecimientos</i>	<i>i</i>
<i>Introducción</i>	5
1. Presentación del problema	6
2. Actualidad del problema e hipótesis centrales	7
3. Estructura del trabajo y nota metodológica	12
3.1 Primera Parte	14
3.2 Segunda Parte	15
3.3 Tercera Parte	17
<i>Primera Parte: El problema de los fantasmas</i>	20
<i>Capítulo 1: Relatos de Fundación</i>	26
1. El hijo del padre	27
2. El sobrino del tío.....	33
3. La privatización de los fantasmas	38
4. Fantasmas, liberaciones, fundaciones.....	43
5. Fortinbrás y Horacio: el desafío de la estabilidad del orden político	47
<i>Capítulo 2: El dilema de las dos respuestas de Hobbes: entre la razón y la política. ..</i>	<i>53</i>
1. Hobbes y el problema de Horacio.	54
2. La razón como fuente del conocimiento.	61
3. La política como respuesta al silencio del Fantasma del Rey Hamlet	68
4. La conquista de Elsinor.	75
5. De Hobbes a nuestros Horacios	81
<i>Capítulo 3: El suicidio de Horacio y el retorno de los Fantasmas</i>	86
1. El suicidio de Horacio	87
2. Los límites de respuestas a mitad de camino.....	94

<i>Capítulo 4: Elsinor hoy</i>	100
1. Elsinor hoy	113
2. La ilusión de la espada de Fortinbrás.....	116
 <i>Segunda Parte: Carl Schmitt y el problema del orden político: teología política significa teología política</i>	107
 <i>Capítulo 5: Unidad política y teología política</i>	118
1. El Problema del orden político.....	119
1.1. Estado como Unidad Política	121
1.2 Soberanía como existencia.	127
2. El problema teológico político.....	129
 <i>Capítulo 6: La filosofía política de Hobbes en el origen del problema de la unidad política</i>	134
1. El Fracaso del Leviatán	135
2. El Fracaso de la imagen “Leviatán”.....	138
3. La idea de un Dios mortal.....	143
 <i>Capítulo 7: ¡Jesús es el Cristo!</i>	146
1. ¿Es posible la decisión pública sobre qué y qué no es un milagro?.....	147
2. Jesús es el Cristo!: teología política significa Teología Política.	156
 <i>Capítulo 8: Unidad Política, democracia y pluralidad: los dilemas de Fortinbrás</i>	165
1. Democracia y Parlamentarismo.....	166
2. El problema de Weimar: Democracia y orden constitucional	169
3.¿Es posible ordenar el desorden en la mera acomodación de las diferencias?...	171
3.1 El pacto Constitucional.....	172
3.2 El pacto federal	173
4. Las antinomias del federalismo	175
5. Resolución de las antinomias.....	177
 <i>Capítulo 9: Por lo tanto, teología política significa teología política</i>	180
1. Por lo tanto, teología política significa Teología Política	181

2. Weimar como destino de Fortinbrás	184
3. Verdad, política y libertad	186
<i>Tercera Parte: Leo Strauss y el problema del orden político: filosofía política significa Filosofía Política</i>	
	190
<i>Capítulo 10: Horacio entre la teología y filosofía.</i>	199
1. Filosofía política no es teología política.	200
2. La filosofía en la ciudad.	205
3. El devenir de Horacio.	211
<i>Capítulo 11: La genealogía de la crisis</i>	218
1. Horacio en el origen del proyecto moderno.....	219
2. La revuelta moderna.....	222
2.1 La revolución maquiaveliana.....	223
2.2 La filosofía de la libertad	227
2.3 La Historia como elemento central.....	230
3. Horacio sin filosofía, Fortinbrás sin principios.....	233
<i>Capítulo 12: Los Límites del Liberalismo según Strauss.....</i>	237
1. Los límites del liberalismo.	238
2. Strauss: I. Berlin como el representante del liberalismo.....	242
3. Horacio y Fortinbrás protectores de Sócrates.....	250
<i>Capítulo 13: Por lo tanto, filosofía política significa Filosofía Política.</i>	259
1. Por lo tanto, filosofía política significa Filosofía Política	260
2. El retorno de Horacio	263
<i>Conclusiones generales:</i>	
<i>Los fantasmas de Elsinor y nuestras democracias liberales.....</i>	267
<i>Nota bibliográfica y Bibliografía citada</i>	281
<i>Nota bibliográfica.....</i>	282
<i>Bibliografía citada.....</i>	284

“Viene a mí el pueblo a fin de oír la determinación de Dios. Y cuando se suscita entre ellos alguna diferencia, acuden a mí para que decida entre las partes y les haga conocer los preceptos de Dios y sus leyes.”

Libro del Éxodo

“Nasci em um tempo em que a maioria dos jovens haviam perdido a crença em Deus, pela mesma razão que os seus maiores a haviam tido - sem saber porquê. E então, porque o espírito humano tende naturalmente para criticar porque sente, e não porque pensa, a maioria desses jovens escolheu a Humanidade para sucedâneo de Deus. Pertenco, porém, àquela espécie de homens que estão sempre na margem daquilo a que pertencem, nem vêem só a multidão de que são, senão também os grandes espaços que há ao lado. Por isso nem abandonei Deus tão amplamente como eles, nem aceitei nunca a Humanidade. Considerei que Deus, sendo improvável, poderia ser, podendo pois dever ser adorado; mas que a Humanidade, sendo uma mera ideia biológica, e não significando mais que a espécie animal humana, não era mais digna de adoração do que qualquer outra espécie animal. Este culto da Humanidade, com seus ritos de Liberdade e Igualdade, pareceu-me sempre uma revivescência dos cultos antigos, em que animais eram como deuses, ou os deuses tinham cabeças de animais. Assim, não sabendo crer em Deus, e não podendo crer numa soma de animais, fiquei, como outros da orla das gentes, naquela distância de tudo a que comumente se chama a Decadência. A Decadência é a perda total da consciência; porque a inconsciência é o fundamento da vida.”

Fernando Pessoa

“There are more things in heaven and earth,
Horatio,
Than are dreamt in your philosophy
But come;
Here, as before, neerer, so help your mercy,
How strange or odd soe'er I bear myself,
As i'perchance hereafter shall think meet
To put n antic disposition on,
Tha you, at such times seeing me, never shall
With arms encumber'd thus, or this head-shake,
Or by pronouncing of some doubtful phrase,
As “well, well, we know” or “We could, an if we
Would”
Or, “i we list to speak” or “ There be, an if they,
Might”
Or such ambiguous giving out, to note,
That you know aught of me: this not to do ,
So, grace and mercy at your most need help you
Swear.”
W. Shakespeare.

Introducción

“(…) Maintenant qu’il ne peut plus y avoir de Religion nationale exclusive, on doit tolérer toutes celles qui tolèrent les autres, autant que leurs dogmes n’ont rien de contraire aux devoirs du Citoyen (…)”

J.J.Rousseau

1. Presentación del problema

Desde siempre, la relación entre el momento fundacional de la comunidad política y la estabilidad del orden ya construido ha sido un problema abordado de diferentes modos por el pensamiento político. Desde las leyendas griegas² a los relatos religiosos, la relación es fundamental tanto para afrontar la audacia de la fundación política, como para encontrar principios que legitimen la autoridad del orden constituido.

La modernidad política inaugura una forma particular de abordar esta relación. Si las tradiciones bíblica, filosófica y literaria no renegaban de la importancia de las mediaciones entre dioses y hombres para justificar la liberación de la fundación y la justicia de la libertad fundada, el elemento central de la modernidad, para utilizar expresión de Mark Lilla (2008), es la “gran separación” entre el hombre y los dioses.

Un cambio en la relación entre el afuera y el adentro de la ciudad. Un cambio de foco en la relación entre la política y la religión. Entre la política de los hombres y los mensajes de los fantasmas de otros mundos. Si los relatos tradicionales de fundación suponían una relación abierta entre la voluntad de los dioses³ que proveían nociones de Justicia sustantivas y la voluntad de los hombres que hacían cumplir sus voluntades, la modernidad cambia el orden de la importancia de los personajes y pone al hombre en el centro de la escena. La voluntad del hombre podrá, en cualquier caso, intentar domesticar a los Dioses pero no quedar subyugada a ser una mera mano ejecutora de un plan divino.

El cambio en esta relación no es un proceso lineal. No es un proceso sencillo. Y, sobre todo, la conflictividad entre hombres y fantasmas y su impacto en los

² Puede verse el ensayo introductorio de Detienne, M (2006) sobre el rol de los dioses y su relación con la política en las ciudades griegas.

³ Quizás el relato de fundación en el que esta relación es más difícil de justificar es en la historia de la Esparta de Licurgo. Licurgo no es un semi-dios ni tiene relación con el olimpo, ni el oráculo de Delfos le ordena ni le dicta una ley. Es cierto que Licurgo lo consulta “(...) having thus projected things, away he goes to Delphi to consult Apollo there; which having done, and offered his sacrifice, he returned with the renowned Oracle, in which he is called beloved of God, and rather God than man; that his prayers were heard, that his laws should be the best, and the Commonwealth which observed them the most famous in the world (...)” (*Lycurgus*, 56). La relación de la fundación con los dioses no tiene que ver aquí, nos parece, con un dictado sino con la conclusión de las mejores leyes posibles: “his laws should be the best”

fundamentos y en las fundamentaciones del orden político ya establecido no es un proceso acabado. La relación entre hombres y fantasmas y su impacto en los fundamentos del orden político es dada por superada o, incluso muchas veces olvidada, silenciada, abandonada. En los capítulos que siguen a continuación, nos propusimos introducir esta relación entre estabilidad del orden político y fantasmas como marco general de análisis. Asumiendo que puede servir para (re)pensar los fundamentos y las estructuras ontológicas de nuestras democracias liberales, de sus límites y, también, de los peligros que las acechan.

El camino que recorrimos durante el desarrollo de la investigación y que ahora proponemos no ofrece, sin embargo, un resultado que indique una correlación entre los modos de abordar la teología-política y la estabilidad del orden político. En lo que sigue, solo pretendemos replantearnos la pregunta por la estabilidad del orden político porque consideramos que su impacto político excede la discusión filosófica o historiográfica. Una pregunta que está presente en el día a día del devenir de nuestras ciudades. Es que la pregunta por la estabilidad y la conservación del orden político remite, ciertamente, a la pregunta por la fundación y por la autoridad. Por lo tanto, a la relación siempre cambiante entre hombres y fantasmas⁴.

Es una pregunta que, en su propia enunciación, asume la fragilidad de la estabilidad de la ciudad desde el comienzo y asume que esa fragilidad tiene que ver con la difícil relación entre poder y autoridad. Buscar diferentes perspectivas y alternativas a la pregunta –más que respuestas- significa para nosotros ya una forma de asumir la excepcionalidad de una construcción particular de cierta ontología política característica de la modernidad. Una ontología que sin renegar de la existencia de las voces que vienen del más allá, es consciente de sus peligros.

2. Actualidad del problema e hipótesis centrales

Marx decía que los fantasmas retornan para oprimir el cerebro de los vivos. Desde hace ya demasiados años, nuestras democracias liberales son testigos de una

⁴ De difícil traducción al castellano, la relación está bien definida en Assman, J. (2000). La relación entre *Herrschaft* y *Heil*. (*entre autoridad / poder y salvación*).

sucesión de hechos políticos que no parecen poder explicarse simplemente desde teorías que intentan reducirlos a problemas administrativos, jurídicos o culturales. Hechos, cuya expresión fenomenológica varía, pero cuyo sentido se mantiene constante: parecen amenazar, de una manera u otra, al sentido mismo de nuestras democracias. Lo hacen desde dentro, con el disfraz de argumentos populistas que hacen retornar nacionalismos arcaicos, odios culturales, miedos étnicos. Lo hacen desde fuera, embarcados en barcazas miserables intentando llegar a nuestras costas poniendo en jaque nuestro tan mentado humanismo; o, mostrándonos los límites mismos de nuestro consumo con bombas en hoteles donde antaño vacacionábamos tranquilamente. Lo hacen desde el púlpito, llamando a cruzadas sagradas contra nuestras siempre benevolentes instituciones⁵. Y nosotros parecemos incapaces de entender. Nuestras respuestas parecen ser siempre las mismas. Hemos silenciado, en un proceso de pretendida secularización⁶, durante mucho tiempo a los fantasmas que habitan nuestras ciudades. Que caminan nuestros márgenes. Que están ahí, amenazando siempre, la cordura de nuestras alternativas a sus *fundamentos fundamentales*⁷.

Es cierto que durante los últimos años el liberalismo se ha esforzado en dar cuenta de este retorno. Han aparecido una serie bastante importante de revisiones de la relación entre la razón y el retorno de los fantasmas (Casanova, 1994, 2006; Bader, 2008; Habermas, 2010, 2014; Taylor 2007; Butler & Habermas, 2011, Dworkin, 2013; Calhoun, C. 2011, 2013; Nussbaum, 2013) que intentan dar cuenta de la situación y ensayar alternativas de respuesta al respecto de la acomodación de esas diferencias dentro del orden político democrático liberal.

⁵ Casanova llamaba, ya en 1994, a este “retorno”, un proceso de desprivatización de la religión.

⁶ Un buen análisis de los diferentes momentos en la historia del concepto de secularización puede encontrarse en Casanova (1994).

⁷ En un artículo de reciente aparición Ferran Requejo refiere al mismo problema del retorno de los fantasmas “(...) However, Western societies –above all European ones- are nowadays facing something rather different with regard to transnational migrations: a re-politicization of the private sphere. The demand is to be present in the public sphere in a more permanent way, beginning with ways of dressing, food, school curricula and public holidays. (...)” (Requejo, 2016: 207). José Casanova (1994) tiene un diagnóstico similar, aunque desde una perspectiva diferente a la de Requejo, “(...) When secular ideologies appear to have failed or lost much of their force, religion returns to the public arena as mobilizing or integrating normative force. But it is not religion in the abstract which is returning, nor is it returning everywhere. At most, the crisis of secularity can serve as a common conditioning factor that allows certain religious traditions, which have not yet been weakened excessively by processes of secularization, to respond in certain ways (...)” (Casanova, 1994: 227)

Pero son respuestas que tienden a abrazar a la razón⁸ como si simplemente no existieran otras opciones radicalmente enfrentadas a los pre-requisitos fundamentales del orden democrático liberal. Como si Horacio pudiera comprenderlo todo y Fortinbrás acomodarlo todo, en una discusión que tiene más que ver con lo secular o lo post-secular del orden político contemporáneo⁹ que con la cuestión de sus *fundamentos fundamentales* y su conservación: se discuten los mecanismos de acomodación que ofrecen de nuestros modelos de convivencia e incluso se piensa que la “gran separación” se puede unir sin generar mayor problemas en una especie de ética común. Se asume que nuestros modelos de convivencia y sus principios generales (su ontología) ya, de alguna manera, son lo que deben ser. Y que, quizás, con algunos ajustes institucionales podremos librarnos del temblor que producen esas voces fantasmales que llaman desde el centro mismo de nuestra comunidad. Como si secularización fuera igual que separación entre el mundo de los fantasmas y el mundo de los hombres¹⁰.

A nosotros, nos parece que hace demasiado tiempo que la teoría política intenta ignorar y que la política intenta silenciar esas voces en un arrojo casi suicida de olvidar que, en el origen de nuestras propias comunidades, lo que hay es bastante más oscuro y fantasmal que una razón fantástica que todo lo comprende, lo seculariza y que se presenta como un fundamento suficiente de la autoridad. Un liberalismo que separa la política de la religión, intentando un ejercicio de absoluta profilaxis. No hay porosidad entre esos dos mundos.

Nosotros creemos que los cimientos mismos de nuestra comunidades se erigen sobre una relación entre fantasmas y hombres que no ha sido superada y que, de alguna manera, irriga e informa las tensiones permanentes que están presentes en el seno de

⁸ Puede verse en particular, Dawkins (1998: xi). Dawkins responde a la crítica hamletiana que indica que hay más cosas en los cielos y en la tierra de las que la ciencia puede explicar asumiendo, simplemente, que la ciencia está trabajando en ello. Para una postura que analiza los límites de la relación entre liberalismo y secularismo, asumiendo que el secularismo militante limita la comprensión de la política y de la ética, véase Connolly, W. (2000).

⁹ Para un buen resumen de las diferentes posiciones al respecto del debate secularismo-post secularismo y los usos y abusos del término post-secular, véase Ungureanu (2016). Para un análisis del uso del término secularización, véase Marramao (1998). -

¹⁰ Tal como lo ha expresado Mark Lilla (2008) “(...) Intellectual complacency, nursed by implicit faith in the inevitability of secularization, has blinded us to the persistence of political theology and its manifest power to shape human life at any moment (...)” (Lilla, 2008: 4).

nuestra organización política. Una relación que supone el problema entre la autoridad y el poder. Y que atañe a la conservación misma de nuestras formas de organización política.

No es nuestra intención aquí discutir el revivir de *una religiosidad* que, en occidente, ha puesto de manifiesto los límites del uso sociológico, político y filosófico del concepto de secularización. No pretendemos tampoco del tratamiento que la filosofía y la antropología han dado al problema de la religión, lo sagrado y la salvación. Tampoco adentrarnos en el debate de la sociología al respecto, ni establecer una crítica acabada y sistemática del modo en que se ha abordado esta cuestión recientemente. Esos elementos son, por el contrario, nuestro punto de partida para poder preguntarnos por la relación entre fantasmagoría, estabilidad y conservación del orden político.

Nuestra hipótesis de trabajo más general –y la pregunta que corta transversalmente a todas las partes de esta tesis- asume que el problema central de la estabilidad y conservación de las democracias liberales contemporáneas no remite a una crisis de sus sistemas políticos ni a un problema de acomodación de diferencias, sino al devenir de una razón que acaba en el olvido y negación del poder de los fantasmas. Un silenciamiento sistemático de la ontología de la separación entre el mundo de los fantasmas y el mundo del poder- que no es lo mismo que una ontología de la secularización de los social-, que supone el olvido de la importancia de los límites de nuestra comunidad política: los fundamentos mismos sobre los que se basan los principios de nuestro régimen.

Los fundamentos de nuestras democracias liberales han de ser puestos en interrogación volviendo a asumir los desafíos de un revivir de la teología política que es mucho más que el debate entre religiones que buscan ser representadas en el espacio público y un secularismo militante que se lo niega. Volviendo a una perspectiva de debate que retorna a un diálogo presente en la tradición de la filosofía política moderna (Beiner, 2010) que va desde Maquiavelo al afamado libro VIII del contrato social de Rousseau, y que pone en juego los principios mismos sobre los cuales se erige la estabilidad de nuestra forma de vida.

Para nosotros de lo que se trata es de repensar el estatus teológico-político de los principios que sustentan los fundamentos de nuestras democracias. El retorno de los Fantasmas de Elsinor, ha de ser justamente, de Elsinor. Ha de ser un retorno de y a nuestros propios fantasmas. Así, podremos buscar, en ese conflicto fundamental, las fuerzas y fundamentos que puedan dar sentido a las espadas que levantamos o que no levantamos. A nuestra propia condición moral. A los límites de nuestra comunidad política. A re-articular un debate que tiene más que ver con los límites propios de la razón occidental que con los modos en que la razón se articula y se expresa. Fundamentos que de sentido a nuestras ciudades y a sus límites.

En resumen, la tesis que aquí se presenta pretende pensar la pregunta por la estabilidad y conservación del orden político, su relación con la trascendencia y los límites de la razón moderna. Para ello, como recién mencionamos, hemos querido esquivar los debates más contemporáneos al interior de una discusión –liberal- cuyo marco general es la asunción del devenir de una razón secular que puede o bien post-secularizarse o puede actualizarse, pero que de ninguna manera está puesta en juego.

Para nosotros, la pregunta por la estabilidad del orden político solo se sostiene en una filosofía política que asuma la imposibilidad de resolver el problema de la trascendencia y de su relación con el orden político. Garantizando un juego donde nunca se fije un sentido único en ninguna de las diferentes esferas que significan lo social. Garantizando, en mecanismos institucionales que no sean ya meros administradores, la canalización de un conflicto por la verdad que está siempre en el seno de la ciudad habitada pluralmente por demasiados humores y demasiados fantasmas.

Por lo tanto, los principios básicos sobre los cuales es posible –aún- conformar un discurso capaz de dotar de sentido a nuestras democracias liberales no surgen del mero discurso racional ni de un acto fundacional ex-nihilo que los crea. Por el contrario, están siempre más acá de la trascendencia pero un poco más allá de la mera inmanencia fundadora. Aquello que está siempre en juego en esa relación entre el más allá y el más acá es el reconocimiento de la pluralidad de individuos y voces que habitan

en la ciudad. Y, del conflicto que esa pluralidad conlleva de cara a la estabilidad, conservación y legitimación de la autoridad.

La solución, quizás, es que no hay una solución disponible ni a la política ni a la razón. Y esa negación de la solución no es la ilusión de la eliminación del límite entre lo que está más allá y lo que está más acá. Es, por el contrario, su afirmación. La afirmación de una relación siempre compleja, siempre porosa, entre trascendencia e immanencia que pone de manifiesto el carácter inacabado y permanente del problema teológico-político.

La permanencia del problema teológico político no invita a volver a pensar a la una relación –tensión- que se resuelve en las formas y los principios en los que se organiza y se sustenta, en la práctica, el régimen político. Principios que reclaman siempre algo que esté más allá de las formas que los representan. Formas, que al estar más acá de los principios representados, funcionan- a su vez- como límites de cualquier pretensión desmedida e ilusoria de universalización y transparencia. Principios que nos obligan a volver a pensar la especificidad de nuestro modo de vida desde de la categoría de régimen político. Entendido como los modos y los principios por los que se organizan formas particulares de coexistencia humana.

3. Estructura del trabajo y nota metodológica.

Para llevar adelante nuestra tarea, hemos optado por servirnos parcialmente de Shakespeare, Hobbes, Schmitt y Strauss como herramientas argumentativas que nos ayudan a ilustrar el problema. Así, durante nuestra investigación los argumentos de estos autores nos permitieron volver a nuestro interrogante inicial sobre la estabilidad y conservación del orden político y su relación con la trascendencia con argumentos más sólidos.

El camino recorrido nos llevo a organizar la argumentación de la tesis de la siguiente manera: en primer lugar, intentamos reconstruir y comprar los relatos de fundación y conservación del orden en dos tragedias políticas cuyos personajes principales son hombres y fantasmas: la de Moisés y el éxodo judío y la del príncipe

Hamlet y la tragedia de Elsinor. Comparamos los modos en que estas relaciones entre hombres y fantasmas condicionan e informan la esfera de lo propiamente político: la fundación y la conservación del orden. Frente a los desafíos específicos que presenta la relación *ya* moderna entre fantasmas y hombres en el Hamlet de Shakespeare, ofrecemos la primer reacción filosófica al problema. Esto nos permite poner perspectiva sobre el asunto que corta transversalmente la tesis. Thomas Hobbes es el primero en sentar las bases de una respuesta institucional (ya moderna) al desafío político que esa separación entre dioses y príncipes supone para la estabilidad del orden político. Y, es en el juego y la distancia entre las alternativas y las respuestas que Hobbes ofrece, donde la separación se distancia de la secularización. Y donde nace una dicotomía que marcará el comienzo del devenir de la razón moderna. Una alternativa supondrá la separación entre Hombres políticos y fantasmas con pretensiones públicas, y la otra, el silenciamiento de los fantasmas bajo el manto de la secularización de una razón ya matematizada.

Strauss y Schmitt vuelven a la génesis de esa separación para pensar la conservación y la estabilidad del orden político en los márgenes mismos de un liberalismo que es ya heredero de la respuesta secularizante de Hobbes. Que no puede pensar por fuera de esa ontología. Adelantemos aquí: las respuestas de Strauss y de Schmitt no nos satisficieron ni nos satisfacen. Pero nos permitieron –y nos permiten– volver a nuestra intuición inicial y a nuestras preguntas con mayor y mejores argumentos para re-plantear una pregunta. Pregunta, cuya respuesta, excede *in extenso* el objetivo de esta tesis. Habremos tenido éxito, por tanto, si las preguntas planteadas pueden auspiciar nuevos caminos de interrogación al respecto de la relación entre la ciudad, la conservación del orden, y su relación con la trascendencia.

Es evidente que podrían haberse utilizado otros pre-textos, otros recursos teóricos y retóricos. Sin embargo, creemos que los nuestros son pertinentes y suficientes porque las filosofías de los autores que usamos como herramientas de análisis condensan respuestas alternativas, contradictorias y a la vez, complementarias al problema que nos interesó pensar.

Esta tesis consta, por tanto, de tres secciones centrales. La primera, inaugura la tesis presentando el problema y estableciendo las claves de interpretación centrales a nuestro trabajo. Para ello nos basamos en la presentación y comparación de los relatos de fundación de Hamlet y Moisés y los modos específicos de la escenografía del éxodo y de la tragedia de Elsinor. Presentamos las alternativas filosóficas que Hobbes ofrece como respuesta al dilema moderno planteado en la obra de Shakespeare. La segunda parte, intenta ofrecer una respuesta al problema desde la óptica Schmitt y, la tercera lo intenta hacer desde la óptica de Strauss.

Es importante aclarar: los capítulos que componen las partes de esta tesis no solo pretenden contestar a las preguntas que nos hemos planteado. Argumentan, también, sobre cuestiones específicas a la obra de cada autor. Las partes que constituyen la tesis fueron pensadas y escritas con la intención de poder ser leídas como un conjunto pero también con la intención de permitir una lectura de manera independiente una de la otra. Responden a ambas lógicas. El acercamiento ha sido un esfuerzo metodológico arriesgado -del que somos conscientes- pero que nos ha permitido presentar los resultados parciales de nuestras investigaciones en diferentes foros y, publicar diferentes versiones de los capítulos que componen esta tesis¹¹.

3.1 Primera Parte

La primera parte de la tesis tiene la intención de representar el hilo que teje la estructura de nuestro trabajo en su conjunto. Presentamos, en ella, el problema general a partir de pensar los modos en los Shakespeare, a través de su Hamlet, se diferencian de los relatos tradicionales de fundación. Y, en particular, de cómo los modos en los que Shakespeare nos ofrece el problema entre fantasmas y orden político es diferente a los modos en los que el libro del éxodo nos presentaba el problema.

Una vez presentada la especificidad de la tragedia Shakesperiana, nos interesa pensar los argumentos que encuentra Hobbes para superarla. Es la autoridad, dice Hobbes, y no la verdad la que hace la ley. Pero, ¿es la autoridad solo poder o remite

¹¹ Ver CV adjunto a la tesis.

necesariamente a algo que excede a las espadas? El desafío de sostener el orden político no se acaba con la paz. La pacificación no supone la erradicación de los fantasmas y sus reivindicaciones, de la vida política. Por el contrario. Supone la amenaza constante de su regreso.

Hamlet, y los caminos de respuesta filosófico-político que ofrece Hobbes al problema de la autoridad política, nos sirvieron como guía para expresar lo que para nosotros es un problema de urgencia contemporánea. El fundamento de la autoridad política moderna no termina ni comienza en su capacidad de generar y garantizar la paz. Necesita generar al menos, parcialmente, una ética común que de sentido a esa paz. Debe, necesariamente, reclamar a algo que esté más allá de su poder pacificador. Ha de remitir a esa tensión porosa entre más acá y más allá.

Así, la política moderna debe habilitar la construcción de una verdad siempre política que esté más acá de la trascendencia y más allá de la inmanencia. La negación de la religión en Hobbes, por medio de las tesis del método *more geométrico*, solo es útil para convencer a algunos hombres de la necesidad de sostener la autoridad y su fundamento pacificador. Sirve para sostener y contener a la minoría. Al resto, habrá que convencerlos aún si eso implica invocar a un monstruo marino como título de un libro de ciencia.

La cuestión de la relación entre la verdad, el orden político, su conservación y los límites de la razón moderna, es siempre una cuestión que supone una pregunta cuya respuesta ha de reactualizarse constantemente. Y cuya reactualización implica un ejercicio de responsabilidad. Sin embargo, no ha sido ese el resultado del devenir de los corpus teóricos contemporáneos. Han quedado atrapados en la lógica de una razón secularizadora y secularizante. Y quizás por ello los fantasmas, siguen, por mucho que nos pese, retumbando en los pasillos de Elsinor.

3.2 Segunda Parte

¿Y si la respuesta a la pregunta por la autoridad fuera la afirmación del regreso a los fantasmas de padres que hablan con los hijos?; ¿Y si la política no puede ser otra

cosa que una articulación de una teología que nunca es del todo desacralizada?. En sentido Carl Schmitt ofrece algunas líneas de interpretación que nosotros creemos relevantes al problema.

En los primeros capítulos dedicados a Schmitt nos centramos en analizar los modos en los que Schmitt asume que el origen de la crisis del Estado moderno (y con él, de la autoridad política moderna) se encuentra en las debilidades mismas de sus propios fundamentos: en la base de la construcción de la autoridad moderna yace una decisión metafísica por secularizar y neutralizar el campo político. Una decisión basada en la afirmación de la posibilidad de encontrar en el demonio técnico de la naturaleza una solución a los problemas derivados de la pluralidad de interpretaciones individuales sobre la verdad de los fantasmas. Una decisión que en sí misma supone la secularización del campo social y la asunción del Estado como una máquina cuya autoridad reside solamente en su capacidad de garantizar la paz.

En este sentido, para Schmitt, Hobbes conjura un modelo que fracasa. Lo seculariza todo, lo neutraliza todo, lo tecnifica todo, pero sobre todo fracasa porque asume ya la libertad de la conciencia de los hombres como campo imposible conquistar. Y, aunque intenta recuperar la unidad del *nomos* bajo la construcción de la estatalidad como una máquina perfecta, no lo logra. No puede. Aunque para ello invoque figuras y formas ajenas al mero cálculo matemático. Schmitt dirá que El Leviatán no puede ocupar, por más que lo intente, el lugar de Dios.

El fracaso del Leviatán como forma existencial (y con él, el fracaso de todo el corpus teórico moderno) lleva a Schmitt a presentar su propia solución al problema: la re-habilitación de la teología política como modo de comprensión del mundo y como una ontología de la política. La recuperación de una teología que no puede separarse de la política y una política que no puede separarse de la teología.

Las consecuencias político institucionales del planteo de Schmitt se presentan en la segunda parte de la sección dedicada a Schmitt. El trabajo consiste de un estudio algo más independiente sobre Carl Schmitt en el que se presenta parte de su crítica a las

formas de organización institucional de la democracia liberal. Nos proponemos contestar con Schmitt a la siguiente pregunta: ¿Cómo puede una pluralidad de unidades políticas convertirse en una y permanecer, al mismo tiempo, muchas cuando el atributo central de la soberanía es el monopolio de la decisión existencial? Centrándonos en analizar el concepto de federalismo en Schmitt, investigamos una faceta poco desarrollada en los comentarios a la obra schmittiana, pero absolutamente fundamental para comprender la relación crítica entre Schmitt y la democracia liberal.

3.3 Tercera Parte

Strauss avanza aún más que Schmitt en el pesimismo al respecto de capacidad moderna de garantizar la estabilidad del orden político. Strauss asume la crisis como el central de la actualidad de la modernidad política occidental y, quizás más importante para Strauss, de su moralidad. El problema no radica, para Strauss, en el retorno de la teología. Radica en la tragedia que supone que el silencio de los fantasmas implica también, el silencio de la filosofía. Por lo tanto, la dificultad de elaborar una defensa racional de los principios que dan sentido a nuestra comunidad.

Para Strauss, la característica central de la modernidad es, justamente, la de haber dado por superado muy rápidamente el conflicto entre hombres y fantasmas. Esta superación se basa, de acuerdo con Strauss, en dos asunciones fundamentales para la modernidad. La primera de ellas supone que se puede conocer a la naturaleza, sus causas, sus efectos. Que es posible manipularla técnicamente. Ponerla a nuestra disposición. La segunda asunción sobre la que se basa la modernidad es la inauguración de una concepción del hombre cuyas características centrales son bastante diferentes a las que asumía la tradición. Los individuos modernos pueden ser (y son) absolutamente libres: libres de cualquier cadena que les cree cualquier tipo de responsabilidad, libres de cualquier moralidad, libres de los dioses y libres de la naturaleza. El proyecto moderno es un proyecto emancipador y transformador. Hombres, libres e iguales, que pueden acercarse a la naturaleza de manera técnica para transformarla, y ponerla a su disposición. A disposición de su propia libertad

El devenir del proyecto emancipador de la modernidad es para Strauss, sin embargo, un proyecto suicida. Es un proyecto que terminará negando a la razón misma y a la posibilidad de decir algo más allá del y de su propia voluntad. El devenir moderno es un devenir que ha dejado a los hombres atrapados en la inmanencia de la propia existencia de su ser en el mundo. Y, por ello, la emancipación de Elsinor no es otra cosa que la afirmación de la angustia de un silencio permanente. De nuestro silencio y de nuestras palabras. De nuestra propia voluntad. De una voluntad que se torna libre y caprichosa. Que se vuelve presa de su propia historicidad. Nihilista. Una voluntad sin parámetros. Una libertad sin continuidad.

El proyecto moderno es, para Strauss, más que un intento de emanciparse de Elsinor y de sus fantasmas. Es un proyecto emancipatorio devenido en crisis de la filosofía. Una crisis que se transformará en crisis política en el momento en que el relativismo sea la única alternativa disponible para buscar fundamentos que justifiquen nuestra forma de vida.

Así, Strauss presenta como punto de partida un diagnóstico de una crisis que es, a la vez, filosófica y política. Para decirlo asumiendo el relato shakesperiano que servirá de hilo argumental de esta tesis, Horacio se ha vuelto incapaz de dotar a Fortinbrás de fundamentos fundamentales. Y, por tanto se ha vuelto incapaz de justificar la audacia de su espada más allá de su misma utilidad técnica para mantener a raya la urgencia de los tiempos. Occidente está en crisis para Strauss porque la filosofía se ha vuelto incapaz de decir, de proveer, una justificación *racional* de los principios que sustentan política y moralmente a la forma de vida que ofrece la civilización occidental.

(...) the fundamental political problem of our time. As a fundamental problem it is theoretical: it is not the problem of particular policies, but the problem of the spirit that should inform particular policies (...) (Strauss, 1992b: 135)

El espíritu al que remite Strauss ha desaparecido. La crisis de occidente es moral y política porque Occidente ha *renunciado a los universales*. A pensarlos. Ya no se trata de pensar la pregunta por lo verdaderamente bueno, por lo verdaderamente malo, por lo

verdaderamente justo, por lo verdaderamente injusto. No se trata de un Sócrates enfrentando a predicadores y poetas. Se trata de que, para Strauss, Horacio no es Sócrates. Horacio incluso ha renunciado a si mismo: a su propia condición de *scholar*.

El diagnóstico de crisis que ofrece Strauss, supone una advertencia general que se extiende más allá de las fronteras de la obra de su obra. Strauss, está denunciando que Occidente ha renunciado a presentar sus fundamentos como universalmente válidos. Y con esa renuncia por tanto ,como Hamlet, Occidente se ve atrapado por la duda misma a la hora de justificar su constitución política. Su razón de Ser. Como plantea Pangle:

“(...) we gravely doubt the very possibility that any principles, any purposes, any way of life can be shown by reason to be simply true: that is, truly right, truly good (...)”. (Pangle , 2006: 7)

Es imprescindible para Strauss recuperar a *la filosofía como actividad* para superar la crisis del sin-sentido. La capacidad de análisis de los problemas de los hombres y de su convivencia y organización comunitaria queda simplemente diezmada en tanto queda ya subyugada a la urgencia política, a la angustia de la existencia, o al mero análisis causal. Con este punto de partida *in mente*, en esta parte de la tesis intentaremos presentar de manera esquemática la posición y el recorrido del pensamiento de Strauss con el objetivo de poder delinear su diagnóstico que, como veremos, no es otra cosa que la presentación de su propio proyecto. Presentamos, primero, el sentido que Strauss da a la crisis y el recorrido genealógico de la modernidad que Strauss realiza para sustentar sus premisas. Luego, nos adentramos directamente en la discusión de Strauss con el liberalismo.

Primera Parte

El problema de los fantasmas

(...) There are more things in heaven and earth,
Horatio,
Than are dreamt in your philosophy. (...)
W. Shakespeare.

El problema de los fantasmas

Decíamos en nuestra introducción que los relatos al respecto de la fundación política estuvieron siempre presentes en la historia política de Occidente. Estos relatos teniendo siempre tuvieron como eje la relación a veces conflictiva, a veces armónica, a veces desatendida entre Fantasmas, Dioses y Hombres. En general, los relatos de fundación giran en torno a la articulación de las relaciones entre fuentes de autoridad de otros mundos y su encuentro con poderes del más acá. La modernidad política no es ajena los relatos de fundación signados por la relación entre hombres y fantasmas. Pero, el modo en que esos relatos se articulan, inaugura una forma particular de relación entre hombres y fantasmas.

Shakespeare es, quizás, el primero en ofrecer un relato poético y político que articula la relación entre fantasmas y hombres de una forma radicalmente diferente al modo al que lo hacían los relatos clásicos de fundación. La obra de Shakespeare anuncia un cambio de época marcado por la escenografía de una Europa hundida en conflictos religiosos durante los siglos XVI y XVII. Conflictos que eran la materialización del cambio en la relación entre los dioses y ciudades. Entre dioses y hombres. Entre las fundaciones y los dioses. Y, es su “Hamlet” el que pinta –de forma magistral -el relato al respecto de los príncipes, las fundaciones y las conservaciones de los ordenes políticos.

El relato de Shakespeare al respecto de la tragedia política de Dinamarca no difiere demasiado, en sus características escenográficas centrales, de las escenografías de otros relatos de fundación. Hay, en todo relato de fundación, una relación íntima entre trascendencia, violencia, muerte, y nacimiento de un nuevo orden¹². Shakespeare, lo pone de la siguiente manera cuando le hace decir a Fortinbrás en la escena final de Hamlet:

“ (...) This quarry cries on havoc. O proud death,
What feast is toward in the thine eternal cell,

¹² Puede verse para un análisis de esta relación Girard, R (2007)

That thou so many princes at a shot
So bloodily hast stroock? (...)
(*Hamlet*, 5-2)

Sin embargo, la diferencia entre el relato de la tragedia del reino de Dinamarca y el de otras fundaciones políticas inauguradoras de autoridades terrenales, no está justamente en la escenografía de la tragedia sino que se ubica en los modos en que los personajes de la historia se relacionan entre sí y con la escenografía. La clave central de la diferencia entre el relato de Shakespeare y otros relatos de fundación gira en torno al hecho de que los personajes humanos en Elsinor se vuelven hacedores y protagonistas, por medio de su propia humanidad, de la tragedia política de la que son parte.

Pongamos el relato bíblico del éxodo como y contrapunto. Mientras que en el relato del éxodo, el Dios del Sinaí y Moisés protagonizan una historia donde la Justicia y la libertad se consiguen a partir de la revelación de la verdad y del poder de la voluntad divina, Hamlet, Fortinbrás y Horacio serán los protagonistas principales de una historia en la cual la voluntad absoluta del fantasma del Rey Padre Hamlet quedará subsumida a la condición humana y plural de las pasiones de los personajes humanos que componen la tragedia en la tierra. A diferencia del relato bíblico, la Justicia del fantasma será puesta en duda por el destinatario de su mensaje. Y esa duda desata una violencia que, lejos de dibujar un cuadro de liberación sagrada, dibuja a un mundano campo de batalla.

La tragedia de Dinamarca no narra la liberación de un pueblo en el establecimiento de una autoridad bendecida y sujeta a la divinidad de una ley dictada por el más allá. Anticipa, por el contrario, el resultado de la *separación* entre las órdenes de los fantasmas y la realidad política de los hombres de Dinamarca: auspicia una escena de inestabilidad permanente cuyo origen es el horror de muerte producido por la idiotez de quien escucha voces y, además, no las obedece.

Es Hobbes el primero –quizás- en pensar desde una perspectiva filosófica e intentar dar una respuesta al problema de inestabilidad constante que produce el cambio de foco en la articulación de los personajes en los relatos fundacionales.

Para Hobbes, la inestabilidad política producto de hombres con pasiones plurales, perturbaciones fantasmagóricas, deseos desmedidos, y falsas autoestimas, pueden superarse el foco se pone en la misma humanidad de los hombres: en su razón. Obstinado en que la naturaleza y sus reglas son posible de ser conocidas objetivamente a través de los sentidos, Hobbes primero subsume, optimista, el problema a un mero asunto de cálculo mecánico: la estabilidad– y por tanto, la conservación del orden político, es, simplemente el resultado de un cálculo racional. La ley que garantice la paz no tiene ya que ver con verdades ni teologías fantasmales, es un asunto de la autoridad instituida por quienes racionalmente han visto y comprendido la importancia de la paz. Es un producto artificial y secular del cálculo hombres racionales.

Pero, también es Hobbes quien reconoce que la escenografía de la convivencia humana y la naturaleza de los hombres es algo demasiado complejo como para que la relación entre hombres y fantasmas sea del todo desatendida. Una cosa es la separación entre los mundos de Hombres y Fantasmas y otra cosas es la secularización absoluta del campo de los social. Hobbes es consciente de los límites de la razón calculadora y asume que la estabilidad y la paz no pueden ser solo producto de un cálculo racional. Han de ser, necesariamente también, producto de una lucha política por mantener a raya las convicciones de aquellos que caen en la tentación de escuchar las promesas de verdad que vienen del más allá. La paz y la estabilidad política han de ser, de algún modo, una perpetuación de la separación -y no la anulación y silenciamiento- entre las voces que vienen del más allá y los poderes que gestionan el más acá. Hobbes es consciente que se puede privatizar a los fantasmas, pero no se puede -ni se podrá nunca- desterrarlos de la cabeza de todos los hombres.

La oferta hobbesiana para la solución del problema de la inestabilidad de la política moderna implica una doble alternativa. La primera, asumir sin más la racionalidad de los hombres y, con ello, el silencio y olvido de los fantasmas y de su

relación con los hombres. Es un proyecto netamente moderno y secularizante. No hay autoridad que se desprenda de ninguna verdad que venga del más allá.

La segunda alternativa es, por el contrario, la comprensión de la necesidad de la alerta constante frente a la amenaza del retorno de fantasmas que gritan que hay más verdades de las que los hombres son capaces de comprender. La alerta supone la inauguración de la política moderna como un ejercicio de orden que requiere de una extraña alianza entre apelaciones fantasmales y mecanismos racionales. La clave de bóveda de la política y la estabilidad es la articulación de la separación entre los dos mundos, y no la anulación y negación de los fantasmas.

Nuestra intuición es que la actualidad del problema de los fantasmas y la política tiene que ver con que el devenir moderno ha optado ciegamente por la primera de las alternativas hobbesiana. En la ilusión del silencio permanente de los fantasmas¹³, las teorías políticas contemporáneas no pueden responder a los desafíos que les presentan las apariciones de reclamos de autoridad que remiten a verdades que trascienden a este mundo y que muchas veces, amenazan con hacer estallar violentamente el centro mismo de nuestros regímenes. El fundamentalismo de los *fundamentos verdaderos* no se puede combatir sin la conciencia de la contingencia de los principios que unen nuestra sociedad. Principios que tienen que ver más con el equilibrio de la separación entre dos mundos, que con la ilusión de la secularización.

En los dos primeros capítulos de esta primera parte de la tesis presentamos el problema general y sus derivaciones particulares a partir de una lectura del Hamlet de Shakespeare y de algunos lineamientos al respecto del pensamiento de Hobbes. Para luego ya sí, en el capítulo 3, comentar lo que creemos es el estado de situación actual al respecto de la relación entre fantasmas, política y conservación del orden político. En el último capítulo intentamos recapitular los argumentos anteriores y concluir con un análisis general de la situación manera tal que sirva de guía para la lectura del resto del trabajo.

¹³ Lilla (2008) lo ha llamado “The Fairy tale of our time”. Para una visión diferente de la de Lilla, véase Casanova (1994)

-I-

Capítulo 1

Relatos de Fundación

1. *El hijo del padre*

Moisés es un príncipe bastante ignorante. Ignora, primero, su origen. Ignora las conspiraciones de la corte de Egipto. Y, sobre todo, ignora la injusticia de la realidad que lo rodea¹⁴. Un príncipe al que, tal como a Hamlet, la verdad le es revelada por fantasmas con ánimos de venganza: un fantasma Padre que lo llama a negar su pasado y su identidad egipcia. Que lo incita a asumirse hebrero –es decir hijo-. Que lo empuja a vengar a un pueblo esclavo del yugo de la nación a la que él mismo pertenecía y de la que él mismo era príncipe.¹⁵

Pero Moisés es, ante todo, siempre un príncipe rebelde. Antes de encontrarse con fantasmas que le provean una fuente de Justicia sobre la cual fundar su revolución libertadora de esclavos, Moisés ya había intentado sin éxito alguna que otra pequeña rebelión contra el Faraón en nombre de una Justicia superior a la de Egipto.

“(…) Ahora bien, en aquellos días aconteció que, al ir fortaleciéndose Moisés, salió donde sus hermanos para mirar las cargas que llevaban; y alcanzó a ver a cierto egipcio golpeando a cierto hebreo de sus hermanos. Así que se volvió para acá y para allá y vio que no había nadie a la vista. Entonces derribó al egipcio y lo escondió en la arena. Sin embargo, salió al día siguiente y sucedió que había dos hombres hebreos luchando el uno con el otro. De modo que dijo al que tenía la culpa: ¿Por qué deberías golpear a tu compañero?.(…)”¹⁶

(*Éxodo*, 2: 11-13)

Las rebeldías fracasadas de príncipes contra reyes se pagan caro. A Moisés, su rebeldía le costará siempre caro. Le costará no entrar nunca a Israel. Pero primero le

¹⁴ *Éxodo*, 2:13-20; Usamos la edición de la Biblia Católica de Reina-Valera, 1995.

Véase también Flavio Josefo, (2012); Dimont, M. (2003). Berlin, A. & Brettler. M.Z (2004); Eckard, O. (2006) Savater, F. (2005); Van Deursen, A. T. (2004); Cahill, T. (1998)

¹⁵ La discusión sobre el carácter Egipcio de Moisés remite al clásico análisis de Freud (1996) y la religión monoteísta. No entraremos en detalle sobre el análisis ni de Moisés ni del conflicto teológico político en Egipto y sus efectos para el devenir occidental. Remitimos para ello a los análisis de Assman, J. (1998, 2000; 2001; 2009)

¹⁶ También en *Hechos*, 7: 23, 29 y en *Hebreos* 11: 23:30.

cuesta el exilio de Egipto. El Faraón de Egipto tiene claro que no puede permitirse a nadie atentar contra su autoridad y, mucho menos, si Moisés pretendía rebelar a los esclavos y generar la sedición en el reino. Así, cuando Moisés intentar ejercer su autoridad de príncipe desafiando a la del Faraón, ésta le es negada. Moisés no tiene autoridad sobre los egipcios. No es Juez sobre ellos. Y, el mismo momento en que esa autoridad se le niega, Moisés se convierte en enemigo de Egipto.

(...)A lo que él dijo: ¿Quién te nombró a ti príncipe y juez sobre nosotros?. ¿Tienes pensado matarme como mataste al egipcio? Ahora a Moisés le dio miedo y dijo, “¡Seguro ha llegado a conocerse el asunto!”. Posteriormente el Faraón llegó a oír de este asunto y trató de matar a Moisés, pero moisés huyó (...) (*Éxodo*, 2: 13-15)

Un Moisés *en huida y exiliado* en las tierras de Madián, supone el triunfo del Faraón y la conservación de su reino. El orgulloso y soberbio Faraón ha desterrado a Moisés y con él, a la sedición de su tierra. No será Moisés quien heredará el trono del Faraón. El poder de Moisés como príncipe de Egipto no es suficiente para desplazar al Faraón. Moisés, al final de cuentas, no es hijo de ese padre Egipcio ni digno de su trono. Moisés, es un extranjero sedicioso en las cortes egipcias.

Pero, el exilio en el desierto es un proceso de aprendizaje y descubrimiento para Moisés. En el desierto, alejado de Egipto, Moisés comienza a soñar con Fantasmas que le hablan, que lo instruyen, que le revelan las formas de la rebelión. Que le ofrecen el irresistible contrato y pacto libertador entre príncipes rebeldes y fantasmas belicosos. El mismo Fantasma se le revela todopoderoso: restaurador, rebelde, justo, belicoso. Es el padre verdadero el que, por fin, aparece para restaurar la Justicia. Moisés se descubre, en el desierto por primera vez, *hijo del Padre*: tendrá reino, y tendrá, además, pueblo que guiar. No será el Egipcio. Y no lo hará porque haya heredado algún reino. Será, por el contrario, el líder de una revuelta libertadora liderada en comunión con el Padre. Moisés cuenta con el favor del poder del fantasma.

“(…) Y siguió diciendo, “Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac, y el Dios de Jacob. Entonces Moisés ocultó su rostro, porque temía mirar al Dios –verdadero- Y Jehová añadió: “indisputablemente he visto la aflicción de mi pueblo que está en Egipto , y he oído el clamor de ellos a causa de los que los obligan a trabajar; porque conozco bien los dolores que sufren. Y estoy procediendo a bajar para librarlos de la mano de los egipcios y para hacerlos subir de aquella tierra a una tierra buena y espaciosa, a una tierra que mana leche y miel, a la localidad de los cananeos y los hititas y los amorreos y los pericitas y los heveos y los jebuseos. Y ahora, mira!, el clamor de los hijos de Israel ha llegado a mí, y también he visto la opresión con que los egipcios los están oprimiendo. Y ahora ven, y déjame enviarte a Faraón, y saca tú de Egipto a mi pueblo, los hijos de Israel. (...) porque yo estaré contigo. (...)” (*Éxodo*, 3: 6-12)

Sin demasiada demora, duda ni problema, Moisés príncipe -ya no de Egipto - de Israel se vuelve mano ejecutora de la voluntad justa del fantasma padre: desata la violencia, libera, venga al Padre frente a reyes usurpadores. Hace Justicia. Como un emisario, cobra sin dudar la deuda del Fantasma haciéndola propia.

“(…) Por consiguiente, Jehová dijo a Moisés: “Mira, te he hecho Dios para Faraón, y Aarón tu propio hermano llegará a ser tu profeta. Tú... tú hablarás todo lo que te mande; y Aarón tu hermano se encargará de hablar a Faraón, y él tiene que enviar de su tierra a los hijos de Israel. En cuanto a mí, yo dejaré que se haga obstinado el corazón de Faraón, y ciertamente multiplicaré mis señales y mis milagros en la tierra de Egipto Y no les escuchará Faraón; y tendré que poner mi mano sobre Egipto y sacar a mis ejércitos, mi pueblo, los hijos de Israel, de la tierra de Egipto con grandes juicios. Y ciertamente sabrán los egipcios que yo soy Jehová cuando extienda mi mano contra Egipto, y verdaderamente sacaré a los hijos de Israel de en medio de ellos”. Y Moisés y Aarón se

pusieron a hacer como Jehová les había mandado. Hicieron precisamente así (...)" (*Éxodo 7:1-6*)

Una vez desatada, la violencia no distingue. Contagia. Se hace mimética. El pueblo de Moisés no escapa a esa tendencia. En que la revolución de los esclavos no supone la libertad ni la constitución de un pueblo como tal. La victoria frente al Faraón no es, aún, conquista de Israel para Moisés. La libertad de Israel y la consolidación del liderazgo de Moisés no será sin sangre, sin en el establecimiento de fronteras físicas y morales, ni miserias.

Una vez ejecutada la revolución Moisés debe levantar algún orden entre cuerpos ahogados en la nueva frontera custodiada por centuriones del cielo que abren mares. Debe aplacar conspiraciones y combatir especulaciones entre hombres y mujeres muertos de hambre en medio del desierto, debe. Pero Moisés es un líder obediente frente a los dioses. No ha dudado del mandato del más allá, y por ello ha sobrevivido triunfante a la violencia liberadora desatada por el fantasma. Moisés tiene al fantasma de su parte.

Es por tener al Fantasma vengador del Sinaí de su parte que Moisés puede construir una autoridad con mano de hierro: hace cumplir las leyes de Yavhé bajo pena de exilio, resiste la tentación del pluralismo desatado en la orgía adoradora del Becerro a la que su propio hermano sucumbe, pasa sin piedad a cuchillo a quien se hubiera atrevido a obedecer otra ley que no sea la que dicta el Padre y, sobre todo, a quien se haya dignado a desafiar su liderazgo. Moisés es tan o más sanguinario que el Faraón. Baña de sangre rebelde el desierto mostrando que no se niega ni se negará jamás el mandato del Dios Padre. Moisés es un fundamentalista de los fundamentos del fantasma, y cuenta con una espada bendecida. Hace un culto de la relación entre el Padre fantasma aparecido solo a él en una montaña y a la ley que le dicta.

Es evidente que instaurar el orden en el desierto no es tarea fácil. Moisés y su fantasma no solo se deben enfrentar a enemigos extranjeros. Deben, principalmente, sostenerse frente a la plaga de sedición que carcome las entrañas de los mismos

israelitas que caminan en el desierto. El poder de la dupla conformada por el príncipe fundamentalista Moisés y el Fantasma vengador del Sinaí deben sostenerse, principalmente, frente a la aparición de otros hombres y otros dioses que pretenda seducir a los hombres a los caminantes. A sus hombres. A hombres que murmuran en el desierto¹⁷ al respecto de la injusticia que supone el hambre del caminante y que sucumben, siempre, a las tentaciones de dioses que confortan sus almas con imágenes del pasado. De un pasado que pese a consistir en la esclavitud, no suponía las vicisitudes del caminante, los problemas de la libertad.

Pero Moisés tiene en claro que la ruptura que él y el fantasma representan ha de ser absoluta. O se está con él, o contra él. O se lo escucha a él o se conoce su ira. El nuevo pacto entre israelitas caminantes y la dupla Moisés-Fantasma del Sinaí se parece más a un acto de conquista de esas voluntades en el desierto que a un acto libre de hombres que pactan en plena voluntad y razón con quien los protege. Es que el fantasma del Sinaí no es simplemente un fantasma que tortura la conciencia de los Israelitas. Es un fantasma que hace público su mensaje y que establece los límites mismos de su comunidad.

“(…) “Viendo Moisés el desenfreno del pueblo, pues Aarón los había dejado sin freno, se puso de pie a la puerta del campamento y gritó: “A mi los que están por Yahvé”. Y acudieron a su llamada todos los levitas. Les dijo “Así habla Yahveh, Dios de Israel: “Cíñase cada uno la espada al costado. Pasad y repasad de puerta en puerta por el campamento y que cada uno mate a su hermano, o a su amigo, o a su pariente”. Cumplieron los levitas las órdenes de Moisés y murieron aquel día unos tres mil hombres. Después dijo Moisés: “Recibid hoy la investidura para el servicio de Yahveh, pues cada uno de vosotros ha ido contra su hijo y su hermano, de suerte que hoy os da él la bendición” (...)” (*Éxodo* 32: 25-29)

¹⁷ (...) Y el pueblo murmuró contra Moisés (...) (*Éxodo* 15-24). Véase el excelente análisis de Walzer, M. (1986). Véase también el brillante análisis de la biblia hebrea del mismo Walzer (2012)

El Fantasma del Sinaí está siempre presente, siempre visible. Moisés crea un cofre mágico que sirve de advertencia y recuerdo de la ira que es capaz de desatar el fantasma si se lo desafía y que resume la relación simbiótica entre Moisés y el fantasma del Sinaí. Lo expone ante todos. Es visible para todos. Como sus ojos reflejando rayos al bajar del monte con la ley, el Fantasma y su poder funcionan siempre como una advertencia constante del carácter del Padre y del sentido del poder reverencial que Moisés reclama.

“(…) Dijo Yahvé: “Tállate dos piedras como las primeras, y escribiré en ellas las palabras que había en las primeras tablas que rompiste.” (…)” (*Éxodo*, 34: 1)

Moisés hace de su fantasma padre el mejor de sus aliados y de la ley que él dicta, los principios de su gobierno. El fantasma del Padre está siempre ahí: entre los vivos. Está ahí para enseñar. Para recordarles su autoridad y el poder que Moisés detenta. La verdad, la autoridad y el poder confluyen. Y volverán a desatar la tempestad y la violencia si el orden es amenazado.

Moisés y su Fantasma crean y además conservan un orden social y político de manera extraordinaria. El espíritu prima por sobre el territorio: la ley del Padre, es espíritu puro. Y, por tanto, verdad. Hasta que ese espíritu y su mandato no está interiorizado en los hombres y guíe sus acciones no habrá tierra prometida ni paz posible y permanente. Habrá éxodo. Hasta que cualquier indicio de otros fantasmas no quede extirpado del corazón de los hombres que caminan, no habrá Israel. Habrá éxodo. Y en ese éxodo, habrá Moisés ejecutor de una voluntad divina. Cuando haya tierra, cuando haya Israel, no habrá Moisés. Habrá Ley. Habrá solo fundamentos verdaderos que no requieren de mediaciones humanas ni de artificios ni de publicidades. Habrá principios que vienen del más allá para regir y ordenar el desorden del más acá.

Moisés abre y lidera el éxodo revolucionario de la liberación: pero es un mero ejecutor, porque la libertad está en la ley que dicta el Fantasma. Una ley que muestra el orden verdadero de las cosas. Una ley que ordena porque dicta. Una ley que muestra el

orden correcto sobre el que deben guiarse las acciones humanas. Una ley que está siempre más allá de Moisés. Que habita, protege y delimita las fronteras de Israel.

La libertad final, el fin del éxodo, requerirá el reinado final del Padre. La vuelta de un fantasma que ya no necesitará la mediación de Moisés porque que se encarnará en la ley y no en un liderazgo. La victoria del Fantasma del Sinaí y de un pueblo que es más expectante que caminante. Final que consistirá en la universalización del mensaje del Fantasma; final que supondrá, por tanto, el final de los finales: un encuentro absoluto ente el más allá y el más acá.

2. El sobrino del tío

Shakespeare desvela la especificidad de la modernidad al tratar la cuestión de la teología política cuando presenta la relación entre fundación, fantasmas y política de un modo radicalmente opuesto al del éxodo y al de otros relatos tradiciones de fundación. La relación entre fundación, fantasmas y política no tiene ya el acento puesto en dioses, fantasmas y verdades de otros mundos. Por el contrario, está en la difícil gestión del pluralismo de las pasiones y la locura de los hombres que habitan la tierra. Y, en todo caso, en el modo en que estos hombres se relacionan con las voces del más allá. Shakespeare presenta un relato de fundación que supone, de alguna manera, la rotura de esa relación mágica entre fantasmas y príncipes exiliados. Presenta un divorcio entre el más allá y el más acá. Ofrece, una relación de tensa separación entre los deseos de fantasmas vengadores y las capacidad de príncipes terrenales. La transformación tiene por resultado que ya no habrá tierra prometida donde prime la Justicia. Habrá, en el mejor de los casos, justicias y príncipes carentes de fantasmas de donde reclamar fundamentos y autoridad: habrá muchos fantasmas, muchos hombres y un éxodo constante.

La dupla “Dios y Príncipe heredero exiliado” será reemplazada por la dupla entre la espada de un Fortinbrás más oportunista que heredero y un racionalista Horacio que se esforzará por dar respuestas parciales, débiles, a los desafíos y preguntas que los múltiples fantasmas que se pasean por los palacios proponen a los hombres que tienen la capacidad de escucharlos. En el medio de ese proceso de transformación de unos modos

a otros modos, está el cuerpo muerto del príncipe Hamlet, la duda, y la sombra de un fantasma.

Moisés y su fantasma forman una dupla muy diferente a las que forman Hamlet y el fantasma de Elsinor. Y, sobre todo, forman una dupla de una naturaleza absolutamente diferente a la de Horacio y Fortinbrás. Moisés es un fundamentalista de los fundamentos verdaderos del Padre. Fortinbrás podrá ser un fundamentalista, pero sin demasiados fundamentos. Y Hamlet, dudando de los fundamentos de verdad de la autoridad del más allá, es una bisagra que indica, contiene y atrapa en su consciencia la capacidad de que Fantasmas y Príncipes conspiren juntos. Hamlet es el signo y el síntoma de la separación entre el más allá y el más acá.

Es que Hamlet es un príncipe de una naturaleza bastante diferente a la de Moisés. Y no porque Shakespeare le haya negado la posibilidad de hablar con fantasmas paternos que, como a Moisés, le dictaban leyes de venganza y fundamentos suficientes del orden que debía ser. Por el contrario, Hamlet es bastante consciente de la existencia seres de otro mundo. Es, justamente, un fantasma el que se le presenta para revelarle la verdadera injusticia que sucede en Dinamarca: la usurpación de su trono, el triunfo de la sedición encabezada por su tío, la humillación de la reina. La usurpación de un trono que le corresponde a Hamlet y que el fantasma reclama a su hijo que venga. Hamlet fantasma le reclama a Hamlet hombre que mate al usurpador. Hamlet es el único rey (Hamlet, padre e hijo, claro).

(...)-Revenge his foul and most unnatural murder (...)

(*Hamlet*, 1-V)

Hamlet debe vengar a su padre frente al tío usurpador. No lo hace. Es incapaz. Hamlet no es un príncipe rebelde. Es demasiado temeroso y pusilánime. Hamlet es un príncipe cobarde. Duda. En vez de representar la voluntad del más allá y desatar su ira rebelándose contra el tío, Hamlet-príncipe se embarca en una serie de enredos y trastornos poco dignos de quien tiene la dicha de hablar con el más allá. Poco responsables para quien, además, tiene la responsabilidad de gobernar.

Por temor, duda o pusilanimidad –o por una fascinante combinación entre las tres- Hamlet, al contrario de Moisés, no quiere enarbolar rebeliones Justas. No quiere recuperar ningún trono si para ello debe actuar en nombre de una causa y exponerse al error. Es así que pese al mandato claro del fantasma de su padre -que le ofrecía un mensaje de justicia y liberación indicándole la culpabilidad su tío en el asesinato de su padre- Hamlet prefiere asegurarse de la certeza del mensaje antes de actuar. Antes de volverse un príncipe rebelde. Es por ello que intenta representar el drama en una obra teatral. Buscar probar la confesión de la culpabilidad del tío. Busca una legitimidad para actuar políticamente que le permita asumir su responsabilidad sin temor. Al hacerlo, Hamlet no solo ha dado el paso que se debe dar para transformar la figura del vengador en la figura de un pusilánime melancólico¹⁸, ha dado una estacada certera al corazón de la capacidad política y a la condición de verdad de los mensajes que vienen del más allá.

Hamlet ya no comprendía que los mensajes que vienen de más allá son, por lo general, cosa seria. Son, si se quiere, *fundamentos fundamentales*. Pretenden articular sentidos. No debería haber espacio para la duda de los mensajes traídos por fantasmas. En ello se juega la estabilidad y la conservación de la corona. La continuidad del Reino. La liberación de la usurpación. El honor del Padre. El sentido de la comunidad. La venganza y la gloria de Hamlet-Padre. Pero Hamlet-hijo es imbécil y pusilánime, duda de la verdad del espíritu y de su mensaje, es incapaz de representarlo, de encarnarlo.

(...) A dream itself is but a shadow (...) (*Hamlet*, 3-II)

Hamlet no ve en su encuentro con el fantasma un mensaje liberador y luminoso. Ve, por el contrario, sombras. Es cierto que el mensaje del fantasma de Elsinor ya no traía palabras de libertad, pero era suficiente para justificar la rebelión contra el tío. Al final de cuentas, el Padre mismo en espíritu se lo demandaba: matar al rey-tío, al hermano del padre, era un mandato fantasmagórico. Era un mandato tan trascendente a la comunidad de los hombres que habitaban el reino que en su cumplimiento se jugaba

¹⁸ En su “*Hamlet o Hécuba...*” Schmitt (2009) analiza de manera magistral las transformaciones que Hamlet realiza a la figura tradicional del vengador y, muestra como Hamlet y su indecisión se convierten en la figura central del mito moderno.

la propia constitución de Dinamarca como tal. Como comunidad. La propia esencia de la corona danesa: los príncipes castigan a quienes atentan contra su poder. Quienes no lo hacen, no pueden ser príncipes.

El intento demorado, banal y fallido de Hamlet-príncipe de llevar a cabo el mandato del padre, supone la escenografía del desenlace de la tragedia del príncipe de Dinamarca. Pero, la violencia y la muerte en el centro de la cortes danesas shakesperianas se hace presente de manera muy diferente a como se hacía presente en el relato de la liberación que supone la leyenda del éxodo hebreo.

En el centro de la escena final, tal como en medio del Mar Rojo, hay cuerpos flotando. Hay muerte, devastación, podredumbre, campo de batalla. En el medio de esa violencia ya no está el Príncipe Moisés escuchando al Fantasma Vengador del Padre y empuñando con fundamento su espada y su magia. Por el contrario, hay un pusilánime príncipe danés (ni siquiera alemán, o español, ¡Hamlet es danés! Príncipe de un imperio caído: cristianizado¹⁹) que ha dudado de la venganza que debía ejecutar y que, para colmo, flota con los otros cuerpos en el mar de sangre producido por su propia idiotez.

La violencia es ridícula. No es el resultado de una venganza orquestada con crueldad por un Padre omnipotente que con pretensiones de universalidad desata plagas y abre mares encarnándose en la acción fundamentalista de un príncipe renegado. No, se desata de manera mucho más banal. Sin heroísmos ni grandezas. Casi sin fundamentos. Se desata producto de la incapacidad del príncipe Hamlet de actuar con el honor debido y en nombre de la gloria de su corte. Es producto de negar los fundamentos de Justicia que daba el Fantasma. Es producto de la carencia de rebeldía de Hamlet. De su incapacidad de guiar su acción obedeciendo el mandato de un espíritu que no era otro que el de su Padre. La violencia se desata de manera ridícula porque Hamlet es ya un simple hombre pasional y temeroso, un poco estúpido, que necesita pruebas contundentes para hacer caso a un fantasma. Necesita comprender lo que no se debe

¹⁹ Schmitt (2009) juega con esta idea al comprar la figura del vengador de *Amleth* de la saga nórdica con la figura del príncipe *Hamlet* de Shakespeare.

comprender y se debe, simplemente, obedecer. Hamlet no es ya un fundamentalista de fundamentos verdaderos.

Digámoslo así: mientras que la escena de los cuerpos de los egipcios flotando en las aguas del mar rojo suponía la constitución de la separación final entre el espacio de un pueblo esclavo de los egipcios (יִשְׂרָאֵל בְּנֵי) y un pueblo liberado en alianza permanente con los fantasmas (יִשְׂרָאֵל אֶרֶץ)²⁰, los cuerpos flotando en sangre en Elsinor suponen una separación algo más radical.

La separación entre un mundo en el que fantasmas y hombres interactuaban en la construcción permanente de una política que no se podía separar de la teología, y un mundo cuya política ya no contará con la dicha de poder apelar a mandatos del más allá. No porque esos mandatos y esos fantasmas no existan, sino porque simplemente han sido atrapados en la conciencia cobarde de un príncipe que yace como un hombre común entre los muertos.

Si en el relato bíblico había éxodo y justicias o Nomos y Justicia, el resultado del experimento de Hamlet será un Nomos cuya justicia jamás podrá ser del todo justa. Un Nomos, si se quiere, condenado eternamente a ser éxodo. Condenado a su propia y frágil temporalidad. En el momento de la institución no hay Dioses victoriosos que liberan. Hay, el hijo del padre muerto. El resultado es bastante diferente al de la escena bíblica: la aparición de un simple oportunista usurpador pondrá fin a la violencia. Hay, el sobrino de un tío que reemplaza al sobrino de otro tío. Hay separación entre dioses y hombres. Hay fundación sin demasiados fundamentos.

²⁰ Usamos el término Israel para referirnos tanto al grupo de individuos que la tradición judía llama “los hijos de Israel” (בְּנֵי יִשְׂרָאֵל) como para referirnos al pueblo de Israel constituido como tal en lo que la tradición llama *Eretz Ysrael* (אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל) (tierra de Israel.)

3. La privatización de los fantasmas

Las obre Shakespeare²¹—y en particular su Hamlet— nos muestra que la Justicia y verdad de los mensajes que provienen del más allá se juegan en los modos en que se articula la relación entre los hombres que están más acá y esos fantasmas que se aparecen del más allá. Y, la transformación de esa relación en la tragedia Shakesperiana respecto a los relatos tradicionales, es la que provoca —justamente— un cambio de paradigma y, a nuestro entender, la especificidad moderna a la hora de pensar el problema de la conservación y la fundación del orden político.

Mientras que en el relato bíblico el príncipe Moisés aparece como un instrumento fundamental de Dios (de un Dios que primero libera y después reina), Hamlet aparece como un príncipe que duda del poder libertador del mensaje del cielo y, por tanto, es incapaz de restaurar el poder de la casa Hamlet en Dinamarca. Shakespeare confronta a Dinamarca con una escisión entre el poder del más allá y el poder del más acá que, encarnada en la figura de Hamlet, termina por generar no la liberación sino la crisis en Dinamarca. No hay liberación, ni restauración, ni constitución del pueblo como tal, hay caos, crisis e inestabilidad. Ni el fantasma de Hamlet-rey, ni Hamlet-príncipe, gobernarán Dinamarca: será un extranjero quien lo haga.

El relato de Shakespeare se separa del relato bíblico tanto en los modos de articulación de los personajes humanos como en los modos y las características de los fantasmas y sus fundamentos. El fantasma del Sinaí y el Fantasma de Elsinor son fantasmas de características y poderes diferentes. El fantasma del Sinaí propició una alianza con Moisés un convencido; una alianza cuyo objetivo principal implicaba la instauración de la libertad de un pueblo y, desde allí, de la humanidad. El fantasma de Elsinor tenía quizás una misión menos pomposa. Simplemente buscaba la restauración de un honor mucho más mundano y algo menos digno que la libertad de un pueblo.

²¹ Para un análisis de la obra de Shakespeare en la clave de interpretación que supone a Shakespeare como un autor que rompe con la tradición, puede verse, entre otros, los ya clásicos Bloom, H. (1999), Bloom, A. (1996; 2000), Hellerl A. (2002), los estudios introductorio de Garber, M. (2005), y de Alexander, C. (2004) y el libro de Hadfield, A. (2003).

En el relato bíblico, Dios es portador de Justicia. Un Dios que se vuelve público a través de las palabras y las proezas de un Moisés inspirado en él. Y que además, si conviene, está dispuesto a abrir mares, matar niños, enviar plagas...Un Dios que está dispuesto a aterrorizar y paralizar a quienes ostenten enfrentar su soberbia. El fantasma de Elsinor, pese a ir vestido como un guerrero, es un portador de una justicia algo menos universal y grandiosa que. Es el portador sombrío de un mensaje de restauración local. Es un fantasma que porta un mensaje que se vuelve un asunto privado de Hamlet. Y es, además, un fantasma algo menos poderoso que el del Sinaí. Es un fantasma entre fantasmas. Un fantasma casi sin poderes.

“(...) I am thy father’s spirit/Doom’d for a certain term to wal the
night,
and for the day confin’d to fast in fires,
Till the foul crimes done in my days of nature
Are burt and purg’d away
But that I am
Forbid (...)” (Hamlet, 1-V) .

A diferencia del obediente príncipe renegado del Sinaí a quien el mensaje del Fantasma lo empodera y lo vuelve audaz, valiente y sanguinario, el mensaje del Rey-Fantasma de Elsinor hace que Hamlet se revele como un príncipe con más vocación de melancolía privada que con vocación de poder público. Hamlet, en la que es quizás la revolución más grande de Shakespeare, confronta su voluntad con la del fantasma: Hamlet niega su destino, su nombre, su lugar social y encierra a su fantasma en la privacidad de su propia conciencia. Hamlet es cobarde, temeroso del mandato, temeroso de sus deseos, víctima de su propia locura melancólica. El problema que se deriva de la visión fantasmal de Hamlet, es, en última instancia, un problema privado de Hamlet.

“(...) Hor- There needs no ghost, my lord, come from the grave.
To tell us this.
Ham- Why, right, you are in the right.
And so, without more circumstance at all,
You, as your business and desire shall point

You,
For every man hath business and desire,
Such as it is, and for my own poor part,
I will go pray (...)" (*Hamlet*, 1-V)

Shakespeare no niega la existencia de los Fantasmas, pero tampoco los condena a ser simplemente un producto de la imaginación de los hombres. Shakespeare no libera a la humanidad de fantasmas. No es un autor enamorado de la secularización ni un conjurador de esa "*fairy tale*" de la que habla Mark Lilla (2008). La operación de Shakespeare es la de condenar a los fantasmas a ser un problema privado. Separado de los instrumentos a los que los príncipes pueden apelar. Los condena a la consciencia de los hombres. Los separa de lo público en un sentido poco secularizador y muy político. Encierra a Hamlet – Rey en la consciencia de Hamlet-príncipe

Tal es así que su personaje Hamlet, a diferencia de Moisés -que siquiera necesitaba testigos de la aparición del Dios del Sinaí ni para imponer sus fundamentos-, aún con testigos -o quizás por ello- mantiene en privado²² la relación con su padre fantasma.

-*Ham*: Ha, ha, boy, say'st thou so?. Art thou there, truppenny?
Come on, you hear this fellow in the cellarage, Consent to swear.
-*Hor*: Propose the oath, my lord.
-*Ham*: Never to speak of this that you have seen. Swear by my sword.
(*Hamlet*, 1-V)

La operación literaria de Shakespeare no es menor para la tragedia -ni para nosotros-: Hamlet privatiza a los fantasmas, y al hacerlo -en tanto y en cuanto Hamlet es un príncipe- se condena a sí mismo a buscar justicias que sean cognoscibles para todos si de lo que se trata es de matar usurpadores. A buscar argumentos que vayan más allá

²² Podría decirse algo brevemente sobre la aparición de la privacidad como concepto diferente al secreto. Hamlet comparte con su círculo la aparición del fantasma. Pero intenta mantener el mensaje del fantasma alejado de la cosa pública. Lo encierra en el espacio de su privacidad que no necesariamente es lo mismo que mantenerlo en secreto.

de los fundamentos que da el fantasma para restaurar su legitimidad como príncipe. El fantasma, ya en la mente de Hamlet, no es más que una opinión sobre la justicia de la causa.

Fundamentar y legitimar acciones políticas en esas opiniones privadas y parciales es por lo menos, riesgoso. Para colmo, los fantasmas de Elsinor tienen características algo más particulares que aquellos que aparecían en el desierto del Sinaí. No provienen del cielo. Vienen del inframundo. Si Moisés obedece porque el Padre representa el orden natural de todas las cosas, Hamlet, por el contrario, no desoye al Padre, pero interpreta su aparición como un desorden. No obedece la ley que viene dictada del más allá. La perplejidad de su encuentro le obliga a asumir que “*La naturaleza está en desorden*” (*Hamlet*, 2-XIII). Y lo está, porque un fantasma no puede ni debe vagar por el mundo de los vivos torturando príncipes despojados y, mucho menos, dictándoles órdenes.

El fantasma -y su mandato- ya no puede ordenar. Es, en sí mismo, un desorden propio de unos tiempos en los que, como ha dicho Agnes Heller, (...) *actors do not understand what they are doing and understand even less what others are doing or have done* (...) (Heller, 2002: 27).

Si a Moisés le bastaba hablar con un montículo luminoso que le indicaba los modos de una venganza que era la suya y la del mismo Dios, a Hamlet la revelación no le es suficiente: el asunto está más ligado al honor del Padre que a la condición del mismo Hamlet. Más aún, si Moisés desata una muerte y una destrucción en Egipto -que son consideradas como elementos incluso justos y necesarios-, Hamlet, temeroso, tiene que *probar* el mensaje del padre teatralizando el drama en un experimento empírico que pretende probar la justicia del mensaje de su padre. El fantasma no es más que una perturbación fuera de su tiempo: carece de potencia, carece de grandeza, carece de luz. Carece, de Justicia.

(...) Rest, Rest, perturbed spirit!. So gentlemen,
with all my love I do commend me to you,

And what so por a man as Hamlet is (...)
(*Hamlet*, 1-V)

Hamlet es un pobre hombre. No un príncipe. Su condición de incredulidad y cobardía frente a una verdad que le era revelada por el espíritu del Padre desata la tragedia política de la casa de Elsinor. La tragedia de Elsinor inaugura un camino que avanza, abrazando la inmanencia de un mundo desordenado, a la supresión de la trascendencia.

Shakespeare no desacraliza al padre, ni lo condena a ser un producto de la imaginación de Hamlet. Shakespeare no libera a la humanidad de fantasmas; simplemente los condena a la privacidad de las conciencias de los hombres. Privatiza al fantasma en la conciencia de Hamlet anulando su poder público. Hamlet renuncia a ser Príncipe, y lo hace en nombre de su interpretación privada de la relación con el Fantasma de su Padre-Rey.

El Hamlet (como figura cargada de una fantástica psicología –ya individual-) que nos presenta Shakespeare destruye, con su duda y con la privatización del fantasma del Rey, a Dinamarca; y con Dinamarca, a cualquier verdad y fundamento que venga del más allá.

(...) When we have shuffled off this mortal coil,
Must give us pause; there 's the respect
That makes calamity of so long life:
For who would bear the whips and scorns of time,
Th'oppressor's wrong, the proud man's contumely,
The pangs of despis'd love, the law's delay,
The insolence of office, and the spurns
That patient merit of th'unworthy takes,
When he himself might his quietus make
With a bare bodkin; who would fardels bear,
To grunt and seat under a weary life,
But that the dread of something after death,

The undiscover'd country from whose bourn,
No traveller return, puzzles the will,
And makes us rather bear those ills we have,
Than fly to other that we know not of ¿ (...))
(*Hamlet* 3-1)

Al encerrar a los fantasmas en la consciencia de los hombres, Shakespeare –y Hamlet– no liberan a la política de la fantasmagoría ni a la humanidad de los fantasmas. Por el contrario, condenan a la política a mantener siempre una distancia y una tensión con esas consciencias libres de creen en los fantasmas que caminan por Elsinor. La privatización de los fantasmas es, al mismo tiempo, asunción de la inestabilidad de la política.

4. Fantasmas, liberaciones, fundaciones.

El relato shakesperiano nos ofrece también un cambio en la lógica y el resultado de la relación de las duplas liberadoras. La soberbia de Moisés y la prudencia del Dios del Sinaí (al final de cuentas, Moisés ya se había rebelado contra el Faraón una vez) tiene por resultado que en la tierra prometida no haya Moisés sino una ley del Fantasma que será ya fundamento suficiente del orden. La cobardía de Hamlet y la poca capacidad de convencimiento del Fantasma de Elsinor tiene por resulta que en Dinamarca no haya Hamlet pero tampoco habrá ya ley ordenadora ni fundamento que venga del más allá. En Dinamarca no habrá hijos de Padres, ni leyes en tablas divinas, habrá un sobrino de un tío que un poco pasaba por ahí de casualidad. Un Fortinbrás terrenal que debe ocuparse de asuntos complejos y mundanos: ¿cómo sostener un reino sobre el cual no posee derecho alguno? El desafío de Fortinbrás es enorme. Para lograr la estabilidad de Dinamarca, para sostenerse en el poder, no cuenta como Moisés y Hamlet con un fantasma que lo ayude con argumentos de Justicia.

Hamlet fuerza a Fortinbrás a fundar y sostener un orden, no ya en virtud de espectros portadores de fundamentos verdaderos, sino sobre el cadáver de un loco (un *fool* diría Hobbes) que yace en un lago de sangre producto de su propia locura.

(...) O, I die, Horatio,
The potent poison quite o`er-crows my spirit.

I cannot live to hear the news from England,
But I do prophesy th' election lights
On Fortinbras, he has my dying voice.
So tell him, with th' occurrents more and less
Which have solicited – the rest is silence (...)
(*Hamlet*, 5-II)

Lago de sangre que, lejos de configurar la la ilusión estética que puede generar la imágenes de miles de soldados egipcios flotando en el mar rojo y miles de niños egipcios muertos en sus cunas, se parece mucho más al horror de un campo de batalla tradicional. No es el resultado de un acto de Justicia liberadora que viene dictada por una autoridad verdadera del más allá. Es el resultado de la tormentosa ruptura y privatización de la relación de un hijo dudoso y culposo con la sombra oscura de un fantasma baste poco efectivo. Es el costo de la separación entre aquellos espíritus que están más allá, y las decisiones políticas que están más acá.

La modificación de la relación entre Fantasmas del más allá y príncipes del más acá tiene como resultado fundamental que la política, la fundación y conservación del orden se convierta en un asunto de sobrinos sin herencias ni fundamentos. Se convierta en una tarea bastante más artificial y artesanal que natural.

Remarquemos un elemento central a nuestro argumento. En el relato Shakesperiano no hace falta que Hamlet descrea del todo del espíritu, que lo refute, que lo anule. No hace falta un proceso de secularización y desencantamiento que pruebe que el fantasma era una ilusión. Solo basta en, el relato de Shakespeare, con la privatización de la relación entre el más allá y el más acá para modificar la resolución del conflicto político. La separación entre esa consciencia privada y la razón pública basta para modificar el resultado de la resolución de la tragedia.

La privatización resumida en la duda individual de Hamlet es suficiente para anular el poder del fantasma al tiempo que, ya lo dijimos, es suficiente para condenar a Dinamarca a tener que asumirse un reino sin *fundamentos fundamentales*. Hamlet no se rebela del todo contra la creencia en el fantasma de su padre ni contra los fundamentos de su mensaje. Pero es suficiente la duda para anular el poder político de Hamlet (del

hijo y del padre). Shakespeare declara loco a Hamlet por forzar un baño de sangre en Dinamarca debido a su melancólica incapacidad de actuar. Pero lo declara más loco por forzar a Fortinbrás a tener que buscar fundamentos para legitimar los derechos sobre el reino en elementos que no estén ya basados en la relación entre los hombres y los espíritus, que por dudar de los espíritus.

(...)I am but mad north-north- west.
When the wind is southerly
I know a hawk from a hand-saw (...) (*Hamlet*, 2-II)

Pobre Fortinbrás, buscar fundamentos fuera de los cielos es siempre una tarea difícil. Arriesgada. Una tarea que anticipa la inestabilidad de los tiempos futuros. Una tarea constante de buscar apoyos cuando antes solo bastaba con mostrar acercarse a los cielos. Cualquiera puede ser ahora Fortinbrás. Y peor que eso, cualquiera puede ahora ser un Hamlet algo más valiente y animarse a enfrentar a Fortinbrás con argumentos del más allá. La tragedia de Dinamarca quizás no sea solamente la historia de Hamlet, quizás sea una tragedia por venir que Shakespeare expresó muy bien al hacerle a Fortinbrás abrazar su destino y buscar desesperadamente argumentos que justifiquen su presente y su futuro.

(...) Let us haste to hear it,
And call the noblest to the audience.
For me, with sorrow I embrace my fortune:
I have some rights of memory in this kingdom,
which now to claim my vantage doth invite me. (...)

Concluamos. La sangre se derrama en Dinamarca y políticamente ya no importa tanto si hay más cosas en el cielo y la tierra de las que caben en la cabeza de Horacio. Importa que sobre ellas Fortinbrás no puede derivar ninguna acción política, no puede apelar a ningún principio a la hora de enfrentar a hombres que se levantan en nombre de los fantasmas que se pasean por Elsinor.

Para desatar esa tragedia, como dice Horacio al principio de la obra, no era necesario que un muerto saliera de un sepulcro para persuadirnos de esa verdad. Era necesario que quedará atrapado en la consciencia de un estúpido. En cambio, si fue necesario que los dioses se aparezcan para convencer a Moisés de su propia duplicidad: extranjero en Egipto y miembro del pueblo de Israel²³. Fueron necesarios los fantasmas para la rebelión contra su propia ciudad a favor de su nueva estirpe. Fueron necesarios los fantasmas para la justificación de la masacre en Egipto primero y en el desierto luego. Los mandatos del Fantasma fueron la guía para la liberación. Es el Fantasma el que dicta la ley sagrada que da forma a un nuevo pueblo que camina. El desafío político de Moisés necesitaba de fantasmas.

. El desafío político de Fortinbrás es más complejo y a la vez, más humilde (...) *For me, with sorrow I embrace my fortune (...) (Hamlet, 5-II)*. Es ya el desafío de un sobrino de un tío. Fortinbrás es un extranjero en Dinamarca, es un usurpador del trono danés. No es otra cosa que un mero oportunista. Es un conquistador y no un liberador (...) *I have some rights, of memory in this kingdom / Which now to claim my vantage doth invite / me (...) (Hamlet, 5-II)*.

Tiene que ordenar su conquista sin tener para ello fantasmas a su disposición que le ayuden. Por el contrario, es mejor que las verdades de esos fantasmas queden ahí, donde tienen que estar, en la cabeza de los hombres.

Su desafío es casi imposible de realizar. No cuenta con una Ley Divina, solo con su espada y su ley. No cuenta con Fantasmas que Justifiquen su aparición y causa, solo cuenta con un nombre docto que se compromete a ayudarlo. No cuenta con una vara milagrosa, solo cuenta con una espada afilada. No cuenta con cofres divinos, ni nombres de Dios, ni rayos en los ojos, solo cuenta con un ejército de dudosa lealtad. El desafío de Fortinbrás es casi imposible porque debe ordenar Dinamarca sin poder dotar del todo con un espíritu a un pueblo que ya no camina.

²³ *Ibid. Nota 20*

Fortinbrás no es ni pródigo ni es Hijo. Es hombre. No es hijo del Padre. Es sobrino del tío.

5. Fortinbrás y Horacio: el desafío de la estabilidad del orden político

¿Puede el orden político -de Fortinbrás- sostenerse solamente en la eficiencia de su espada?. ¿Cómo hará esa espada sin magia para sostener el orden cuando se desate la orgía de pluralismo y los caminantes comiencen a adorar dioses que demanden una obediencia diferente a la de Fortinbrás?, y ¿A qué derechos o dioses apelará Fortinbrás para legitimar el reino de Dinamarca entonces?. ¿Qué leyes podrá dictar si los fantasmas del reino ya solo están en la mente de los trastornados como Hamlet? ¿Quiénes pelearán a su lado cuando otros fantasmas y otros reyes intenten invadir Dinamarca si el mismo príncipe Hamlet fue incapaz de tener la honra de clavar una daga por la gloria de su reino?. ¿Cómo conservar el trono de Dinamarca sin que esos muertos que yacen en el origen se levanten siempre *fantasmagóricamente* contra él y su orden?. ¿Cómo evitar que su espada no se encuentre atravesando hombres sin otro sentido que el de garantizar una paz que es ya, culpa de Hamlet, siempre imposible? ¿Cómo evitar que Elsinor caiga sobre su cabeza?. La soledad de Fortinbrás para garantizar la estabilidad y sostener su reino es absoluta. Es cierto que ya no hay un único fantasma al que apelar. El problema es que hay demasiados a los que enfrentar.

Fortinbrás no puede recurrir a los fantasmas. Es ya sobrino de un tío cualquiera. “(...) *The nephew to old Norway, Fortinbras* (...) (*Hamlet*, 4-III). Carece de fundamentos verdaderos para justificar su ley. Los deberá construir y para ello deberá formar una alianza bastante diferente a la que Moisés formó con el Dios del Sinaí o a la que el mismo Hamlet formó con el fantasma de Elsinor. Fortinbrás deberá apelar a poderes más mundanos. Deberá recurrir a la ayuda de la razón, encarnada en la figura de Horacio. Shakespeare nos ofrece así una dupla novedosa. Un usurpador sin fundamentos cuyos poderes vienen del extranjero y un intelectual que se niega a creer, del todo, en los fantasmas.

-“(...) Good Sir, Whose powers are these?.-

They are of Noway, Sir (...)” (*Hamlet*, 4-III)”—
(...) Thou art a scholar, speak to it Horatio (...) Before my God, I
might not this believe. Without the sensible true avouch. Of mine
own eys.(...) (*Hamlet*, 1-I)-

Aunque Fortinbrás funde un nuevo orden en Dinamarca bajo la égida pacificadora de su ejercito, conservar lo fundando se vuelve una tarea trágica. Fortinbrás y Horacio deben erigir Dinamarca sobre el cuerpo muerto de Hamlet. Deben estabilizar el caos. Fortinbrás y Horacio no fundan una libertad que se realiza en el corazón de los hombres, simplemente sostienen un orden ya artificial y demasiado frágil: un orden, si quiere, demasiado libre; un orden casi sin fundamentos.

La muerte de Hamlet, su duda en los fantasmas, la locura del reino de Dinamarca, y la aparición del extranjero Fortinbrás como *ordenador* inaugura la política como un arte de creación y no, de restauración. La tragedia política moderna aparece cuando Hamlet se descubre como un hombre común que asume que la naturaleza está desordenada y que, además, él no puede hacer nada al respecto. Shakespeare ha transformado a un príncipe llamado por fantasmas de otros mundos a encarnar Justicias y Venganzas, en un miserable hombre común que no puede con su propia conciencia. Un hombre que no solo duda de los mensajes de justicia de los fantasmas, sino que además los privatiza. Un hombre que muere sin gloria.

Hamlet elimina la posibilidad de que otros príncipes sean llamados a grandes cosas desde otros mundos. Hamlet transforma la política en tarea *de hombres comunes*²⁴ que, sin demasiados fundamentos, deben ordenar lo que no puede ser ordenado y conservar ese orden. El resultado de la operación es el horizonte de la crisis.

El camino para que el hombre como tal asuma el centro de la escena de la escena política y filosófica en los siglos posteriores está abierto²⁵. Son hombres cobardes y atormentados por fantasmas los que están ahora en el centro de la escena. Es simple

²⁴ Para una análisis que sitúa a Hamlet como una figura entre Maquiavelo y Hobbes, véase Rinesi, E. (2003)

²⁵ Referimos al ya clásico análisis de Löwith, K (1990)

sangre humana y no Justicia Divina, la que se encuentra detrás de la espada de Fortinbrás. La advertencia de Marcelo sobre la putrefacción olorosa de Dinamarca acompañará la escena para siempre. Los dioses hablan desde montes a los que Fortinbrás ya no puede subir a buscar ninguna tabla de ley. Los hombres adoran becerros, son seducidos por fundamentalistas de los fundamentos -que como Moisés creen en fundamentos verdaderos que vienen del más allá- y son más capaces de ofrecer sus almas y sus vidas a las causas de los fantasmas que a la causa del orden sin fundamentos de Fortinbrás.

El pobre Fortinbrás solamente parece limitarse a evitar que la orgía de hombres que buscan, privatizan y adoran becerros de oro se transforme en carnicería. Sumarse a la orgía, intervenir desde dentro, intentar manipular a los diferentes becerros y acomodarlos para generar cierta estabilidad en el caos es, un riesgo enorme para Fortinbrás y su capacidad de conservarse en el poder. No hacerlo, también. La política se vuelve un dilema trágico para los hombres que deben ejercer el poder. Fortinbrás es un príncipe demasiado mortal que algún principio habrá de construir si quiere evitar la tragedia nuevamente. Un principio que, como aquellos que dictaba Dios en la montaña, debe ser escuchado y aceptado por todos. Principios públicos que hagan que cualquier con alguna ambición de poder se arrodille frente a Fortinbrás reverencialmente. Pero pobre Fortinbrás, de sus ojos ya no se reflejan rayos ni su espada es capaz de abrir mares. Solo puede gritar para ser oído, y ese grito no es garantía de que sea escuchado y mucho menos, obedecido.

“(…) Le tus haste to hear it,
And call the noblest to the audience. (…)” (*Hamlet*, 5-II)

Fortinbrás necesita arugmentos. Es Horacio, que sabe de fantasmas y del drama que se desata cuando éstos atormentan la conciencia de los hombres, el que deberá dar respuesta a los interrogantes políticos de Fortinbrás.

Shakespeare delega en Horacio la imposible tarea contar la verdad de la tragedia danesa para que no se repita.

“ (...)Not from his mouth,
Had it th’ ability of life to thank you.
He never gave commandment for their death.
But since so jump upon this bloody question,
You from the Polack wars, and you from
England,
Are here arrived, give order that these bodies
High on a stage be placed to view;
And let me speak on the yet unkwoing world
How this things came about: so shall you hear
Of carnal, bloody, and unnatural acts,
Of acidental judgments, casual slughters,
Of death put on by upshot, purposes mistook
Fall’n on the inventors heads: all this I can
Truly Deliver (...)” (*Hamlet*, 5-II)

La filosofía (política) de Horacio no es, desde ya, equivalente en potencia al encuentro del príncipe con un fantasma paternal. No tiene un centro al que apelar fácilmente.

El derrotero moderno de una filosofía política siempre fronteriza queda inaugurado. Fronteriza, porque se sitúa entre un dentro que debía ser ordenado y un afuera que solamente contaba con una multiplicidad de mundos como los que eran capaz marear a la Marquesa del Entretien. Nada y demasiado al mismo tiempo, es algo que puede trastornar a hombres. La política y sus fundamentos tendrán, desde *Hamlet* en adelante, más que ver con una tarea de equilibrios entre aquello que es pero que ya no está y una inmanencia que amenazará, siempre, con transformarse en pura violencia. El pensamiento político moderno debe asumir, por tanto, aquella verdad de Horacio “*Fall’n on the inventors heads: all this I can Truly deliver*” y sostener que los fantasmas no habían vuelto loco a Hamlet. Hamlet se había vuelto al creer escucharlos. Los fantasmas, como bien sabe Horacio, a lo sumo se pueden ver. No se pueden escuchar.

Es, por lo tanto, Horacio mismo quien está dispuesto a contarle al mundo el motivo real de la desgracia de Dinamarca. Ya lo decía Marx en su XVIII Brumario:

“(…) En esas revoluciones, la resurrección de los muertos servía, pues, para glorificar las nuevas luchas y no para parodiar las antiguas, para exagerar en la fantasía la misión trazada y no para retroceder ante su cumplimiento en la realidad, para encontrar de nuevo el espíritu de la revolución y no para hacer vagar otra vez a su espectro (…)” (Marx, 2003: 19)

Horacio habrá de rebelarse contra esa forma padre-hijo que vuelve loco a los hombres en post de la primacía de una relación menos pomposa pero más eficiente: la de los supervivientes. La de los tíos con los sobrinos y no, la de los hijos pródigos con los padres. Horacio asume lo que era evidente: que Dinamarca necesita un príncipe que pueda, junto con la asistencia de quienes comprendían que el arte de gobernar poco tenía que ver con los delirios fantasmagóricos de Hamlet, sostener la paz. Una paz que lejos de estar ligada a una noción de Justicia, tiene mas que ver con el equilibrio de una naturaleza desordena que ya no podrá ser ordenada por más que los fantasmas deambulen y los hombres crean escucharlos. Una paz que ya ha sustituido a cualquier otro fin.

La figura del racional y memorioso Horacio se erige a sabiendas de la tragedia que debe, de alguna manera, evitar. Horacio escapa de los fantasmas de Hamlet a consciencia que esos fantasmas estarán, siempre, ahí. Al fin y al cabo él mismo los había visto. Él mismo los había interrogado. Él mismo ya no los podía escuchar. Horacio ha de construir un relato legitimador para sostener a un Fortinbrás usurpador y sin fundamentos. Horacio deberá intentar, para ayudar a Fortinbrás, combatir el mito desestabilizador de Hamlet que se encuentra siempre en medio entre fantasmas que no hablan y hombres que no escuchan pero ven.

Concluamos. En el limbo de Elsinor un fantasma que no habla con Horacio y se pasea vestido con trajes de guerra. En medio, casi entre dos mundos, el cuerpo muerto e irresurrecto de Hamlet que ha atrapado y privatizado la voz del fantasma y su

mensaje en su consciencia. En los pasillos de Elsinor, un Horacio incrédulo pero atento al poder del fantasma. Un Horacio que ha de sostener la separación entre el más allá y el más acá, desde el más acá. Un filósofo que ha de construir de manera artificial fundamentos suficientes que permitan garantizar la paz y el orden frente a cualquier intento de restaurar mensajes que no sea de este mundo. Porque, otra vez, no hace falta que los muertos se levanten de sus tumbas para contar esas verdades: solo hace falta que los hombres persigan ahora los intereses de las voces que su consciencia. Que persigan, si se quiere, libremente aquello que consideran Justo y combatan para ello, lo que consideran injusto. Pero, ¿es suficiente lo que puede ofrecer Horacio para combatir el potencial destructivo de los fantasmas y los hombres que los escuchan?

Hobbes fue uno de los primeros pensadores en tomar el guante del desafío moderno planteado por Shakespeare. Como advierte Carl Schmitt, fue Hobbes quien problematizó en primera instancia²⁶ la posibilidad de generar (un) orden y (una) autoridad en medio de la anarquía que se inauguraba con la puesta en escena del desorden hamletiano. Si la obra de Shakespeare anticipaba un camino y ofrecía una respuesta literaria y metafórica al problema de la conservación y la estabilidad del orden político en la modernidad, la obra Hobbes implica la elaboración de una filosofía que se sitúa en el punto de encuentro entre una crisis y un proyecto pues, como señaló Zarka, *“Hobbes creía (...) emprender una reconstrucción racional del saber humano en su conjunto a fin de introducir en él el orden, la certeza y la verdad (...)”* (Zarka, 1997; 62)

²⁶ Existen otras lecturas del filósofo inglés, que presuponen en su teoría una continuidad del pensamiento filosófico político del Medioevo. Para ello pueden verse los afamados estudios de Warrender. Véase: Warrender, H. (1957) y Warrender, H. (1965)

Capítulo 2

El dilema de las dos respuestas de Hobbes: entre la razón y la política.

1. *Hobbes y el problema de Horacio.*

El mundo de Hobbes es el mundo de las guerras civiles inglesas. Un mundo que funciona de como un espejo de las tragedias shakesperianas (Pritchard, 2000; Shapiro, 2006; Secara 2008). Un mundo en el cual la guerra se desatada como producto de la combinación de un príncipe bastante inútil, las pasiones de hombres fundamentalistas de fundamentos que vienen del más allá, las ambiciones de otros hombres, las vanaglorias de muchos, y la estupidez de la mayoría. El punto de partida -y la obsesión- de Hobbes no es muy diferente a la escena de locura final del Hamlet:

“If in time, as in place, there were degrees of high and low, I verily believe that the highest of the time would be that which passed between the years of 1640 and 1660. For he that thence, as from the Deveil’s mountain, should have looked upon the world and observed the actions of men, especially in England, might have had a prospect of all kinds of injustice, and of all kinds of folly, that the world could afford, and how they were produced by their **dams** hypocrisy and self-conceit, whereof the one is double iniquity, and the other double folly (...) (*Behemoth*: 1)²⁷

. La descripción de la escenografía es muy elocuente. Unas guerras civiles demasiado largas, en las cuales demasiadas facciones operan reclamando legitimidades diversas. Una escenografía resultante de demasiados príncipes incapaces de ordenar y demasiados fantasmas sueltos. Ese brutal estado de continuo miedo y pobreza en el cual la vida se vuelve corta en la Inglaterra de las guerras civiles es producto, para Hobbes, de razones bastantes similares a las que habían llevado a Elsinor a degenerar en la locura: (...) *There seducers were of divers sort* (...) (*Behemoth*: 1) dice Hobbes cuando enumera las causas de la locura que provocaron la guerra civil en Inglaterra entre 1640 y 1660.

²⁷ Hobbes, Thomas (1668) *Behemoth or the Long Parliament*. Usamos la edición de The Univeristy of Chicago Press, de 1990. Editada y con una introducción de S. Holmes. P.1 (a partir de ahora *Behemoth* y el número de página de la edición citada)

Como en aquella escena orgiástica en el desierto del Sinaí en la cual los hombres -que habían murmurado contra Moisés- adoraban y construían templos a becerros y falsos dioses, Hobbes advierte que en su tiempo, demasiados seductores y fanáticos estaban dispuestos a encantar los oídos de hombres con causas de fantasmas del más allá. Hombres comunes (...) *so ignorant of their duty, as that not one perhaps of then thousand knew what right any man had to command him, or what necessity there was of King or Commonwealth (...)* (*Behemoth*: 3).

La escenografía que nos planea Hobbes describe un estado *locura* generalizada. Fantasmas vestidos de guerreros sueltos por Inglaterra cuyos mensajes se posan en las bocas de quienes claman escucharlos²⁸. La tarea que se propone Hobbes en ese contexto es similar a la tarea de Horacio²⁹. Se ha de encontrar la manera de legitimar y fundamentar el orden político sabiendo que el punto de partida es el desorden, y asumiendo que las causas de ese desorden son siempre las mismas tendencias de los hombres que, como Hamlet, son temerosos³⁰ y, como Moisés, creyentes del poder de los fantasmas.

Pero...¿Cómo lograr la paz y cómo sostenerla cuando los hombres que habitan la tierra son tan factibles de ser seducidos y arrastrados al desorden por charlatanes que hablando en nombre de fantasmas que nadie es capaz de ver?

²⁸ Son dos los elementos principales que identifica Hobbes como causantes de las guerras civiles en Inglaterra. Primero, la proliferación de lealtades a autoridades religiosas diversas y al papa por un lado, y, segundo, la constante apelación por parte de miembros del parlamento a lo que Hobbes llama "(...) famous men of the ancient Grecian and Roman Commonwealth concerning their polity and great actions; in which books the popular government was extolled by the glorious name of liberty, and monarchy disgraced by the name of tyranny; they became thereby in love with their forms of government. (...)" (*Behemoth*: 2). Para un estudio del contexto de las guerras civiles inglesas, véanse los clásicos análisis de Hill, C. (1998; 1993)

²⁹ La adecuación de la Teoría Filosófica Hobbesiana al análisis de las guerras civiles del *Behemoth* ha sido recientemente discutida. Puede verse la compilación editada por Tomaz Mastnak (2009)

³⁰ La definición de Pusillanidad como característica humana aparece descrita en el capítulo XI del *Leivathan*. La característica es similar a la descripción de la personalidad de Hamlet "(...) Pusillanimity disposeth men to Irresolution, and consequently to lose the occasions, and fittest opportunities of action. For after men have been in deliberation till the time of action approach, if it be not then manifest what is best to be done, 'tis a signe, the difference of Motives, the one way and the other, are not great: Therefore not to resolve then, is to lose the ocassion by weighing to trifles; which is pusillanimity (...)" (*Leviathan*, XI-14;60)

(...) Finally, how many Rebellions have been caused by the doctrine that is up to private men to determine whether the commands of Kings are just or unjust, and that his commands may rightly be discussed before they are carried out, and in fact ought to be discussed?. In the prevailing moral Philosophy there are many other points, no less dangerous than these, which do not need to be enumerated (...) (*De Cive*- Preface to the Reader-6: 8)³¹

El problema central es el juicio privado de los hombres sobre lo que está bien y lo que está mal. Ya sabemos lo que le sucedió a Hamlet por basar sus (in)acciones en opiniones infundadas sobre lo justo y lo injusto. Se trata, para Hobbes, de asumir un enfrentamiento filosófico y político contra todas las fuerzas que invocan libremente mensajes que provienen de espectros que, digámoslo así, se pueden ver pero no oír. Interpretaciones cuya libre circulación provoca fanatismos que tienden a generar desorden, sedición, rebeldía y muerte.

En ese contexto, la primer batalla de Hobbes es contra la tradición de la filosofía escolástica que, basada en la elocuencia y en la retórica³²:

(...) From the reading, I say, of such books, man have undertaken to kill their kings, because the Greek and Latin writers, in books and discourses of policy, make it lawful and laudable for any man so to do, provided, before he do it, he call him tyrant. For they say not *regicide*, that is, killing of a King, but *tyrannicide*, that is, killing of a tyrant is lawful. From the same books they that live under a monarch conceive an opinion that their subjects in a popular Commonwealth enjoy liberty, but that in a monarchy they are all slaves. I say that they that live under a monarchy conceive such an opinion,

³¹ Hobbes, Thomas (1642), *De Cive*. Usamos la edición de Cambridge University Press de 1998 editada y traducida por Richard Tuck y Michael Silverthorne., (*desde ahora De Cive – capítulo y apartado y número de página de la edición que utilizamos*)

³²Véase *Lev. Caps.* XII y XIII.

not they taht live under a popular government: for they find no such matter. (...) (*Leviathan*, XXIX-14: 215)³³

La segunda, y quizás más importante, batalla de Hobbes enfrenta al poder de las iglesias levantadas por aquellos creen interpretar (e incluso dicen escuchar) a los fundamentos de los fantasmas.

La batalla contra la elocuencia, la retórica como elementos metodológicos de sedición y contra las iglesias que reclaman autoridades de fantasmas espectrales tiene su lógica en el hecho de que para Hobbes, como en Elsinor, los fantasmas ya no vienen del cielo para anunciar mensajes de liberación y Justicia. Vienen de la oscuridad del inframundo y son causantes de locura.

(...) The fairies are spirits and ghosts. Fairies and ghosts inhabit darkness, solitudes, and graves (...) The fairies also have their enchanted castles, and certain gigantic ghosts that domineer over the regions round about them (...) (*Leviathan*, XLVII-24.25: 483)

Lo que hace demasiado peligrosos a los fantasmas es su capacidad de encantar a los hombres. Su poder de convocar seguidores. Seguidores que lejos de encerrar las voces de los fantasmas en su conciencia, tienden a levantar templos desde los cuales promocionar mensajes de acción contra el orden invocando legitimidades de otro mundo. Fanáticos de fundamentos que se basan en visiones que intentan liberar a los fantasmas de la cárcel de la consciencia de Hamlet. Fanáticos que atentan siempre contra la separación entre el más allá y el más acá.

“ (...) When the fairies are displeased with any body, they are said to send their elves to pinch them. The ecclesiastics, when they are displeased with any civil state, make also their eleves (that is, superstitious, enchanted subjects) to pinch their princes by preaching

³³ Hoobes, T. (1651) *Leviathan, or the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth, Ecclesiasticall and Civil*. Usamos la edición publicada por Hacket Publishing, de 1994 editada y con una introducción de Edwin Curly que contiene las variaciones del Latín de la edición del Leviatán de 1688. Se cita de ahora en más como *Leviathan*, capítulo y número de párrafo y número de página indicados en la edición citada.

sedition, or one prince enchanted with promises to pinch others (...)"
(*Leviathan*, XLVII-29: 483)

Predicadores, charlatanes y filósofos que invocan cosas que no son de este mundo se convierten en el vehículo del mensaje por el cual los hombres ignorantes de su propio bien son desviados de la razón. Atraen a seguidores solamente para mostrar que su interpretación de las apariciones espectrales es, simplemente, mejor que otras. Para satisfacer su deseo egoísta de superioridad: pura vanagloria. Vanagloria, que es causa principal del desorden.

Seducción de los oídos, murmullos, pasiones descontroladas y sedición del orden en post de bienestares imaginarios de hombres ignorantes (como aquellos del Sinaí que preferían un pasado de esclavitud a las mieles y penurias de la libertad de los caminantes). Seguidores de fantasmas y predicadores de libros antiguos conforman el punto de partida del problema político al que nuestro Hobbes, reflejo de Horacio, pretenden dar una salida. En el capítulos XII y XIII de su *De Cive* (1642) Hobbes describe magistralmente el proceso:

"(...) What can be more dangerous to a Commonwealth and for citizens to be turned by the threat of eternal torment from obeying their princes, i.e. from obeying the laws, or from being just? (...)"
(*De Cive*, XII-5: 135)

"(...) Even many of those who are loyal to the Commonwealth unwittingly cooperate in disposing the citizens' minds towards sedition, by infecting the young people in the schools and the rest of the population from the pulpit with teaching that follows the opinions we have spoken of. But those who want to turn that disposition into action of their effort first to uniting the disaffected as a *faction* and a *conspiracy*: and then to getting the leading role in the *faction* themselves. They unite them into a faction by making themselves mediators and interpreters of individuals' plans and actions, an by appointing persons and places for meeting and

discussing those issues by which the government of the Commonwealth may be reformed according to their ideas. For them to control *the faction* they must for a *faction within the faction*; that is, they must hold secret meetings separately with a handful of people, where they may arrange what proposals are to be made in the general assembly later, and what each of them is to say and in what order, and how to draw to their position those who have most power and most influence with the Rank and file of the *faction*. And in this manner when they have a large enough *faction*, which they dominate by their eloquence, they incite it to take control of affairs, and thus they sometimes succeed, if there is no opposing *faction*, in overthrowing the government, but more often they only wound it and provoke civil war. Thus, *stupidity and eloquence* unite to subvert the *Commonwealth* (...) (*De Cive*, XIII.-13: 140-41)

Está claro que las opiniones (para Hobbes infundadas) sobre la justicia o injusticia del orden establecido que promueven aquellos que invocan legitimadas de otro mundo solamente causan un desacuerdo fundamental. Si la conjunción de la estupidez e ignorancia de los hombres con la elocuencia y las charlatanerías de otros mundos son causas de los impulsos sediciosos que llevan al desorden, Hobbes se propone combatirlos a partir de pensar los elementos que llevan *verdaderamente* al orden. Habrá que reemplazar las moldeables e imprecisas opiniones por conocimiento verdadero.

Esto es posible porque los hombres comparten la debilidad por las cosas que no son este mundo a la vez que la capacidad de razonar y de conocer racionalmente aquellos fundamentos de lo que les harán bien. Hobbes no es Platón. Todos los hombres pueden ver y comprender las causas verdaderas. Hobbes es ya un hombre de nuestro mundo. Cree, como Horacio, en las cosas que puede ver y oír. Cree en lo cognoscible. Y lo cognoscible, y sus relaciones causales es lo verdadero. Es, justamente, porque todos los hombres pueden razonar que todos los hombres son capaces de conocer las leyes inscriptas en la naturaleza. No se necesita de fantasmas ni de filosofías para conocer

tales cosas. Se necesita del ejercicio de un elemento que es común a todos los hombres: la razón.

“(…) Reason is no less of the nature of man than passions and is the same in all man, because all men agree in the will to be directed and governed in the way that which they desire to attain, namely their own good, this is the work of reason (…)” (EL, XV-1: 123)³⁴

Es en su “*The Elements of Law, Natural and Politic*” de 1640³⁵ y en su “*De Cive*” de 1642 donde Hobbes enfatiza más fuertemente que, a través de la asunción del método físico-geométrico, la razón podría encontrar principios universales que permitan terminar con la confusión y el caos. La razón aparece, por tanto, como el camino que los hombres deben seguir para obtener aquello que les hace bien. Y, ¿qué mejor puede haber que un espacio de paz y orden en el cual la vida no se encuentre amenazada y todos los hombres puedan perseguir aquello que ellos consideren es bueno? La paz y la seguridad son condiciones estructurales de necesidad para la persecución y obtención de los bienes personales. Porque “(…) *All men easily recognize that this state is evil when they are in it; and consequently that peace is good (…)*” (*De Cive*, III-31:55).

Los hombres pueden conocer leyes que están inscritas en una naturaleza cognoscible empíricamente y no, en tablas talladas en montañas lejanas por Dioses vengadores o en mandatos paternos que vienen del otro mundo³⁶. Hobbes comienza su epístola dedicatoria a sus “*The Elements of Law...*” diciendo:

“(…) From the two principal parts of nature, Reason and Passion, have proceeded two kinds of learning, mathematical and dogmatical. The former is free from controversies and dispute, because it is consisteth in comparing figures and motion only; in which things

³⁴ Hobbes, T. (1640) *The Elements of Law, Natural and Politic*,. Usamos la edición de Oxford University Press World's classics, de 1996 editada y con introducción de J.C.A Gaskin (*Desde ahora EL, capítulo, apartado y número de página de la edición citada*)

³⁵ –publicado sin permiso de Hobbes en 1651-

³⁶ “(…) These words Just and Unjust, like Justice and Injustice are equivocal (…)” (*De Cive*, III-5: 45). Véase también *Leviathan*, XIII-13.

truth and the interest of men, oppose not each other. But in the later there is nothing not disputable, because it compareth men, and middleth with their right and profit; in which as oft as reason is against a man, so oft will a man be against reason (...)" (EL, "Epistle dedicatory": 19)

Si los sobrinos de los tíos pueden construir una autoridad sin reclamar verdades fantasmales o historias contadas por charlatanes elocuentes, es porque su autoridad proviene de su poder de ordenar el desorden que traen las creencias en cosas que no son de este mundo. Su poder radica en su capacidad de pacificación. Y esa paz es legítima y necesaria porque es un dictado de la razón: es la condición de necesidad estructural de que los hombres puedan perseguir sus propios bienes y sus propias felicidades. Es una cuestión que es claramente "*free from controversies and dispute*".

El problema de Horacio y Fortinbrás parece estar resuelto. El principio de su autoridad no se encuentra en reclamos fantasmales de verdad sino en el mismo dictado de una razón que puede sobreponerse a las pasiones y, sobre todo, al poder de los fantasmas. Una razón que puede indicar los modos por los cuales se consigue la seguridad y la paz y que es, además, capaz de establecer un poder los suficientemente grande, fuerte, y magnánimo de dictar la ley para sostenerla. Por fin: *Auctoritas non veritas fagit legem!*.

2. La razón como fuente del conocimiento.

Si la causa principal del desorden está en una naturaleza humana tendiente a escuchar predicadores y a creer en fantasmas de otro mundos, lo primero que se ha de establecer, para Hobbes, es la posibilidad de fundamentar y de argumentar el orden a partir de causas verdaderas y racionales y no, a partir de espectros o imaginaciones. De lo que se trata en definitiva es de refutar el *error*.

La batalla primera del filósofo Hobbes es, por tanto, la de un científico –ya moderno- combatiendo la oscuridad de premisas, teorías y derivaciones cuyos fundamentos pertenecen a la mera especulación. Para ello, se ha de fundamentar la

existencia de un núcleo argumental que, por racional, pueda ser alcanzado, escuchado, entendido por todos los hombres. Un núcleo que demuestre el error al que son arrastrados los hombres que siguen ilusiones fantasmales y se dejan llevar por los murmullos de quienes especulan al respecto de las apariciones espectrales. Y, a la luz de ese conocimiento, vencer la oscuridad fantasmagórica que tanto atrae a los hombres condenándolos siempre a retornar a desenlaces de violencia y muerte. Como si finalmente la obra de Shakespeare hubiese efectivamente anticipado que la luz del conocimiento de Horacio, encarnada en la filosofía civil que se propone Hobbes, pueda vencer a esas sombras representadas en el fantasma del Rey Hamlet que se muestra pero que no habla.

“(…) The *Natural law* therefore (to define it) is the Dictate of right reason (*) about what should be done or not done for the longest posible preservation of life and limb (…)” (*De Cive*, I-1: 33)

El primer arma que utiliza y ofrece Hobbes es la fundamentación racional como evidencia de la necesidad de la paz frente al *falso conocimiento* que pueden generar charlatanes e historiadores que dicen interpretar los mensajes oscuros de dioses y fantasmas³⁷. Hobbes abraza cierto optimismo *cientificista*³⁸. Conocer las causas verdaderas del movimiento de los cuerpos que existen en este mundo es fundamental para alejar a los hombres de la locura de la guerra de todos contra todos. El problema parece ser más un problema de método que un problema político.

³⁷ En su prefacio a los lectores del *De Cive*, Hobbes advierte “(…) As far as my Method is concerned, I decided that the conventional structure of a rethorical discourse, though clear, would not suffice by itself. Rather I should begin with the matter of which a Commonwealth is made and go on to how it comes into being and the form it takes and to the first origin of Justice. For a thing is best known from its constituents. As in an automatic Clock or other fairly complex device, one cannot get to know the function of each part and Wheel unless one takes it apart, and examines separately the material, shape and motion of the parts, so in investigating the right of a Commonwealth and the duties of its citizens, there is a need, not indeed to take the Commonwealth apart but to view it as taken apart, i.e. to understand correctly what human nature is like, and in what features it is suitable and in what unsuitable to construct a Commonwealth, and how men who want to grow together must be connected (*De Cive*, Preface to the reader, 9: 9,10)

³⁸ Véase MacPherson, 1977, Bobbio 1991; Oakeshott, 1975; Warrender, 1957, Brown, 1980, Gauthier, 1988, Goldsmith, 1968, Kavka, 1986; Flathman, 1993; Tuck, 2001; Gray, 2001.

Acercarse al mundo, y a los hombres que habitan en él, como un relojero se acerca a un reloj es la mejor manera de poder erradicar el desorden político provocado por predicadores y charlatanes. Se trata, simplemente, de conocer y no tanto, de convencer. Pero, ¿qué significa conocer verdaderamente las causas por las cuales los cuerpos se mueven en el mundo, sus leyes, sus principios? En sus *Elements of Law...* Hobbes nos aclara que el conocimiento puede derivarse de dos fuentes accesibles para todos los hombre: la experiencia y la ciencia la ciencia.

La característica central del conocimiento de las causas por medio de la experiencia supone *grosso modo* el *método de la historia*³⁹. La historia puede servir de guía para no repetir hechos pasados causantes de desorden y caos. Los hombres tienen la capacidad de generar recuerdos, reminiscencias sobre hechos y acciones pasadas. Y a su vez, tienen la capacidad de significar por medio de “sensaciones” esos hechos. Son capaces de elaborar un discurso causal sobre hechos del pasado a partir de sus propias representaciones de lo que han vivido ellos y otros. Sin embargo, sensaciones y reminiscencias de hechos pasados nada pueden decir sobre la validez de la relación causal objetiva entre esos hechos⁴⁰. La historia como fuente del conocimiento de las causas verdaderas sigue siendo una especulación poco certera tanto para que lo hombres puedan llegar a conclusiones correctas o para que Horacio pueda basar su relato legitimador de la espada de Fortinbrás. La gramática del orden no puede basarse en las interpretaciones subjetivas del pasado.

Sin embargo, pese a no poder establecer una relación certera ente causa y efecto, la experiencia habilita a los hombres una capacidad de expectación o presunción del futuro

³⁹ En 1629, Hobbes traduce al inglés la historia de las guerras del Peloponeso de Tucídides y, en su prefacio a los lectores dice sobre la obra y sobre la historia “(...)And in the number of these is justly ranked also our Thucydides; a workman no less perfect in his work, than any of the former; and in whom (I believe with many others) the faculty of writing history is at the highest. For the principal and proper work of history being to instruct and enable men, by the knowledge of actions past, to bear themselves prudently in the present and providently towards the future: there is not extant any other (merely human) that doth more naturally and fully perform it, than this of my author.(...) En Hobbes Thomas, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury; Now First Collected and Edited by Sir William Molesworth, Bart.*, (London: Bohn, 1839-45). 11 vols. Vol. 8. 8/10/2016. <<http://oll.libertyfund.org/titles/771>>

⁴⁰ En particular, véase *EL*, I, II, III, IV, V, VII

y les permite realizar *una serie de conjeturas* sobre las consecuencias de determinadas acciones. Hobbes denomina al resultado de esta operación “Prudencia”:

“(…) And prudence is nothing else but conjecture from experience, or taking signs of experience warily, that is, that the experiments from which one taketh such signs be all remembered; for else the cases are not alike, that seem so (…)” (*EL*, IV-9: 33)

Pero, el parecido de dos acontecimientos particulares no necesariamente supone un resultado similar.

“(…) That is to say, we cannot from experience conclude, that any thing is to be called just or unjust, true or false, nor any proposition universal whatsoever, except it be from remembrance of the use of names imposed arbitrarily by men (…)” (*EL*, IV-9; 34)

La multiplicidad semántica habilitada por la pluralidad de experiencias sobre un mismo hecho habilita la posibilidad de un conflicto por el significado de la historia que deja, claramente, a la prudencia fuera de lugar para legitimar y para pensar analíticamente y correctamente a la política. No es prudente, si se quiere, confiar en la prudencia de los hombres.

No alcanza con conocer las desventuras del pobre Hamlet para afirmar a Fortinbrás. Han de encontrarse principios que puedan ser, por racionales, *universales y accesibles a todos los hombres*. Es que Hobbes –como ya dijimos- debe fundar una *ciencia civil* que descansa en el conocimiento de las causas verdaderas y no en meras especulaciones contra-fácticas o en relatos históricos. La gramática del orden ha de estar fundada en un método que no deje lugar a dudas.

“(…) PHILOSOPHY is such knowledge of effects or appearance as we acquire by true ratiocination from the knowledge first of their

causes or generation: And again, of such causes or generations as may be from knowing first their effects (...)” (*De Corpore*, I-2)⁴¹

La filosofía que nos propone Hobbes ha de servir como gramática suficiente para argumentar una teoría de la obligación política. Una teoría capaz de reemplazar -de una vez y para siempre- a fantasmas y los charlatanes de la escenografía política.

(...) To conclude, the light of human minds is perspicuous words, but by exact definitions first snuffed and purged from ambiguity; reason is the *pace*; increase of science, the way, and the benefit of mankind, the end. And on the contrary, metaphors, and senseless and ambiguous words, are like *ignes fatui* (fool’s fire), and reasoning upon them is wandering amongs innumerable absurdities; and their end, contention and sedition, or contempt (...) (*Leviathan*, V-20: 26)

Así Hobbes, como un hombre de su época, abraza “el ideal áureo de la geometría” que conduce a la valoración positiva del método resolutivo-compositivo de Galileo (a la combinación entre cálculo matemático y la observación para la deducción de leyes universales) para asumir el análisis de la reconstrucción de la política según las leyes de la geometría y de la física enlazando las observaciones de los hechos (el Estado y la soberanía de facto) con la psicología (hipótesis sobre las pasiones), la física del movimiento y el orden geométrico (Fernández Buey, 2007)

La fórmula de Hobbes es demasiado conocida: no es la fuerza de la espada de Fortinbras sino la ley de la naturaleza la que manda a *todos los hombres* salir del estado de desorden en el que se presenta la naturaleza y en el que se encuentran todos los hombres en el origen. El estado de naturaleza es un estado de miserabilidad dónde solo reinan los deseos de unos en oposición a los deseos de los otros. Es un estado donde todos tienen derecho a todo y por ello, nadie tiene derecho a nada. Es un estado en el cual solamente puede haber muerte y violencia.

⁴¹ Hobbes Thomas (1655). *De corpore*. Usamos la edición de Oxford University Press World’s classics, de 1996 editada y con introducción de J.C.A Gaskin (*Desde ahora De Corpore, capítulo y apartado. Y, número de página de la edición citada*)

Lo interesante de la operación hobbesiana es que el conocimiento de la Ley de naturaleza se alcanza por medio del cálculo desarrollado a partir de la experiencia concreta de la posibilidad de la muerte violenta que supone el enfrentamiento de la multiplicidad de facciones fanáticas e individuos que persiguen sus deseos o que siguen sus visiones fantasmales. El cálculo es sencillo: abandonar la escena de destrucción en el que se encuentran los hombres producto de seguir sus pasiones es la única opción racional para preservar sus vidas. El miedo que produce la posibilidad real y permanente de la muerte a manos de cualquier otro hombre, ha de ser más fuerte que el deseo de obtener glorias personales. Al fin de cuentas, la vida es condición primera para la obtención de cualquier felicidad o deseo.

La razón se impone a la pasión. Y, paradójicamente, lo hace a través de la misma pasión. Pasión que, aún en la versión más *more geométrico* de Hobbes, parece ser más fuerte y más poderosa que cualquier otra cualidad humana. El miedo que produce la certeza de que sin un poder capaz de ordenar terminaremos en un baño de sangre permanente es suficiente para comprender que la naturaleza misma nos manda a buscar los modos para evitar esa situación. Nos manda a salir del desorden y a buscar elementos de orden. No obliga a intentar garantizar que la persecución de nuestros fines individuales (de nuestra felicidad) ⁴² no será interrumpida por la locura o las ambiciones de otros.

Los seres humanos son más que un puñado de idiotas. Son seres racionales que pueden calcular. La exposición del mero cálculo le permite a Hobbes demostrar sin apelar a ningún otro argumento ni imagen un cuadro de situación en el cual los principios racionales que muestran las ventajas de la vida en común son universales. Producidos y alcanzados por una razón que es, en sí, universal.

La esencia de la operación hobbesiana descansa pues en la afirmación de que la universalidad del descubrimiento racional del miedo a la muerte violenta es suficiente

⁴² Hobbes define Felicidad como la persecución de deseo tras deseo: “(...) Felicity is a continuall progresse of the desire, from one object to another; the attaining of the former, being still but the way to the later. The cause whereof is, That the object of mans desire, is not to enjoy once onely, and for one instant of time; but to assure for ever, the way of his future desire. (...) (*Leviathan* XI-1: 57).

para inclinar a los hombres al abandono y resignación de sus convicciones infundadas, sus pasiones desmedidas (en particular de su vanidad) y sus disputas metafóricas (producto de sus “imaginaciones”) en post de una paz que les permita avanzar en la persecución de sus deseos.

La escenografía hobbesiana se convierte finalmente, en una en la que priman hombres que voluntariamente acuerdan, por medio de un “pacto”, la institución de una soberanía absoluta capaz de garantizar esa paz. Hombres que instituyen la espada de Fortinbrás en post de sus propios intereses.

Concluamos es punto. El descubrimiento racional de que la muerte es el límite de la vida es suficiente *-prima facie-* para garantizar la preservación de una unidad política en la figura de un poder capaz de ofrecer las garantías de la seguridad de la vida. Capaz de arbitrar sobre el desacuerdo y poner fin a las especulaciones de verdad. Eso de que haya fantasmas que susurran en la conciencia de los hombres no es cosa de los hombres racionales. Al fin de cuentas, Horacio ya sabe que las figuras fantasmales prefieren pasearse por los palacios y reservar sus palabras a hombres débiles y pusilánimes.

El resultado de la operación Hobbesiana es, por tanto, la institución del príncipe Fortinbrás. Pero, Fortinbrás no es un príncipe cualquiera. Es el resultado de un razonar mecánico. Fortinbrás se convierte en una máquina perfecta que ha sido instituida por medio de la razón de los hombres. No obedecerle es, por tanto, cosa de locos o de suicidas. No debería preocuparse mucho más Horacio: los hombres son seres demasiado calculadores. La estabilidad del orden político descansa en su propia lógica.

El modelo es ciertamente sencillo: por un lado, el miedo a la muerte violenta lleva a la razón y ésta a la superación de la violencia. La relación de protección-obediencia se establece bajo el “*fiat*” de la República: *la securitas*. Esencia misma de la constitución societal. La comunidad política surge y se instituye producto de un pacto voluntario entre individuos, que unifica de manera *cuasi-instrumental* bajo la égida del

soberano. Soberano que, a su vez, iguala a todos en su nombre (la ley) garantizando las diferencias privadas entre los individuos y otorgado seguridad.

La *nueva ciencia política hobbesiana* se transforma a la vez, en la descubridora de los principios del orden político (la paz) y en la expresión más acaba de su transmisión. Para decirlo en palabras de R. Ribeiro “la Ratio tiene un poder intrínseco para convencer y persuadir” (Ribeiro, 1996; 98)

Pero, esta lectura tradicional⁴³ de Hobbes supone que esta *nueva ciencia* es suficiente para enterrar de una vez y para siempre a los fantasmas que habitaban Elsinor. Supone bastante más que la garantía de la separación entre hombres y fantasmas. Implica la erradicación de los fantasmas. Supone *ya* la secularización del campo de lo social y político. Es el inicio de aquello que, parafraseando nuevamente a Mark Lilla, podemos llamar *el gran cuento de hadas de nuestro tiempo*.

¿Puede Fortinbrás sostenerse en una la fuerza iluminadora del método científico que termina negando la existencia de los fantasmas, que los erradica del universo declarando que este mundo es el único que existe?. ¿Puede Fortinbrás sostenerse solamente en la confianza en la capacidad racional de los hombres?. ¿Y si los hombres, no fueran tan racionales?, ¿y si algunos efectivamente escucharan a los fantasmas? ¿no fue acaso Hamlet suficientemente loco para generar el caos en Dinamarca? Y, ¿si hubiera más cosas en el cielo y en el infierno de las que caben en la cabeza de Horacio y más hombres comunes dispuestos a escucharlas y a seguir esos mensajes?

3. La política como respuesta al silencio del Fantasma del Rey Hamlet

El argumento científico de Hobbes tiene sus propias limitaciones. El poder de los fantasmas es bastante más potente que el poder de la razón para generar convicciones. Y la conciencia de los hombres es bastante más permeable a la

⁴³ Véase a modo de ejemplo de lecturas de Hobbes que hacen hincapié en la filosofía de Hobbes como una teoría de la obligación política que no presta demasiada atención al problema político de la trasmisión de sus principios: Strauss, 1997, MacPherson, 1970, Bobbio 1991; Oakeshott, 1975; Warrender, 1957, Brown, 1980, Gauthier, 1988, Goldsmith, 1995, Kavka, 1986; Flathman, 1993; Tuck, 2001; Gray, 2001.

fantasmagoría que a la razón. Hobbes tendrá que hacer algo más si pretende combatir con eficacia a la capacidad de las imágenes fantasmagóricas de permear la conciencia de los hombres y generar ideas del bien y del mal (...) *Every private man is judge of good and evil acitions (...) (Leviathan, XXXIX-6: 212).*

El poder de las imágenes es muy potente. Aunque esas imágenes sean imágenes en silencio. Recordemos el encuentro inicial entre Marcelona, Bernardo, Horacio y el Fantasma. Todos quedan impresionados frente al espectro que se pasea por los pasillos de Elsinor vestido de guerrero. Todos quedan absortos frente a la incógnita que representa su mensaje silencioso. Silencio deja sin respuesta y tembloroso a Horacio. Horacio no puede explicar el sentido de ese silencio frente a la pregunta de Marcelo.

“(...)- *Mar*: How now, Horatio?. Yo tremble and look pale
Is not this something more than a fantasy?
What think you on` t? (...)”

“(...)- *Hor*: I don` t know exactly how to explain this (...)”
(*Hamlet*, 1-1)

El hecho de que la imagen de un fantasma guerrero haya dejado sin palabras al docto Horacio muestra los límites mismos de la razón y de su capacidad de operar políticamente convenciendo hombres con evidencias derivadas del método geométrico. El silencio del Fantasma y la incapacidad de respuesta de Horacio abre, por un lado una posibilidad de desacuerdo al respecto de la interpretación del mensaje. Por otro, posiciona a la capacidad de interpretación del docto Horacio en el mismo lugar que la capacidad de interpretación de Marcelo y de Bernardo que incluso se atreven a sentarse a discutir con Horacio el sentido del mensaje.

“(...)-*Mar*: Good now, sit down and tell me, he that knows,
Why this same strict and most observant watch
So nightly toils the subject of the land, (...)
What might be toward, that this sweaty haste
Doth make the night joint laborer with the day?

Who is't that can inform me? (...)"

(Hamlet, 1-I)

Es, justamente, en esta limitación de la razón que el desacuerdo es el horizonte permanente de los hombres al respecto del sentido del silencio de los fantasmas; al respecto del sentido de sus apariciones.

Sigamos un poco más con el problema de la escena de la aparición en Elsinor. Los tres hombres no discuten sobre la existencia del fantasma —está claro que lo vieron, que existe-, ni tampoco discuten sobre lo que sienten en relación al fantasma, ni sobre el origen del espectro. Discuten sobre el sentido público de su mensaje. Sobre la relación entre el reino de Dinamarca y esa aparición silenciosa. Horacio sabe de lo catastrófico que son las apariciones de los fantasmas para la estabilidad de los reinos.

“(...)A mote is it to trouble the mind's eye.
In the most high and palmy state of Rome,
A little ere the mighties Julius fell,
The graves stood tenantless and the sheeted dead
Did squeak and gibber in the Roman streets
As starts with trains of fire and dews of blood,
Dissasters in the sun, and the moist star (...)
As hearbingers preceding still the fates
And prologue to the omen coming on,
Have heaven and earth together demonstrated
Unto our climatures and countrymen (...)

(Hamlet, 1-I)

Son las últimas tres líneas del diálogo de Horacio quizás, las más relevantes para comprender el terrible poder de las imágenes del más allá: cuando el más allá y el más acá aparecen juntos, están advirtiendo inestabilidades y crisis por venir. Es, desde la perspectiva de Horacio, mejor que cielo y tierra permanezcan separados. Horacio puede explicar la tierra, pero debatir sobre los cielos es ya una tarea agotadora. Hamlet resuelve, es cierto, parcialmente el problema privatizando en su consciencia el mensaje

y la imagen del fantasma. Transforma una imagen que pretendía tener potencia pública, a un problema de interpretación privada. Pero, eso no evita la tragedia y el derramamiento de sangre. No solo no evita la sangre, sino que abre la posibilidad de la aparición de múltiples interpretaciones en relación a las imágenes silenciosas que dicen tener un mensaje y que se aparecen desde el más allá. Hamlet no resuelve el problema de la interpretación de los silencios de los fantasmas, por el contrario, lo eterniza. La herencia de Hamlet es la multiplicidad de interpretaciones privadas de espectros que se aparecen con pretensiones de justicias que ya no pueden ser, además, resueltas de una vez y para siempre con el hecho de clavar una daga. La imagen de Hamlet es la imagen de un conflicto de imposible resolución

El desafío de Fortinbrás de levantar un reino sobre tales arenas, es un desafío político que requiere de respuestas políticas y no de métodos científicos. ¿Cómo contener el desacuerdo al respecto de las interpretaciones sobre los mensajes que contienen las imágenes espectrales que se pasean por Elsinor? Si se ha de limitar el conflicto provocado por la multiplicidad de interpretaciones al respecto de la verdad y la justicia, ha de ser declarando e imponiendo los límites mismos de la convicción de los hombres y sus juicios privados. Ha de ser sostenido los límites entre el más acá y el más allá. Y esa declaración ha de ser, por tanto, un ejercicio de fundamentación e imposición. Un dictado. El desafío en sí mismo no es tampoco una novedad. Ya lo sabía Moisés en el desierto cuando se enfrentó a quienes adoraban a otros dioses. Sabía que la espada no era suficiente, aunque la usó. Sabía que las tablas de la ley no eran suficiente, aunque también las usó. Necesitó convencer de su poder por medio de conquistar también, las conciencias de aquellos que se rebelaban. La gran diferencia radicaba en que en el mundo de Moisés no había la figura de Hamlet separando en su consciencia privada los mensajes de los Dioses de las capacidades de los Hombres.

El poder que se requiere, por tanto, para combatir a la potencia de las imágenes espectrales requiere algo más que el cálculo. El poder, se transforma en la capacidad de emitir un dictado debe convencer del sentido de aquello dicta, en un mundo en el cual la capacidad argumentativa de aquellos que quieren convencer es limitada.

Por lo tanto, si de lo que se trata es de persuadir, no parece que el problema pueda encontrar una resolución final simplemente en la elección y presentación pública del método científico de Hobbes (Gauthier, 1995; Ridge, 1998; Vaughan, 2007). De esta manera, si Hobbes se enfrenta a quienes podríamos llamar “políticos de convicción pura” es justamente porque considera que existe otro campo político desarrollable, dentro del cual sería factible el uso político de la responsabilidad. Responsabilidad que constaría en concebir la utilidad y los límites de la convicción.

Se nos presenta la figura de un Hobbes más parecido a ese Horacio, que habiendo visto al fantasma del Rey Hamlet y habiendo fracasado en su interrogatorio, sabe que su presencia no es un buen presagio. Un Horacio que comprende que la distancia entre él y el mundo de los fantasmas es insalvable e inevitable y que, por tanto, separación no significa lo mismo que erradicación de los fantasmas.

Pero el establecimiento de los límites de la convicción en un claustro universitario, entre hombres doctos, es relativamente sencillo. El problema de Hobbes - como el problema de Horacio- es que ha de hablar a una multiplicidad de individuos para legitimar a un Fortinbrás que ya ha entrado victorioso en Elsinor y que es consciente de los límites mismos de su legitimación. La justificación del poder de Fortinbrás no es como la justificación del poder del revolucionario libertador. Es más bien, la justificación del conquistador. Es una justificación *ex post, y no, ex ante*. Y lo es, como en la escena de Horacio, Bernardo y Marcelo, en la igualdad de una diversidad de hombres.

Es que la ciencia demuestra, no convence. Los fantasmas de otros mundos convencen, no demuestran. Encerrar o desterrar a los fantasmas en la conciencia de hombres cultos y cultivados es una cosa. Hacerlo de la cabeza de hombres comunes, es otra. Convencer es asunto de una economía de la verdad que no puede confiar en la racionalidad de unos hombres que ya han mostrado estar siempre más cerca de creer en las imágenes de seres que no son este mundo. Hombres más inclinados a perderse en disputas retóricas que a asumir la racionalidad de la paz. Hombres más dispuestos a

matarse unos con otros producto del desacuerdo por la interpretaciones de imágenes mudas, que a llamarse al silencio de sus pasiones.

Convencer no es un asunto de un combate científico por demostrar quien tiene razón. Si algo huele mal siempre en Dinamarca, es porque olerá mal siempre. La podredumbre no puede erradicarse. Pero si puede contenerse, separarse, equilibrarse. Tal como había sucedido con Moisés al contemplar la escena de su hermano en el desierto -seducido por el populismo y la popularidad producida por hombres adoradores de becerros-, de lo que se tratará para Fortinbrás -además de demostrar en los claustros el poder de la ratio y de su método- es de combatir percepciones. Opiniones.

La operación política hobbesiana no puede diferir mucho de aquella a la que Moisés se había dedicado en el desierto. Se tratará de difundir la verdad (de la nueva ciencia civil o, simplemente, la verdad de Fortinbrás) desde el púlpito del poder para evitar que se repita la escena de muerte y violencia⁴⁴. Pero, a diferencia de Moisés, el soberano de Hobbes no cuenta con el favor de los dioses para hacerlo ni con unas tablas sagradas sobre las cuales poder rasgarse las vestiduras y mandar a pasar a cuchillo a todos los rebeldes. Fortinbrás solo puede recurrir a la capacidad política de un Horacio que es, sin embargo, más amigo de la ciencia que de la retórica.

El soberano hobbesiano no tiene más opción que pelear contra sus oponentes con las mismas armas y en el mismo terreno: la conciencia de los súbditos (Galimidi, 1996). El éxodo de esa escena originaria de destrucción y violencia es, por tanto, una tarea constante. Fortinbrás, como Moisés, necesitará mucho más que una espada afilada y mucho más que la confianza en la razón para garantizar la paz. Necesitará armas de transmisión de su mensaje que, de alguna manera, exceden su poder. Moisés contaba con un arca mágica, con tablas sagradas, y con el nombre de Dios. Fortinbrás no. El soberano hobbesiano necesitará convencer y actualizar la convicción de que *su paz y su orden* son mejores que el desorden que se produciría en su ausencia. Como lo ha puesto S. Holmes (1990) en su análisis del *Behemoth*,

⁴⁴ La correspondencia de la ciencia hobbesiana con la afirmación de una verdad científica parece ponerse, en la obra de Hobbes, de alguna manera en duda. Véase para un análisis sobre este punto, Miller (2011)

“(…) The ultimate source of political authority is not coercion of the body, but captivation of the mind. The subjective or psychological basis of authority provides the core of Hobbes’ political science. His obsession with religion can be understood only if we recognize the all importance of “opinión” in his analysis of human behavior, especially in his explanation of obedience and rebellion. (…)”

(Holmes, 1990: 91).

La lectura de Hobbes al respecto de la institución de la soberanía se invierte de algún modo. Aún cuando Fortinbrás ha sido capaz de ordenar la escena, sus derechos son demasiado endeble. No son evidentes. No son suficientes para garantizar la estabilidad del orden. Si el soberano hobbesiano debe pelear con las armas de sus oponentes es porque sus oponentes están siempre presentes en la escena (Wolin, 1990). Hobbes lo tiene muy en claro cuando revisa las dificultades a las que se habrá de enfrentar la corona de Inglaterra una vez superados los turbulentos sucesos de la guerra civil.

“(…) and in what the nature of Conquest, and the Right of a Conquerour consisteth: For this Submission is *it that* implyeth them all. Conquest, is not the Victory it self; but the Acquisition by Victory, of a Right, over the persons of men. He therefore that is slain, is overcome, but not Conquered: He that is taken, and put into prison, or chains, is not Conquered, though Overcome; for he is still an Enemy, and may save himself if hee can: But he that upon promise of Obedience, hath his Life and Liberty allowed him, is the Conquered, and not Before (…)” (*Leviathan*, R&C-12: 510)

Hobbes ahora parece decirnos que la victoria de Fortinbrás no significa en sí misma una conquista. Parece decirnos que la victoria no significa más que el desafío de la conquista.

De la lectura clásica de Hobbes que supone un modo de acercarse a la soberanía a través de la construcción gramatical de una teoría de la institución del soberano por medio de hombres racionales que pactan entre ellos desentenderse de la violencia para garantizar sus vidas, el foco pasa ahora a una escena que parte de un Fortinbrás conquistador que ha de garantizar siempre su conquista en medio de hombres bastante menos racionales y bastante más pasionales que los que pretendía *a priori* Hobbes.

“(…) and men did generally believe, that without confession and absolution before their departure out of the world, they could not be saved; and having absolution from a priest, that they could not be damned. You understand by this, how much every man would stand in the awe of the Pope and clergy, more than they would of the King; and what inconvenience it is to state for their subjects to confess their secret thoughts to spies (…)” (*Behemoth*: 11)

Queda claro que la tarea del Fortinbrás de Hobbes es mucho más que ordenar. El Fortinbrás de Hobbes debe articular la separación entre aquel mundo y este mundo, sin por ello sucumbir al poder de imágenes fantasmales. El soberano hobbesiano es un Dios Mortal justamente porque debe elevar su palabra a principio de verdad universal a conciencia de que esa verdad está siempre amenazada de muerte por la multiplicidad de interpretaciones sobre diferentes verdades que provienen del más allá. El soberano hobbesiano debe sostenerse como pueda en un lugar de trascendencia si pretende conservar su poder: una trascendencia que se juega no en la superioridad de su poder físico, sino en la capacidad de impregnar una verdad y una interpretación de esa verdad en la conciencia de sus súbditos. Pero, ¿cómo hacerlo si ya no se cuenta con el favor de un Dios que dicta leyes ni de fantasmas que han sido ya encerrados en la conciencia de los hombres?.

4. La conquista de Elsinor.

El desafío teórico de Hobbes no es diferente al desafío retórico de Shakespeare. No se trata tanto de pensar y demostrar las causas verdaderas por las cuales los hombres

construyen al Estado. Una vez que Fortinbrás entró victorioso en Elsinor, tendrá que conquistarlo si quiere gobernarlo.

Es que los hombres no instituyen Estado. El Estado, instituye (e instruye) de alguna manera a los *ciudadanos*. Se trata, más bien, de pensar cómo el Estado se sostiene frente a hombre bastante más irracionales que los que *a priori* Horacio –y Hobbes– creían enfrentarse. El eje de la relación entre Horacio y Fortinbrás es el ejercicio de la política.

“(…) When the Universities shall be thus disciplined, there will come our of them, from time to time, well-principled preachers, and they that are now ill-principled, from time to time fall away (...)”
(*Behemoth*: 44)

Aquí el punto de inflexión en la teoría hobbesiana se hace evidente. Si Hobbes pretende ayudar a Fortinbrás a garantizar la paz debe recurrir para ello, también, a imágenes que apelen a las pasiones de los hombres⁴⁵. La mera demostración científica no alcanza para instaurar un discurso capaz de garantizar la obediencia. Se debe apelar a una estrategia discursiva capaz de “enseñar”⁴⁶ la obediencia.

Esta argumento es compartido por algunos de los intérpretes de la obra de Hobbes. Es, en este sentido, que Skinner señala que la razón y la retórica, lejos de ser polos opuestos en la teoría política de Hobbes, tienen una relación fundamental.

“(…) the science of politics must, nevertheless, be founded on an alliance between reason and these apparently contradictory faculties

⁴⁵ Veremos *in extenso* este punto cuando tratemos, más adelante, los modos en los que Schmitt lee a Hobbes.

⁴⁶ Existen varias interpretaciones al respecto de aquello que el Soberano debe enseñar: por un lado, Skinner (1996) y Johnston (1986) señalan que es la ciencia civil la que el Soberano ha de enseñar. El *Leviathan* es un libro de divulgación científica dirigido a hombres comunes, y, por ello, ha de usar a la retórica como arma de transmisión. Por su parte, Dietz (1990) señala que no es la transmisión de la ciencia civil la que garantizará la supervivencia del Estado, sino una educación que apunte a ciertas virtudes. “(...) one of the primary tasks of hobbesian political philosophy is to develop a science of public virtues, with an eye toward obediente, and not just a logia of sovereign powe. Like-wise, the science of politics mut be attentive to the culturatal and sociological conditions that encourage the development of these publica virtues –foremost among them being “duty to the public” (...) (Dietz, 1990: 100).

(...) reason and rhetoric 'may stand very well together and must indeed do so if our citizens are to be convinced of the truth that civil science finds out (...)' (Skinner, 1996: 354,355)

Es en este sentido en que se puede afirmar que como Fortinbras no cuenta con Fantasmas de su lado, Horacio debe ser mucho más que un simple científico. Debe, de alguna manera, convertirse en un seductor. De lo que se trata ya para Hobbes es de conquistar el campo político discursivo para arrebatarse a los fantasmas el poder de sus silencios.

“(...) So also reason and eloquence (though not perhaps in the natural sciences, yet in the moral) may stand very well together. For wheresoever there is a place for adorning and preferring for error, there is much more place for adorning and preferring truth if they have it to adorn (...)” (*Leviathan*, R&C-4: 489)

El gran tema del *Leviathan* no es la institución de un Estado. Es el modo en que se puede (y se debe) convencer a los hombres de que ser súbditos de un Estado es la mejor de sus opciones para vivir una vida digna. El gran tema del Leviatán es la paz y su conservación. David Johnston (1986) lo pone de una forma clara al decir que el *Leviatán* de Hobbes es “*a work of political persuasion and engagement, which sought to shape popular opinion*” (Johnston, 1986; 117).

Veamos esto un poco más de cerca. En el comienzo del Leviatán Hobbes vuelve a ofrecernos una definición de *Razón* que es algo diferente a la definición que nos ofrecía en sus *Elements of Law*... Hobbes nos presenta a la razón como una cualidad de adquisición progresiva. Si bien es una cualidad común a todos los hombres, su ejercicio supone la adquisición de ciertas capacidades particulares.

“(...) By this it appears that reason is not, as sense and memory, born with us, nor gotten by experience only, as produce is, but attained by industry, first in apt imposing of names, and secondly by getting a good and orderley method in procededing from the

elemetns, which are names, to assertions made by connexion of one of them to another, and so to syllogisms, which are the connexions of names appertaining to the subject in hand; and that is it men call science (...) Children therefore are not endued with reason at all till they have attained the use of speech, but are called reasonable creatures for the possibility apparent of having the use of reason in time to come (...)" (*Leviathan*, V-17,18: 25,26)

No todos los hombres son igualmente racionales. El elemento que Hobbes introduce en el origen del Leviatán es disruptivo con la concepción científicista. Hasta el Leviatán, su teoría de la unidad política estaba basada en la efectividad del cálculo racional y llevaba en su centro la asunción del miedo a la muerte como vehículo a la razón. No basta ya este elemento ni para derivar la racionalidad de los hombres, ni para sostener una construcción política.

El hombre hobbesiano es uno de múltiples caras (Hilb & Sirzuck, 2006). Y una de esas caras es la un hombre que sencillamente es un *fool*: un tipo de hombre que resiste y resistirá siempre a la racionalización prudente que indica la ciencia hobbesiana. Y mientras esos hombres existan, la unidad política no podrá desentenderse de los mensajes que se desprenden de las imágenes espectrales (y silenciosas) de los fantasmas. El hombre hobbesiano se aleja de esa figura de ser racional cuyas acciones se basan en una operación de cálculo, y se acerca más y más a la figura de Hamlet.

"(...) The foole hath said in his heart: "there is no such thing as justice"; and sometimes also with his tongue, seriously alleging that: "every man's conservation and contentment being committed to his own care, there could be no reason why every man might not do what he thought conduced thereunto, and also to make or not make, keep or not keep, covenants was not against reason, when it conduced to one's own benefit." He does not therein deny that there be covenants, and that they are sometimes broken, sometimes kept, and that such breach of them may be called injustice, and the observance of them justice; but he questioneth whether injustice,

taking away the fear of God (for the fool hath said in his heart there is no God), may not sometimes stand with that reason, which dictateth to every man his own good; and particularly then, when it conduceth to such a benefit as shall put a man in a condition to neglect, not only the dispraise and revilings, but also the power of other men (...)" (*Leviathan*, XV-4: 90)

Centrar la batalla contra quienes es imposible convencer nos posiciona directamente en el núcleo del problema de la unidad política moderna y de esta tesis.

Una vez que Hobbes habilitó la expulsión de cualquier noción de verdad trascendente del centro de su teoría de la obligación política y la intentó reemplazar por una noción científica de las causas necesarias para el orden, la re-inserción de la irracionalidad, de la ortodoxia, de la estupidez como características de los hombres (o de algunos hombres) hace imposible el retorno a una noción de unidad que que no suponga la conquista parcial de las conciencias.

La lucha política es, entonces, una lucha constante entre convicción y responsabilidad. Y, por ello, el Estado debe instituirse como el normalizador en una pluralidad de lenguajes y gramáticas, generando un *régimen de verdad* que prevenga el abuso del lenguaje y que "puede ser contrarrestado, también, por el uso" (Balibar, 1994: 30). El nominalismo hobbesiano tiene un carácter negativo y positivo a la vez. Negativo, en tanto anula la posibilidad de la existencia de los universales. Positivo, en tanto las palabras pueden ser instituidas de manera tal de subsumir todos los casos particulares bajo reglas generales (Balibar, 1994: 28).

La alternativa política que Hobbes parece ofrecernos supone, por un lado, la construcción del convencimiento por medio de la generación, desde el centro de poder, de una verdad política. Y, por otro, un ejercicio de imposición vertical de esa verdad por medio de la reactualización discursiva (y en última instancia física) de un elemento que trascienda al orden político lo suficiente como para legitimarlo pero cuya inmanencia sea lo suficientemente potente como para no subyugarlo.

“(...) A state can constrain obedience, but convince no error, nor alter the minds of the them that believe they have the better reason. Suppression of doctrine does but unite and exasperate, that is, increase both the malice and power of them that have already believed them (...) (*Behemoth*: 47)

Llegados a este punto, queda claro que de si lo que realmente se trata es de una batalla entre imágenes e interpretaciones, el control sobre la generación de nombres y doctrinas es de una importancia política crucial. Las palabras son demasiado importantes. La tarea de Horacio es, sobre todo, la de actualizar constantemente una gramática del orden en un mundo habitado por hombres que siempre razonan mal y que, por lo tanto, siempre tienden al desorden.

“(...) The People Reason ill; they do not know in what condition we were in the time of the Conqueror, when it was a shame to be an *English-man*, who if he grumbled at the base Offices ha was put by this Norman Masters, received no other Answer but this, Thou art but an English-man, nor can the People, nor any Man that humors them in their Disobedience, produce any Example of a King (...)” (*Dialogue*: 24)⁴⁷.

En el párrafo que acabamos de citar, Hobbes parece remarcar la facilidad con que los hombres olvidan ese estado el desorden desde el cual partían. Es una advertencia sobre el carácter irracional de los hombres y las implicaciones políticas de esa irracionalidad. Para decirlo con Mary Dietz “(...) *The implications of this argument is that the longevity of the sovering is primarily dependent upon neither external force nor an individualizad utilitarian calcularion, but upon the internalization of something deeper within the subjects (...)*” (Dietz, 1990; 96).

⁴⁷ Hobbes, Thomas (1681), *A Dialogue between a philosopher and a student, of the common laws of England*. Usamos la edición de 2005, editada por Alan Cromartie y Quentin Skinner publicada por Oxford University Press bajo el título *Writings on Common Law and Hereditary Right*. Desde ahora se cita como Dialogue y número de página de la edición mencionada)

El soberano hobbesiano deberá, por tanto, instruir los principios sobre los cuales se sostendrá (Yoksas, 2013; Slomp, 1998; Lund, Parkin, 2007). Los deberá promocionar para hacerlos penetrar en la conciencia de sus súbditos.⁴⁸ Deberá actuar como un Dios que ya es, sin embargo, mortal. Un Dios sin Gracias. Su poder, su estabilidad y la paz se juega en ello.

“(...) The power of the mighty hath no foundation but in the opinión and belief of the people (...)”
(*Behemoth*, 16)

5. De Hobbes a nuestros Horacios

De lo que se trataría para Hobbes es de buscar y generar unos principios que sean capaces -de manera clara y convincente- de articular una formulación de la obligación política que no descansa ni en la convicción infundada, ni en la superstición fantasmagórica. Pero, que a la vez no se desentiendan del todo de ellas. Hobbes es el primero en intentar encontrar un principio de autoridad en un mundo que no puede existir sin absolutos pero que está condenado a naufragar en el océano del particularismo.

El problema es, por tanto, doble. Primero se trata de asumir -como Horacio- que no necesariamente hay más filosofías que las que caben en la cabeza de los hombres. Parece haber una. Hay una forma racional de acercarse al mundo y una forma por la cual poder derivar principios racionales que sostengan -por ser fundamento suficiente- el orden. Parece que, efectivamente, los fantasmas no son de este mundo.

El segundo problema es la eficiencia de esa razón. Si el poder de los poderosos se basa más en las opiniones y creencias de hombres comunes que son capaces de poner

⁴⁸ Hay en nuestra lectura una relación directa entre la idea de Hobbes, la 11 tesis sobre Feurbach de Marx y la noción Gramsciana de Hegemonía. Hobbes parece anticipar la tesis “Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kömmt drauf an, sie zu verändern”. Horacio no tendrá, claramente, que transformar solo al mundo a través de la promoción de una ciencia, pero tendrá que generar “transformaciones” políticas. Esta claro, sin embargo, que hay matices que distinguen los conceptos. De manera froma, Horacio ha de ser el intelectual orgánico de Fortinbrás.

sus vidas al servicio de fundamentalismos, no parece ser la razón por sí sola suficiente para garantizar la estabilidad de Fortinbrás. Ni parecen ser los hombres hobessianos demasiado racionales como rechazar la posibilidad de seguir a cualquiera que les garantice y provea de un fantasma protector.

Fortinbrás no ha sido, además, instituido producto de un cálculo instrumental y maximizador de beneficios. Fortinbrás es, siempre, un usurpador que carece de fundamentos y razones. Habrá de dotarse de alguno que resulte convincente y habrá de tener la fuerza suficiente para subyugar a quien se levante contra él. Para ello, ya no importa tanto si los fantasmas son falsos o verdaderos. Lo que importa es el modo en que los hombres se relacionan con la escenografía de sus propias ilusiones.

La respuesta de Hobbes al dilema político del fantasma de Elsinor, abre dos alternativas diferentes. Por un lado, tienta a Horacio a huir de los fantasmas y honrar la razón en un descubrir mecánico de la naturaleza. A refugiarse en sí mismo, en sus leyes, en sus lógicas. A construir una historia de hadas en las cuales el mundo encantado de fantasmas y príncipes a desaparecido frente al poder de la razón de los hombres. Como si eso solo fuera suficiente. Por otro, advierte de los peligros del optimismo desmedido en una razón –que ya moderna- es incapaz de refutar del todo al problema de los fantasmas. Sabe que la negación y el silenciamiento de los fantasmas no acabará con el poder de las imágenes espectrales. Es consciente que Fortinbrás deberá siempre combatir políticamente a los fantasmas –verdaderos o no-. Es consciente de que de lo que se trata no es de una historia de erradicación del encanto de los seres de otro mundo. Se trata, por el contrario, de una historia de separaciones y divorcios complejos. Hobbes es consciente que deberá liderar un éxodo permanente de ese estado natural de desorden al que siempre parecen arrastrarse los hombres. Comprende que en la lucha política por sostener ese éxodo, los soberanos a veces deberán invocar imágenes espectrales. No ha elegido Hobbes las figuras del *Behemoth* y del *Leviathan* porque sí.

El mismo Hobbes lo señala en su dedicatoria del *Behemoth* al Baron de Arligton, Sir Henry Bennet, cuando dice que (...) *there can be nothing more instructive towards loyalty and justice than will be the memory, while it lasts, of that war (...)*. Y es así

porque el comportamiento humano, por mucho que le pese a Horacio, está determinado por las voces silenciosas de los fantasmas que retumban en el cerebro de los vivos. Por más absurdo e irracional que eso suene.

El problema que nos deja Hobbes es idéntico a aquel que nos había dejado el relato del *Hamlet* ¿qué fundamentos le quedan a Fortinbrás para sostener su Reino si Horacio, refugiado en sí mismo, no está ahí para remarcar y recordar que Hamlet se había vuelto loco por creer escuchar fantasmas?; ¿Cómo podrá justificar Fortinbrás su espada frente a derechos reclamados por hombres que, como Hamlet, escuchan fantasmas que solo le hablan a ellos?; ¿Y cómo hará frente a otros sobrinos de otros tíos?;

El futuro que le aguarda a Horacio, ya lo decíamos antes, es desalentador. Horacio abandonará su tarea de seductor y asumirá sus principios como evidentes. Asumirá el silencio de los fantasmas como un silencio verdadero. Olvidará la separación para creer que esa historia antigua de Dioses y Fantasmas nunca ha existido. En ese momento Fortinbrás hará de enfrentar su propia endebles. Su espada se vaciará de sentido. No tendrá ya quien dicte sus principios. Quien seduzca conciencias. Y el problema es que la espada se deberá blandir sobre algunas carnes o esas carnes terminarán utilizando la espada de Fortinbrás contra él mismo.

Ya lo sabía el Faraón Egipcio, el Dios del Sinaí y el Rey Hamlet: siempre hay otros sobrinos y otros tíos. Y, peor aún, siempre hay otros *fundamentalistas de fundamentos* que no son los nuestros. Es lo que tiene el éxodo constante: no se puede erradicar a todos los hijos de Bruto de este mundo. El problema es Hamlet!: Una vez habilitada la batalla por la verdad, cualquier verdad es relativa. Incluso aquella que se expresaba en la Razón instructiva de Horacio.

Sin la alerta constante que supone la necesidad de esa alianza entre Fortinbrás y un Horacio seductor, la biblioteca de Horacio puede ser vendida y reemplazada sin más por un manojito de libros de autoayuda, de profetas paganos o de mística hindú. Una pluralidad de mensajeros con mensajes que no tardarán demasiado en convertirse en

Don Juanes postmodernos. Incapaces de tener la grandeza de Hobbes o la belleza de Shakespeare, pero mas que suficientes, eso sí, para saciar las necesidades de las urgencias del momento.

El abandono de Horacio, su propia huida, la soledad de un Fortinbrás sin consejo, suponen un diagnóstico desalentador. Thomas Pangle plantea que el significado de la crisis supone la pérdida de las referencias en Occidente de sus/nuestros propios *fundamentos fundamentales*

“(…) We, in the west, find ourselves in possession of fantastically powerful technological and economic resources; these resources fuel a society that is deeply unsure of *its moral purpose and foundations*; as an accompaniment or consequence, this society has come to be increasingly penetrated and shaped by a new, highly problematic and skeptical (not to say nihilistic) cultural dispensation known as “postmodernism” (...) (Pangle, 1992, 5)

El abandono de nuestros propios *fundamentos fundamentales*, la permanente esperanza de que cierto relativismo permitiría establecer las bases para una comunidad política sólida y estable, la esperanza de que la humanidad se comporte como tal, nos deja política y moralmente indefensos frente al retorno de aquellos fundamentos fundamentales que se oponen fundamentalmente a nuestra forma de vivir.

-II-

Capítulo 3

El suicidio de Horacio y el retorno de los Fantasma

1. *El suicidio de Horacio*

Desde el derrotero trágico del príncipe Hamlet en adelante, el gran desafío de la tradición filosófica en Europa continental se basó en ensayar una respuesta al problema político de Fortinbrás. Las respuestas avanzaron en una evolución que fue, de alguna manera, desde la asunción trágica de esa dicotomía que nos planteaba Hobbes hasta el naufragio que supone la negación del poder de los fantasmas. El problema es que el abrazo de la razón es su propia renuncia. Max Horkheimer y Theodor Adorno ya escribían a modo de advertencia en 1969 en el prefacio a una nueva edición de su *Dialektik der Aufklärung*:

“(...) Our prognosis regarding the associated lapse from enlightenment into postivism, into the myth of that which is the case, and finally of the identity of intelligence and hostility to mind, has been overwhelmingly confirmed. Our concept of history does not believe itself elevated above history, but it does not merely chase after information in the positivist manner. As a critique of philosophy it does not seek to abandon philosophy itself (...)”
(Horkheimer & Adorno, 2002: 19)

Pese a esas advertencias⁴⁹, luego de la segunda guerra mundial la escena política -y el *mainstream de la ciencia política* - fue dominada por un cierto optimismo científico y político. Las teorías de la emancipación habían alcanzado su concreción política en el régimen de Moscú mientras que en Occidente, las democracias liberales occidentales ya encontraban su justificación universal en la ideas de un tipo particular de libertad que presuponia individuos maximizadores de utilidades.

En última instancia, el problema entre los bloques se trataba de un problema de razones que eran ya racionales. Para unos y para otros era bastante evidente que los diferentes regímenes políticos estaban basados en los principios de la razón. Los individuos eran ya lo que debían ser. Lejos quedaban los orígenes, los mares abiertos, los desiertos, o las escenas de muerte en Elsinor.

⁴⁹ A las que se podrían sumar las de Hanna Arendt, Leo Strauss, G. Lukács, C. Lefort, etc.

Caído el muro que separaba dos interpretaciones de una misma razón, esa tendencia optimista se acrecentó aún más. Superado el turbulento siglo XX y los difíciles comienzos del siglo XXI, los regímenes democrático liberales de occidente suponían haber entrado en una era en la cual el miedo y la violencia –pública y privada– estarían en un horizonte demasiado lejano.

Enfrentados hoy a sus propias complejidades, ilusiones, silencios y optimismos⁵⁰, las democracias occidentales parecen víctimas de una reflexión teórico-política de cierto tipo de liberalismo (Habermas, 1997; 2002, 2014; Rawls, 1997) que está centrada en la ilusión de un mundo horizontal donde aquellas voces antiguas no tienen lugar porque incluso aquellos que aún dicen escucharlas pueden reconciliarse en el diálogo con aquellos que no lo hacen. La ilusión de un mundo que puede sobrellevar a la política descansando en el marco de cierto consenso racional capaz de dictar un discurso sobre lo público compatible con las libertades individuales y las diferenciaciones religiosas. Consenso que es, aparentemente, capaz de expresarse de diferentes formas. Que es incluso capaz de olvidar a Hamlet y al problema por el cual la figura de Horacio tenía sentido.

Recordar las razones verdaderas de la matanza de Dinamarca (como Hobbes había comprendido muy bien) es también recordar las especificidades de la separación entre hombres y fantasmas. Recordar las consecuencias de escuchar fantasmas es, sin más, reconocer su performatividad política. Reconocer su performatividad política es, siempre, una alternativa para evitar la violencia. Sin embargo, la discusión central de gran parte de la tradición liberal no gira alrededor de diferenciar principios. Se centra, por el contrario, alrededor de una diferencia sobre los modos en que los principios ya establecidos se expresan: de qué modo legitimar un sistema que ha de distribuir racionalmente y válidamente una justicia *que ya es*, por racional, incuestionable.

No hay hijos de Bruto a quienes perseguir o contener. Hay hombres que no escuchan más voces que las de una razón que les permite alcanzar acuerdos razonables

⁵⁰ Puede verse el interesante análisis de D. Zolo (2004)

y racionales al respecto de sus desacuerdos. Es, por tanto, un problema de modos de hacer política. Una discusión que se termina estrellando frente a la imposibilidad de mirar su propio centro. No solamente cree haber encontrado un escape a los fantasmas de Hamlet, sino que ya no los reconoce como propios. Hace ya algunas décadas, S. Holmes ya lo planteaba de la siguiente manera:

“(…) Liberal democracy is no longer challenged, as it had been for most of the century, by an intellectually vibrant and politically subsidized communist ideal. But it remains threatened as ever by irrational prejudices, unforgiving passions, and institutional decay. Resurgent fundamentalism and xenophobia, while they should not permit us to neglect complacently the inherent shortcomings and troubles of liberal democratic regimes, can certainly help us renew our appreciation of their original basis and enduring rational (…)”
(Holmes, 1994; 610).

En este sentido, existe cierta confusión a la hora de analizar el retorno siempre trágico de la política a su fantasmagoría originaria. Y, por ello, se tiende a considerar el reaparecer de la violencia como un producto indeseado de la modernidad⁵¹. Horacio ya no puede pensar por fuera de sí mismo.

Aquellos enfoques teóricos herederos de ese liberalismo fundante de Hobbes que *a priori* sí deberían tener que decir algo en relación a la conservación y estabilidad de la democracia liberal y de sus principios. Sin embargo han asumido, como parámetro de legitimidad y validez, un espacio de racionalidad dialógica de validez universal⁵² que ya

⁵¹ En particular es así considerado por las denominadas teorías de la “modernidad reflexiva”. Para este enfoque, el proceso de modernización alcanzó un punto de desarrollo tal que se vuelve contra sí reflexivamente. Sin embargo, estas teorías son ciertamente optimistas a la hora de pensar la superación del problema. Es posible, “corregir” los errores del proceso de modernización y avanzar hacia un mundo donde la inseguridad –la vulnerabilidad, el temor y la incertidumbre- no sea el eje de la vida.

⁵² Una tradición de pensamiento que se remonta a una lectura de Kant. En particular, asumida brillantemente por J. Habermas. En una línea, que como ha presentado F. Requejo (2006: 7), iría desde Rousseau a Kant y Marx, hasta llegar a Apel y Habermas. El argumento Habermasiano sobre el cosmopolitismo guarda cierto matiz. La postura de Habermas presupone la búsqueda de una racionalidad que se encuentre a medio camino entre la moral y la política; garantizando así el control sobre el abuso del discurso moral y de su aplicación. Podría decirse que Habermas no es un pensador descuidado, reconoce que la modernidad “no ha cumplido su promesa”, sin embargo, sostiene – con cierto optimismo ilustrado- que el avance de la racionalidad occidental permitirá, como dijimos, la fijación de algún tipo

da por sentado y por válido aquel el cuent de hadas de la modernidad que mencionábamos al comienzo. El liberalismo en general parece haber olvidado lo específico de esa separación conflictiva e inacabada entre hombres y fantasmas que se encuentra en su origen. Y por ello, comprende a los fantasmas que se hacen presentes en nuestras calles como un “desajuste” de esa racionalidad que ya ha triunfado sobre la superstición: una especie de atemporalidad de registro. Son ecos, voces lejanas y leves que incluso, a veces, resultan tener un simpático atractivo turístico. Están fuera de su tiempo⁵³.

Es que aquella racionalidad a la que apelaba nuestro Hobbes debería poder -por sí misma- con ellos. Es que esa razón ya triunfante es capaz de construir instituciones capaces de “organizar” una sociedad civil –de protensión global-distribuyendo y administra una justicia (Caney, 2005) cuyos principios son, en sí mismo, racionales, universales. Evidentes. Capaces, digámoslo así, de *regenerar* los mecanismos de confianza del sistema –es decir, los modos de su conservación- sin salir de su propio marco epistémico.

Para ser aún más claros: los resortes de este liberalismo desabrido descansan ya sobre sí mismos. Desentendidos de Elsinor y de la escena de cuerpos tendidos en sangre. Desentidos de lo trágico del equilibrio que demanda la tensión que se encuentra en el espacio que separa al Rey Hamlet y de Horacio y Fortinbrás. Desentendidos, si se quiere, de Hamlet.

racional de procedimiento que genere estabilidad (básicamente dadora de identidad política, un dispositivo anulador de cualquier fijación tradicionalista). Véase Habermas (2005).

⁵³ M. Lilla (2008), pone de manera clarísima las incapacidades de nuestras herramientas teóricas para comprender los avances de radicalismos que reclaman legitimidades de otros mundos. Vale la pena citar el párrafo completo para apoyarnos en él “(...) We still make this assumption when speaking of the “social causes” of fundamentalism and political messianism, as if the amelioration of material conditions or the shifting of borders would automatically trigger a Great Separation. Nothing in our history or contemporary experience confirms this belief: when the urge to connect is strong, passions are high, and fantasies are vivid, the tinkerters of our modern lives are impotent against political intoxication. And so we find ourselves in an intellectual bind when we encounter radical islamism today. Either we assume that modernization and secularization will eventually extinguish it, or we treat it as incomprehensible, existential threat, using familiar terms like facism to describe it as best we can. Neither reponse takes us a step closer to understing the world we now live in (...). (Lilla, 2008: 318)

Un liberalismo cuya razón tiene, como el mismo Horacio, sentido en el funeral del Rey Hamlet pero no en la aparición de su fantasma: (...) *My lord, I came to see your father's funeral (...)*” (Hamlet, I-2). Un liberalismo que ha olvidado las advertencias hobbesianas al respecto del mal razonamiento de los hombres.

En el esfuerzo de silenciar a los fantasmas que desatan la locura, las versiones más contemporáneas del liberalismo han olvidado la locura que da origen y sentido a Fortinbrás. Han ignorado que la relación entre esos fantasmas y la política es una separación conflictiva y soste endeble, sostenida solamente en el cuerpo muerto de Hamlet. La debilidad de la conquista de Fortinbrás fue olvidada en post de la glorificación de un Fortinbrás que puede acomodar desacuerdos acomodables sin decir nada al respecto de los principios sobre los cuales levanta su espada. Para hacernos eco de la crítica de Galston a la neutralidad liberal,

“(...) Neutrality of procedure consists in a special constraint on reasons that can be invoked to justify public policy. It stands in roughly the same relation of political deliberation as do rules of evidence to trial advocacy. Sepcifically, a reason is not publicly valid if it appeals to, or rests upon, the presumed superiority of any particular conception of the good life. A policy is illegitimate if such a conception is an ineliminable element of its proposed justification (...)” (Galston,1990: 76)

Es por ese olvido del problema que da origen a la existencia misma de Fortinbrás –que no es más que consecuencia de las relaciones oscuras entre hijos idiotas y creyentes con padres fantasmas- que las líneas más importantes y notorias de la reflexión teórico-política contemporánea liberal, o bien desatienden el problema o bien consideran, sistemáticamente, a la violencia como lo que debe ser: la negación del deber ser. Tal como el docto Horacio en el comienzo del relato del Hamlet, son demasiado ilustradas como para poder comprender que un fantasma puede aparece y que el príncipe de Dinamarca puede esucharlo. Por el contrario, esos fenómenos de fantasmagoría son hechos irracionales, *arcaicos*. Como si lo arcaico no fuera parte intrínseca a la cosa política. Una ilusión de ya no tener que conservar lo endeble. Un

Horacio con una funcionalidad que es, no ya política, sino puramente distributiva. Horacio sin Hamlet. Y, Fortinbrás sin Horacio.

Aún peor. La *ciencia política*⁵⁴ de nuestros días se muestra, directamente, indiferente al problema. No puede ser de otra forma. Su modo de conocer se basa en el intento de descubrir mecanismos causales que desatan ciertos fenómenos particulares dentro de un orden, cuyos principios fundamentales ya no se discute. La ciencia política⁵⁵ se ha vuelto, por fin, ciencia. Ya no tiene la sorpresa del primer encuentro con el desorden. Por eso, en su lucha quijotesca por encontrar la tan soñada objetividad científica desatiende un problema que se presenta, desde un principio, el objeto mismo de su existencia.

Hay gobiernos, no buen gobierno. Nuestra ciencia política, no puede ni quiere más que observar las variaciones empíricas de las expresiones fenomenológicas de procesos sociales y políticos, buscando causalidades y comportamientos imposibles de aprehender con herramientas estadísticas o formales. ¡Ni el propio Hobbes hubiera asumido tal grado de distancia entre la explicación y los principios!. Es un abandono peligroso, complejo, imprudente.

La discusión politológica de cierto mainstream (a la que Schmitt y Strauss por cierto, como se verá más adelante, se enfrentan) sobre las formas de organización político institucionales hacen a un lado la reflexión sobre el origen, sobre los principios y sobre la conservación del orden político. Sobre lo político. Sobre la unidad del orden. Todo eso, es, meramente, masturbación intelectual pasada, además, de moda.

El problema es que preguntarse por conservar no es preguntarse por los mecanismos causales del orden, ni por la acomodación ética de formulaciones de

⁵⁴ Como se desprende de lo que venimos proponiendo no creemos que sea válida la distinción entre “ciencia política” y “teoría política”. No entraremos aquí en el debate metodológico correspondiente. Hacemos, sin embargo, la distinción con fines meramente analíticos.

⁵⁵ Es suficiente mirar, en nuestro contexto, los programas de ciencia política de las universidades más afamadas –por ejemplo, en Catalunya-, y, tomarse el trabajo de leer algunas de las tesis doctorales que en ellas se leen. Explicar mecanismos causales sobre fenómenos de la vida política cotidiana sin preguntarse por los principios del régimen o, sin distinguir entre tiranía y democracia y sus principios es una cuestión habitual.

justificación que asumen la pre-existencia de una racionalidad razonable. Es, por el contrario, preguntarse por la prudencia de Fortinbrás y por el modo de organizar la existencia el reino. Es preguntarse una pregunta por lo característico de la forma de esa coexistencia que no puede, del todo, ser contestada. Pero que debe permanecer en el horizonte.

Es cierto que durante los últimos años las tesis que rebosaban de optimismo en los albores siglo XXI fueron revisadas, e incluso moderadas⁵⁶. Pero revisar y moderar no quiere decir asumir la crisis de un marco epistémico. Por lo tanto, dentro del marco epistemológico de un liberalismo que no pone en duda la invulnerabilidad de la razón moderna, los fenómenos de violencia, populismo, xenofobia y el retorno de los fantasmas no pueden mas que ser considerados sencillamente como actos irracionales (Gray, 2004). La *comunidad política por venir*⁵⁷ necesariamente es, pese a cualquier advertencia, para la teoría política más afamada de nuestro tiempo (heredera notable de un liberalismo ingenuo, optimista, ilustrado pero muy olvidadizo de su propia fundación), una sociedad que haya depositado a las revueltas de Dinamarca y sus príncipes muertos en un pasado que ya no es; que haya abrazado cierta garantía global de base cosmopolita o, al menos haya llegado a cierta coexistencia pacífica y respetuosa de unas diferencias que solo expresan preferencias.

No se puede pedir todo, y si la razón en sí misma no es suficiente para justificar el diálogo afable, habrá que tolerar y respetar a los otros. Incorporar. Solo porque son otros. Como si la misma idea de diferencias irreconciliables no fuera importante y relevante políticamente. La diferencia debe ser, en sí misma, respetada por diferencia. No importa el qué, importa la formalidad del hecho de que es igualmente diferente.

⁵⁶ Si en 1992 F. Fukuyama presentaba su *The end of History and the last man* (Fukuyama, 2006) en el que de alguna manera celebraba la universalización irremediable de la democracia liberal, en 2014, sus posiciones se veían moderadas. Con la aparición de los dos volúmenes, Fukuyama asume los límites del modelo que aparecía a finales del siglo pasado como hegemónico. “(...) No one living in an established liberal democracy should therefore be compacent about the inevitability of its survival. There is no automatic historical mechanism that makes proffress inevitable, or that prevents decay and backsliding. Democracies exist and survive only because prople want and are willing to fight for them; leadership organizational ability, and oftentimes sheer good luck are needed for them to prevail. (...)” (Fukuyama, 2015: 526).

⁵⁷ La expresión corresponde a J.L. Nancy (2001) y se desprende de las reflexiones de Bataille (1988). Para estos autores, la comunidad siempre está *más allá, siempre está por venir*. Es, por lo tanto, una comunidad siempre *desbordada, inacabada*.

Insistamos nuevamente: para que la historia de Hamlet no se repita se debe comprender la historia de Hamlet. Una que supone fantasmas que pueden guiar acciones de hombres, de apariciones crueles, de relaciones entre padres fantasmas e hijos desobedientes. Una historia que dice que el conflicto privatizado y religioso del príncipe Hamlet tiene *siempre* la potencia de volverse público. Y que lo público no es un espacio ya conquistado por Horacio y Fortinbrás. Una que dice que Hamlet no es Moisés y que justamente por ello, el problema es aún más difícil de enfrentar. Moisés ofrece respuestas, Hamlet ofrece dudas, y Fortinbrás construye sobre ellas.

Fue Abraham Lincoln quien dijo en su discurso frente a los estudiantes del Liceo masculino de Springfield en Illinois, del 27 de enero de 1839 titulado “*The perpetuation of Our Political Order*” que la tarea más difícil de un hombre de Estado es esa que proviene no de la fundación, sino de la perpetuación de las instituciones política. La soledad de Fortinbrás, la confianza en exceso de su propia fundación, supone necesariamente siempre el regreso de los fantasmas: los de Hamlet, hijo y padre, y otros, porque para fantasmas siempre habrá muchos.

2. Los límites de respuestas a mitad de camino

Las respuestas que nos ofrece el corpus teórico liberal de los últimos años parecen ser incompletas. Nos parece que se encuentra siempre a mitad de camino. *A mitad de camino* porque el liberalismo es heredero y representante de la construcción de un régimen político que es más que un orden jurídico administrativo ordenador: es un orden fundado por Fortinbrás y por Horacio. Su forma de gobierno intenta guardar y garantizar los principios de su existencia. Principios que lo hacen consciente de su origen, de sus fundamentos, de la existencia permanente de los fantasmas que habitan Elsinor y de lo endeble del límite que los separa de la especificidad de la política. De la necesidad de equilibrios. Una forma que en su origen no ignora los fantasmas, que no asume su erradicación. Que se preocupa por mantenerlos a raya. Que, lejos de ser optimista sabe que la conservación es una tarea que excede la posibilidad de síntesis que ofrece la razón.

Tomemos por ejemplo el debate ente J. Adams y Thomas Jefferson al respecto del poder de las imágenes fantasmales para seducir a los hombres y la capacidad de los hombres de orientar sus acciones en base a la interpretación de los mensajes de las imágenes del más allá. Dice Adams⁵⁸ al ya optimista Thomas Jefferson en su carta del 25 de Junio de 1813:

“(…) Check and Ballances, Jefferson, however you and your Party may have ridiculed them, are our only Securitiy, for the progress of Mind, as well as the Security of Body. Every Species of these Christians would persecute Deist, as son as either Sect would persecute another, if it unchecked and unballanced Power. Nay, the Deist would persecute Christinas, and Atheists would persecute Deists, with as unrelenting Cruelty, as any Chrisians would persecute them or one another. Know thyself, Human Nature! (…)”

El liberalismo, pese a los intentos de Adams por convencer a Jefferson, ha caído en un optimismo tal que lo hace sostener que puede limpiar el establo de Augías. Que ya lo ha hecho. Que aquel desorden del que hablaba Hamlet ya fue ordenado: tanto que incluso claman sociedades post-seculares (Habermas, 2002, 2010, 2014) en las cuales Horacio cree haberse reconciliado con aquellas cosas que su cabeza no podía comprender. Ahora parece, al menos, incorporarlas en un diálogo fértil.

Un liberalismo que no se plantea las diferencias entre las constituciones como cuestiones de principios sino simplemente como meras cuestiones administrativas. Un liberalismo que no puede escapar ni de la trampa de su igualitarismo ni de la trampa de su optimismo. Optimismo que ya Lincoln, en su discurso a los jóvenes del Liceo, sabía que era demasiado peligroso,

“(…)We hope there is no *sufficient* reason. We hope all dangers may be overcome; but to conclude that no danger may ever arise, would itself be extremely dangerous (…)” (Lincoln, A, 2009: 18)

⁵⁸ Véase la correspondencia completa entre Adams y Jefferson editada por Cappon, L. Usamos la edición impresa en 1999 por The University of North Carolina Press.

En suma, un liberalismo que niega la tragedia política. Y que nosotros, creemos, deviene en crisis. De hecho, algunas teorías políticas incluso confían en la racionalidad de los hombres al punto que son capaces de presentar un consenso entre hombres que ya son racionales –porque, sobre todo, que pueden asumir posiciones razonables- para superar las oscuridades propias de los fantasmas. Como si aquellos que escuchan fantasmas y que guían sus acciones en base a *fundamentos fundamentales* tuvieran como mandato dialogar⁵⁹. Dialogar no suele ser ese el mandato de los fantasmas. Por el contrario, esas suelen ser las posiciones de hombres que, como Horacio, han pasado por claustros universitarios y creen en una razón y una racionalidad que poco entiende de poderes de otros mundos⁶⁰.

Otras, aún más imprudentes, siquiera se animan a decir nada más allá de la garantía sistemática del orden (Gray, 2001; Neal, 1999). Como si la mera existencia *vulgar* de Fortinbrás bastara para garantizar la estabilidad. Y, peor aún, como si la mera existencia pacificadora de Fortinbrás fuera suficiente establecer un sentido. Pero, ¿es la paz un argumento suficiente para evitar y, sobre todo, controlar el retorno de los fantasmas? ¿es suficiente para conservar nuestra comunidad política? ¿Puede ser la paz -entendida como ausencia de muerte, como encapsulación del miedo-, un elemento necesario para preservar y dignificar la vida?. Hobbes nos ha mostrado ya que no lo es. Pero, estas teorías liberales se esfuerzan en decirnos que sí. Que Fortinbrás y Horacio no tienen nada que decir sobre la dignidad de la vida. Que los modos de vida de los hombres en el reino de Dinamarca suponen un problema privado de hombres que, conscientes de las diferencias sustantivas que pueden tener con otros hombres que escuchan a otros fantasmas, obedecerán igual a Fortinbrás siempre y cuando Fortinbrás les garantice la posibilidad del ejercicio de sus propias particularidades. Un Fortinbrás con gramática del orden, pero sin diccionario ni lenguaje.

⁵⁹ Véase la posición de J.Rawls (2005, 143) en su “Liberalismo Político”. En particular, su capítulo dedicado a la estabilidad política (Lecture IV “The idea of an Overlapping Consensus” §2The question of stability). Rawls cierra el primer apartado del capítulo diciendo (...) A conception of political legitimacy aims for a public basis of justification and appeals to public reason, and hence to free and equal citizens viewed as reasonable and rational (...)

⁶⁰ Para un buen análisis de los diferentes “tipos” de liberalismo puede verse Grauss (2003)

Otras teorías liberales parecen incluso ser más bondadosas. Dicen que el conflicto moral entre diferentes nociones del bien es, en efecto, irremediable. Que hay una multiplicidad de vidas buenas por vivir. Un liberalismo que no niegan el conflicto. Pero cuando se les pregunta por cómo gestionar la pluralidad, no tienen más que asumir su propia contradicción: o bien dicen tolerancia o bien contestan:

“(…)Liberal governments should recognize that all political values will eventually clash, and that all conflicts require negotiation. And the classical Greeks maintained that there were only two ways to overcome the deficiencies of co-existence: polis and paideia (…)”
(Requejo & Ungureanu, 2014; 212)

Y cuando se les pregunta sobre el sentido positivo de la paideia, no pueden contestar. No pueden asumir qué *paideia* supone la formación en *una forma particular de vida* que, por definición, excluirá a otras. Que no todas tienen la misma dignidad. Que, tal como Hobbes había señalado ya, se trata de dar una batalla en el campo de la conciencia. Se trata por un lado de generar ciudadanos⁶¹ y por otro, de asumir lo específico de nuestra forma de organización política. Aquello que define nuestra propia libertad.-

Sin embargo, el liberalismo contemporáneo parece en su gran mayoría resumirse en posiciones *a mitad de camino* que pretenden resolverse en argumentos racionales y

⁶¹ Para una crítica la liberalismo dentro del liberalismo que va en línea con la crítica que nosotros presentamos en esta tesis pero cuya resolución asume la rehabilitación no de una forma particular de asumir los *fundamentos fundamentales* de nuestra forma de coexistencia, sino de una teoría particular de virtudes necesarias para sostener a la democracia liberal, véase Galston W. (1982; 1990; 1995; 2005). Por ejemplo, dice Galston en relación a los conflictos que pueden presentar los reclamos de una autoridad diferente a la del Estado en el marco de una democracia liberal que ha de garantizar la libre expresión de las opiniones y creencias privadas “(…) While expressive liberty is a very important good, it is not the only good, and it is not unlimited. In the first place, the social space within differing visions of the good are pursued must be organized and sustained through the exercise of public power; the rules constituting this space will inevitably limit in some respects the ability of individuals and groups to act as they see fit. Second, there are some core evils of the human condition that states have the right (indeed the duty) to prevent; to do this, they may rightly restrict the actions of individuals and groups. Third, the state cannot sustain a free social space if it is jeopardized by internal or external threats, and within broad limits it may do what is necessary to defend itself against destruction, even if self-defense restricts valuable liberties of individuals and groups. A free society is not a suicide pact (…)

 (Galston, 2005; 129). Para una visión más moderada de la de Galston pero que también busca la promoción de ciertas virtudes cardinales en el liberalismo véase Macedo, S. (2000) pp. 166-187 y 275-280.

dialógicos en el seno de una comunidad política liberal *ya fundada* y sobre la victoria de unas conciencias *ya conquistadas o conquistables; resolviendo que* la estabilidad del orden democrático-liberal se juega en la acomodación institucional posterior, y no, - como creemos nosotros- en la conservación de los principios que eviten el regreso, no solo de la violencia de los cuerpos shakesperianos que yacían muertos con Hamlet, sino aún peor, de sus fantasmas⁶². En un modo de pensar los principios sobre los cuales descansa el régimen político y su conservación.

El olvido de Horacio deja demasiado desnudo a Fortinbrás y a su ejército cuyas espadas no pueden, ni podrán nunca, atravesar a los fantasmas que han de enfrentar. Porque tendrán que enfrentarlos. Porque los hay. Shakespeare nos advertía que el nuevo mundo se levantaba sobre la privatización de la relación entre hombres y fantasmas; sobre la conquista de los conquistadores; si nos advertía del difícil equilibrio que supone la multiplicidad de fantasmas privados. El liberalismo contemporáneo se debate falsamente entre negar rotundamente la importancia de la trascendencia de los fantasmas que están más allá de la ciudad por un lado y en afirmar una razón que ya es del todo racional y conversatoria por el otro.

Las metáforas son importantes. No hay pacto social ni consensos racionales, y mucho menos solapados en la obra de Shakespeare: hay tragedia. Una que supone un conflicto bastante más amplio que el mero desacuerdo. La consecuencia de negar que la política no puede –y no debe-, para usar los términos de Maquiavelo, divorciarse del mal con el que está inherentemente atada, lleva a pensar la política y la estabilidad con cierta ingenuidad. A pensarla como algo necesario, pero no demasiado serio. Para decirlo con Chandras Kukathas:

⁶² En nuestro contexto, apareció una interesante compilación al respecto del pluralismo religioso en el espacio público. Su contratapa, muy ilustrativa de nuestro argumento, dice “(...) this book focuses on a central question: are the classical secularist arrangements well equipped to tackle the challenge of a fast-growing religious pluralism? Or should we move to new post-secular arrangements when dealing with pluralism in Europe? (...). Nos referimos a Requejo, F & Ungureanu, C (2016). Ferran Requejo argumenta (2016) en esta dirección al promover el secularismo como el elemento central y distintivo de las democracias liberales. Pero es un laicismo basado en un pluralismo de valores que se alza en el afán de proteger la misma dignidad y expresión social de todas las formas de creencia religiosa en un contexto político no de neutralidad, sino de laicidad del Estado. El argumento de Requejo, aunque más atento a la importancia de sostener la separación entre la esfera privada de la conciencia de los hombres y los asuntos públicos, choca con la imposibilidad de dotar de contenido sustantivo a la paideia que promueve.

“(...) While political stability is not unimportant, and the avoidance of political breakdown is highly desirable, this does not mean that the good society must be united by some shared doctrine or held together by a single concept of justice. It is enough to be held together by norms of civility, group intertoleration, within which different moral understandings may coexist (...)” (Kukathas, 2003: 38)

La pregunta conservadora que nos dejaba abierta Shakespeare, no necesariamente supone una pregunta restauradora. Por el contrario, supone simplemente preguntarse *¿por qué ésta comunidad y no aquella comunidad?* La respuesta es siempre una respuesta política y, por lo tanto, incompleta y frágil –casi injustificable-. No por ello menos sería. Es una invitación a pensar que esa elección debe ser –aún- justificada y que esa justificación (del origen, de la violencia) es la que informa a nuestra comunidad y la hace elevarse -o no- sobre otras. Es, la que en última instancia, define nuestro modo de vida.

Capítulo 4

Elsinor hoy

1. Elsinor hoy.

Los Fantasmas de Elsinor siguen, pese a todo, deambulando por nuestras ciudades. Ciudades que no están habitadas por individuos del todo racionales capaces de dialogar y ponerse de acuerdo; ni por seres netamente maximizadores de beneficios; ni por seres fáciles de persuadir sobre la no existencia de los fantasmas. Es que, como decíamos antes, pese a que los cuerpos estén enterrados, el proyecto moderno no puede expulsar a todos los espectros que están en su origen.

Nuestra investigación nos hizo desechar las tesis que suponen la capacidad racional de la justificación universal y nos devolvió a la pregunta por la particularidad de la política. Por sus formas. Y por su relación con la universalidad. Nos forzó a pensar que nuestra forma de vida puede, y debe, ser justificada como un producto particular. Como una forma particular de organización de la vida de los hombres; como una comunidad política concreta, situada y temporalmente limitada, y en cuyo centro se encuentra el divorcio extraordinario, endeble y poroso entre *unos* fantasmas⁶³ y *unos* hombres. Divorcio que puede graficarse con la escena del Hamlet que marca el primer encuentro entre un fantasma altanero y un Horacio incapaz de interpretar su silencio.

Ese espacio de indefinición que existe entre el Fantasma y Horacio, representado por un Hamlet que casi ha muerto en el sacrificio de atrapar el mensaje de un fantasma en su conciencia, es para nosotros el límite mismo de la política moderna. Su sombras. La política moderna puede asumir con cierto optimismo la victoria de Fortinbrás en Elsinor, pero debe también asumir con pesimismo su endeble conquista sobre el Fantasma del Rey Hamlet. Y, sobre todo, la incertidumbre sobre la que se fundamenta y se afianza su autoridad y su futuro. Al final de cuentas, el Rey Hamlet aparece a ojos de Horacio, Marcelo y Bernardo vestido de guerrero. Como auspiciando que volverá a reclamar lo que es suyo del más allá.

“ (...) As thou to thyself.

Such was the very armour he had on

⁶³ Para la especificidad del proceso de separación entre teología y política en el marco de tradición teológica del cristianismo remitimos nuevamente a Lilla (2008), Taylor (2007), Marramao (1998)

When he the ambitious Norway combated
So frowned he once when, in an agry parle
He smote the sledded Polacks on the ice.
‘Tis strange. (...)” (*Hamlet*, 1-I)

Lo único que separa al fantasma del más acá es la conciencia privada y la muerte de Hamlet. Horacio lo presiente, pero no lo sabe con certeza. Las certezas de Horacio no sirven para explicar cosas de Fantasmas.

(...) In what particular thought to work i know not,
But in this gross and scope of mine opinion
This bodes some strange eurption to our state (...) (*Hamlet*, 1-I)

Ahora bien, Fortinbrás, funda más acá. No funda más allá. Pero funda sobre una situación a la que él propone un escape a través de la espada y sobre la que Horacio tiene la misión de construir un relato capaz de evitar las erupciones⁶⁴ que presentía luego de su encuentro sobre el Fantasma. La dupla Horacio/ Fortinbrás funda sobre el cuerpo muerto de Hamlet; funda sobre la sangre derramada en nombre de la estupidez de Hamlet. Sobre todo, funda sobre el relato de Horacio que va más allá de un Fortinbrás pacificador con derechos sobre el Reino de Dinamarca. Funda sobre el relato que declara a Hamlet loco y que elige –a sabiendas de la misma elección- que no hay, como le decía Hamlet, más filosofías que las que caben en su cabeza. Pero esa es una elección cuyos límites deben ser siempre recordados.

Fundar sobre los fantasmas de Elsinor encerrados en la conciencia privada de un Hamlet declarado loco y estúpido, quiere decir estar en relación con ellos. Supone, incluso, verse obligado a invocarlos aunque sea para rechazarlos.

⁶⁴ Las ediciones en inglés moderna optan por utilizar la expresión “bad news for our country”. En nuestra lectura Horacio utiliza el término erupciones de manera conciente. No son malas noticias las que traerá la aparición del fantasma, sino erupciones que aparecerán si no se lo mantiene a raya .

El problema *Hamlet* es, de alguna manera un problema de índole teológico político. Insalvable, está ahí y nos define⁶⁵. Un problema al que debemos ensayar alguna respuesta. ¿A qué remitimos para fundar esta comunidad y no otra? ¿Podemos remitir a la certidumbre de la razón moderna? ¿a la certidumbre de los fantasmas? ¿debemos, por el contrario, remitir a la incertidumbre de las certidumbres que ambas alternativas ofrecen como respuesta política al respecto de lo específico de nuestro ordenamiento existencial?

La importancia de la cuestión por el sentido de la comunidad política en la modernidad, de sus instituciones, y sobre todo, de sus principios de legitimidad retorna a nosotros. Se ubica al mismo tiempo en el centro de la escena político práctica y en el centro de la teoría política. La fantasmagoría no proviene ya de una remota y arenosa ciudad del medio oriente, ni de un viejo convento europeo. Proviene y se expresa en las calles de París o en el aeropuerto de Bruselas, en las urnas de Washington o de Budapest, cruza mares cercanos en barcas miserables. Se ubica en el corazón de los elementos centrales que configuran los principios formales y simbólicos de la legitimidad de las democracias europeas: una mecanizada burocracia, las luces de una razón que se mudó de París a Frankfurt y de Frankfurt a algún departamento de ciencia política americano (los principios de justicia) y los mares hasta ahora libres, sin fronteras ni controles. Los fantasmas son de Elsinor, y no de otro lado.

Los fantasmas regresan de Elsinor a Elsinor para recordarnos nuestra propia condición de modernidad. Obligándonos a asumir la fragilidad y contingencia de nuestra comunidad política. Nos fuerzan a repensar el sentido de la espada de Fortinbrás. Y, al hacerlo, a intentar dar una respuesta que siempre ha de ser, como la de Horacio, conservadora. Una respuesta que ha de conservar algún principio. Aún, -y quizás sobre todo- cuando sea -porque siempre es- revolucionaria.

⁶⁵ Dice Schmitt al final de su texto sobre Hamlet “(...) Don Quijote es español y de un catolicismo puro; Fausto es alemán y protestante; Hamlet ocupa un lugar entre los dos, en la división que ha determinado el destino de Europa (...)” (Schmitt, 1993, 45)

2. La ilusión de la espada de Fortinbrás.

La espada de Fortinbrás no dice nada por sí sola sobre la dignidad de la vida que defiende. No es suficiente. Es incapaz, por sí sola de conservar. No dice que defiende un reino sobre el cual los fantasmas que torturaban a la cabeza de Hamlet no tienen cabida para atormentar la vida de los demás hombres. No dice nada acerca de la legitimidad de su fundación ni de dónde deriva su fuerza.

Nos parece que las democracias liberales de occidente, muchas veces, imbuidas en un procedimentalismo vacío o en la ilusión de un pluralismo algo más atento pero todavía ingenuo, han abandonado la valentía política de la justificación de su propio ser, han dado la vuelta a su propia radicalidad, han naufragado en su propia inmanencia. Nadie es capaz de asumir -como Horacio lo hacía- que Hamlet desvaría. Son, en el peor de los casos, optimistas al asumir la pluralidad de variantes que, en vez de ser presentadas con prudencia y responsabilidad, son presentadas modos inocentes de perseguir la felicidad. O incluso como elementos que pueden ser traducidos a la razón democrática (Habermas, 2002, 2010, 2014). O como la prueba de una forma ética que puede servir de encuentro entre fantasmas y razón (Dworkin, 2013).

Así, fundamentadas en la ilusión de una razón que incluso puede reconciliarse con el mundo de los fantasmas, se esfuerzan en presentar en el horizonte solo un pacifismo proto secular, relativizante y relativo, que poco dice al respecto de las preguntas fundamentales de la política.

Preguntas que ahora se vuelven contra nosotros cuando vemos cuerpos que flotan en las aguas, que yacen en la arena, que trepan nuestras propias fronteras. Y los vemos horrorizados, espantados, asustados. Sin poder decir nada. Horrorizados frente a la muerte, pero sin poder justificar su causa. Esta vez si parece oportuno que los muertos se levanten de sus tumbas para que veamos los límites de nuestra forma de vida.

Fortinbrás y Horacio establecen que la política moderna es una paz imposible, que requiere de una *paideia* que no se puede *fundamentar fundamentalmente* pero que se necesita promover y cuyas virtudes principales emanan de un endeble equilibrio

que separa a los fantasmas de los hombres. Una política radical que se establece en los límites mismos del encuentro de la política con los fantasmas.

Porque la paz por si misma nada dice de la importancia del régimen político como espacio en la cual no solo se protege, sino que se desarrolla la vida. No es lo mismo la vida en Canadá que en el Sultanato de Omán. Apelan, tienen, guardan, fantasmagorías muy diferentes sobre las que Horacio debe erigir su filosofía política. Sus leyes, se inspiran en espíritus diferentes. Espíritus que nuestras democracias occidentales parecen ir dejando cada vez más, de lado. O bien por ignorancia, o bien por fe en un procedimentalismo vacío, o peor aún, por optimismo.

El punto es que la comunidad política en tanto y en cuanto ordenamiento particular, -fundado en un principio- debe siempre ser consciente de su fundación para que la protección de la vida no se convierta solo un acto banal. En un compromiso banal con el ser biológico. La protección de la vida, el frágil orden que le permite desarrollarse, es siempre una actitud moral que va más allá de la biología.

Y lo es, porque el orden político siempre dice algo del tipo de vida que protege, que promueve, que permite y, también dice algo sobre cual no. Dice algo de su sentido; de sus principios; de sus fundamentos; de sus fines. Se persigue la paz no por la paz. Se persigue pacificar en post de un desarrollo particular. Es un dúo inseparable el que forman un Fortinbrás que pacifica el desorden ordenando como puede y un Horacio que advierte sobre las consecuencias de escuchar a demasiados a los fantasmas. De no mantenerlos a raya. El sostenimiento de la comunidad política supone siempre una decisión que se presenta como frontera. Como límite. A esa cuestión, también, parece, la teoría política ha renunciado. Y no es una cuestión de mero interés filosófico. Es un asunto de relevancia política –porque en ello se juega un sentido definitorio- que se podría replantear de la siguiente manera.

En primer lugar, ¿Puede la polis -entendida como la constitución histórica de una forma de vida particular-, expulsar de su centro a cualquier reminiscencia de un polo político-moral sustantivo que la justifique?; ¿O, por el contrario, la comunidad

política debe siempre reclamar –aunque de manera parcial, fragmentada y problemática– una relación específica con los elementos de verdad positivos y sustantivos en pugna por presentarse como fuentes posibles desde los cuales poder derivar sus principios de Justicia?

Luego, si creemos que puede, solamente nos queda aceptar a la indiferencia relativizante como garantía de un orden que ya no tiene principio. Un orden cuyo sentido es la mera administración de los medios para garantizar la reproducción de la vida sin preguntarse por la dignidad de sus fines. Un orden que está condenado a derrumbarse sobre sí mismo por no tener ya ninguna vocación emancipadora que defender. Claudicará, tarde o temprano, frente a los fantasmas de Hamlet, de Moisés, o de cualquier otro que se levante en su centro y que reclame obediencia en a base a unos fundamentos fundamentales que Fortinbrás ya no es capaz de ofrecer. Pero, si creemos que no puede y asumimos que deben articular siempre un elemento de verdad que justifique su razón de ser en el mundo en una razón que vaya un poco más allá de su mera existencia histórica debemos contestar a una segunda pregunta: ¿y a qué afuera reclamar?, ¿a qué fantasmas invocar?

Es una pregunta a la que ni Horacio ni Fortinbrás podrán nunca renunciar, pero una pregunta a la que tampoco podrán contestar del todo. En ello se juega la libertad: evitar la tragedia sabiendo que no puede ser evitada supone más que discursos procedimentalistas. Supone una reflexión sustantiva. Los fantasmas de Elsinor no se deben olvidar porque retornan no solo para oprimir el cerebro de los vivos, sino para marcar los límites mismos de nuestras comunidades políticas, y de nuestros optimismos.

Segunda Parte

Carl Schmitt y el problema del orden político: teología política política significa teología política

“(...) No political system can survive even a generation with only naked techniques of holding power. Tho the political belongs the idea, because there is a no politics wihtout authority and no authority without an ethos of belief (...)”

Carl Schmitt

Carl Schmitt y el problema del orden político: teología política significa teología política

Olvidar que los fantasmas de Elsinor siguen estando allí supone que quedemos mucho más expuestos a su retorno. Que nuestras respuestas políticas sean incapaces de hacer frente a las verdades que se reclaman desde el más allá. En ese sentido, afirmábamos que Hobbes ofrece algunos caminos como respuesta al problema político de las imágenes espectrales, que ya asumían que ni la razón de Fortinbrás ni la razón de Horacio son suficientes para construir y garantizar la estabilidad y conservación de la unidad política.

La unidad de la comunidad política, decíamos, descansa más en la habilitación de un ejercicio de construcción discursiva radical, que en un ejercicio de cálculo costo-beneficio individual. Los caminos de Hobbes suponían por un lado, la apelación a una racionalidad - natural a los hombres- capaz de fundamentar las razones de la obediencia y, con ello, la garantía del orden. Por otro, de vena algo más pesimista, la asunción de que – en tanto no todos hombres adquirirán esa razón y abrazarán la paz- de lo que se trata es, siempre, de la enseñanza y promoción de la responsabilidad para limitar la convicción. Y la alerta de que Bruto tiene demasiados herederos como para que Fortinbrás sea muy optimista en sus propias capacidades y en su propio poder.

Decíamos también que el liberalismo contemporáneo parece naufragar a la hora de ofrecer respuestas frente a la re-aparición de espectros que reclaman legitimidades transparentes. Fracasa porque pretende, de alguna manera, evitar el punto fundamental al que Hobbes nos inducía en el segundo de sus caminos. La solución al problema de los fantasmas y el reclamo de legitimidades que vienen del más allá, no está en el optimismo del encierro de los espectros en las consciencias de los hombres y, por tanto, en la negación de su sentido público. Por el contrario, se encuentra en asumir que la lucha política es, necesariamente, algo más sustantiva, positiva y proactiva.

La lucha política no es una competencia entre consciencias privadas. Es, por el contrario, la lucha por hacerse de la capacidad de significación pública de esas consciencias. Y, por tanto, la política –culpa de Hamlet!- siempre tendrá que

relacionarse de manera traumática con los problemas a los que conllevan las verdades que los fantasmas revelan a los hombres. Relacionarse de manera traumática con el problema de la verdad supone asumir, evidentemente, que la relación entre política y verdad no está agotada y que de ella se desprenden los ejes centrales de la cuestión moderna. Schmitt no es ajeno a este debate.

Volvamos un instante sobre la figura de Hamlet. Al fin de cuentas, es la figura (y no la de Horacio o la de Fortinbrás) central de la tragedia. Hamlet ha sido parte de un encuentro extraordinario. El fantasma de su padre lo ha urgido a vengarse del tío usurpador y a recuperar el trono perdido de Dinamarca. El fantasma lo ha incitado a actuar de manera inmediata. A actuar. A decidir. A recuperar Dinamarca en nombre de la verdad que es revelada del más allá: Hamlet es Rey!. El príncipe Hamlet, preso de sus dudas, no actúa con la convicción y en el tiempo necesario y deja a Dinamarca hundida en un baño de sangre que solamente un poder externo puede limitar. Hamlet ha inaugurado con su indecisión, para Schmitt, un mito que encierra las propias contradicciones e imposibilidades de la política moderna y que, además, la impregna de sentido.

Decíamos párrafos más arriba que la duda de Hamlet desvelaba algunas cuestiones centrales de la estructura misma de la modernidad política. Primero la privatización de todos los fantasmas. El encierro de esos mensajes en las conciencias privadas de los hombres. El segundo, la imposibilidad de establecer una justificación clara para la acción política. El tercero, la inauguración de un periodo –el moderno- en el que la separación entre el mundo de los fantasmas y el mundo de los hombres implicará cierto sentido de secularización: un mundo que pretenderá vivir y existir sin hacer referencia a su origen.

Un mundo que, creyendo haber contenido a los fantasmas en un proceso de privatización y secularización, ha sucumbiendo al poder de la duda y la incerteza . Y que por ello, ha construido el escenario perfecto para el retorno a la escena pública de mensajes e interpretaciones de imágenes fantasmales que ya no se aparecen en Elsinor por si solas, sino que vienen mediadas por las conciencias privadas de quienes las ven.

Una escenografía de sacralización de lo privado donde la política se encuentra limitada para actuar, decidir, establecer posiciones firmes y políticamente relevantes frente a las interpretaciones privadas de la verdad. Una escenografía donde habiendo querido erradicar a la verdad de lo público, se ha elevado lo privado a categoría de verdad.

“(...) But whatever place is assigned to religion, it always and everywhere manifests its capacity to absorb and absolutize. If religion is a private matter, it also follows that privacy is revered. The two are inseparable. (...) The fact that religion is a private matter gives privacy a religious sanction. In the true sense, the unconditional guarantee of absolute private property can exist only where religion is a private matter, where again it is also the governing principle. (...)”

(Schmitt, C. 1996a: 35,36)

En ese sentido gira el diagnóstico inicial de Schmitt: esa propia incapacidad intrínsecamente moderna de apelar a decisiones públicas que superen las tensiones particulares. Esa religiosidad de la consciencia de Hamlet termina generando un escenario donde la violencia no solo se vuelve horizontal (todos contra todos) sino que además, es difícil de contener.

Si el problema que veíamos en Hobbes indicaba los desafíos que suponía la figura de un Fortinbrás que ya no podía recurrir a los fantasmas para justificar su poder, el problema central de Schmitt es que Fortinbrás no solo no puede escapar a la tragedia sino que la privatización de los fantasmas se ha convertido en un estatuto de verdad indiscutible. Hamlet -y su consciencia-, se ha convertido en el mito sobre el que se sustenta la crisis. Por más que se esfuerce Horacio y por más que el mismo Fortinbrás intente vestirse de Leviatán e invocar mitos y relatos, sucumbirá. Fortinbrás es la consecuencia de Hamlet, y Hamlet el mito que encierra la lógica de la modernidad política (Galli, 1983; Schmitt, 2009)

El problema de Schmitt es un problema de índole teológico-político. Hamlet representa la transformación literaria de un vengador en un hombre reflexivo y

temeroso⁶⁶ a la vez que supone el mito de la refundación de una relación de privatización entre la política y la verdad. En este sentido la teología política es, para Schmitt, la clave de bóveda interpretativa del desarrollo de la política moderna.

Para presentar el problema, y nuestra lectura de Schmitt, hemos dividido los capítulos en dos grupos. En el primer grupo de capítulos, presentamos un acercamiento al diagnóstico de Schmitt: los modos con que Schmitt ofrece su interpretación de la modernidad política y de su estructura. Discutimos brevemente si la teología política de Schmitt es simplemente una herramienta hermenéutica con la cual Schmitt se acerca a la modernidad o es, más bien, una aproximación ontológica de la estructura misma de lo político. La primera opción supone una trasmutación de conceptos originalmente teológicos a conceptos jurídicos seculares que permiten comprender los modos por los que la política moderna se configura y actúa: una teología política que no es necesariamente teológica pero que es jurídica. La segunda opción supone que pese a que Schmitt comprende el proceso de secularización moderno, no renuncia a la carga sustantiva que implica una teología de lo político. Fortinbrás debe promover un mensaje positivo de autoridad cuya referencia a la verdad no es meramente formal, sino sustantiva.

“(...) No political system can survive even a generation with only naked techniques of holding power. Tho the political belongs the idea, because there is a no politics wihtout authority and no authority without an ethos of belief (...)”

(Schmitt, 1996a : 21)

Nuestra lectura de Schmitt se decanta por la segunda opción de interpretación⁶⁷. Para argumentarlo, presentamos la articulación schmittiana al respecto de la de la figura

⁶⁶ Véase el análisis de Schmitt (2009) sobre Hamlet.

⁶⁷ En particular cierto pensamiento (Mouffe, 1999; Kalyvas, 2008) ha destacado la figura de Carl Schmitt como un pensador capaz de articular una crítica al liberalismo que permite rescatar la autonomía de lo político sobre cualquier otra esfera de la vida humana. Para ello, han destacado el modo en que Schmitt recorre su crítica al liberalismo en un acercamiento a la modernidad política que seculariza el contenido de conceptos que eran sustantivos y que pertenecían al campo de la teología. Adelantemos: La radicalidad de la autonomía de lo político, choca, para nosotros, sin embargo, con el concepto ontológico con el que Schmitt se acerca a la política. Mientras que para unos la teología política es teología secularizada, para

del Leviatán y de su fracaso como imagen capaz de transmitir un mensaje político suficientemente fuerte para vencer las imágenes de los espectros y garantizar la paz. Hobbes no fue capaz, para Schmitt, de construir una figura lo suficientemente fuerte y relevante para ofrecer una alternativa a los fantasmas de Elsinor y de superar, también, el mito de la indecisión del príncipe que yace en su origen. Ese “naufragio” del Leviatán de Hobbes presupone, para Schmitt, una decisión metafísica que es necesariamente previa a la construcción del Leviatán: la decisión de pasar de un mundo gobernado y legitimado por la idea de Dios a un mundo en donde esa fundamentación es ya imposible porque la idea misma de Dios como eje articulador de sentido ha sido privatizada.

Es así como Schmitt presentara la teología política como una alternativa interpretativa de la historia de occidente. Por un lado, la afirmación de que todos los conceptos jurídicos son conceptos teológicos secularizados supone, *a priori*, una operación de traducción de las formas del pensar las categorías teológicas en categorías jurídicas (*el milagro por la excepción, Dios por el soberano*).

Pero, por otro lado, supone pensar –y aquí nuestra propia hipótesis interpretativa sobre Schmitt- que el proyecto político al que Schmitt adscribe ha de ser estructuralmente teológico político si lo que él pretende es evitar el horizonte permanente de la violencia al que parece estar condenado la política moderna si su mito fundacional es un príncipe indeciso: se ha de *devolver* el sentido perdido de las categorías políticas. Al menos, se ha de poder referenciar la contención de la violencia en una autoridad cuyo principio de verdad dote de sentido el campo de lo social: la teología política es teología política.

Por tanto, el acercamiento a la teología política de Schmitt no se trata de una operación meramente hermenéutica. Se trata de una cuestión estructural a la formación del Estado moderno. Para Schmitt, Fortinbrás tiene que luchar en un mundo que ya no mira a los fantasmas y, justamente por ello, debe intentar sino restaurarlos, fundamentar

nosotros es teología política: es decir, la sumisión de lo político a un concepto de verdad que la trasciende y justifica.

una forma de organización política que no erradica de su centro la sustancia. Aquí se encuentra, para nosotros, el elemento más espinoso de la obra de Schmitt pero también su punto más interesante y su respuesta última a la pregunta por la conservación del orden político.

Schmitt es consciente del carácter contingente y endeble de la comunidad política: Fortinbrás, incapaz de encarnar de manera transparente una relación entre verdad y autoridad solamente puede ofrecer una solución de carácter defensivo, negativo, de límite frente al conflicto que yace en su interior. La espada de Fortinbrás adquiere un *status de límite* -que puede leerse como la función contingente e inestable de una política sin fundamentos que opera como un límite a la violencia *estructuralmente verdadero: un protector de cierto reducto de verdad*.

La cuestión de la sustancia como elemento último de sustentabilidad del orden político se remonta, en el pensamiento de Schmitt, a su lectura de Hobbes. Presentando el modo en el que Schmitt lee el Leviatán de Hobbes pretendemos apuntar dónde y cómo Schmitt encuentra en la construcción política hobbesiana el problema central de la unidad política: la expulsión hobbesiana de la posibilidad de cualquier elemento sustantivo de verdad como centro del orden político.

Schmitt nos dirá que la imposibilidad hobbesiana de sostener a su Leviatán como un ente *existencial* se debe, justamente, a que Hobbes –como Horacio- no puede ofrecer alternativas de obediencia al soberano más allá de la formulación e intercambio de obediencia por paz. En la formulación hobbesiana del principio *Auctoritas non veritas facit legem*, la autoridad política se vacía de contenido sustantivo. Auctoritas se vuelve sinónimo de Potestas.

Es en esa división entre la razón pública que debe promover Fortinbrás y la privatización de la fé en los diferentes fantasmas que susurran en la conciencia privada de los hombres, en donde radica la imposibilidad de suturar definitivamente el problema de la unidad y, en última instancia, donde radica la imposibilidad de la estabilidad de la unidad política. La política hobbesiana (inspirada en ese encuentro entre el Fantasma

del Rey y un Horacio absorto) para Schmitt solo puede administrar el conflicto pero no resolverlo.

Hobbes se convierte así, para Schmitt, el padre del liberalismo desabrido y sin espíritu que comentábamos en los capítulos previos. El padre de un liberalismo en el que la *securitas* de la vida y los intereses privados de hombres más o menos racionales prima por sobre la *securitas* de la *veritas* que da sentido a que los hombre mas o menos racionales pero creyentes, vivan en conjunto.

Pese a ello, Schmitt vuelve a Hobbes para afirmar que la teoría hobbesiana no es necesariamente un antecedente insalvable de un liberalismo desinformado y poco atento al origen conflictivo de la política. No resignado a condenar ni a Hobbes ni a su propia teoría, Schmitt nos presenta una alternativa de lectura que hará de Hobbes un pensador coherente con la teología política entendida como elemento estructurante del orden político. Schmitt se esfuerza por argumentar con Hobbes que la pregunta por la conservación del orden político remite siempre a una respuesta en cuyo centro a de estar la creencia: a la obediencia en la revelación.

Schmitt no olvida a los fantasmas, ni pretende recordarlos para mantenerlos a raya; pretende conjurarlos para dar una respuesta teológica política al problema del orden. Para Schmitt, teología política significa, teología política. La resolución Schmittiana del problema planteado en la primera escena del *Hamlet* no se encuentra en la incapacidad de Horacio de escuchar al fantasma –ya no podrá-. Se basa en la capacidad de Horacio de creer en la verdad de su aparición.

En el segundo grupo de capítulos que aquí se presenta pretendemos indagar sobre el acercamiento de Schmitt al problema de la unidad de la democracia. Presentamos el modo en el que Schmitt contesta al problema de la legitimidad moderna que, desde los desafíos político institucionales que presenta el caso de Weimar en particular y el federalismo en general.

Durante los últimos años, el federalismo ha ocupado gran parte de las discusiones en círculos académicos y políticos (Karmis and Norman 2005). Más aún, gran parte de la ciencia política y jurídica ha propuesto -y propone al federalismo como una herramienta institucional importante para garantizar la estabilidad de los ordenamientos políticos liberales contemporáneos en contextos de “pluralismo”. Esta corriente encuentra una correlación positiva entre democracia y federalismo, subrayando particularmente su importancia en el contexto de realidades nacionales o culturales y religiosas complejamente plurales (Requejo 2005; Kymlicka 1996, 2007; Bellamy & Castiglioni 1997; Stepan 1999; Amoretti-Bermeo 2004; Gagnon-Guibernau-Rocher 2003; Gagnon-Tully 2001).

A pesar del impacto que la obra más constitucional y jurídica de Schmitt tuvo durante el siglo XX y, a pesar de que durante los últimos 30 años ha habido un renacimiento del interés por la teoría política de Schmitt, no mucho se ha dicho sobre el modo en que Schmitt analiza la noción de federalismo y su relación con la forma política democrática. En general, ni los comentaristas⁶⁸ de Schmitt ni los científicos políticos -que analizan y proponen al federalismo- prestaron demasiada atención a los postulados de Schmitt al respecto. Los primeros, suelen focalizarse más en el rol que Schmitt jugó durante el período de la República de Weimar y durante el nazismo; los segundos, ponen su foco en los tipos y características institucionales del federalismo.

El concepto de federalismo –es cierto- no es tratado extensamente por Schmitt. De hecho, el concepto es difícil de rastrear en sus principales obras. Schmitt refiere a él bastante sucintamente en dos de sus obras: “*Verfassungslehre*” y en su “*Der Hüter der Verfassung*”⁶⁹. En ellas, Schmitt -contrariamente a lo que propone la teoría política contemporánea,- no encuentra una correlación positiva entre federalismo y democracia. Afirma, por el contrario, que el federalismo tiene una correlación negativa con la democracia y que, además, es un arreglo y diseño institucional que atenta contra el concepto de la soberanía democrática.

⁶⁸ Para estudios sobre el federalismo en Schmitt, Ulmen (1992), Bandieri (2002).

⁶⁹ Bandieri (2002) presta particular atención a esta cuestión en Schmitt

Los postulados de Schmitt sobre el federalismo están, así, directamente relacionados con su crítica al corazón de la constitución de la república de Weimar. Weimar y su constitución, nos plantea Schmitt, presuponen una contradicción fundamental y característica de la modernidad. La constitución de Weimar contiene en sí misma dos conceptos que son, en sí mismos, contradictorios: los del liberalismo y los de la democracia. Weimar para Schmitt, pretende basar una estructura jurídica liberal en un principio de legitimidad democrática. Por un lado, la constitución de la República de Weimar analizada por Schmitt supone la defensa y promoción de la pluralidad y por el otro, se sostiene en la proposición de la homogeneidad del pueblo alemán. Homogeneidad que se basa en la idea de un pueblo que es uno, y cuya sustancia no puede ser dividida sin ser destruida. El análisis del federalismo en Schmitt nos devuelve al corazón de su teología política.

-I-

Capítulo 5

Unidad política y teología política

1. El Problema del orden político

Venimos afirmando en el desarrollo de esta tesis que toda comunidad política debe encontrar un último reducto simbólico que la cohesione. Un reducto que ha de ir más allá de la mera neutralidad pacificadora que puede ofrecer la máquina estatal pero que ha de estar siempre “más acá” de la trascendencia. Schmitt vuelve sobre ello al decirnos justamente que es el “mito” el que asume el vértice de esa pirámide que contiene a su interior a la comunidad política en su conjunto. Porque “(...) *ningún poder político y social puede sostenerse si eso falta, y ningún aparato mecánico puede construir un dique capaz de resistir un nuevo torrente de vida histórica (...)*” (Schmitt, 2001: 67).

La vida histórica, sus fuerzas, sus pasiones, sus fantasmas, sus fundamentos, representan una fuerza bastante más potente que la mera espada y el ejército de Fortinbrás. Schmitt parece decirnos que el problema es que las espadas del ejército de Fortinbrás, fundamentadas en la mera garantía del orden y la paz, poco tendrán que hacer frente a aquellas que se levanten en nombre de fuerzas sustantivas que amenacen la estabilidad y la unidad política por fuera y por dentro.

El espíritu que impregnaba la espada de Fortinbrás en la Europa pre-moderna estaba representado por la figura del Cristo: reyes que reclamaban legitimidades por fuera de sus propias espadas, rebeldes que reclamaban lecturas diferentes de los mensajes de los fantasmas. Y, justamente, contra esa lógica es contra la que Hamlet, Horacio y todo el reino de Dinamarca vienen a subvertirse. El proyecto moderno se erige contra esas duplas entre fantasmas que hablan y reyes que reclaman el monopolio público de la verdad en post de la protección de la interpretación privada de las verdades que parecen emanar de imágenes espectrales que ya no hablan. Es, justamente por ello, que Hamlet representa para Schmitt el mito central de la modernidad: un príncipe que renuncia a la capacidad política de decidir y se transforma en un cobarde atormentado por su consciencia que privatiza los mensajes de los fantasmas y que lleva a su reino a la eclosión de la violencia interna.

Lo importante es, para nosotros, el movimiento de alejamiento de los fantasmas que comienza con la aparición de la dupla Horacio/ Fortinbrás. Lo planteamos en nuestros capítulos anteriores: la necesidad de encontrar mecanismos de legitimación política que ya no pueden remitirse a la fantasmagoría. La modernidad inaugura una era en la cual la neutralización del conflicto se resuelve a partir de un proceso de transformación, secularización y neutralización de las diferentes imágenes espectrales y de sus mensajes. En sus conferencias en Barcelona de 1929 que llevaban por título “La era de la neutralización”, Schmitt decía alerta al respecto de la historia de secularización y neutralización de los últimos siglos. Proceso que supone la neutralización de los núcleos centrales de legitimidad: de Dios a la metafísica, de la metafísica a la ciencia, de la ciencia al humanismo y del humanismo a la mera técnica. Tal como lo pone Tracy Strong:

“(…) The history of the last five hundred years in the West shows a common structure: as the controlling force has changed, so also have what counts as evidence, as well as what was the social and political elite. Thus in the sixteenth century the world was structured around an explicitly theological understanding with God and the scriptures as foundational certainties; this was replaced in the next century by metaphysics and rational (scientific) research in the eighteenth century by ethical humanism with its nomics comes to dominate (...), and, finally in the twentieth century technicity is the ordering of the day (...)” (Strong, 2007: xxviii).

Esta lectura nos ofrece una doble perspectiva sobre lo que Schmitt entiende y considera al respecto de las relaciones entre fantasmas y príncipes. Schmitt parece mostrarnos que la teología política puede ser una herramienta teórica -ya desacralizada- útil para una interpretación de la realidad política y su historia. La modernidad política puede comprenderse por medio de una clave que supone un proceso por el cual los conceptos teológicos van vaciándose de sentido y van siendo reemplazados por conceptos jurídico políticos cuya durabilidad y capacidad de reclamar obediencia es limitada.

Pero, por otro lado, Schmitt advierte que la teología política no es *tan solo* una herramienta herméutica para comprender el devenir de la modernidad política. Es también una condición estructural de la ontología política moderna. Es una condición estructural de lo político porque siempre la excepción permanece y subyace como elemento irremovible frente a cualquier intento de neutralización.

“(…) All significant concepts of the modern theory of the state are secularized theological concepts, not only because of their historical development –in which they were transferred from theology to the theory of the state, whereby, for example, the omnipotent God became the omnipotent lawgiver –but also because of their systematic structure, the recognition of which is necessary for a sociological consideration of these concepts. The exception in jurisprudence is analogous to the miracle in theology (…)” (Schmitt, 2005: 36)

Por más que Horacio y Fortinbrás se esfuercen en ofrecer alternativas a los fantasmas, la política está intimamente y estructuralmente ligada a ellos. El problema que nos muestra Schmitt no es tanto de carácter metodológico sino que es de carácter estructural. Schmitt no está simplemente re-habilitando una hermenéutica particular de la historia moderna sino que está denunciando la incapacidad del sostenimiento de la unidad política en un mundo donde Horacio ya ha dejado de combatir las imágenes espectrales y los desafíos de sus mensajes generando fundamentos y principios para centrarse en, simplemente, mejorar la eficiencia de las espadas del ejército de Fortinbrás sin preguntarse demasiado a que Dioses sirven. El problema teológico político no está resuelto ni puede ser neutralizado.

1.1. Estado como Unidad Política

Es debido al carácter permanente de la excepción como estructura articuladora que se resiste a cualquier contención técnica y a cualquier intento de neutralización, que Schmitt comienza su *Begriff des Politischen* diciéndonos que el concepto de Estado presupone el concepto de lo político.

(...) The concept of the State presupposes the concept of the Political. According to modern linguistic usage, the State is the political status of an organized people in an enclosed territorial unit
(...) (Schmitt 2007, 19)

Si el concepto de Estado presupone al concepto de lo político, lo político en sí mismo no puede ser contenido por ninguna de las esferas de la vida jurídica y moral del Estado. Precede al Estado. Lo define. Lo político, para Schmitt, tiene un estatuto particular. Es un criterio que no puede ser catalogado ni en términos económicos, ni en términos morales ni en términos estéticos. Es, como ya adelantamos más arriba, la capacidad de establecer distinciones existenciales. De distinguir, de establecer una frontera *entre el amigo y el enemigo*.

“(...) The specific political distinction to which political actions and motives can be reduced is that between friend and enemy. This provides a definition in the sense of a criterion and not as an exhaustive definition or one indicative of substantial content (...)”
(Schmitt 2007, 26).

La distinción entre amigo y enemigo (*foe* en inglés, y no *enemy*) no se corresponde a una decisión caprichosa que responda ni a gustos estéticos, ni a razones ascéticas ni a distinciones morales. No es, ni puede ser, una cuestión privada. Por el contrario, lo político implica una distinción de una seriedad magna. Es una distinción de carácter existencial. Define una ontología particular. Es una decisión seria. Es una decisión pública que lleva consigo una distinción que trasciende a todas las distinciones particulares. Es una decisión que abre mares y que deja de un lado a egipcios y del otro a Israelitas. Es un acto público que constituye a la esfera pública donde la vida humana se desarrolla. Es la decisión que Hamlet no pudo tomar: declarar a su tío enemigo de Dinamarca.

Consecuentemente, lo político establece los límites de la unidad política. La crea, la informa, da -fuerza a la ley del *Nomos*. Los límites del *Nomos* están así definidos por los límites de la relación de amistad⁷⁰:

(...) The enemy is not merely any competitor or just any partner of a conflict in general. He is also not the private adversary whom one hates. An enemy exists only when, at least, potentially, one fighting collectively. The enemy is solely the public enemy, because everything that has a relationship to such a collectivity of men, particularly to a whole nation, becomes public by virtue of such relationship. The foe is *Hostis*, not *Inimicus* in the broader sense; ; πολέμιος, not ἐχθρός (...)" (Schmitt 2007, 28)⁷¹

La distinción entre *πολέμιος* y *ἐχθρός* es fundamental para comprender la potencia del concepto y la imposibilidad de restringir la fortaleza de la distinción pública de la selección privada. El carácter público del enemigo supone su oposición a la definición misma de la existencia de la comunidad política. Schmitt, para dejar del todo claro el sentido de esta distinción entre *hostis* y *enemicus*, cita el *Lexicon totius latinitatis* de Forcellini:

"(...) A public enemy (is *hostis*) is one with whom we are at war publicly....In this respect he differs from a private enemy. He is a person with whom we have private quarrels. They may also be distinguished as follows: a private enemy is a person who hates us, whereas a public enemy is a person who fights against us (...)"⁷².

La distinción amigo/enemigo supone una fuerza cuyo grado de intensidad es mayor que la de cualquier distinción entre meros adversarios que comparten un mismo "marco epistémico". El enemigo es *Otro*. *Otro* radical. *Otro* al que solo se lo puede reconocer es un su ajenidad. No es casual que Moisés haya sido un extranjero en Egipto.

⁷⁰ Véase en este punto Derrida (2002).

⁷¹ La definición de Schmitt remite claramente al Nuevo Testamento. En particular a Lucas 6:27 y a Mateo 5:55

⁷² Esta reflexión es deudora de los comentarios de José Manuel Bermudo al respecto de la distinción y los modos de esa distinción, entre amigo y enemigo en el texto de Schmitt.

El estatus público de la distinción política fundamental es, por tanto, generador de identidad y de responsabilidad política colectiva. Define la existencia del Nomos en relación a otros Nomos.

(...) The phenomenon of the political can be understood only in the context of the ever present possibility of the friend-foe grouping, regardless of the aspects which this possibility implies for morality, aesthetics and economics. (...)” (Schmitt 2007, 35)

Para Schmitt, por tanto, la distinción existencial entre amigo y enemigo (*Hostis*) implica la formación concreta de *Nomos que son empíricamente existentes*. Es una distinción no solo filosófica, sino que política en sentido territorial. Supone la creación de fronteras sobre las cuales se delimita la existencia del enemigo que está fuera al tiempo que agrupa dando existencia, sentido e identidad al adentro.

Así, el *Nomos* -la existencia concreta de un orden jurídico positivo real e históricamente existente- está delimitado, sostenido e informado, creado por la decisión política de quien tiene la fuerza para crearlo: para establecer distinciones fundamentales que delimitan fronteras que separan la existencia de unos de la existencia de otros.

Lo político implica siempre, entonces, un momento de creación. Un momento donde lo excepcional de la radicalidad de la diferencia entre amigos y enemigos se hace presente. Se hace pública. Declarar esa excepcionalidad es ya un acto que define a la soberanía. La decisión política es siempre una decisión sobre y en la excepción. Es siempre, una decisión Soberana. Es un acto de creación *ipso facto*. La primera línea del primer capítulo de *La Teología Política* dice :

“ (...) Sovereign is he who decides on the exception (...) Only this definition can do justice to a borderline concept. Contrary to the imprecise terminology that is found in popular literature, a borderline concept is not a vague concept, but one pertaining to the outermost sphere. This definition of the sovereignty must therefore be associated with a borderline case and not with routine. It will

soon became clear that the exception is to be understood to refer to a general concept in the theory of the state, and not merely to a construct applied to any emergency decree or state of siege (...)” (Schmitt, 2005: 5).

Para Schmitt, -como Moisés tenía claro y como Fortinbrás luchaba por lograr- el Estado es más que un aparato jurídico positivo basado en conceptos jurídicos de origen teológico que han sido neutralizados. El Estado es un ente existencial que se basa en una decisión que ya es delimitante. Es, una *unidad de destino* de los hombres.

Schmitt nos ofrece varias definiciones de la unidad política que pueden ser útiles para analizar el significado político que tiene para Schmitt el Nomos como unidad de sentido existencial⁷³. En la primera de ellas, el énfasis está puesto en la capacidad de agrupamiento,

(...) In any event, that grouping is always political which orients itself toward this most extreme possibility. This grouping is therefore always the decisive human grouping, the political entity. If such an entity exists at all, it is always the decisive entity, and it is severing in the sense that the decision about the critical situation, even if it is the exception, must always necessarily reside there (...) (Schmitt, 2007: 38)

En la segunda, se remarca el sentido existencial de la agrupación,

(...) Political unity can have and take on different content. However, it always characterizes the highest level of unity, whereby it has been determined the strongest distinction, the grouping into friends and enemies. Political unity is the highest unity, not because it dictates are omnipotent or because it levels the unities beneath it, but because it decided and because within itself, all other opposing groups can become a hindrance to the point of

⁷³ Herrero Lopez, Montserrat, (2015)

dissociation into extreme enmity (i.e., to the point of civil war)....

The most intensive unity exists or it does not. It can be destroyed, but then normal order falls (...) (Schmitt, C. 1993: 36-37) ⁷⁴

Las definiciones nos permiten comprender que es en esa decisión soberana fundamental, fundacional, en la que se delimita la existencia empírica del Estado. Se delimita la existencia del Estado porque la decisión que, como el milagro, tiene una capacidad de generar un ethos que agrupa y distingue existencialmente a los amigos de los enemigos. La decisión otorga el alma a la cosa.

Esto supone varias cuestiones concretas:

a) Que los Estados son entes concretos, históricos, delimitados. Son entes jurídico-políticos que existen empíricamente.

b) Que su existencia política tiene como fin la unidad de los hombres en tanto y en cuanto están basados sobre una distinción existencial que, a la vez que indica un potencial conflicto –el horizonte de la guerra- *entre ellos y nosotros* delimita una frontera. Separa existencias. Ordena vidas. Es **orden**. Por ello pueden demandar obediencia. El Estado no es un mero ente jurídico protector de la vida.

c) Que el conflicto existencial sobre el que se basan las unidades jurídico-políticas otorga a todas ellas igual dignidad. Por lo tanto, la presuposición del amigo implica la igual estatura moral del enemigo.

Así, el concepto de unidad política supone mucho más que la idea de un orden jurídico positivo. La unidad política es un Nomos concreto, histórico, que recibe su fuerza y se sostiene en esa decisión existencial sobre la excepción. El Estado, para decirlo de alguna manera, es una creación *ipso facto*. El estado es mucho más que asociación entre hombres, es una unidad política con una frontera existencial que, justamente por su propio carácter, puede reclamar obediencia.

⁷⁴ La referencia es de Herrero Lopez M. (2015)

1.2 Soberanía como existencia.

El Estado es una unidad política de carácter existencial porque, como dijimos, es creado por una decisión soberana que define su existencia. Que decide sobre la excepción que irrumpe sobre la normalidad y que muestra en toda su expresión el carácter público, conflictivo y definitorio de lo político. Volvamos un instante a la cita de la primera parte de *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveranität* donde Schmitt nos ofrecía una definición de soberanía y nos indicaba su relación con la excepción.

“(…) Sovereign is he who decides on the exception (…) only this definition can do justice to a borderline concept. Contrary to the imprecise terminology that is found in popular literature, a borderline concept is not a vague concept, but one pertaining to the outermost sphere (…) (Schmitt 2005, 5)

La soberanía se define en -y solo en- la capacidad de decidir sobre la excepción (*Ausnahmezustand*)⁷⁵; Schmitt argumenta que la definición de excepción/*Ausnahmezustand* debe encontrarse en la relación dialéctica entre norma y excepción. Para la teoría de Schmitt, excepción/*Ausnahmezustand* significa la irrupción de una substancia que no está incluida o regulada por la norma –es en este sentido que la excepción es análoga al milagro-. G. Schwab lo aclara muy bien en su libro dedicado a explicar los desafíos de la excepción cuando remarca que la excepción no tiene un punto de referencia previo. La excepción aparece, es declarada, pero no está presupuesta en ningún orden: “(…) *a state of emergency need not have an existing order as a reference point because necessitas non habet legem* (…)”. (Schwab, 1989: 67)

⁷⁵ *Ausnahmezustand* puede ser traducido al castellano como “estado de excepción”, o como una especie de “circunstancias excepcionales” “momento excepcional”. Sin embargo como Agamben (2005) plantea el concepto es común en las doctrinas alemanas del derecho, pero no encuentra una correlación directa en la tradición anglo-sajona. La doctrina anglosajona, utiliza el término “emergencia” o “estado de emergencia”. Está claro entonces que el término alemán *Ausnahmezustand* del mismo modo que el término castellano excepción, supone algo más que la emergencia. No refiere a un orden existente sino a un momento que lo trasciende. Como vimos y avanzaremos en este capítulo, en Schmitt el concepto de excepción es equivalente al concepto de milagro. Las traducciones inglesas de Schmitt utilizan “*emergency*” y “*exception*” de manera indiferenciada. Aquí nosotros pese a apoyarnos de manera general en las traducciones inglesas, entendemos siempre *Ausnahmezustand* como *excepción o momento excepcional de manera indiferenciada*. Para un debate sobre este punto, véase Schwab (1989) and Agamben (2005).

Justamente por ello es que cuando Schmitt utiliza el concepto de normalidad, lo hace estrictamente en un sentido jurídico. La normalidad es aquello que está contenido en el sistema normativo que regula a la unidad política. Lo normal, por tanto, se desarrolla dentro del sistema jurídico y legal. No contiene la excepción. Simplemente y solamente la presupone en tanto fuerza que la ha creado. La excepción se transforma en el momento político fundamental capaz de neutralizar, de anular, de poner entre paréntesis al sistema jurídico. La excepción, como el milagro, pone entre paréntesis el tiempo. Lo suspende para crear uno nuevo.

La correlación entre soberanía y excepción es entonces evidente. La Soberanía solo puede revelarse *por y a través de la excepción*. En este sentido Schmitt presenta al concepto de soberanía como un concepto revolucionario y existencial. La soberanía decide *sobre y por* la excepción, delimitando el campo de existencia del orden jurídico político que funda. Y, al fundar el orden a partir del acto de decidir, genera también la distinción existencial entre amigos y enemigos. Justamente por ello, la decisión supone que la soberanía se ubica siempre en los límites del orden jurídico-legal. Como lo dice Agamben (2005), la decisión no es *quaestio iuris* no *quaestio facti*. Es la relación entre el derecho y el hecho. Es la capacidad de crear⁷⁶. Como Dios se revela como fuerza creadora a través de realizar el milagro y fundar sobre él a su iglesia, el Soberano se revela como fuerza soberana a través de declarar una excepción suspende/crea/funda el orden político. Remarquemos aquí una distinción central en el argumento de Schmitt. No es la excepción en sí misma la que tiene capacidad creadora, es la decisión sobre la excepción: la revelación de la soberanía.

“(…) After all, every legal order is based on a decision, and also the concept of the legal order, which is applied as something self-evident, contains within the contrast of the two distinct elements of the jurist –norm and decision. Like every other order, the legal order rests on a decision and not on a norm (…).” (Schmitt 2005, 10).

⁷⁶ Nótese aquí que Schmitt hace una diferencia muy relevante entre la creación política y la creación artística tal como se planteaba en el romanticismo. Para este punto véase Schmitt, C. (1986)

Es, por lo tanto, la decisión sobre la excepción la que encarna la capacidad existencial de crear un nuevo orden político y de informar a ese nuevo orden político con una existencialidad sustantiva; una sustancia que forma y dota de fuerza y sentido al Nomos y a su ley⁷⁷. La soberanía reside siempre, oculta, en el límite del Estado, en su borde, en su frontera dandosen sentido existencial al aparato jurídico del Estado.

Llegados a este punto, queda claro que la esencia de la lógica de Schmitt para comprender a la modernidad no puede remitirse simplemente a una teología política que habilite una hermenéutica de un proceso de secularización de conceptos sociológicos. Por el contrario, la teología política de Schmitt se presupone, además, como una característica ontológica de la política moderna. Lo político se revela en la dicotomía disruptiva entre la normalidad y la excepción. El creador (el Soberano) está presente en lo creado (Nomos). Pero lo creado no define ni revela al creador. La cuestión de la sustantatividad de la definición del Nomos y de su carácter de verdad es la cuestión central de la teología política de Schmitt, y de todo el problema teológico político.

2. El problema teológico político.

Volvamos pues al inicio de nuestro argumento. La hipótesis schmittiana nos abre una opción de comprensión del devenir moderno en clave de proceso de secularización y neutralización y nos indica, también una relación estructural entre la unidad política y la forma teológica. Es en esta relación estructural entre teología y política donde se juega, para Schmitt, la posibilidad misma de la existencia de lo político y de la promoción de un núcleo sustantivo de verdad que permita la conservación del orden Estatal. Schmitt, consciente de la desatención a la relación entre dioses y hombres que supone el devenir moderno, no solo ve en *la era de las neutralizaciones* un intercambio de imágenes políticas sino que intuye la crisis de la *desacralización* de lo político: el diagnóstico central de Schmitt es que el devenir moderno supone una pérdida del carácter de seriedad existencial de la política. Supone, su privatización.

⁷⁷Véase Schmitt (1997).

La lectura de la relación de protección obediencia es, para Schmitt, también una relación sustantiva. No es suficiente la espada, tampoco, para garantizar la paz. Para que el Estado cumpla con su función básica de protección de la vida debe ser más que una asociación de individuos, más que una entidad jurídica. Deber ser, en sí mismo, una organización de sentido. Debe encontrar sus fundamentos últimos en la responsabilidad política de la distinción soberana que ha declarado quienes son amigos y quienes enemigos. El Estado ha de fundamentarse en ese momento político que se revela en esa dialéctica entre normalidad y excepción.

Retomemos un minuto los dilemas de la fundación que nos planteábamos en el capítulo anterior: Moisés y Fortinbrás han declarado, a su manera, la excepción. Han irrumpido en el drama de sus respectivas épocas. Hamlet no lo ha hecho. La posición de Moisés es más cómoda que la de Fortinbrás. Y, infinitamente, más ortodoxa que la de Hamlet. Para proteger su creación no tiene más que apelar a un Dios hacedor de milagros que se revela siempre en los márgenes de la ley que le dictó en la montaña. Hamlet siquiera se anima a actuar. No declara ninguna excepción. No declara ninguna distinción. No hace pública la interpretación de la imagen del Rey Fantasma. La debate en su conciencia. Hamlet no funda.

Y por ello, Fortinbrás no tiene el asunto tan fácil: su propia capacidad de ejercer la soberanía solo se sostiene en su capacidad de dictar y declarar la excepción en Dinamarca y de suspender su orden legal para fundar otro⁷⁸. Su aparición en la escena hace las veces de milagro, pero no lo es. Fortinbrás no es un Dios. Tal es así, que a diferencia de Moisés, las imágenes de los dioses son para Fortinbrás una amenaza imposible de combatir. Fortinbrás está siempre amenazado por el fantasma de un rey vestido de guerrero que acecha en silencio los pasillos de Dinamarca.

Más allá de las dificultades para sostener el orden político (nos hemos ocupado de ello ya, y nos volveremos a ocupar) de Fortinbrás, su irrupción como fuerza que viene casi de la nada y que se declara soberana de Dinamarca, supone la aparición de un momento político que no es otra cosa que una operación cuyo léxico principal supone

⁷⁸ Véase Schmitt (1996) and Dyzenhause (1999).

una teología. Fortinbrás y su irrupción pacificadora es la traducción secular y jurídica de la fundación milagrosa de Israel. Dios y soberano, milagro y excepción representan estructuras análogas que son fundamentales para comprender, en Schmitt, la estructura ontológica de lo político: lo político es siempre una forma de teología política. Lo político es siempre un momento trascendental y trascendente al orden concreto.

Volavamos a Fortinbrás. Su aparición en Dinamarca es análoga a la del milagro. Pero no es un milagro. Su poder se aparece casi como divino, pero no es divino. Pero, su autoridad se deriva, sin embargo, de esa capacidad de irrupción: de presentarse como si fuera un dios capaz de hacer milagros. Su poder es bastante endeble si debe competir las mucho más maravillosas y atractivas apariciones de fantasmas de reyes que se pasean vestidos de guerreros por los pasillos de Elsinor. Para nuestro personaje Fortinbrás, sostenerse en esa pretendida trascendencia será una tarea casi imposible. Ya lo vimos con Hobbes, la diferencia central está en la sustantividad del mensaje que se trae en la irrupción: los fantasmas hablan de Justicia, Fortinbrás de una paz que ya no tiene más sentido, que sí misma. En medio, Hamlet. Muerto sin gloria por privatizar lo que tenía que ser público. Elevando, como una sombra, lo privado a categoría de sagrado.

En ese contexto, Fortinbrás temerá –como ya vimos- preso de su propia lógica. Atrapado en una lógica que promueve más la eficiencia técnica, que la dirección de su ejército. Condenado a intentar el ejercicio imposible de una paz que, al haber renunciado a significar algo más que paz, se vuelve relexivamente imposible. Fortinbrás es, en vez de príncipe, pura policía⁷⁹ y deja así librado al campo de lo privado la lucha por el sentido de la vida. No hay allí comunidad posible: hay, solamente mercado. No hay allí unidad política: hay solamente mecánica jurídica. Para Schmitt, es ese devenir de Fortinbrás neutralizado el que termina anulando la relación estructural y constitutiva de la ontología teológica de la política: el vínculo entre soberanía, orden político y existencia.

⁷⁹ véase J. Ranciere (1995) y su distinción entre Política y Policía.

“(…) The exception in jurisprudence is analogous to the miracle in theology (…)

The idea of the modern constitutional state triumphed together with deism, a theology and metaphysics that banished the miracle from the world (…)” (Schmitt, 2005: 36)

Otra vez hemos llegado a la imagen de un Fortinbrás convertido en puro poder de la espada. El proceso de neutralización y secularización que caracteriza a la modernidad va vaciando de sentido a Fortinbrás. Le quita, si se quiere, la capacidad de dotar de sentido a su espada. Y otra vez la pregunta por el sentido vuelve al centro de la escena: ¿qué separa la violencia de la espada de Fortinbrás de otras violencias si su autoridad no descansa nada más que en su eficacia de generar una paz que no va más allá de ella misma?

La neutralización del conflicto existencial que define la ontología de lo político implica, para Schmitt, la despolitización radical del campo de las relaciones humanas en post de la lógica de la competencia privada. Es la victoria absoluta de la figura de Hamlet como representante de la despolitización. El avance de la imagen de Hamlet como imagen mítica es directamente proporcional a la secularización y neutralización del poder de Fortinbrás. Si se quiere, a la pretensión de la anulación de la lógica teológica política.

Si, como describíamos más arriba, la unidad política descansa sobre una decisión soberana que define un espacio empírico basado en la distinción existencial amigo / enemigo, la anulación de la capacidad de establecer esa distinción en post de la neutralización y privatización de la decisión implica un desajuste termina en el derrumbe de la lógica estatal. Nada puede resistir, entonces, a la pregunta ¿por qué vivimos juntos?

La pregunta por el sentido del vivir en común en Schmitt nos devuelve radicalmente al carácter positivo y sustantivo de su teología política. La soberanía declara un orden que se vuelve existencia práctica y que homogeniza en un mensaje que sostiene a la autoridad. Un mensaje que ha de ir más allá de la mera protección de la

vida si pretende no naufragar y colapsar. La soberanía es, para Schmitt, siempre un dictado que delimita, que ordena y que pone a raya a hombres de naturaleza débil y conflictiva y cuya autoridad para construir los límites de la existencia ha de estar siempre en relación a algún elemento de verdad.

La rehabilitación de la teología política como una estructura que va más allá de un método de interpretación y análisis sociológico de la modernidad es, para Schmitt, el núcleo central de su propio pensamiento y proyecto político. Más allá de una hermenéutica que rescate la pertinencia de conceptos políticos, el proyecto Schmitt teológico político de Schmitt, supone la rehabilitación de una teología política como centro de una ontología de lo político que permite derivar una teoría de la obediencia basada en la sumisión de la política la capacidad informativa de la aparición de los fantasmas. La excepción es equivalente al milagro, pero el Soberano no es equivalente a Dios. En el mejor de los casos, podrá intentar representar la ausencia de la sustancia que da sentido a la unidad. Se podrá decir aquí que nuestra tesis supone que Schmitt subsume la política a la religión luego de haber dicho que lo político es intrínsecamente autónomo de cualquier esfera de la vida. Nuestra tesis no supone una lógica de sumisión. Supone una lógica de equivalencia. Lo político es en sí mismo un hecho religioso. Lo política es siempre una expresión de teología política.

Es, en este sentido, que Schmitt siempre vuelve a Hobbes. Vuelve para intentar rescatarlo como alternativa posible a la estabilidad en un mundo donde la figura apolítica de Hamlet ocupa el lugar del mito central.

Capítulo 6

La filosofía política de Hobbes en el origen del problema de la unidad política

1. El Fracaso del Leviatán

Es difícil intentar comprender a Schmitt y su relación con Hobbes por fuera de la condición temporal en la que Schmitt está inscripto. Schmitt escribe en un momento en el cual la primera Guerra mundial, la caída de la constitución de Weimar en manos del nazismo, el advenimiento del comunismo y el triunfo de los aliados en occidente le hacían pensar el *fin de la era estatal*⁸⁰. Es ilustrativo que Schmitt diga de sí mismo que es, en modo *existencial*, *el último representante del ius publicum europaeum*. Schmitt, cree ser, en este sentido, un poco Hobbes. En sentido Schmitt se refiere a Hobbes y Bodino, en sus cuadernos de cárcel, como a sus “compañeros de celda”.

“(…) They were set between the old and the brand new and, therefore, were attacked and maligned by both sides. According to theologians, they were atheists and, according to radical rationalist, they were merely hypocrites and opportunist (...)” (Schmitt, 1994: 80)

Más allá de las urgencias históricas y los contextos subjetivos que hayan llevado a Schmitt a acercarse nostálgicamente a Hobbes, lo cierto es que el problema filosófico político de Hobbes es también el problema de Schmitt. Todo el pensamiento político de Carl Schmitt está atravesado por la obra de Hobbes⁸¹.

Decíamos, en nuestro capítulo sobre Hobbes, que la fórmula hobbesiana de racionalización absoluta no le bastaba al autor de Malmesbury para garantizar el orden que pretendía conjurar. Advertíamos que la construcción estatal hobbesiana debía habilitar algún otro elemento para sostenerse, y que ese elemento no era precisamente más que lo que llamábamos “la reposición de la retórica como herramienta política”. Hobbes estaba haciendo política práctica al publicar su Leviatán. El Leviatán era un libro, si se quiere, de educación cívica.

⁸⁰ Véase, particularmente, Schmitt C. (2015)

⁸¹ Seguimos a Dotti, J. (1989).

Como mostrábamos en el capítulo anterior, Schmitt coincide en pensar que el modelo de Estado basado en la racionalidad técnica no es suficiente para garantizar la unidad del orden político. Y por lo tanto, insuficiente para garantizar la paz.

Decíamos en nuestro apartado sobre la teología política schmittiana que la decisión soberana *funda* un ente político existencial y no solamente un ente garantizador de una paz neutral frente al valor de las diferentes interpretaciones de la verdad (o de las imágenes espectrales que se presentan del más allá). Invoca, por el contrario, un núcleo de sustancia que excede a la mera máquina jurídica: la máquina jurídica es la forma concreta por la cual se administra ese espacio pacificado en cuyo centro se encuentra la interpretación soberana de la verdad. Por ello, la soberanía se coloca en los bordes de la unidad política. Porque la dota de sentido.

El Hobbes de Schmitt supone una filosofía política que enfrenta desde el comienzo al problema de la neutralización de la política. El modelo estatal hobbessiano es el primero en intentar articular la tensión entre una máquina estatal con pretensiones neutralmente pacificadoras, y una unidad política que fundamente esa paz en un sentido positivo.

El problema que enfrenta el modelo hobbessiano es que la figura de Hamlet, es la que se encuentra entre el mundo de los fantasmas y el mundo del racional Horacio. La figura de Hamlet es una figura potente. Es la figura del fracaso mismo de un Príncipe que fue incapaz de articular la venganza de su padre y que en su indecisión privatizante hundió a su reino en un mar de sangre. Un príncipe fundante de la lógica de la privatización.

Si para Schmitt la figura de Hamlet se eleva como mito de la modernidad es, en parte, porque todos los otros mitos que se han intentado invocar para impregnar de sentido al Estado Moderno han fracasado. Han fracasado por incapaces de invocar fuerzas lo suficientemente potentes. Han fracasado porque han sido fácilmente neutralizados frente al avance religioso de lo privado.

El Hobbes de Schmitt no es ajeno a esta tensión. No es un mero conjurador de una racionalidad matemática. Es un pensador que intenta, como Horacio con Fortinbrás, encontrar alternativas al dilema de la autoridad en un mundo en el que los fantasmas dejaron de comunicarse con él. Es, en este sentido, en el que Schmitt nos advierte que debe entenderse la aparición del Leviatán. El libro de Hobbes es en sí mismo, un intento de conjurar la figura mítica del monstruo Leviatán para dotar de alma a su creación científica. El Estado de Hobbes es más que una máquina jurídica desde el título mismo de su obra. El mito del Leviathan viene, para Schmitt lector de Hobbes, a contrarrestar la mitificación de lo privado y sus múltiples interpretaciones de la verdad.

Este intento de superar la dicotomía entre Estado Máquina productora de Paz y Leviatán dador de alma suponen el eje central, para Schmitt, de la tensión teológica política en Hobbes. El problema de la construcción de la paz no encuentra resolución solo en la espada afilada de Fortinbrás diseñada en base a la matemática de Horacio. Lo encuentra en una combinación entre el uso de la espada y la afirmación de su Justicia. En este sentido, Schmitt asume que Hobbes:

“(…) Admite, desde luego, en su teoría, la posibilidad de influir sobre el hombre por medio de la coacción y de la educación, pero no se hace grandes ilusiones sobre la naturaleza humana (…)”

(Schmitt, 1990: 35).

Sin embargo, para Schmitt, la imagen mítica del Leviatán no bastó para evitar el triunfo de la argumentación científica en post de la eficacia pacificadora de la mera máquina. No bastó para darle sentido existencial a la creación científica de Hobbes. El fracaso del Leviatán como mito capaz de hacer frente a la tecnificación supone la imposibilidad de establecer distinciones dadoras de sentido que permitan separar aquello que Fortinbrás puede hacer de aquello que Fortinbrás debe hacer.

“(…) Power proves nothing in law for the banal reason that J-J Rousseau, in agreement with the spirit of his time, formulated as follows: force is a physical power, the pistol that the robber holds is also a symbol of power. The connection of actual power with the

legally highest power is the fundamental problemaof the concept of sovereignty (...)” (Schmitt, 2005: 18).

En última instancia, Schmitt nos propone una re-lectura de Hobbes que busca encontrar el origen del problema a la vez que pretende detectar algún elemento que permita repensar la re-edición de una teología política capaz de evitar el naufragio final del Estado en los mares de la violencia. La opción de relectura que propone Schmitt de la obra de Hobbes es, sin embargo, algo tramposa. Schmitt sabe que no es posible rehabilitar una metafísica capaz de superar la tensión manifiesta entre la necesidad de sostener la unidad política en un elemento sustantivo del que emane una autoridad que defina la existencia por un lado, y la tendencia racionalizadora y privatizadora de cualquier autoridad en la modernidad política por otro.

“(...)El paso decisivo está dado cuando se concibe al Estado como producto artificial del cálculo humano. Todo lo demás: el proceso que va del aparato de relojería a la máquina a vapor, al electromotor, hasta el proceso ulterior de la técnica y de las ciencias naturales y no exige una nueva decisión metafísica (...)” (Schmitt, C, 1990: 37)

Quizás, al final, de lo que se trate para Schmitt es de justificar la presentación de una teología política que habilite la restauración de la unidad en la figura autoritativa de Cristo. Veamos estos elementos más de cerca.

2. El Fracaso de la imagen “Leviatán”.

Volvamos a la primera escena de Hamlet. El fantasma del Rey se aparece vestido de guerrero. No es la imagen de un fantasma cualquiera la que se muestra en Elsinor. Es la de un fantasma vengador. Es la de un fantasma que, como decíamos en el capítulo anterior, se aparece mostrando un mensaje de Justicia. Se aparece ofreciendo un sentido y una causa. Es una imagen potente. Maravillosa. Difícil de resistir. Es también una imagen que pretende atemorizar. Que pretende ser reverenciada. Es, digámoslo con Horacio, una imagen perturbadora.

“(...) Most like. It harrows me with fear and wonder (...) How now, Horatio? You tremble and look pale. Is not this something more than fantasy?. What thing you on` t(...)” (Hamlet, 1-I).

Horacio dice claramente que la imagen es algo más que una fantasía. Lo es porque pretende operar en el campo de lo real y no quedar atrapada en el campo de lo imaginario. Es una imagen de una potencia difícil de igualar en la tierra. Un rey que, fantasmalmente, reclama en un silencio aterrador vestido de guerrero la unidad de su trono.

Para Fortinbrás, la imagen de ese Fantasma es todo un desafío. Es, como en un espejo, su opuesto. Pero es un opuesto que no puede declararse tan fácilmente enemigo, no puede ser eliminado con espadas y ejércitos. Permanece ahí. Camina por Elsinor buscando que alguien levante la espada en su nombre. Fortinbrás debe competir con él. Y su intento de combatir la potencia de esa imagen es, justamente, a través de otra imagen: si el rey apareció como un fantasma guerrero, todo el mundo ha de ver que el príncipe muere vestido de guerrero. Si Hamlet encerró en su consciencia privada al Fantasma, Fortinbrás debe hacerla carne para poder quitarla del medio. Al fin de cuentas, Horacio había ido al funeral de Hamlet. Algún funeral deberá haber en Dinamarca. En política es siempre mejor que los muertos queden bien muertos.

Es por ello que Fortinbrás manda a enterrar a Hamlet con todos los honores. Hay un doble mensaje en ese entierro: se entierra al fantasma perturbador y al hijo idiota que lo encerró en la consciencia. Fortinbrás intenta mostrar el poder real al tiempo que interpreta lo que ha pasado en Dinamarca: No ha pasado nada extraordinario, parece decirnos, mientras manda a enterrar a dos príncipes que ya habían muerto. Al hacerlo, por un lado entierra la ambición de los fantasmas de generar rebeliones con mensajes de Justicia que vienen del más allá. Por otro lado, entierra a Hamlet mostrando en público que la privatización de los conflictos que deben ser públicos solo termina en un baño de sangre. Es él, Fortinbrás, quien tiene el monopolio de la interpretación de lo que ha sucedido en Dinamarca. De lo que significa el espectro. Fortinbrás se esfuerza por

declarar en público que es él el nuevo soberano y que nada tiene que ver con fantasmagorías, muertes y locuras privadas.

(...) Let four captains
Bear Hamlet like a soldier to the stage
For he was likely, had he been put on,
To have proved most royalty. And, for his passage,
The soldiers' music and the rites of war
Speak loudly for him (...)
(Hamlet;5-II)

El dilema es la capacidad de Fortinbrás de generar un nuevo elemento que le permita gobernar y conservar su poder por fuera de su espada. Luchar contra fantasmas que caminan en los palacios y contra príncipes privatizantes es bastante más complejo ordenar un entierro. El mismo debe ser visto como una fuerza cuyo poder sea aún más grande que el del Fantasma caminante.

En nuestros capítulos sobre Hobbes nos planteábamos la posibilidad de una respuesta pragmática a este problema: se trata de la reformulación sistemática y constante de la relación entre poder y verdad. Para Schmitt, por el contrario, el asunto en Hobbes es mucho menos flexible. Schmitt advierte que Hobbes intentó conjurar la estabilidad y la conservación de la unidad política invocando a un núcleo religioso capaz en sí mismo de pacificar y generar obediencia. Ese núcleo no está en la referencia a fantasmas que caminan por ciudades. Es la referencia a la figura bíblica del Leviatán presente en el libro de Job⁸². La referencia a una figura mítica conocida por los cristianos familiarizados con los libros sagrados pero en constante pugna por su interpretación dice ya algo de la intención que Schmitt encuentra en Hobbes .

Basta con mirar la portada misma a la primera edición inglesa del Leviatán para ver las tensiones que la figura elegida por Hobbes encarna. La figura del Leviatán como

⁸² Sobre todo en los cap. 40 y 41. Tal vez esta frase ilumine el espíritu del capítulo bíblico: "One is so near to another, that not air can come between them. They are joined one to another, they stick together, that they cannot be Sundered" Job, 41.16-17. Usamos la versión del rey Jaime en la edición de 2010 de Zondervan.

símbolo político revela el anhelo de Hobbes de restablecer la unidad de poderes, (espiritual y terrenal) en la República para garantizar la paz. Hobbes, para Schmitt, es un teórico político “entre mundos”. Como Horacio, debe ofrecer elementos que vayan más allá de la imagen del fantasma del rey pero que no queden atrapados en la imagen mítica de Hamlet príncipe.



Ahora bien, la imagen del Leviatán no es casual. Su elección es toda una afirmación. Es un intento –diríamos hoy, de marketing religioso- de presentar un símbolo utilizado por (UNA) la tradición religiosa para legitimar el accionar del Estado. Como si Horacio hubiese buscado en sus libros figuras alternativas con las que representar a Fortinbras.

Sin embargo, Schmitt nos advierte que esta opción por recuperar la unidad a través de la simbología es débil y estaba, de ante-mano, condenada a fracasar. Lo estaba porque la imagen del Leviatán como signo religioso no era una imagen neutral para la

tradición bíblica. Había sido ya interpretada Cristianos y Judíos. El cristianismo medieval había simbolizado a Satanás en la figura de ese pez que “al querer devorar a Dios-Hijo, es atrapado por Dios-Padre, que para ello utiliza como anzuelo la cruz”. En cambio, dentro de la Cábala, la figura de Leviatán -y la del -, había sido interpretada como la representación de la lucha entre los pueblos paganos. Lucha que, finalmente, termina con la muerte de ambos monstruos, los cuales son comidos por los Judíos.⁸³.

Es así que Schmitt nos dirá que el Leviatán *como símbolo* terminó siendo una imagen demasiado gravada por su carga semántica tradicional, que no logró imponer el significado que buscaba. En palabras de Jorge Dotti, Schmitt “intentar recuperar por medio de un símbolo la unidad política un mundo donde los fundamentos de la autoridad estaban disueltos” (Dotti, 1989). El Leviatán, como imagen política, supone para Schmitt el fracaso de un símbolo político. Una imagen que no puede conjurar las fuerzas que se propone destruir. El Leviatán, nos dirá Schmitt, refleja antes de consolidarse, a los poderes que lo vencen. Para decirlo con nuestra introducción, Fortinbrás nunca podrá lograr una unidad espiritual y política tal que evite el retorno plural y convencido de los fantasmas de Elsinor ni podrá deshacerse ya de la figura de Hamlet que el mismo refleja. Los fantasmas de los muertos, oprimirán, siempre el cerebro de los vivos.

La combinación de unidad política y paz, en un mundo que habilitó la competencia de opiniones y supersticiones privadas, es bastante difícil de conjurar. La invocación hobessiana de la figura de un Leviatán para combatir esa inestabilidad no es, para Schmitt, suficiente.

⁸³ La interpretación judía es quizás premonitoria y finalmente los poderes societales terminarán carcomiendo la carne de la ballena. Carl Schmitt hace constantes referencias, implícitas o explícitas, al Moby Dick de Melville. La analogía de una ballena gigante que resiste a ser cazada por un barco ballenero que surca mares donde no hay ninguna regla es una imagen potente para ilustrar lo que para Schmitt es su tesis central sobre la historia universal. El conflicto central entre elementos. La tierra es reemplazada por el mar, y así el imperio británico –marítimo y comercial- vence al imperio español anclado territorialmente. La era del mar, del libre comercio donde no hay derecho que se pueda hacer cumplir ni frontera demarcada encontrará también su oposición en el aire cuando no se trata de cazar ballena –tal como los piratas cazaban galeones, sino del bombardeo indiscriminado. Véase el ya referenciado, Schmitt (2015).

Nada, en el fondo, lo será. La operación de desajuste metafísico ya ha sido realizada y no puede ser suturada. Sin embargo Hobbes, para Schmitt, intenta escapar construyendo alternativas a la trampa de la neutralización. Es, justamente, por esta operación de prueba y error que Schmitt parece detectar en Hobbes que la construcción racional de los fundamentos del Estado es una huida desesperada, “fruto amargo cosechado entre temores y cuitas” (Schmitt, 1994: 60). Como si Fortinbrás y Horacio no hubieran tenido más alternativa que intentar sostener la autoridad de Fortinbrás en la eficiencia de su ejército.

3. *La idea de un Dios mortal.*

Si la figura del monstruo bíblico fue incapaz de evitar la descomposición mítica del Leviatán, Schmitt ensaya una lectura de Hobbes centrada en la capacidad del Estado de recrear y representar un principio de autoridad que sea trascendente a las voluntades individuales. Fortinbrás no puede hacer uso de la imagen del Leviatán para combatir a los fantasmas, pero si puede hacer uso de su voluntad. La voluntad del Estado no es una voluntad cualquiera. Es una voluntad de características divinas (es creadora) pero está sometida a la contingencia: crear de la paz, dictador de orden es también someterse a los vaivenes de la temporalidad política.

“(…) Para Hobbes, Dios es, ante todo, poder (“potestas”. emplea la fórmula “Vicario de Dios en la tierra, tomada de la Edad Media cristiana, para designar el soberano político. Porque de otro modo se convertiría aquél en simple “Vicario del papa en la tierra”. El carácter divino del poder político “soberano” y “omnipotente” 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 “*Creator Pacis*”-(…)”. (Schmitt, 1990: 31)

El Estado hobbesiano aparece así como un Dios Mortal. Es representante divino. No por haber sido “tocado” por la luz y la Gracia de Dios, lo es por ser *garante y creador de la paz*; es absolutamente trascendente a sus súbditos: *crea-decide* la paz y

por eso debe ser obedecido⁸⁴. No es producto de un contrato de consentimiento entre hombres, sino que su decisión de crear una unidad política existencial ocurre “con ocasión de ese consentimiento”. La fundación de la soberanía reside en la capacidad de presentar, constituir y resolver un conflicto excepcional sin recurrir directamente a un derecho divino que la preceda, autorice e informe. El soberano moderno es dador de forma. Y la forma que dictará es forma jurídica. Pero la garantía de esa paz creada descansa ya sobre los preceptos de la decisión metafísica Hobbesiana/cartesiana. Para Schmitt, Hobbes había asumido que los mecanismos a partir de los cuales se implementaría esa paz serían mecánicos y racionales.

El Leviatán de Hobbes, en esta lectura de Schmitt, se convierte en un Dios sin Gracia. Trasciende a sus súbditos no ya en sentido metafísico (su autoridad no deriva de Dios). Los trasciende en sentido Jurídico (su autoridad deriva de haber garantizado la paz). La positivización del campo jurídico y las relaciones que lo componen excluye, a través de la extirpación de la verdad trascendente como elemento fundante de la ley, cualquier posibilidad real de unidad sustantiva. La paz no es un milagro suficiente ni duradero. Es un artilugio técnico, es un producto del poder. El positivismo jurídico devenido de esta operación comienza a cerrarse sobre sí mismo. Hobbes completa así, para Schmitt, la decisión metafísica de Descartes.

Es en este punto donde se hace evidente la dicotomía presente en la construcción Hobbesiana entre Dios Mortal creador y decisor y máquina perfecta administradora de la violencia. Y dónde se juega, de alguna manera, todo el proyecto teológico político moderno y, por cierto, el propio proyecto de Schmitt. *Auctoritas non veritas facit legem* dice Hobbes. La operación muestra el límite, el espacio del que hablamos más arriba. Si el alma era el elemento que permitía el sentido de la movilidad al hombre cartesiano, la decisión, el momento personalista del soberano, es el que le da sentido a la máquina Estatal; Máquina y Decisión conviven de manera contradictoria en la obra de Hobbes. Sin embargo, tal como observa Schmitt, al no haber otra trascendencia que justifique la

⁸⁴ Es claro que esta lectura de Hobbes hace que éste pueda escapar a las neutralizaciones contractualistas en tanto responsabilidad del soberano frente a los súbditos, dejando poca relevancia al elemento pactista. Para un desarrollo del tema puede verse, Dotti, J. (2002).

autoridad que la formula *auctoritas non veritas facit legem*, el Soberano representativo se transforma en *mera representación de sí mismo*. Los vestidos de guerra de Fortinbrás poco tienen que ver con los del Rey Hamlet. Fortinbrás y su espada pronto solo estarán ahí de manera reflexiva. Solo basados en su poder relativo e incapaces de representar ninguna Justicia. Fortinbrás sin fantasmas y con la mera espada se convertirá sin más en un elemento agnóstico, positivo y neutral, incapaz de emitir algún valor que justifique su autoridad. Se queda, sin alma: sus leyes serán independientes de cualquier verdad y quedarán, además, sometidas a los embates de los fundamentos fundamentales de otras espadas.

“(…) Ante estas armaduras técnicamente perfectas se estrella el problema de la justicia y la injusticia (…)” (Schmitt, 1990: 50)

En otras palabras, el Estado hobbesiano se termina convirtiendo en una mera máquina jurídica - positiva que no tiene nada que decir ni que hacer frente a los poderes privados que conjuran fuentes de legitimidad divinas o salvíficas que el Estado no provee. Que se estrella contra el problema de la Justicia. El Estado Máquina solo puede presentarse como pacificador, y esa paz no necesariamente supone Justicia como no la supuso, necesariamente, la entrada de Fortinbrás a Dinamarca.

Capítulo 7

¡Jesús es el Cristo!

1. ¿Es posible la decisión pública sobre qué y qué no es un milagro?

Volvamos a la entrada de Fortinbrás en Dinamarca. Es una entrada pacificadora y ordenadora pero que, de alguna manera, esquivo la cuestión de la Justicia de la causa de Hamlet y no se pregunta más que superficialmente por sus derechos sobre Dinamarca. El reino de Dinamarca bajo la soberanía del príncipe Fortinbrás no está fundamentado en ninguna noción de justicia: será tarea de Horacio y de Fortinbrás (ya lo hemos dicho) crear esos parámetros. Pero no ha sido Fortinbrás quien ha echado por tierra la posibilidad de establecer un vínculo entre Justicia y Política. Ha sido, otra vez, Hamlet.

Hamlet, al negarse a actuar vengando a su padre, condena lo que era un mensaje de Justicia proveniente del fantasma a la mera interpretación positiva y privada de un hombre común sobre aquello que es justo o no. Fortinbrás debe gobernar un reino en cuyo origen no solo se haya su propia usurpación, sino que también el cadáver de Hamlet como representación de las consecuencias de ese proceso de privatización de la Justicia. Hamlet, con su muerte, no solo le ha negado al Fantasma de su Padre la posibilidad de vestir sus trajes de guerra con orgullo en público y dominar la escena, le ha negado a Fortinbrás la posibilidad de esgrimir argumentos absolutos sobre la Justicia y nobleza de su cusa que vayan más allá del sostenimiento de una endeble estabilidad. Schmitt tiene claro este punto. Si Fortinbrás es puramente espada y eficiencia, no tiene sentido. No *representa* nada.

“(…) Hablar de Estados Justos o injustos cuando se tienen puestos los ojos en los Leviathanes como magnos mecanismos de mando, sería tanto como pretender discriminar entre máquinas justas e injustas (...)” (Schmitt, 1990: 50)

Ahora bien ¿cómo han de hacer Horacio y Fortinbrás para lograr algún tipo de estabilidad política si en el fondo su espada no puede justificarse más que en la usurpación? Si es imposible convocar fantasmas particulares habrá, por tanto, que regular la creencia en aquellos que se aparecen frente a los hombres. ¿Cómo penetrar la

consciencia de Hamlet? Schmitt sabe que el problema de la creencia es el problema central de la estabilidad del orden. Y sabe que Hobbes, no ha podido dar una respuesta a este problema. El fracaso hobbesiano (y para Schmitt, el gran problema moderno) de recuperar una noción duradera y sustantiva de la paz y de la unidad política se hace absolutamente evidente cuando Hobbes se refiere a los problemas de los milagros y sus interpretaciones⁸⁵.

Si el soberano es un poder absoluto su decisión también debería indicar qué es y qué no es un milagro que viene del más allá. Debería poder regular sobre la creencia de los súbditos y así mantener a raya cualquier pretensión de legitimidad alternativa. Ya lo dijimos: la orden de enterrar a Hamlet, es ordenar más que un entierro. Es enterrar a Hamlet vestido de lo que no él no quiso representar. Vestido de guerrero. Como el Fantasma. Enterrar a Hamlet es, entonces, enterrar a los dos Hamlet(s). Al que sacralizó lo privado y al que intento intervenir en lo público. Al hombre cobarde y al fantasma guerrero. Enterrar a Hamlet es monopolizar la interpretación de la aparición de los espectros en Dinamarca y promocionar la creencia en un poder tan grande que, incluso, capaz de enterrarlos. Y, al hacerlo, capaz de crear algo nuevo.

,
(...) El poder soberano del Estado es también el único que en virtud de su soberanía determina lo que los súbditos han de creer como prodigio y milagro (...) (Schmitt, 1990: 52)

Es en ese esfuerzo donde la existencia del Soberano se pone en Juego. Si fracasa en enterrar a Hamlet, su fantasma volverá a pugnar por derruir desde dentro el poder del Fortinbrás. Declarar milagros, desautorizar espectros, generar creencias, es la clave de la generación del *ethos* de la Dinamarca de Fortinbrás.

Lo tiene, de todos modos, difícil el pobre Fortinbrás. Un milagro es algo bastante excepcional. Es un elemento que viene de otro mundo. Es una excepción. Y, no es lo mismo venir de otro de mundo, que venir, simplemente, del extranjero.

⁸⁵ Véase en especial la parte II del Leviatán de Hobbes: “Of a Christian Common-Wealth”, y en particular el Cap. XXXVII “Of Miracles, and their use”.

Volvamos a Hamlet. El rey Hamlet se ha aparecido del más allá en “ocasión” del consenso de Bernardo, Marcelo y Horacio. Se le ha aparecido a Hamlet. Ha irrumpido en el drama de Dinamarca. Ha declarado la excepción. Ha aparecido vistiendo armaduras guerreras. Ha suspendido el tiempo y ha ordenado en base a su justicia, restablecer el orden perdido en Dinamarca. En paralelo, Fortinbrás se ha aparecido en Dinamarca desde el extranjero “en ocasión” de la muerte del príncipe Hamlet. Ha irrumpido en el drama de Dinamarca. Ha entrado a Dinamarca con un ejercito Ha declarado la excepción. Ha suspendido el tiempo y ha ordenado y reclamado en base a su capacidad pacificadora el reino de Dinamarca. El enfrentamiento entre ambos poderes es queda claro en el discurso casi inicial de Horacio

“(…) That I can

At least, the shispers goes so: our last King,
 Whose image even but now appeared to us,
 Was, as you know, by Fortinbras of Norway,
 Thereto pricked on by a most emulate pride,
 Dared to the combat; in whisch or valient Hamlet
 (For so this side of our known world esteemed him)
 Did slay this Fortinbras, who by sealed compact
 Well ratified by law and herardry,
 Did forfeit, whith his life, all those his lands,
 Which he stood seized of to the conqueror,
 Against the which a moiety competent
 Was gafed by our King, which had returned
 To the inheritance of Fortinbras
 Had he been vanquisher, as, by the same covenant
 And carriage of article designed,
 His feel to Hamlet. Now sir, young Fortinbras,
 Of unimproved mettle hot and full,
 Halth in the skirts of Norway here and there
 Sharked up a list of lawless resolute,
 For food and diet, to some Enterprise
 That halth a stomach in `t, which is not other –

As it doth weel appear unto our state-
But to recover of us, by strong hand.
And terms compulsatory, those foresaid lands
So by his father lost. And this, I take it,
Is the main motive of our preparations,
The soruce of this our watch, and the chief head
Of this posthaste and rummage in the land. (...)"

(Hamlet, 1-V)

En el medio de esta confrontación entre el más allá y el más (que como dice Horacio “posthaste and rummage the land”), Hamlet. Un Hamlet que no ha obedecido reverencialmente a su padre poniendo en duda su autoridad. Al hacerlo, por un lado ha destruido la posibilidad del Fantasma de ser representado en el cuerpo de otro y, por otro, ha dejado como herencia la posibilidad de la duda frente a la autoridad de un Fortinbrás mucho más mundano que el fantasma de Elsinor. Un Hamlet que duda entre ser y no ser. El famoso monólogo de Hamlet del comienzo del acto 3, resume perfectamente a la figura liberadora y liberal de un Hamlet cuya duda pondrá en jaque la capacidad de cualquier príncipe (y de cualquier fantasma) de intentar penetrar las consciencias de los hombres y de derivar una obediencia que vaya más allá de la cobardía. Citémosla entera –no me atrevo a cortarla-

“(...) The question is: is it better to be alive or dead?. Is it
Nobler top ut up with all the nasty things that luck throws
Your way, or to fight against all thise troubles by simply
putting an end to them? To die, to sleep-
No more- and by a sleep to say we end
The heartache and the thousand of natural shocks
That flesh is heir to- `tis a consummation
Devoutly to be wished!. To die, to sleep.
To sleep, percance to dream- ay, there´s the rub,
For in that sleep of death what dreams may come
When we have shuffled off this mortal coil,
Must give us pause. There´s the respect.
That makes calamity of so long life.

For who would bear the whips and scorns of time
 Th'oppressor's wrong, the produmans contumely
 The pangs of despised love, the law's delay,
 The insolence of office, and the spurns
 That patient merit of th'unworthy takes,
 When he himself might his quietus make
 With a bare bodkin? Who would fardels bear,
 To grunt and sweat under a weary life,
 But that the dread of something after death,
 The undiscovered country from whose bourn
 No traveler returns, puzzles the will
 And makes us rather bear those ills we have
 Than fly to others that we know not of?
 Thus, conscience does make cowards of us all,
 And thus the native hue of resolution
 Is sicklied o'er with the pale cast of thought,
 And enterprises of great pith and moment,
 And lose the name of action. – Soft you now,
 The fair Ophelia! – Nymph, in thy orisons
 Be all my sins remembered.

(Hamlet, 3-1)

Si Fortinbrás falla en su capacidad de imponer la creencia sobre qué aparición es un milagro y cuál no lo es, no habrá podido generar una obediencia reverencial que le permita sostener la comunidad política que su capacidad pacificadora le permitió fundar. Logrará que la gente le tema pero no que se arrodille frente a él. Es el dilema del conquistador. No podrá movilizar a Hamlet. Es en este elemento punzante que fuerza una tensión liberalizante representada en la figura de Hamlet, que Schmitt ve el fracaso final del Leviatán de Hobbes y de cualquier proyecto que intente devolver una unidad de sentido verdadero a la política.

Fortinbrás podrá quizás por un tiempo evitar que quienes escuchan voces del más allá se levanten en armas contra su poder. Podrá quizás, como ya dijimos nosotros en la capítulo de Hobbes, aspirar a que el equilibrio entre la eficiencia de su espada y la

eficiencia de su publicidad le permitan cierta estabilidad. Pero difícilmente podrá hacer que aquellos que creen en fantasmas renuncien a los principios que informan su fanatismo.

Schmitt claramente ve este problema reflejado en la obra de Hobbes: Si *Auctoritas es Summa Potestas pero no veritas*, el sistema de protección – obediencia establecido es trascendente a sus súbditos solo jurídicamente. Y en esa trascendencia jurídica se expulsa cualquier principio de verdad que informe a la obediencia.

Fortinbras puede forzar que públicamente se diga que el fantasma de Hamlet no existe, o puede declarar la locura de Hamlet, o lo puede enterrar con honores. Pero poco podrá hacer para evitar que los fantasmas que caminan por Elsinor entren en las casas de los daneses del mismo modo que el Fantasma del Rey Hamlet entro en el palacio reclamando ropajes de guerra y verdades subversivas. Hamlet como príncipe yaciendo muerto en Elsinor, ha inaugurado la libertad y con ella la dificultad de Fortinbras de ser más que una mera espada. Para Schmitt, Hobbes es el alquimista que ha conjurado el veneno del Liberalismo que Spinoza se encargará de inyectar al aparato político a través de la afirmación de su Dios y de su Dicotomía entre *potentia* y *acto*.

“(...) el filósofo judío viene a parar desde fuera a la religión de Estado y su reserva viene también desde fuera (...)” (Schmitt, C, 1985: 60)

Hamlet ha triunfado porque la libertad individual se transforma en el eje configurador y el mandato del Estado solo en reserva de la libertad⁸⁶. Fortinbras está ya condenado a no poder ser más que fuerza policial. Su espada ya no podrá del todo reclamar ningún principio sagrado universal al levantarse contra los rebeldes. Fortinbras en Dinamarca está condenado a ser solo un productor de leyes mecánicas y positivas que siempre corren detrás de los problemas con protecciones meramente correctivas. Hamlet y su incapacidad de actuar han generado una libertad individual que, en su resistencia a la obediencia de unos y otros mandatos, ha separado lo legal de lo Justo.

⁸⁶ En este punto debe verse Koselleck, R (1957).

Ya lo dijimos: Hamlet no mata directamente a su tío porque es más importante que él crea o no crea en consciencia la Justicia del mensaje de su padre que la representación pública de una verdad que viene del más allá⁸⁷. Y, al hacerlo, se ha sometido directamente a la legalidad de su tío. Ha abandonado su pretensión soberana. Ha, pero aún, sometido la Justicia a la legalidad. Y, con ello, le ha quitado el alma a Fortinbrás antes de que Fortinbrás entre a Elsinor. Fortinbrás, por más que reclame Justicias solo podrá encontrar un argumento válido en su capacidad y eficiencia de pacificar. La máquina se transforma en un aparato racional, casi en una fuerza negativa establecedora de límites que resigna toda fuerza propositiva a la esfera de lo privado.

Podríamos decir que, por más que Fortinbrás se esfuerce en enterrar a Hamlet con honores militares, lo que yace debajo de su trono no es solamente la figura del Hamlet príncipe muerto. Es la figura del Hamlet privado que muerto autoriza una libertad individual contra cuya potencia de rebeldía la espada de Fortinbrás poco podrá hacer más que perseguir infinitamente. Es inevitable para Schmitt afirmar entonces que todo lo “privado se vuelve hostil al Estado”. El Hobbes de Schmitt, como Fortinbrás, ya no distingue –porque no puede hacerlo- entre *Potestas* y *Auctoritas*. La *auctoritas*, se convierte en un principio formal y neutral frente a los valores y a la verdad.

“(…) La máquina del 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, C, 1990: 37)

Así, para Schmitt lector de Hobbes, el sistema estatal se cierra sobre sí mismo expulsando cualquier cuestión relativa a valores y el positivismo jurídico sienta a sus bases. Hobbes aparece, a ojos de Schmitt, como el fundador de un liberalismo político que pone el énfasis en la proliferación de una pluralidad de creencias y voluntades

⁸⁷ Leo Strauss afirma, a diferencia de Schmitt, que en el mismo pensamiento de Hobbes se encuentran las bases de una nueva moralidad que se basa en esa pretensión de amoralidad en la vida política. Esta afirmación implicaría entender que existe una moral en la dicotomía de las pasiones de la Gloria y el Miedo, entiende Strauss que en su lucha contra la moralidad antigua Hobbes identifica la moralidad nueva en la pasión del miedo a la muerte violenta ya que en el Estado de Naturaleza, afirma Hobbes en varias partes de *De Cive*, toda acción está permitida, mas no toda intencionalidad, solo aquella que se base en la protección de la vida por el miedo a la muerte violenta.

individuales cuya existencia se garantiza en la espada que permite una co-existencia pacífica y no en una autoridad que las unifica en un punto bajo el vértice de una creencia común.

“(…) En este problema tan espinoso de la creencia en los milagros la actitud de Hobbes es perfectamente agnóstica (...). Esa actitud fundamental de Hobbes le convierte en uno de los primeros y más valientes críticos de la fe en los milagros bíblicos cristianos y en toda suerte de milagros. Su crítica tiene ya el tono de la Ilustración (...)” (Schmitt, 1990: 53)

Concluamos con este apartado. Nuestra lectura de Hobbes asumía que el Leviatán habilitaba una línea que permitía pensar en la utilización de la mitificación como centro de legitimación de la comunidad política. Decíamos que el proyecto Schmitt se basaba en, por un lado habilitar las bases interpretativas de la modernidad política a partir de la teología política y que por otro, buscaba encontrar una resolución al problema moderno en base y en línea de una salida no ya meramente metodológica sino que teológico político.

La lectura del Leviatán de Hobbes “a la Schmitt” abonaría nuestra tesis desde una visión que pretende escapar de la modernidad, a la vez que justificaría la preocupación de Schmitt por re-habilitar una solución teológico política al problema de la convivencia humana.

Nuestra salida al atolladero teórico propuesto por Hobbes, a los ojos de Schmitt, no puede escapar a la irresponsabilidad de creer que se puede controlar a las pasiones humanas sin apelar necesariamente a una teología que las “salve”. Y el proyecto hobbesiano es, sin duda, tan liberal que pone de manifiesto la ingenuidad de la modernidad incapaz de comprender que, sin teología política, no hay protección y dignificación de ninguna vida. Los límites de la convicción no pueden en última instancia, resistirse solamente con responsabilidad porque –y Schmitt está escribiendo no solo en el contexto de la caída de Weimar sino que en pleno momento de su final

distanciamiento del régimen nazi-, “aquellos que penetran en la conciencia de los hombres lo hacen sin asumir las responsabilidades políticas”.

El origen de la posibilidad de juicio moral individual, a partir de la cual el Leviatán garantizaba la neutralidad que le brindaba su principio de autoridad fundamental: *Auctoritas, non veritas, facit legem*, “delimita un ámbito formal de la decisión política” (Koselleck, 1957). En el momento en que ésta operación implica que la libertad de conciencia se expanda, no habrá lucha por las conciencias que sea suficiente. La crisis se convierte para Schmitt en el elemento central de la política moderna. Y, por lo tanto, el horizonte del horror y de la violencia. De la lucha entre iguales. Garantizar la paz se convierte en un acto de equilibrio casi imposible y no en una posibilidad real. Es, dirá Schmitt, el fin del Derecho de Gentes Europeo.

La construcción hobbesiana es, en última instancia, un producto imperfecto incapaz de reemplazar los viejos mecanismos de legitimidad de la República Cristiana por un núcleo teológico lo suficientemente potente para sostener una teología política. Como veremos más adelante, el problema del Hobbes de Schmitt es su agnosticismo.

Sin embargo Schmitt no renuncia del todo a encontrar un centro legitimador trascendente⁸⁸. No solo no olvida a los fantasmas, no renuncia a ellos. Nos propone un regreso a Hobbes –y para nosotros a sí mismo- como alternativa de solución diferente que plantea ya un proyecto salvífico al problema de la modernidad. Fortinbras puede superar el poder del mito fundante del Hamlet inaugurador de la libertad privada.

Schmitt vuelve a Hobbes como nosotros volvíamos a Hamlet. Pero no para advertir de sobre la relación permanente entre los seres de otros mundos y los príncipes y hombres que habitan el nuestro, sino para regresar al dictado de los fantasmas. No se trata de los sobrinos de los tíos. Se trata del hijo del Padre.

⁸⁸ Véase Nicoletti, M. (1990)

2. *Jesús es el Cristo!:* teología política significa teología política.

Si los conceptos políticos no son otra cosa que conceptos teológicos secularizados, la idea de que Hobbes da un paso decisivo para avanzar hacia un proceso de neutralización de lo político y de secularización de cualquier reminiscencia teológica no quiere decir que Hobbes sea, para Schmitt, él mismo un pensador absolutamente secular. No creer no significa ateísmo racionalista. La secularización a la que se ve forzada a llamar el Hobbes de Schmitt es condición necesaria de la paz y nada más. Es en su “*Die Vollendete reformation*” donde Schmitt nos dice que

“(…) The epochal significance of Thomas Hobbes consists in that he conceptually recognized the purely political significance of the claim to spiritual decision (…).” – (Schmitt, 1965; 61)

Schmitt vuelve a la cuestión de la teología política en Hobbes en algunos de sus últimos escritos⁸⁹. En particular, en una nota a su edición de 1963 de *Der Begriff de Politische*⁹⁰ y en su *Politische Theologie II: die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*⁹¹. En este retorno, Schmitt nos muestra a un Hobbes que abona la lectura estructurante de la teología política. Meier ilumina este punto al decir:

“(…) [Hobbes] a philosopher whom Schmitt completely contradicts and whom he subjects to a Sharp critique from the standpoint of political theology. [is] At the same time he shows us a “*vir a probus*” who kept the Christian faith “since he belonged to a Christian people”; a pious man whose innermost core was not touched by his irreligious thought; a Christian with whom Schmitt sees himself bound insofar as, like himself, he held fast to the decisive truth (…).” (Meier, 1998: 118)

⁸⁹ Véase: Schmitt, Carl (1963): y Schmitt Carl (1965). Puede verse también la original crítica de Zizek al pensamiento Schmittiano en este punto plasmado en las páginas de Zizek S (2001)

⁹⁰ La nota aparece en la re-edición de su libro en 1963 y, particularmente luego de haber publicado su *Nomas de la Tierra* en 1950 donde se encuentra, a nuestro criterio, la versión más acabada de la teorización Schmittiana sobre el Estado.

⁹¹ Schmitt, C (2015)

La cuestión al respecto de la referencia al núcleo de fe en la obra de Schmitt ya se encuentra presente en el comentario crítico que Strauss hace del *Der Begriff des Politischen* de Schmitt. Muy resumidamente, Strauss reprocha a Schmitt que al criticar al liberalismo sin romper con su horizonte, su crítica no escapa tampoco a la lógica despolitizante del liberalismo. Si la teoría de la decisión política de Schmitt termina en la afirmación que la distinción fundamental es la distinción amigo – enemigo y que esta distinción es producto de una decisión que se justifica a sí misma porque no necesita más justificación que su propia aparición, el argumento de Schmitt queda sujeto de ser siempre neutralizable. Podría haber sido Fortinbras quien entre en Elsinor o podría haber sido cualquier otro. La lógica de la declaración de la excepción no dice nada de la verdad de quien la declara.

“(…) Schmitt undertakes the critique of liberalism in a liberal world; and we meant thereby critique of liberalism occurs in the horizon of liberalism; his unliberal tendency is restrained by the still unvanquished “systematics of liberal thought”. The critique introduced by Schmitt against liberalism can therefore be completed only if one succeeds in gaining a horizon beyond liberalism. In such horizon Hobbes completed the foundation of liberalism. A radical critique of liberalism is thus possible only on the basis of an adequate understanding of Hobbes. (...)”

(Strauss, 2007: 122)

En su ensayo de 1967, *“Jerusalem and Athens”* Leo Strauss asume que el fundamento último del saber y de la moral se encuentra o bien en la fe en la verdad que revela la religión o bien en el ejercicio de la filosofía. Atenas o Jerusalén como imagen espejada del encuentro entre el Fantasma del Rey Hamlet y Horacio. No hay oposición más radical, se está de un lado ó del otro. Y es justamente en esta discusión de la que el liberalismo no participa. El liberalismo termina a *medio camino*, como Hamlet. Negando la importancia de la X de la moralidad en la discusión política. Es por ello que Strauss direcciona la crítica a Schmitt al propio corazón de su teoría. O hay Teología

Política basada en el temor a Dios o hay filosofía y búsqueda del conocimiento ⁹². En medio solo hay liberalismo.

La crítica de Strauss a Schmitt parece ser similar a la que el mismo Schmitt le hace a Hobbes. Schmitt afirma que en Hobbes no hay más allá de la *auctoritas*. Auctoritas, parece decirnos Schmitt lector de Hobbes, es *summa potestas*. No hay más obediencia debida ni verdadera, parece, que ha quien garantiza la paz. Pero, en términos del interlocutor español de Schmitt, Álvaro d'Ors ¿hay más *auctoritas* en Schmitt que pura *potestas*? ⁹³

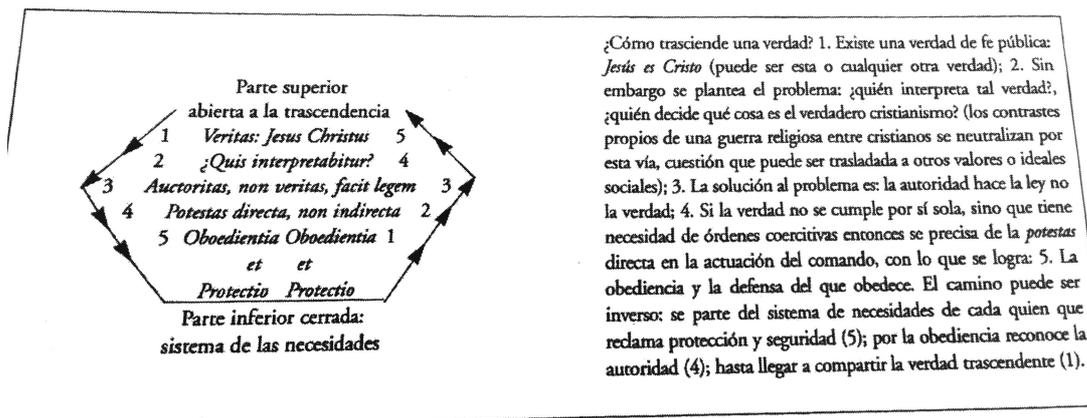
Para nosotros, la respuesta es afirmativa. Teología Política significa, para Schmitt, Teología Política. Es el mismo Schmitt quien intenta encontrar éste reducto que va más allá de la pura *potestas*. Y lo hace a través –siempre– de Hobbes. Encontrar un reducto que le permita salvar a Hobbes de su carácter liberal, es al mismo tiempo, encontrar un reducto que le permita a el mismo Schmitt salvarse del océano del liberalismo y del mito de Hamlet.

La afirmación *Jesús es el Cristo*⁹⁴ le permite a Schmitt encontrar en la teoría hobbesiana un reducto sustantivo y formal de la verdad de la imagen de Jesús como Cristo que puede funcionar como referencia última de la cristiandad. El poder de la verdad de Jesús como Cristo salvador, no solo neutraliza hacia abajo el conflicto entre las interpretaciones de la revelación sino que unifica en la fe. Establece un vínculo entre el poder y la autoridad cuya mediación es, la verdad. La verdad de *Jesús como el Cristo*.

⁹² Para un brillante análisis de este punto véase, Meier, H. (1995; Meier, H (1998); Altini, C (2004)

⁹³ Afirmar que que la pregunta de d'Ors tiene una respuesta positiva supone intentar quitarle a Schmitt el *poder radical* que muchos de sus comentaristas de izquierda han querido darle durante los últimos años, y supone ubicarlo definitivamente en una línea de pensamiento católica y conservadora.

⁹⁴ Véase el Schmitt C (1963)



A partir de aquí es el Soberano –ya Cristiano-⁹⁵ quien tiene la capacidad de interpretar esta afirmación de verdad. Verdad que pone de manifiesto más que la simplemente forma de su gramática gramática. Pone de manifiesto el contenido mismo de la teología política schmittiana: el soberano hobbesiano no puede ser cualquier soberano. Ha de ser, Cristiano. Schmitt erige a Hobbes en el centro del Cristianismo y lo posiciona como un pensador fundamental para el devenir del Nomos Cristiano.

Haber encontrado una apertura al sistema cerrado a los valores que nos planteaba Hobbes⁹⁶ le supone a Schmitt haber logrado reformular la cuestión clave de la trascendencia de modo de presentar como abierto un sistema que había considerado cerrado por positivista (Dotti, 1989). Si el Dios Mortal se volvía un Dios sin Gracia en la condena a la mera trascendencia jurídica, ahora Schmitt puede declarar que esa trascendencia jurídica está basada en la verdad de la afirmación de la cristología. Un recurso que va mucho más que en la eficiencia pacificadora. De esta forma, la afirmación “Jesús es el Cristo” implica, parafraseando a Jorge Dotti (1989), “la pretensión de encontrar un dogma fundacional del Estado, que permite la implementación de un elemento identitario de “una comunidad cohesionada en el culto público y en sus deberes cívicos”.

Esta posición de verdad no solo ratifica el carácter central de la obra de Hobbes a la hora de pensar la política moderna, sino que reafirma la vocación de Schmitt de

⁹⁵ Schmitt no es el único en declarar a Hobbes un pensador cristiano . Véase Voegelin (1987). Para un análisis de los usos del cristianismo en la obra de Hobbes, Collin (2005).

⁹⁶ Vale decir, en “El leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes”.

argumentar una teología política que esté estructuralmente ligada a la ontología de lo político.

Ahora bien, se podrá decir que esta ligazón ontológica supone una afirmación de la forma en la que se expresa la política y no una afirmación del contenido sustantivo de verdad del principio que se reclama en el vértice de la pirámide. Y que, justamente por ello, los riesgos de la neutralización siguen estando presentes. Por lo tanto, la proposición de verdad “Jesús es el Cristo!” puede ser intercambiada por una sustancia diferente. Una afirmación que asuma la *verdad-dogma* de los Derechos del Hombre, o que suponga que “Alá es Grande” o que “Buda es Dios”. A nosotros, en esta tesis, nos bastaría con eso. Al fin y al cabo, prueba la necesidad de una relación positiva entre el más acá y el más allá para garantizar la conservación de la unidad política.

La reforma en Europa se completa, para Schmitt, porque Hobbes logra encontrar un principio de verdad *cristiano* –y no cualquier principio o una mera demostración de la estructura teológico política de la política en modernidad- desde cual emanar la autoridad suficiente como garantizar la estabilidad y la paz del orden político de toda la cristiandad. El Leviatán de Hobbes completa la reforma porque establece al soberano cristiano como interprete último de la verdad del cristo. Hobbes, si se quiere, arrebatada de la consciencia de Hamlet la imagen del espectro y monopoliza su interpretación⁹⁷. Legítima hacia dentro las diferencias y expulsa hacia fuera, declarando enemigos, a quienes nieguen la autoridad del Cristo Rey. Schmitt no considera, sin embargo, que esa formulación de fé sea neutralizable.

Schmitt, a través de Hobbes -y a través de sus debates con la teología de Erik Peterson y con la filosofía de H. Blumenberg- parece establecer un elemento que va aún más allá de la transformación de formas teológicas en formas jurídicas e incluso de la afirmación de la ontología teológica de lo político. Parece proponer un proyecto político que supone una dupla que no es ya entre un Fortinbras pragmático y un Horacio contrariado que intentan de manera desesperada combatir las imágenes fantasmales por

⁹⁷ Puede verse Schmitt (2015b, 125)“(…) Thomas Hobbes *brough the Reformation to a conclusión* by recognising the state as a clear alternative to the Roman Catholic church’s monopoly on decision making- (...)”

medio del intento constante de la monopolización del campo semántico en relación a la verdad, sino que construye una dupla entre un Fortinbrás cruzado que lleva en su espada y en su escudo a las imágenes espectrales de la verdad del Cristo Rey y un Horacio creyente en la revelación del Padre, en su Hijo, en el espíritu y, sobre todo, en sagrada forma de la Iglesia de Roma como fundamento de la representación.

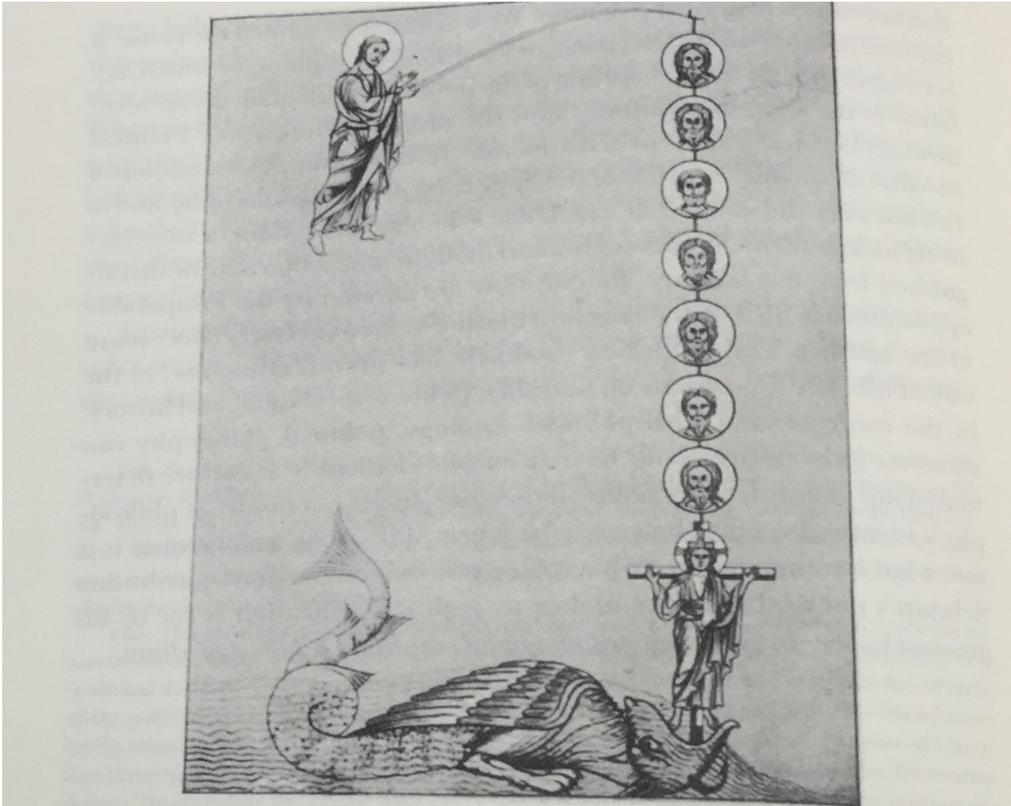
Nosotros creemos que, sin embargo, Schmitt va demasiado lejos al insinuar que no solo la que Hobbes es un creyente sino al ofrecer un contenido sustantivo a la política. Para nosotros, es cierto que la estructura ontológica de lo político es de carácter religioso y como ya hemos dicho, afirmamos que en la obra de Hobbes⁹⁸ de lo que se trata es de la habilitación de un campo semántico que pugne por la formulación y reformulación de una verdad que es forma y sustancia. Pero también pero con ella también, la capacidad neutralizadora e intercambiable de esas sustancias. Lo importante es la conservación del *ethos*, y no tanto, el contenido verdadero de ese *ethos*. Este no es el caso, claro, en la teología política de Schmitt.

No avanzaremos mucho más en los argumentos de Schmitt sobre la relación entre la lógica de la trinidad y lo político. Solo nos basta con mencionar esta hipótesis de interpretación. Ahondar en ella nos alejaría demasiado del eje central de este capítulo. Y, en lo que refiere a nuestra lectura de Schmitt lector de Hobbes, lo que a nos interesa es afirmar que el proyecto político teológico schmittiano supone, en su centro, al fin, una verdad.

En el centro de la escena vuelve a aparecer un principio que está más allá del sistema jurídico político y que reclama una decisión política para posicionarse. En el medio del sistema hay teología política. La garantía de la paz es, para Schmitt, una verdad que define a la comunidad, y no, como en nuestro Hobbes, una pugna por monopolizarla y reformularla casi, *pragmáticamente*. Digámoslo brutalmente, lo que para Shakespeare podría representarse con la retórica teatral y para Hobbes en la dicotomía entre argumentación científica y uso de la retórica, para Schmitt, de lo que se trata como alternativa al dilema moderno es de pura religión revelada.

⁹⁸ Véase Portinaro, P.P, (1982)

La imagen que ofrece Meier (1998) en su libro *The Lesson of Carl Schmitt. Four Chapters on the Distinction between political Theology and Political Philosophy* es útil para graficar el modelo que Schmitt dirá hobbesiano y que nosotros diremos, schmittiano:



The Leviathan on God the Father's hook, with portraits of Jesus' ancestors and Christ as bait. *Hortus Deliciarum*, by Herrad von Landsberg, late twelfth century. Below: Illustration from the dust jacket and the last text page of Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* (Hamburg 1938). See 114 n. 139 above.



La imagen no es ya la del Leviatán omnipotente. Es la de un Leviatán informado por la verdad. Es la imagen del *Katechon* que se vuelve a aparecer así como la única imagen posible que puede desprenderse de la teología política Schmittiana.

“(...) The history of middle-ages is thus the history of a struggle for, not against, Rome. The constitution of the army of the march to Rome was that of the German monarchy. The continuity that bound medieval international law to the Roman Empire was found not in norms and general ideas, but in the concrete orientation of Rome. This Christian empire was not eternal. It always had its own end and that of the present eon in view. Nevertheless, it was capable of being a historical power. The decisive historical concept of this continuity was that of the restrainer *katechon* (...) I do not believe that any historical concept other than *katechon* would have been posible from the original Christian faith (...)” (Schmitt, C. 2006: 59,60)

En definitiva, para Schmitt, el Leviatán de Hobbes es la garantía de la paz en un proceso de politización no neutralizable, en tanto opera constantemente en la interpretación de la verdad como valor básico para la definición de la comunidad. Una cosa es Hobbes, y otra es Schmitt⁹⁹. El Fortinbrás que imagina Schmitt es ya católico. Ya tiene su aliado en el más allá, ya tiene el mensaje de la Justicia que debe transmitir. Es ya un príncipe cruzado.

⁹⁹ En el capítulo XL del Leviatán Hobbes dedica varios párrafos a señalar las debilidades del modelo de soberanía presente en el antiguo testamento. La monoarquía hobbesiana no es una teocracia en el sentido que la autoridad última del soberano remite a una verdad pero también –primero– a su capacidad de ofrecer protección: es un sistema de doble entrada, por arriba y por abajo.

-II-

Capítulo 8

Unidad Política, democracia y pluralidad: los dilemas de Fortinbrás

1. Democracia y Parlamentarismo.

Hasta aquí hemos planteado de manera más o menos sistemática el acercamiento filosófico político que Schmitt ofrece al respecto del problema de la conservación del orden político y su relación con la trascendencia. La conclusión más concreta que podemos extraer de nuestro análisis nos indica que para Schmitt el problema central de la unidad política y de su conservación se resuelve en la promoción de una teología política que “suture” la relación de protección y obediencia que ofrece el soberano. La promoción de esa teología política se resolvía en nuestra lectura de Schmitt a partir del reconocimiento de la verdad trinitaria como elemento de sutura que garantiza la estabilidad de la autoridad y la definición existencial del Nomos.

Este acercamiento filosófico a la estructura ontológica de la política se corresponde también con el análisis más jurídico político de Schmitt. Schmitt, como Hobbes, se esfuerza por situar su teoría política y ofrecer herramientas que permitan adecuar la macro teoría al análisis de la situación concreta. A comienzos del siglo XX los desafíos de Fortinbrás no son, en esencia, diferente a aquellos que debía abordar en los albores de la modernidad.

Es en este sentido que Schmitt detecta que el problema de la irrupción de las masas en la política pone de manifiesto el agotamiento del modelo liberal de organización estatal que había regido hasta finales del siglo XIX. Las masas irrumpen en la escena política como un actor sin forma que reclama ser incorporado a la política. Que reclama la unidad de su representación.

El problema de la democracia de masas está directamente ligado con la imposibilidad liberal de sostener la unidad política. El asunto está tratado por en Schmitt en varios momentos de su obra, pero se ocupa de ello principalmente en su *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (Schmitt 1985). ¿Qué novedad trae la democracia a la escena política y de qué manera desafía los principios de la organización del estado liberal?.

. En primer lugar, para Schmitt, parlamentarismo y democracia responden a principios y lógicas diferentes. El parlamentarismo es heredero del pluralismo religioso derivado de lo que nosotros llamamos el proceso de privatización de los fantasmas. Si para Hobbes se trataba de contener en la privacidad de las conciencias las opiniones sobre la verdad que diferentes fantasmas revelaban a los hombres, para el parlamentarismo del siglo XIX de lo que ese trata es de intentar acomodar la diversidad de opiniones e intereses privados de los hombres garantizando cierta armonía. Para Schmitt, el parlamentarismo implica dos elementos centrales y comunes a la lógica de la competencia: una visión positiva de la publicidad en de las diferentes opiniones y la fé en la discusión pública (parlamentaria) de esas opiniones como mecanismo de resolución y acomodación del conflicto. La representación parlamentaria de los grupos que discuten sus opiniones privadas en público no es representación de ninguna esencia, de ninguna ausencia: es simplemente presencia de intereses en pugna. En el mejor de los casos, delegación. El parlamentarismo como la traducción política más acabada del liberalismo, no se preocupa por la unidad: el Estado solo debe funcionar como garante de a paz para que este juego de mercado suceda.

El concepto de soberanía existencial que nos ofrecía Schmitt queda diluido en un liberalismo que no puede –ontológicamente- asumir a la decisión como elemento fundamental y fundante. En este sentido, para Schmitt, el parlamentarismo es una forma que no puede ser nunca una forma verdaderamente política porque lo político debe su razón de ser a esa capacidad de existencial de representar la distinción entre unos y otros, que el liberalismo parlamentario ha transformado en competencia de opciones.

. Lo existencial de la decisión trasciende a los intereses de las partes. No puede ser reducida a la mera gestión de intereses plurales representados en un parlamento que nada dice sobre el espíritu del Nomos. El soberano es trascendente a sus súbditos, decíamos cuando hablábamos de Hobbes. Y trasciende, por tanto, a sus intereses particulares.

La democracia es, para Schmitt, una forma política. Mientras que el parlamentarismo aparece fundamentado en la idea liberal del pluralismo y la

competencia, la democracia se juega su existencia en la creación de una identidad ontológica homogénea. Schmitt recupera la noción de la voluntad general rousseauiana para remarcar esta noción de unidad sustantiva: la voluntad general es idéntica a sí misma y, por lo tanto, no puede dividirse. La democracia reclama necesariamente un concepto de pueblo que es anterior y trascendente al ordenamiento jurídico político y que es, por definición, contrario a las nociones liberales de pluralismo. O se es de un pueblo o no se es. La democracia propone la aparición de un concepto identitario aglutinante capaz de agrupar amigos y separarlos de enemigos.. La homogeneidad del pueblo está en el corazón de la esencia de la cualquier régimen democrático. Homogeneidad es, para Schmitt, igualdad sustantiva¹⁰⁰.

“(…) Every actual democracy rests on the principle that not only are equals equals but unequals will not be treated equally. Democracy requires, therefore, first homogeneity (...)” (Schmitt 1985, 9).

Así, las fronteras del demos quedan delimitadas por una sustancia existencial que separa a la vez que informa el dentro y el fuera. La democracia como forma política crea un borde que opera de forma radical (Mouffe 1999, 40). Fortinbrás no ha llegado a Dinamarca para acomodar los conflictos de mercaderes y profetas que se pasean por Elsinor. Ha llegado a Dinamarca para garantizar la unidad de los daneses¹⁰¹.

“(…) The equality of all persons as persons is not democracy but a certain kind of liberalism, not a state form but an individualistic-humanitarian ethic and *Weltanschauung*. (...)” (Schmitt 1985, 13)

La democracia se transforma en un concepto de relevancia política frente a la apoliticidad de un liberalismo incapaz, como Hamlet, de generar distinciones fuertes capaces de demarcar el campo de empírico de existencia del *Nomos*. La unicidad del

¹⁰⁰ Para un análisis más profundo de este punto véase Herrero Lopez, M (2007)

¹⁰¹ Aclaremos. No quiere decir Schmitt que dentro de la unidad política no exista el pluralismo. La unidad política implica que todos los miembros del Demos comparten la misma identidad substancial que su existencia como parte del demos está determinado por esa identidad. Pueden, como es evidente, tener visiones morales, económicas y estéticas diferente. No pueden, sin embargo, estar existencialmente en desacuerdo.

pueblo como entidad sustantiva y soberana es necesariamente previa a la constitución del orden jurídico: se hace presente en ocasión de esa decisión de creación. Es el *–das-volk* como un todo existencial quien decide la existencia concreta del orden jurídico político.

La democracia liberal supone como tal una contradicción. La configuración y el intento de conjurar una forma de organización que conjugue a ambos modos es, para Schmitt, un engendro que solo puede terminar en mal. O se argumenta a favor de la unidad política como producto de una decisión sustantiva o se aboga por un pluralismo apolítico: ambas cosas al mismo tiempo es imposible. El desafío de Fortinbrás es un desafío imposible. Y esa imposibilidad de acomodar un pluralismo que reclama múltiples autoridades en el contexto de la existencia de una forma política cuyo principio está basado en la homogeneidad del sujeto político soberano es el experimento que lleva a Weimar a colapsar y que abre las puertas del horror.

2. El problema de Weimar: Democracia y orden constitucional

Como es sabido y ha sido largamente estudiado, la debilidad de Weimar en gran parte se debía, por un lado a la crisis económica, y por otro, al conflicto permanente entre los *Länder*. Weimar no fue el primer caso en que la pretensión democrática del *Das Duetsche Volk* y las particularidades de los diferentes *Länder* entraban en contradicción. Sin embargo, Weimar significó la primera vez que el conflicto se daba en el marco de un orden democrático constitucional.

El conflicto que precede la asunción de Hitler, es un conflicto que excede el desorden institucional. Representa un contexto espiritual muy particular en una Alemania derrotada y humillada por los aliados, que se debatía entre asumir el sin sentido de su existencia y el renacer de su fuerza. El contexto de pesimismo de Weimar quizás esté mejor representado por la aparición de la figura filosófica de Martin Heidegger. Weimar se esforzaba en representar libertades y pluralidades ajenas a la tradición alemana que parecía resurgir desde la oscuridad de su poesía.

El conflicto entre una unidad espiritual que se hacía carne en la irrupción inmanente del pueblo alemán y un orden constitucional que no la representa llega, quizás, en la Alemania de Weimar a su máxima expresión. La sintomatología previa a este conflicto aparecía en discusiones particulares entre los estados federados y la república. Entre la pluralidad fáctica, sus tensiones con la noción de pueblo y la misma constitución. La constitución de Weimar carecía ya, para Schmitt, de la capacidad de representar los principios de la unidad.

El primer síntoma del conflicto emerge cuando Baviera llama, en 1924, a una reforma federal de la constitución argumentando que la República de Weimar necesitaba una reforma que profundice el federalismo con el objetivo de garantizar las particulares económicas e identitarias de cada *Länder* frente a la creciente hegemonía de Prusia. Schmitt no participó de los debates constitucionales en relación al caso Bávaro, pero, cuando en 1932 la revuelta en Prusia, Schmitt no duda en defender la unidad del *Reich* apelando al conocido artículo 48 de la constitución de Weimar. Artículo que permitía al presidente de la República, en tanto representante del pueblo alemán, suspender el orden legal y constitucional llamando declarando el estado de emergencia.

Cuando la situación estalla y la revuelta en Prusia se hace insostenible, el *Reichspräsident* -Paul von Hindenbur- suspende el orden legal constitucional autorizando al canciller del Reich, Franz von Papen- a intervenir el *Land* restaurando el orden y la seguridad pública. Al declarar la excepción, el presidente del Reich, aparece claramente como una figura importante a ojos de Schmitt. En tanto y en cuanto en su figura se representaba la unidad homogénea del pueblo alemán, frente a los reclamos particulares de los Länder, la figura del presidente se eleva como El Guardián de la constitución¹⁰² (Schmitt 1996). Constitución que no significa solamente ordenamiento legal positivo. Significa la *constitución del pueblo como tal*.

¹⁰² El principal debate quien ha de ser el guardián de la constitution en la Alemania de entre guerras incluyó entre otros a Schmitt y Hans Kelsen. La posición de Kelsen, contraria a la de Schmitt, suponía que el guardián de la constitución debía ubicarse en un organismo legal contenido por la misma constitución. Como se verá, la posición de Kelsen a los ojos de Schmitt no es más que una mera posición liberal-legalista que no toma en cuenta el sentido mismo de la constitución. Véase Schmitt (1996) and Kelsen (1931). Para el análisis complete del debate Kelsen – Schmitt puede verse Dyzenhaus, D (1999)

Schmitt defiende la tesis que indica que, la constitución del *Reich* del 11 de Agosto de 1919 descansa ya sobre la voluntad y el poder constituyente del pueblo alemán. Basando su argumento en el preludio y, en el primer artículo de la Constitución del 19¹⁰³: ambos textos afirman para Schmitt que la autoridad del Estado deriva del pueblo.

Al defender estas tesis, Schmitt está observando que la homogeneidad del pueblo alemán (*das Deutsche Volk*) es previa a la que celebración del acuerdo federal. La constitución de Weimar descansa así sobre un principio democrático. En su análisis sobre la crisis de Weimar, Schmitt afirma que ésta se debe a la contradicción presente entre un espíritu democrático que informa al orden jurídico y las instituciones liberales que liberal que la componente. La contradicción es, para Schmitt, lo suficientemente fuerte para atentar contra la unidad del Reich. Es decir, para poner en jaque al orden jurídico constituido. A ojos de Schmitt, la contradicción entre los principios democráticos y liberales hace imposible resolver el debate que, entre 1929 y 1931, se da sobre las prerrogativas federales y los *Länder* y que concluye con la ascensión de Hitler al poder y la con la caída de la República

De esta manera, al declarar la excepción y restaurar el momento de la unidad existencial, la contradicción entre un principio de democrático de unidad sustantiva del pueblo alemán, y el del pluralismo legal se hace presente poniendo en jaque la misma República de Weimar.

3. ¿Es posible ordenar el desorden en la mera acomodación de las diferencias?

El análisis teórico del federalismo en Schmitt tiene que ser entendido dentro de este contexto particular. Se presenta brevemente en dos de sus escritos. Sin embargo, la importancia de esos escritos en la obra de Schmitt es de enorme relevancia, en tanto son

¹⁰³ El primer artículo de la constitución dice de Weimar: “*Das Deutsche Reich ist eine Republik. Die Staatsgewalt geht vom Volke aus*” El preámbulo de la constitución dice: “*Das deutsche Volk, einig in seinen Staemmen und von dem Willen beseelt, sein Reich in Freiheit und Gerechtigkeit zu erneuern und zu festigen, dem inneren und dem aeußeren Frieden zu dienen und den gesellschaftlichen Fortschritt zu foerdern, hat sich diese Verfassung gegeben.*”

y significa su propia teoría constitucional. En 1928 Schmitt escribe *Verfassungslehre* y en 1931 *Der Hüter der Verfassung*. Ambos textos se enmarcan en corazón mismo del debate jurídico europeo y, en particular, en centro mismo del debate al respecto de la suerte de Weimar. El federalismo como mecanismo jurídico de organización de la unidad política que se declara democrática aparece así como un elemento central en la obra constitucional de Schmitt. Es bastante evidente que así sea: el federalismo parece ser una forma institucional capaz acomodar en una unidad política múltiples entidades que pretenden y reclaman autoridades diferentes. Veamos los modos y las razones por las cuales para Schmitt, el federalismo como ordenamiento jurídico institucional que busca por principio acomodar diferencias políticas entre unidades territoriales es ineficiente y, además, supone principios contradictorios entre sí.

3.1 El pacto constitucional.

Como veíamos en nuestra sistematización conceptual, todo orden jurídico positivo es producto de una decisión soberana. Que lo delimita. Que lo crea. De acuerdo a la teorización que Schmitt realiza de la democracia, el orden jurídico positivo se convierte en una unidad política substantiva cuando es determinado por la existencia de un pueblo que, en *tanto todo* es “uno” y que, al mismo tiempo, es sujeto de esa soberanía. El pueblo existe como un todo necesariamente antes de la conformación del orden jurídico. Antes de que el Nomos lo represente en su existencia concretamente. Es importante remarcar, que *Das Volk se constituye a la vez que se convierte en Soberano* en tanto y en cuanto dicta e informa al aparato jurídico – positivo que formará al Estado.

Es un sujeto constituyente. El momento político aparece entonces, otra vez, en los bordes de ese orden. Así, Schmitt marca la primera distinción clara cuando se trata de la conformación del orden político. Por un lado La unidad política es creada por un “pacto social¹⁰⁴” o un “pacto fundacional”. En el caso de la democracia, el pueblo se instituye a sí mismo como “un todo” a través de ese pacto social. Por otro, la forma democrática está compuesta de una convención constituyente en la cual el pueblo se

¹⁰⁴ Nótese que, para evitar las reminiscencias economistas del término, utilizamos el pacto y no contrato.

hace presente como un todo a través de una decisión soberano que dicta, que instituye un orden constitucional particular. El Nomos representa al pueblo que lo ha instituido.

Aclaremos nuevamente, para Schmitt la unidad del pueblo como entidad política no es fundada por medio de una convención constituyente. Por el contrario, la convención constituyente es la encargada de formular una constitución que de forma legal a la existencia de un pueblo que es pre-existente a la convención.

3.2 El pacto federal

De acuerdo con Schmitt el federalismo es un concepto que siempre supone la relación entre Estados. Sin embargo, el pacto federal no tiene una categoría de un mero tratado internacional como podría tener el pacto que conformaba a la *liga de las naciones*. No es un tratado ejecutado por Estados y entre Estados en el cual las partes tratantes mantienen el mismo estatus político.

El pacto federal es un pacto, por el contrario, de características muy particular. El pacto federal es, para Schmitt, un “pacto de estatus”. Y, en tanto y en cuanto genera una Constitución por el acuerdo de múltiples entidades políticas pre-existentes tiene el poder de modificar el estatus políticos de sus Estados-Miembros. Cada miembro ha de modificar su Constitución para subordinarla a un nuevo poder federal que es instituido. El Estado Federal establece un nuevo y colectivo estatus político: El Estado Federal.

Sin embargo, cada miembro que se convierte en parte del Estado Federal pierde su capacidad de anunciarse a sí mismo como una unidad política independiente en tanto no puede declarar enemigos diferentes a los que ya han sido delimitados en el campo de amistad dictado por la constitución. Renuncia a su soberanía para formar parte de la a favor del nuevo Estado Federal que, a su vez, regulará la existencia política y jurídica de cada miembro a través de la nueva constitución establecida.

Este cambio de Estatus se debe para Schmitt, al simple hecho de que el objetivo de la federación es la unión *permanente* de sus miembros. Como un nuevo Estado, la Federación (...) is thus “perpetual”: it is meant to endure (...) (Schmitt 1992, 30)¹⁰⁵

La federación es instituida como una entidad política conformada por la pluralidad de sub-unidades con el objetivo de preservar ciertas prerrogativas de cada estado miembro. Para Schmitt, en el plano interno, el Poder Federal como poder supremo tiene el deber de protegerla existencia de cada miembro y de decidir, en nombre de la unidad, cuando y cómo resolver los conflictos que potencialmente pueden aparecer entre ellos.

Como nuevo representante de la Soberanía, el poder federal tiene el poder de actuar, cual Leviatán Soberano, como garante y hacedor de la paz. Es, jurídicamente, trascendente a los miembros que lo componen. A nivel internacional, el Estado Federal tiene el deber y el derecho de proteger y garantizar la unidad y la integridad territorial de la federación. Por tanto, de defender su existencia histórica concreta. Puede y debe, intervenir allí donde esta existencia se encuentre amenazada.

Así, este cambio en el estatus los miembros que componen la federación afecta el monopolio de sus respectivas capacidad respecto al *Ius Belli*. Al final de cuentas, la principal característica del pacto federal (que es un pacto de estatus) implica la renuncia de cada estado-miembro a su poder de ejercer el derecho soberano por excelencia: el *Ius Belli*. Los estados-miembros se convierten simplemente en aparatos jurídicos positivos, pero no –en sentido schmittiano- políticos. El *Ius Belli* es ahora monopolio de quien representa la unidad existencial del *Nomos*: el poder federal. Dice Schmitt

“(...) As long as the federation exists, the only possibility is federal **enforcement** against individual members. If it comes to a war, the federation no longer exists in its previous form (...)“ (Schmitt, 1992, 23).

¹⁰⁵ Schmitt utiliza la el Acta Federal Alemana de 1815 y el Acta de Viena de 1820 como ejemplos.

Los argumentos presentados permiten explicar que para Schmitt no es posible diferenciar entre una Confederación y una Federación. Ambos son el resultado de una convención constituyente que implica un cambio de estatus político en cada uno de sus miembros. La distinción clásica entre estados confederados sujetos a la ley internacional y estados federados sujetos a una ley Estatal carece de absoluto sentido jurídico y político para Schmitt. O se es Estado o no se es. Así, en ambos casos –federación o confederación- existen solamente cuando sus miembros renuncian a su capacidad individual de hacer la guerra, renuncian a su *Ius Belli*. Ambas formas no son otra cosa que una unidad política con una particular organización jurídica interna, pero hacia fuera, ambas actúan como una y sola una unidad política.

4. Las antinomias del federalismo

Schmitt encuentra una contradicción en la teoría clásica del federalismo que puede ser presentada de la siguiente manera: ¿cómo puede una pluralidad de entidades políticas convertirse en UNA y permanecer, al mismo tiempo, MUCHAS cuando el atributo central de la soberanía implica el monopolio de la decisión existencial? La teoría clásica del federalismo está en directa oposición a la teoría del Estado de Schmitt. No es una diferencia superficial la que plantea Schmitt. Representa el corazón de su propia teoría.

Schmitt planteará que la teoría del federalismo enfrenta tres antinomias principales. La primer antinomia Schmitt la presenta al afirmar que “(...) thus this antinomy concerns the right of self-preservation¹⁰⁶ of each member state (...) (Schmitt 1992, 33).

Emerge entonces la antinomia en el hecho de que mientras el objetivo central de la institución de la federación es la conservación de cada estado-miembro y que para ello, cada miembro tiene que renunciar a su propio derecho de (auto) preservación a favor del Estado Federal. Como dijimos, han renunciado a su *Ius Belli*. Así, los estados

¹⁰⁶ Negritas en el texto original.

miembros han perdido su capacidad soberano de dictar su propia constitución y de decidir.

La segunda antinomia consiste en la cuestión del derecho de auto determinación que está, evidentemente ligado, a la primera antinomia. En tanto que los estados-miembro han entrado a la Federación para garantizar su preservación como entidades jurídicas y mantener así cierta independencia administrativa, cada Federación ha de calificar la autonomía relativa de sus miembros en ejercicio de las competencias de preservación existencial (que habían sido otorgadas por cada estado miembro) y por el propio derecho de auto-determinación existencial de la Federación (que es trascendente a sus partes). Esto es, la Federación tiene siempre el derecho a la intervención en cada una de sus partes que la componen. (Ulmen, 1992). Sin embargo, la capacidad de intervención de la Federación al interior de sí misma no constituye una especie particular de *Ius belli*. *Supone el mero ejercicio de la lógica para la que fue constituida: sostener la unidad de la comunidad política*. Los estados miembros no tienen, por tanto, ninguna fuerza propiamente política en el sentido schmittiano. Son meros entes administrativos que no representan ninguna unidad política. Esa unidad descansa y es representada por la fuerza de la federación en cuyo origen descansa la autodeterminación del pueblo como uno.

La tercera antinomia tiene un carácter más general y cuestiona el punto de la soberanía. Implica, como anticipamos en la segunda antinomia, el horizonte de conflicto entre la unidad de la Federación y la pluralidad de los estados-miembros. La capacidad de intervención de la Federación sobre los estados-miembro no siempre será suficiente para resolver el conflicto que puede darse por la interpretación (errónea) del doble estatuto de los estados-miembro. La preservación de la Federación consiste en la inexistencia de un conflicto existencial (puramente político) entre la Federación y los miembros.

“(…) in a federation two types of political existence obtain- that of the federation and that of the individual member states. Both must coexist so long as the federation is desired. Neither should

supersede the other; neither should be subordinate to the other (...)"
(Schmitt 1992, 33).

En este contexto, sin embargo, el delgado equilibrio no puede garantizar que la Federación quede exenta de cualquier conflicto existencial en tanto que dentro de la federación conviven diferentes unidades entre quienes la posibilidad de conflicto está, al menos, siempre latente.

"(...) This existential conflict is always possible wherever there are politically autonomous entities. Thus the question of sovereignty, i.e. the ultimate conflict is always remains open (...)"¹⁰⁷ (Schmitt 1992, 34).

Por último, solo la federación podrá sobrevivir si el delgado equilibrio que existe entre el derecho que los estados-miembros pretenden conservar y el derecho de la Federación es lo suficientemente fuerte para evitar el surgimiento de un conflicto político. Para Schmitt, por tanto, la existencia misma de la Federación supone el germen de su propia destrucción. La institución del pacto federal implica, necesariamente, un horizonte de desarticulación y auto-destrucción. Tal como el Leviatán de Hobbes, está condenado a implosionar en sus propias contradicciones.

5. Resolución de las antinomias.

Schmitt afirma que las antinomias se resuelven en su propia teoría de la democracia. Schmitt subrayaba que la característica principal de la democracia es la

¹⁰⁷ Schmitt niega cualquier distinción entre Confederación y Federación. Clarifica que si la distinción existiese, lo político y, por tanto, la tensión existencial que siempre está presente al interior de la Federación nunca podría ser entendida. Más aún, Schmitt acusa en este punto al derecho político alemán clásico (en particular a Laband, Haener y Meyer Anschütz) de no prestar atención al verdadero problema de la federación y, por tanto, a ofrecer una solución "falsa y peligrosa". La crítica de Schmitt a las clásicas teorías de Calhoun y Seydel se basa en que, de acuerdo a Schmitt, la negociación federal en el contexto de la Guerra Civil Americana terminó en el momento en que se declaró la Guerra. La Confederación/Federación estaba ya terminada. En este caso particular, la aparición de un conflicto existencial entre unidades ya políticas termina con la destrucción de la federación previamente existente. Schmitt realiza el mismo análisis cuando tematiza y argumenta las causas de la caída del Imperio Alemán de 1815.

homogeneidad. Así, cuando se trata de una Federación Democrática el último guardián de la unidad es la misma homogeneidad del pueblo que como UNO, se ha dado a sí mismo un ordenamiento jurídico federal. En este punto, el mismo Schmitt asume su crítica central a la relación entre democracia y federalismo. No puede existir, a ojos de Schmitt, ningún conflicto entre estados-miembros bajo la suposición de la homogeneidad del pueblo que compone a los diferentes Estados Miembros. Schmitt remarca que esa homogeneidad que existe entre los miembros de la federación no es meramente legal. Remite a cierta igualdad substantiva que, por definición, implica la imposibilidad de a la existencia de un conflicto radical.

“(…) every federation is based on an essential presupposition –the homogeneity of all Member-States, on a substantial sameness of the member states that brings an essential consensus which in turn precludes the possibility of the extreme conflict within the federation (…)” (Schmitt 1992, 37)

Es en el marco de esta crítica que Schmitt resuelve de una vez a todas las antinomias. La primera, en relación al derecho de auto-preservación de cada estado-miembro, queda resuelta al afirmarse que si la auto-preservación supone el derecho del uso del *Ius Belli* para proteger la existencia de la unidad política en relación al horizonte de un enemigo existencial, en tanto la federación implica la homogeneidad de todos sus miembros, en una federación democrática la posibilidad de tal horizonte es un imposible. Queda excluida, de acuerdo con Schmitt, porque es absolutamente imposible que la enemistad de un estado-miembro con otro estado-miembro no signifique la enemistad de este estado con el resto de los estados que componen la Federación en tanto y en cuanto todos las unidades administrativas que componen la Federación comparten la misma existencia, en tanto *Volk* constituido como UNO en el momento –en la ocasión- de la formulación del Nomos. La auto-preservación queda siempre garantizada bajo la asunción del principio de la homogeneidad democrática.

La segunda antinomia –relativa a la autonomía de cada miembro- queda también resuelta bajo el principio de homogeneidad. La únicamente únicamente puede estar

amenazada por una fuerza extranjera o por una intervención extranjera en lo asuntos interno administrativos de cada estado-miembro. Sin embargo, la Federación democrática por medio de su Constitución como unidad política se ha traspasado a favor de la Federación. La intervención federal no puede bajo ningún punto de vista implicar una amenaza a esa autonomía. No es una intervención en los asuntos internos de un tercer Estado, es un acto de normalización propio de una unidad que es, de por sí, pre-existente. La voluntad del pueblo no puede ser nunca contraria a ella misma.

La tercer y más importante de las antinomias queda, otra vez, resuelta en el principio democrático de la homogeneidad. Schmitt ha señalado ya que la Soberanía en tanto y en cuanto decisión existencial, es, un principio indivisible.

Así, en una Federación democrática donde el poder soberano descansa en la noción de Pueblo, el posible conflicto entre estados miembros o, entre estados miembros y Federación, no puede considerarse un conflicto de carácter existencial. Solo puede ser, un conflicto administrativo. La cuestión sobre quién decide en una Federación democrática tiene siempre la misma respuesta: el pueblo a través de su Representación.

La analogía de las contradicciones de la teoría de la federación de Schmitt y su teología política parece evidente: no puede haber *Nomos* sin un sujeto último de la soberanía en cuya decisión no solo se genere la ley positiva, sino también un *ethos* capaz sostener diferencias parciales al interior del estado y suponer distinciones existenciales hacia fuera.

Capítulo 9

Por lo tanto, teología política significa Teología Política

1. Por lo tanto, teología política significa Teología Política.

Gran parte de los comentaristas de Schmitt se han esforzado durante los últimos 30 años en intentar revitalizar la figura de Schmitt como un pensador de la radicalidad política (Mouffe, 1999). Para esta línea de interpretación, el pensamiento de Schmitt –y sobre todo, las consecuencias políticas de sus premisas- podía ser utilizado contra los argumentos de un liberalismo incapaz de dar cuenta de la radicalidad de la política. Schmitt abría una posibilidad de pensar los fundamentos y los modos de la política. Schmitt parecía incluso un pensador crítico pero compatible de alguna manera con de la democracia liberal¹⁰⁸; desde el cuál poder recuperar una noción fuerte de lo político que reivindique la espada pacificadora de Fortinbrás por un lado, y la importancia de la asunción del carácter existencial de la comunidad política y de sus límites por otro.

Schmitt presenta el problema de la unidad política como un problema existencial y, al hacerlo, habilita una doble interpretación de su teología política. La primera, sobre la que se basa el esfuerzo interpretativo de muchos de sus comentaristas, que supondría una clave hermenéutica de los procesos políticos modernos y que contendría la potencialidad de presentar a Schmitt (y con él a Hobbes) como pensadores de la radicalidad moderna: defensores de la autonomía de lo político.

Esta lectura de la obra de Schmitt confronta con otra, mucho más adecuada a nuestro criterio, que supone que la teología tiene un carácter y una ligazón estructural con la unidad política: la unidad política en su afirmación existencial de los elementos que la cohesionan no solo se ha de debatir en la lucha por monopolizar y reinterpretar principios que argumenten verdades contingentes sino que, por el contrario, ha de centrarse en encontrar, defender y presentar uno, estructuralmente verdadero desde el cual derivar los principios que sustenten a la autoridad detrás de las relaciones de protección y obediencia.

En la primera de las opciones las derivaciones políticas suponen la igual dignidad de los diferentes ordenamientos jurídicos humanos articulados a partir de las

¹⁰⁸ En particular, Mouffe (1999)

distinciones políticas que supone el la distinción amigo – enemigo. La asunción de la segunda dimensión supone, por el contrario, una resolución excesivamente conservadora. La política moderna funciona como centro de garantía de la primacía de una verdad revelada que en la modernidad ya no puede ser encarnada. Solo puede ser representada. Si en la primera la política se jugaba en las fronteras y la dignidad de la vida se afirmaba en la constatación de cierta contingencia; en la segunda opción tal alternativa solo puede resolverse de una forma: en la asunción de una autoridad sobre la cual solo exista la verdad trinitaria.

Independientemente de lo sustantivo de la verdad trinitaria como definición del espacio del Nomos, la misma ontología schmittiana implica la asunción de la existencia del *otro* como elemento central de la decisión política existencial. La decisión supone un ejercicio de delimitación y un ejercicio de seriedad moral. La dignidad del otro, en tanto ajenidad que representa un marco de significación radicalmente opuesto, es equivalente a la propia,

Y, si el orden político responde a una dignidad que manda a obedecer porque en esa relación se define y juega la existencia, la dignidad de la vida humana solamente puede entenderse “dentro” de la existencia de un Nomos particular. La política es un asunto extremadamente serio porque en ella se dirime la dignidad de la vida y el cómo es vivida. Si la unidad estatal puede ser limítrofe es porque limita con otras cuyos centros existenciales son diferentes al propio. Occidente (y, en particular Europa continental) tienen para Schmitt un lugar particular, concreto, existencial en el mundo.

Los argumentos Schmittianos sobre Hobbes sirven como modo para presentar las maneras en las que Schmitt sitúa y presenta al liberalismo. Schmitt nos dice que El Leviatán como corpus teórico político no puede escapar a la tendencia privatizante de la modernidad. No puede hacerlo como mito, no puede hacerlo como máquina, y tampoco puede hacerlo como monopolizador de la interpretación y definición de los milagros. Digamos con Schmitt una vez más:

“(...) Hobbes...admite, desde luego en su teoría la posibilidad de influir sobre el hombre por medio de la coacción y de la educación, pero no se hace grandes ilusiones sobre la naturaleza humana. Bien claro ve que el hombre es harto más insociable que un animal, movido por la angustia y el cuidado del porvenir, por el hambre presente y futuro (*fame futura famélicus*); resuelto siempre y dispuesto, por motivos de prestigio o de concurrencia, a pisotear la razón y la lógica y a echar mano de las ventajas que cada momento le ofrezca. (...) El difícil problema de insertar a los hombres rebeldes y egoístas en una comunidad social se resuelve, en último término, con la ayuda de la inteligencia humana (...)” (Schmitt, 1990: 35)

Schmitt termina asumiendo que la única salida posible a la incapacidad de Hobbes de derivar una teoría de la obligación que no se derrumbe sobre sí misma, es, como ya adelantamos, asumir un principio que esté por sobre el sistema.

La lectura de Schmitt de Hobbes parece terminar, a priori, en el mismo diagnóstico de la modernidad del que Schmitt nos alerta: Hobbes sucumbe frente a la posibilidad de sostener y conservar el orden político. La fuerza pacificadora no alcanza. Esta, siempre, en contradicción contra las voluntades liberales individuales.

Sin embargo, Schmitt ofrece una salida que supone una apertura teológica en el modelo y que lo sitúa plenamente como un pensador que abona el carácter teológico político de la ontología de la política moderna. Schmitt afirma que hay, en el desarrollo del concepto de autoridad en Hobbes, algo más allá que informa a la *auctoritas*. Hay una apertura a la trascendencia que garantiza que la *auctoritas* no se reduzca a pura *potestas*. Una apertura que permite reivindicar a una *auctoritas cuyo poder se deriva de que ha sido informada en y de una instancia superior que contiene un principio formal de verdad irrefutable*. Schmitt no remite simplemente a la formalidad del principio *Jesús es el Cristo como elemento cohesionante en Hobbes de toda la cristiandad*, sino a *su verdad sustantiva*.

Schmitt está cerrando así su problema, y no necesariamente el problema de Hobbes. La frase de Burke, que el mismo Schmitt utiliza en su *Tierra y Mar*, es muy ilustrativa: “*Qué es España sino una ballena varada en las costas de Europa*”. Una ballena cuyo destino no fue otro que el de la tragedia: la guerra civil en la ilusión del sostenimiento de un espacio que evite el mal, la asunción nostálgica de occidente como fuerza moral, y la renuncia al mediterráneo y por tanto, al oriente.

2. Weimar como destino de Fortinbrás.

La afirmación de Schmitt de que la debilidad de la República de Weimar está ligada con la incapacidad del liberalismo de comprender el lugar que la excepción tiene en el ordenamiento jurídico, confrontó a Schmitt ordenamiento jurídico político e institucional de su época.

En cuanto a la constitución de Weimar, su posicionamiento teórico lo obliga a criticar abiertamente al federalismo como forma de organización de la democracia liberal y a alertar, casi de forma desesperada, al respecto de las consecuencias que traería la desatención al problema de los principios democráticos como principios que no son compatibles con el liberalismo. Schmitt no es claramente un defensor de la democracia federal, pero si, de la seriedad de la política.

Como hemos afirmado, para Schmitt, federalismo y democracia no tienen una correlación positiva. Son, para Schmitt, de hecho, principios opuestos. El federalismo es una organización político-territorial en directa relación con el principio y los problemas del liberalismo. Mientras que a la democracia le concierne la homogeneidad, el liberalismo del cual está impregnado el federalismo de Weimar lidia con la pluralidad. Son principios en evidente oposición.

Para Schmitt, convencido de que la unidad del Estado es garantía de la estabilidad, la organización territorial en república federal de Weimar es de un orden secundario. La institución de la federación implica, para Schmitt, una forma particular de pacto. Es un pacto de estatus. Como tal, supone el cambio de estatus políticos de cada uno de sus estados-miembros. Cada uno de ellos ha renunciado previamente a su

capacidad y poderes soberanos. Es la Federación –como unidad política- quien debe velar por la preservación de sus miembros en tanto tal y en tanto parte de la unidad. El pacto federal genera así, como decíamos, un poder soberano que es jurídicamente trascendente a sus miembros en tanto y en cuanto monopoliza la decisión y con ella, el derecho de hacer la guerra y garantizar la paz.

En tanto y en cuanto los estado-miembro han renunciado a su propio *Ius Belli* y han aceptado el poder Soberano de la Federación, han renunciado, a ojos de Schmitt, a la posibilidad de secesión. Las partes que componen la República son meras unidades administrativas que, en última instancia, velan por intereses económicos, estéticos, lingüísticos particulares. Ellas también descansan sobre el principio de que la federación representa a la Unidad del Pueblo que ya es uno. Por tanto, deben aceptar que la intervención de la Federación no es nunca un abuso. Es un acto lógico de gobierno.

La *Federación democrática* supone para Schmitt el surgimiento de un nuevo tipo de federación: es una federación sin bases federales. Es una federación que asume como principio a la homogeneidad del pueblo uno que representa. Es una federación dentro de la que la existencia de estados-miembro como unidades políticas queda excluida.

“(...)The linkage of democracy and federalism leads organizationally into a distinctive type of state –a federal state without a federal foundation. On the surface, this is a contradiction(...)”. (Schmitt 1992, 55).

La única federación posible para Schmitt es aquella que sea capaz, a través del ejercicio de su soberanía, de anular los conflictos particulares que pueden desarrollarse a su interior. Una que invoque un poder tan poderoso en la cual la tensión entre sus miembros quede anulada en la representación de la unidad que los constituye.

3. Verdad, política y libertad

Volvamos a la escena bíblica en la cual, al bajar de la montaña con las tablas de la ley revelada por Dios, Moisés se encuentra con una situación existencialmente diferente a la que él esperaba. Su hermano Aarón, en vez de mantener el pueblo unido y atento a la vuelta de Moisés, toleraba por el contrario la adoración del pueblo a dioses paganos. Más aún, él mismo era adorado mientras dictaba leyes de acuerdo con los humores del pueblo. Aarón había autorizado de alguna manera una mini rebelión contra la autoridad que detentaba Moisés en nombre de Dios. Había construido altares a Beceros de oro que pretendían ocupar el lugar de Yahvé.

Moisés y Aarón representan entonces dos ordamentos políticos posibles, ambos basados en una estructura teológico política. Uno, Aarón, entregado a las urgencias de la administración de los humores de un pueblo deseoso de dioses. El otro, atento, y en reverencial obediencia a la revelación de los cielos. En ese encuentro se juega el momento fundacional de Israel como Nomos. La liberación no es suficiente sino se forma un orden jurídico político capaz de marcar los límites temporales y físicos de la unidad política. Así, el enfrentamiento de Moisés con su hermano y sus seguidores supone la fundación del pueblo caminante de Israel.

Aquellos que estén con la Ley de la revelación se declaran enemigos de aquellos que no lo están. La diferencia central entre el poder de Moisés y el poder de Aarón consiste en , justamente, el poder de los Fantasmas. Moisés tiene el poder de decidir a partir de la autoridad (y en nombre de) derivada de la revelación que se presenta como verdad y en la que todos creen. Al fin de cuentas el Dios de Moisés liberó a los israelitas de Egipto y mientras que el Becerro de Aarón no ha hecho más que pedir reverencia y obediencia.

Se podría decir que mientras Aarón se enfrentaba a las urgencias de la política mundana, Moisés contaba con una ley revelada que era ya la solución al problema de la legitimidad de su autoridad. Es, posiblemente ,cierto. Pero también lo es el hecho de que luego de ese episodio Moisés ha de reivindicar constantemente la presencia del Fantasma.

“(…) Ahora, pues, si realmente he hallado gracia a tus ojos, hazme saber tu camino, para que yo te conozca y halle gracia a tus ojos, y mira que esta gente es tu pueblo.

Respondió él: “Yo mismo iré contigo y te daré descanso”

Constesó Moisés: “Si no vienes tú mismo, no nos hagas partir de aquí”

Pues, ¿en qué podrá conocerse que he hallado gracia a tus ojos, yo y tu pueblo, sino en eso, en que tú marches con nosotros?. Así nos distinguiremos, yo y tu pueblo, de todos los pueblos que hay sobre la tierra” (…)

(Éxodo, 33, 13-17)

Es la presencia constante de una verdad sustantiva operando sobre el campo político y sosteniendo, en su presencia de sustancia y de forma, a la autoridad que ejerce el poder. Sobre ese vértice de verdad que limita y distingue a “tu pueblo de todos” opera la política de Moisés hacia el interior de una comunidad de israelitas, y hacia fuera, frente a los extranjeros de otras naciones (גֵּרִים)¹⁰⁹. Pero, ese Dios no es un Dios cualquiera. Es un Dios que se ha revelado mostrando el camino y encabezando la marcha. Es pura verdad.

La teología política por tanto no es solo la forma ontológica de lo político, sino que es también su sustancia. Así, de modo a nuestro ejemplo del éxodo, opera la teología política schmittiana. Schmitt reconoce el problema del orden político, su estabilidad y su organización, pero ya tiene una solución. Las posiciones de Schmitt están siempre impregnadas por una teología política que indica y anticipa sus propias propuestas políticas. Tanto como se muestra en el modo en que Schmitt lee a Hobbes como en el modo que el corpus teórico schmittiano se pone en juego para pensar al federalismo, Schmitt nos aparece como un camino crítico que ofrece ciertos incentivos pero nunca como solución posible al problema a la pregunta por la conservación del orden político.

¹⁰⁹ El término hebreo para referirse al extranjero. La idea es análoga a la lógica amigo/enemigo.

Schmitt no elige la pregunta por la confrontación de la duda, por convivir con la muerte Hamlet y el encierro de los fantasmas en su consciencia. Schmitt elige siempre un fantasma que condiciona, en última instancia, la existencia de otros. Schmitt no es Horacio. Schmitt es un creyente.

Nosotros, nos inclinamos por una respuesta al problema de nuestra tesis que no deje de pensar la inmanencia de la política aunque asuma la necesidad de la trascendencia. No negar el problema teológico político que está en el seno de la modernidad no quiere decir afirmar su resolución en la creencia en el Dios bíblico de la tradición judeo-cristiana.

Schmitt, como se argumenta en los capítulos que presentamos, ve en su lectura de Hobbes esta posibilidad. Pero, se esfuerza por salvarle de la trampa de su ateísmo. Se esfuerza en presentar a un Hobbes –y con él a si mismo- más preocupado por asegurar la divinidad de Cristo como principio último de sustancia y de forma que por afirmar la necesidad de una apertura trascendente al orden político técnico que acababa de inaugurar. La diferencia no es menor. Una cosa es saber que los fantasmas de Elsinor estarán siempre allí e intentar asumir –como nuestra respuesta- que la política siempre estará en una relación compleja con la trascendencia, y otra muy diferente, como la Schmitt, es asumir una ligazón con la forma política de la iglesia católica y con el misterio trinitario. Schmitt mira a los ojos de la Medusa sin miedo, pero no por valiente demócrata. No tiene miedo porque está convencido que la cruz lo salvará de la petrificación. Digámoslo ya. La única resolución posible para Schmitt a la cuestión de la soberanía democrática y moderna es la analogía con la forma política de la Iglesia de Roma como *complexio oppositorum* porque:

“(...) with every change in the political situation, all principle appears to change save one: the power of Catholicism (...)”
(Schmitt, 1996a: 46)

Se podrá decir que la consciencia de Schmitt no tiene que ver con su obra jurídico-política. Verdad. Pero también sirve para comprender que teología política, para

Schmitt, significa Teología Política. Y aquí se vislumbra el poder de la frase “Jesús es el Cristo”.

Quisiera terminar con una nota personal. Schmitt se me transforma, mientras termino el trabajo de muchos años de leerlo en un amigo peligroso. Enemigo de esa libertad rebelde sin la que la filosofía no tendría sentido. Schmitt entre Moisés y Aarón elige claramente a Moisés. Nosotros, preferimos el problema del Becerro.

Mientras termino la redacción de este apartado de la tesis me encuentro en el Sultanato de Omán. No puedo dejar de pensar en las similitudes entre al forma de régimen que prima en Omán y el modelo que Schmitt transmite. No puedo evitar pensar, que, cierto *autoritarismo liberal* del que Renato Cristi¹¹⁰ acusaba positivamente a Schmitt se repite en otras latitudes con otros ropajes, con otros Dioses, con otras formas. Y pienso que yo puedo escribir estos párrafos en el Sultanato de Omán justamente porque no soy un súbdito de su Sultán.

Soy, de alguna manera, heredero y súbdito de un reino en cuyo centro hay un Hamlet muerto, un Horacio incapaz de escuchar fantasmas, y un Fortinbrás en constante crisis.

¹¹⁰ Cristi, R. (1998)

Tercera Parte

Leo Strauss y el problema del orden político: filosofía política significa Filosofía Política

(...) Through that philosophy the humane desire for tolerance is pushed to the extreme where tolerance becomes perverted into abandonment of all standards and hence of all discipline, including philosophical discipline. But absolute tolerance is altogether impossible; the allegedly absolute tolerance turns into ferocious hatred of those who have stated most clearly and forcefully that there are unchangeable standards founded in the nature of man and the nature of things” (...)

Leo Strauss

Leo Strauss y el problema del orden político: Filosofía política significa Filosofía Política

Repasemos, otra vez, la primer escena del *Hamlet*. Horacio ha retornado a Elsinor -luego de un viaje largo dónde aprendió ciencias y otras cuestiones- no solamente con motivo de la boda de la reina Gertrudis. Ha regresado para asistir, también, al funeral del Rey Hamlet.

“(…) How My lord, I came to see your father’s funeral.

Ham. I prithee do not mock me, follow student,

I think it was to (see) my mother’s wedding.

Hor. Indeed, my lord, it followed hard up. (….) “

(*Hamlet*, 1-II)

Es evidente el asombro que siente Horacio frente a la aparición del Fantasma del Rey Hamlet. Horacio ha llegado a Elsinor en la convicción de la inexistencia de esos fantasmas que, sin embargo, se le aparecen. Se le aparecen como sombras que no le hablan. Es paradójico que Horacio no dialogue con el fantasma. Quizás el fantasma no habla con Horacio porque Horacio es ya incapaz de escucharlo. Horacia es, quizás, simplemente demasiado moderno para atender mensajes que vienen del más allá. El fantasmas es a los ojos de Horacio como una reminiscencia de otro tiempo. Horacio no ha venido a Elsinor para hablar de la Justicia de los Fantasmas. Horacio ha venido a Elsinor para traer una nueva racionalidad. Una racionalidad que, en todo caso, que ha de erigirse sobre el funeral del Rey y no, sobre la aparición de su fantasma.

Horacio y Hamlet son en la obra de Shakespeare, tal como planteábamos en nuestros primero capítulos, personajes complementarios y en tensión constante¹¹¹. Hamlet puede ver y escuchar al fantasma, Horacio puede verlo, pero no puede escucharlo. Hamlet lo privatiza en su consciencia evitando politizar su mensaje. Hamlet separa definitivamente, atrapando al fantasma y su mensaje en su consciencia, a los

¹¹¹ Agnes Heller ha trabajado de manera brillante la relación de amistad y complementariedad de Hamlet y Horacio. Véase Heller, A. (2002). Véase también Bloom (2000)

mensajes del más allá de las acciones políticas y públicas. Separa la fuente de legitimidad del reino, del mensaje del fantasma. Si el príncipe Hamlet era el heredero del trono no lo era no por la voluntad y capricho de un fantasma que pretendía vestido de guerrero, venir a restaurar un orden. Hamlet era el heredero del trono por derecho de sucesión frente a la acción ilegal de su tío. Hamlet separa las verdades del más allá de las usurpaciones del más acá. Crea, si se quiere, una tradición en la cual la justicia se separa del Bien¹¹².

Horacio no escucha al fantasma pero lo ve. Duda de la locura o cordura de Hamlet. No puede siquiera comprender que esa locura tenía como fundamento último la separación radical entre los mundos y la inauguración de un período en el cual Horacio tendrá, sobre todo, que ofrecerle a Fortinbrás algunas razones para que fundamente fundamentalmente su reino. Razones que deben estar más acá de Hamlet y más allá de Fortinbrás.

El desajuste que presenta Shakespeare es extraordinario. Horacio no esperaba esa reaparición de los fantasmas. Y, sin embargo, aunque el Fantasma del Rey Hamlet aparezca, su mensaje político ya no sirve como fundamento fundamental: culpa del Príncipe Hamlet se podrá decir. Horacio parece estar atrapado en el desafío de ordenar sin contar con algo que esté ordenado “*más allá*” del hombre. Es que, esas cosas que están más allá del hombre, han causado justamente la locura, el error, la sangre, muerte y destrucción en Dinamarca. Es imperioso para este Horacio racionalista, contar aquello que pasó, encontrar sus causas verdaderas para que no vuelva a ocurrir. Es fundamental para Horacio, veraderos o no, que los fantasmas queden para siempre atrapados en la consciencia de Hamlet.

Horacio, como personaje shakesperiano -y no como el representante de la razón moderna,- está aún demasiado cerca del problema que suponen los fantasmas que caminan en Elsinor como para negarlos del todo. Su problema está en sostener esa división que está represtnada en la consciencia de Hamlet y ofrecer alternativas a

¹¹² Véase la introducción de Rawls (2005) a su liberalismo político, en particular desde la página xix a la página xxviii.

Fortinbrás. Conservar esa división es intentar silenciar a los fantasmas, pero no negarlos. La fuerza de Fortinbrás en última instancia puede levantarse sobre las bases de ese silencio. Al fin de cuentas, Horacio vé pero ya no esucha al más allá.

Pero, en su propio devenir histórico, Horacio los terminará negando, olvidando. Es sencillo que, como ya vimos, Horacio se convierta en un técnico que dota a Fortinbrás de la comprensión de los elementos mecánicos que puedan ofrecer un orden que garantice cierta paz sin interesarse demasiado ni en las virtudes personales de Fortinbrás como líder, ni en los fantasmas que mudos habitan Elsinor. Horacio olvidará el sentido del funeral fallido al que había asistido. Y será un olvido que a los ojos de Strauss degenerará siempre en historicismo: es decir, terminará asumiendo la subjetividad histórica como una única fuente posible de justificación del poder de Fortinbrás. Horacio podrá en algún momento decir que, como los fantasmas han muertos, solo queda la historia y la voluntad de Fortinbrás como elemento unificador del reino.

Es en este punto donde Strauss apunta, de forma diferente a cómo lo había hecho Schmitt, para derivar su diagnóstico sobre el problema que acecha a nuestras democracias. No es que el problema teológico político tenga una solución. No la tiene. La cuestión de los fantasmas y la política siempre estará ahí. El problema real, tal como planteamos nosotros en nuestra introducción, es que Horacio terminó alejándose demasiado de ese problema. Lo terminó ignorando, encerrado en sí mismo y en sus propios argumentos. Strauss nos dirá que la modernidad construyó una catedral a la razón que ya no puede decir a qué Dios adorar (Gillespie, 2008). La pérdida de los fundamentos últimos de la certeza en post de una razón completamente *utilitaria* deriva para Strauss en que los hombres “*ya no sepan lo que quieren*”. En una especie de relativismo basado en la crisis de una filosofía que ha renunciado a su pregunta central y una política que, o bien choca con el vacío de la técnica, o bien se encarna -como ya adelantamos- en un liberalismo desabrido que es incapaz de elevar a verdad los principios sobre los que se basa. Un liberalismo que, confiado como Horacio es sí mismo, se justifica dentro de su propio esquema epistemológico como si eso fuese suficiente.

“(…) The principle of legitimacy is in each case a specific notion of justice: (….) that is to say, every political society derives its character from a specific public or political morality, from what it regards as publicly defensible, and this means from what the preponderant part of society (not necessarily the majority) regards as just. A given society may be characterized by extreme permissiveness, but this very permissiveness is in need of being established and defended, and it necessarily has its limits: a permissiveness society which permits to its members also every sort of non-permissiveness will soon cease to be permissive; it will vanish from the face of the earth (….)”

(Strauss, 1978: 49)

La crítica de Strauss a la modernidad se nos antoja así relevante a nuestros propios argumentos¹¹³. El problema de Strauss, es, si se quiere, con el devenir de la figura de Horacio y el devenir de su relación con Fortinbras. La filosofía y la política moderna han devenido en crisis, poniendo en jaque, para Strauss, los principios mismos en los que se sustenta Occidente. Aclaremos, Strauss no es el único pensador de su tiempo en preocuparse por presentar la crisis de la filosofía y sus consecuencias políticas. Martin Heidegger también hubiera afirmado la crisis política y moral de Occidente que se deriva de un Horacio convertido en técnico. No entraremos en detalle aquí al respecto de Heidegger, su proyecto y alternativas son conocidas¹¹⁴. Pero si es necesario remarcar que mientras el acercamiento de Heidegger a la filosofía clásica suponía un proyecto de *Destruktion* de la razón como modo de encontrar sus límites, el acercamiento de Strauss supone un retorno a los elementos que fortalecen las bases de Occidente.

¹¹³ Strauss es un pensador difícil de sistematizar. Algunos de sus comentaristas se han dedicado exclusivamente a teorizar sobre las consecuencias políticas de su pensamiento (Drury, 2005; Zuckert, 2008; Holmes 1993), otros a desentrañar el modo en el que Strauss lee a cada uno de los autores modernos (Hilb, 2005), otros se han dedicado a seguirlo (Bernardete, 1978, Bloom, 1988, 1987) otros se han centrado más en intentar desentrañar sus argumentos como una respuesta a los problemas filosóficos y políticos que enfrenta la modernidad (Bhenegar, 2005; Bernardete 1978; Pangle, 2006; Meier, 2006; Zuckert & Zuckert, 2016). Nuestra intención es intentar acercarnos a nuestro problema a partir de una lectura de Strauss más cercana a la última línea de interpretación que mencionábamos.

¹¹⁴ Véase para análisis generales del proyecto y la obra de Heidegger Wrathall (2013) y Guignon (2006)

Así, los capítulos que siguen intentan preguntarse por los modos en los que Strauss analiza esta cuestión y presenta su diagnóstico y sus alternativas. Diremos que, del mismo modo que Schmitt encontraba la salida al problema de los fundamentos últimos de la ciudad en la rehabilitación de una teología política que era teología política en sentido ontológico, Strauss lo hará en la re-habilitación del comprender a la filosofía política como un ejercicio teórico y práctico.

Como una recuperación de la capacidad de la filosofía de informar, sin creer demasiado en las respuestas que da, a la ciudad que habita. Strauss es consciente del problema que la convicción y la ortodoxia representan para la ciudad. La creencia desmedida en principios que no son del todo comprobables es siempre un riesgo político y filosófico. Y es, absolutamente consciente que es la responsabilidad política es la única arma que puede contrarrestarla. Asumirá que es la filosofía política la que, por el bien de la ciudad y - *sobre todo*- por el bien de la (ejercicios de la) filosofía, debe promoverla políticamente. Para ello, la filosofía debe, primero, recuperarse política: es decir, debe informar y dialogar con la ciudad. Horacio, debe recuperar la conciencia de su lugar, debe volver de alguna manera a la tradición para encontrar la manera de informar la espada de Fortinbrás con una responsabilidad suficiente para que la que espada de Fortinbrás nunca se levante contra una filosofía que está ahí, para cuestionarla. Pero para hacerlo, debe volver a comprender que los problemas que enfrenta Fortinbrás no responden solamente a una cuestión determinada por el Ser el de Fortinbrás y sus límites históricos. Responden a cuestiones que han estado ahí, siempre, y que la razón puede confrontar. El problema de los fantasmas de Elsinor para Strauss, evidentemente, no es un problema solamente de Elsinor. Es un problema permanente y ligado a la condición del vivir de los hombres. Las particularidades de Elsinor no pueden subsumir al problema central.

Para dar cuenta de estas cuestiones presentamos aquí dos secciones. En la primera de ellas, nos centramos en analizar el diagnóstico crítico de Strauss a la Razón moderna. Para ello, *a caballo de los argumentos de Strauss*, repasamos los conceptos de Filosofía y Filosofía Política. Para luego presentar los argumentamos que ofrece Strauss

para afirmar que la crisis de la razón deriva necesariamente en una crisis de consecuencias generales: una crisis moral y política que afecta a la esencia misma de Occidente todo como respuesta civilizatoria y de civilización.

En la segunda sección, nos centramos directamente en las consecuencias políticas que tiene la crisis que Strauss diagnostica. Nos dedicamos a presentar cómo, para Strauss, el liberalismo es el hijo pródigo de una modernidad política que inaugurada en Maquiavelo y fortificada en Hobbes (y en Spinoza), lleva en sus entrañas el germen de su propia contradicción. Una especie de Horacio autorreferencial que, enamorado de sí mismo, ya es incapaz de explicar absolutamente nada. Son interesantes para nosotros las posiciones de Strauss en su crítica al liberalismo porque no suponen una crítica destructiva. Por el contrario, implican casi una crítica constructiva y pesimista. Strauss, es un amigo de un liberalismo que debería asumirse más valiente. Debería asumirse clásico en un sentido doble: clásico porque remite a un liberalismo basado en una reflexión política propia de la primera modernidad, que como Horacio era consciente del poder de los fantasmas y de la necesidad de ofrecer algunos fundamentos fundamentales que sirvan a Fortinbras si pretendía poder desarrollar su actividad en Elsinor, y clásico porque ese es un pensamiento que aún incorpora algunos elementos de la tradición clásica de la filosofía porque no ha renunciado radicalmente a ella. Strauss nos ofrece una forma de comprender al liberalismo que puede ayudar a escapar a la trampa de la justificación reflexiva a la que, como ya mencionamos, el liberalismo contemporáneo tiende a caer.

Cabe, por último, preguntarse si la estrategia de Strauss es del todo útil y si, sobre todo, es relevante para pensar el problema del retorno de los fantasmas de Elsinor al seno de nuestras propias democracias liberales. Nuestra respuesta es que Strauss ofrece algunos argumentos útiles para confrontar filosóficamente un liberalismo que olvida los principios sobre los cuales la razón está fundada: aquel funeral extraño del Rey Hamlet que parece marcar el inicio de una historia bastante particular de los fantasmas de Elsinor. En tanto un filósofo más preocupado por defender la posibilidad de la filosofía, Strauss, se vuelve a un pensar filosófico político que fuerza al liberalismo a pensar la libertad y a la república *clásicamente*. Este pensar *clásico* del

liberalismo como un régimen mixto es, la mayoría de las veces, olvidado por un liberalismo pluralista demasiado arriesgado filosóficamente que, a nuestro criterio, termina siempre coqueteando con el relativismo porque no es capaz de pensar por fuera de sí mismo.

Empecemos con una aclaración. Intentar desandar los caminos de Strauss para entender su diagnóstico y comprender su proyecto implica, de alguna manera, aceptar siempre sus premisas iniciales, quedar un poco atrapado en su propia lógica. Aceptar lo que él acepta. Sus propias interpretaciones sobre los clásicos y los modernos. Strauss es un profesor. Y en tanto tal, su pensamiento se expresa a partir de lecciones que no son más que ejercicios de diálogo sobre textos clásicos y modernos. Para comprender el diagnóstico de Strauss entonces debemos, de alguna forma, aceptarnos sus alumnos y aceptar siempre la invitación que nos hace a seguir sus propias estrategias¹¹⁵. Aunque luego no coincidamos con ellas.

¹¹⁵ Para la discusiones sobre diferentes modos de leer y estudiar a Strauss, véase Drury (2005), Hilb (2005) Smith (2009) y el mismo Strauss (1988)

-I-

Capítulo 10

Horacio entre la teología y filosofía.

1. *Filosofía política no es teología política.*

A diferencia de esa racionalidad *ya moderna* de Horacio (que se erige sobre la asunción de que el funeral del Rey Hamlet no puede extenderse en la vida de los fantasmas ni de cualquier absoluto que esté *más allá*), la Teología y Filosofía como *actividades humanas* comparten la idea central de la existencia un *orden natural* del cual derivar las nociones fundamentales que deben –porque pueden– guiar la vida y las acciones de los hombres. Filosofía y teología abonan la posibilidad teórica y la necesidad política de una moralidad autoritativa *verdadera* que está más allá de la mera construcción humana de la ley. Difieren, sin embargo, sobre el qué del suplemento que completa a la moral y en el cómo acceder a él.

“(...) One can begin to describe the fundamental disagreement between the Bible and Greek philosophy, and doing that from a purely historical point of view, from the fact that we observe first a broad agreement between the morality; the disagreement concerns that “x” which completes morality (...)”

(Strauss, 2004: 218)

Es en ese conflicto sobre la *x que significa* la moral donde habita para Strauss la tensión que constituye el núcleo central de las bases sobre las cuales se erigen la cultura y la política occidental.

“(...) Western civilization consists of two elements, has two roots, which are in radical disagreement with each other. We may call these elements, as I have done elsewhere, Jerusalem and Athens or, to speak in non-metaphorical language, the Bible and Greek philosophy (...)”

(Strauss, 1981; 33)

Veremos más adelante los modos por los cuales esa tensión queda para Strauss, de alguna manera, olvidada o es invisible para el devenir de la razón moderna. Nosotros podríamos decir que Elsinor no es ni Atenas ni Jerusalén. Por el contrario, es el lugar donde esa tensión pretendió enterrarse en la tumba del Rey Hamlet, y en la consciencia

de Hamlet. Pero la tensión entre una filosofía que busca principios en la razón y una teología que los busca en el más allá, quedó en Elsinor tan enterrada como el Rey de Dinamarca: enterrada pero fantasmal. Conviene sin embargo, ahora, dedicar algunas líneas a aclarar conceptualmente que quiere decir Strauss con filosofía y con teología y a comentar como estos conceptos se articulan.

Señalábamos a lo largo de los capítulos pasados que el acercamiento teológico a la cuestión implica que el fundamento último de la ley que rige y regula ciudad es la revelación divina. La existencia de un Dios eterno que revela la ley, que da sentido a la ley y que delimita la existencia espiritual de la ciudad. Un Dios que es principio. La obediencia a esa ley es, por tanto, siempre obediencia a Dios. La obediencia no es obligación. Es, por el contrario, puro amor. Es una entrega a lo que es ya absolutamente bello, absolutamente perfecto, absolutamente bueno, absolutamente glorioso. La ciudad pre-supone la existencia de una Justicia de un fantasma. Verdadera, universal y eterna que fundamenta la ley positiva que regula y guía el accionar político de la ciudad.

Por el contrario, la filosofía y la vida filosófica -tal como la entiende Strauss- no se pueden darse ese lujo. La filosofía, es, primero, una actividad de búsqueda. La filosofía es una actividad humana orientada a la permanente búsqueda de lo que es verdadero por naturaleza. Y la naturaleza es el carácter de la cosa.

“(...) the way in which a kind of thing looks and acts, and the thing, or the kind of thing, is taken not to have been made by gods or men (...)”

(Strauss, 1987: 2)

La filosofía es, por tanto, una búsqueda incesante de la verdad. Su método no puede estar basado en buscar revelaciones ni en dialogar con seres de otros mundos. Está centrado en el simple ejercicio de la razón. Una razón muy diferente a la de Horacio. La filosofía debe elaborar preguntas antes de animarse a ofrecer respuestas. Para Strauss, la actividad filosófica consiste, entonces, en asumir la persistencia de la pregunta y la elaboración de respuestas parciales que, lejos de pretender ser definitivas,

suponen siempre un diálogo permanente que no es más que una reflexión racional orientada a la búsqueda de conocer los principios verdaderos del *todo*.

“(…) Philosophy, as quest for wisdom, is a quest for universal knowledge, of the whole (…)”
(Strauss, 1989b: 5)

Ahora bien, en tanto y en cuanto la filosofía es búsqueda constante de la verdad supone en sí misma la asunción de la ignorancia de esa verdad, pero no su negación. La Filosofía es una actividad frustrante. Es asumir la imposibilidad de conocer **el todo** sin renunciar a la pregunta por el todo como tal. Es, búsqueda del conocimiento verdadero. *(…) Philosophy is essentially not possession of the truth but the quest for the truth* *(…)*(Strauss, 1989b: 5). Y es búsqueda de la verdad porque conocimiento del todo, nos advierte Strauss, no está al alcance inmediato de los hombres, siquiera de aquellos que dedican su vida a buscarlo. El conocimiento *verdadero del todo* permanece siempre vedado, oculto, fragmentado a los ojos y a la razón de los humanos.

La tarea de la filosofía es, por tanto, siempre una tarea de búsqueda y una tarea pedagógica. Parte de las opiniones parciales sobre el todo en búsqueda del conocimiento verdadero. Parte de la superficialidad de las opiniones para luego intentar moldearlas, usarlas, modificarlas. Su punto de partida es, siempre, la *doxa*. Y lo es porque la filosofía no puede ofrecer una alternativa cerrada a las opiniones. Simplemente puede ofrecer una metodología de búsqueda. Búsqueda cuyo método está en el indagar las verdades que están –de alguna manera- ocultas debajo de la superficialidad de las opiniones. Y, justamente por su método de búsqueda, la filosofía *es siempre un diálogo y no un ensayo*. Es una práctica que tiene más que ver con el preguntar que con el contestar.

Así, la filosofía pregunta. No puede ofrecer otra cosa. No puede ofrecer revelación ni salvación. La paradoja trágica de la filosofía es justamente esa: asume, al definirse como empresa de búsqueda, la ignorancia de las respuestas de las mismas preguntas que formula. Aún peor. La filosofía es, en tanto cuestionadora de certezas,

una empresa siempre revolucionaria. Es una actividad devastadora que tiene por característica esmerarse en derribar verdades dogmáticas. Es una práctica demoledora de moralidades infundadas y de leyes que no son otra cosa que una simple convención basada en opiniones superficiales.

Razón y Revelación suponen la necesidad de conocer el todo y ambas tienen la tarea pedagógica de reemplazar las opiniones sobre lo verdadero por el conocimiento de lo verdadero. Verdad que para la teología implica siempre la revelación que ya infunde la moral sobre la cual se ha desarrollado la vida de los hombres. La teología supone obediencia, revelación. La filosofía supone, por el contrario, siempre revuelta, pregunta, incomodidad.

De un lado, por tanto, una filosofía que cuestiona necesariamente lo que la teología afirma. Del otro, una teología para la cual la filosofía es siempre una especie de herejía. Y, sin embargo, ambas, coinciden en la existencia de un orden natural ordenado y eterno. Para Strauss ambas forman un diálogo y asumen un debate fundamental para Occidente: sobre el cómo vivir bien. Strauss marca el punto central en esta relación conflictiva entre dos actividades al asumir que, pese a estar en polos opuestos, no pueden refutarse. Ni la razón filosófica es capaz de refutar la existencia de Dios y de los milagros ni la teología es capaz de afirmar la superioridad de Dios por sobre la razón humana.

“(...) the philosophers have never refuted revelation and the theologians have never refuted philosophy, that would sound plausible, considering the enormous difficulty of the problema from any point of view (...)”

(Strauss, 1989b; 309)

Ambas actividades están atrapadas en una relación imposible. Separadas y unidas al mismo tiempo en un desacuerdo fundamental. Desacuerdo que es absolutamente central para la vida política y cultural de Occidente porque supone la asunción general de un elemento externo, ordenado y ordenador capaz de dotar de

sentido verdadero el vivir humano. Dioses para unos que se aparecen a los hombres, y una naturaleza ordenada para otros.

“(…) One can begin to describe the fundamental disagreement between the bible and Greek philosophy, and doing that from a purely historical point of view, from the fact that we observe first a broad agreement between the Bible and the Greek philosophy regarding both morality and the insufficiency of morality; the disagreement concerns that “x” which completes morality. According to Greek philosophy, that “x” is *theoria*, contemplation, and the biblical completion we may call, I think without creating any misleading understanding, piety, the need for divine mercy or redemption, obedient love (…)”

(Strauss, 2004: 218)

El desacuerdo por la X que informe a la moral supone, evidentemente, respuestas diferentes a la pregunta por cómo han de vivir los hombres. Para utilizar el resumen del largo y excelente comentario de H. Meier al problema de la teología política en Strauss:

“(…) Political theology and political philosophy are bound together by the critique of the self-forgetful obfuscation or the intentional bracketing of what is most important. Both agree that the quarrel over what is right-over what is just rule, the bwst order, real peace- is the fundamental quarrel and that the question “How should I live” is the first question for man. However, with the answer that each gives to this question they stand in insuperable opposition to one another. Whereas political tehology builds unreservedly on the *unum est necessarium* of faith and finds security in the truth of relevation, political philosophy raises the question of what is right entirely on the ground of “human wisdom” (…)”

(Meier, 2006: 84)

Las implicancias en relación a la ciudad, su organización y sostenimiento, son evidentes. A la hora de preguntarse por la Justicia de la ciudad, Jerusalén contestará que el suplemento moral que debe informar la ley está en la revelación bíblica que ofrece una respuesta y Atenas contestará con la pregunta por la mejor forma de vida posible. Es decir, por el mejor ordenamiento humano: la pregunta por el mejor régimen político.

“(…) In the expression “political philosophy”, “philosophy” indicates the manner of the treatment: a treatment which both goes to the roots and is comprehensive; “political” indicates both the subject matter and the function: political philosophy deals with political matters in a manner that is meant to be relevant for political life; therefore its subject must be identical with the goal, the ultimate goal of political action. The theme of PP is mankind’s great objectives, freedom and government or empire (…)”
(Strauss, 1989b: 4)

Es evidente que la filosofía no es una actividad ajena a la ciudad. Se hace, se presenta, en la ciudad. Y lo es, también para Strauss. Y es, justamente en esta relación entre Filosofía y Ciudad, donde Strauss detecta la especificidad de la filosofía política. Adelantemos, la filosofía es política en sentido doble: primero porque se ocupa de pensar naturaleza política y, segundo, porque al ocuparse tiene también con la ciudad una relación, si se quiere, política. La filosofía se encuentra con la ciudad y ha de mantener un diálogo que excede a aquellos hombres que comprenden la ignorancia de la filosofía, la necesidad de su pregunta, su cuestionar constante.

2. La filosofía en la ciudad.

El encuentro de la filosofía con la ciudad es, de alguna manera, el encuentro del pensar al respecto de lo universal con el problema de la contingencia de lo temporal. El encuentro de lo permanente con la historicidad y la urgencia de la cosa política. El encuentro de la filosofía con la ciudad es, en suma, un encuentro con la pluralidad fáctica.

La ciudad tiene la tarea de estar siempre sometida a la urgencia de gobernar esa pluralidad, de ofrecer alguna legislación que pueda garantizar la vida humana. El filósofo, por otro lado, conoce que la ley de la ciudad que rige sobre esa pluralidad es siempre una ley infundada simplemente porque la Justicia como tal no es algo tan sencillo de conocer.

Como no puede ser de otra forma, el diálogo entre la filosofía y la ciudad supone un diálogo crítico. La actividad filosófica es necesariamente una actividad revolucionaria que amenaza a partir de la búsqueda de la verdad a las verdades parciales que habitan la ciudad, mientras que la ciudad demanda la obediencia y aceptación de su ley. Strauss advierte en su *Natural Right and History* que la filosofía, en su descubrimiento de la naturaleza, no puede más que observar el carácter convencional e infundado de la ley. La filosofía –y el filósofo- descubre que no son los dioses sino que (...) *mediocre sorts of men are the source of justice in the nomoi* (...) (Strauss, 1999: 107)

Por lo tanto, la filosofía es una actividad ridícula y peligrosa frente a los ojos de la ciudad: la filosofía es una actividad que naturalmente tiende a corromper y atentar contra la moralidad establecida en su conocimiento del carácter infundado de la moral.

“(...) the philosopher is necessarily ridiculous in the eyes of the multitude and therefore a natural subject for comedy (...)”
(Strauss, 1980: 5).

La estabilidad de la ciudad es fundamental para la actividad del filósofo justamente porque la filosofía es una actividad amenazante frente a los ojos del tribunal de la ciudad. La relación entre la filosofía y la ciudad es siempre una relación en la cual la filosofía debe moderar su carácter y presentarse útil para la ciudad si pretende sobrevivir a los dogmas y las opiniones que rigen en la ciudad. Para ello debe, de alguna manera, vivir en los márgenes de la ciudad. Debe volverse filosofía política. S. Benardete ilustra este momento de encuentro fundamental entre filosofía y ciudad en su

análisis sobre el Hombre y la Ciudad. Un encuentro que da origen a una tensión constitutiva entre la filosofía y el espacio donde esta se desarrolla. La ciudad es a la vez condición de necesidad y condición de imposibilidad de la filosofía:

“(...) the city is the first thing about which philosophy can say that it is. The city thus comes to light as a special kind of part: while being the obstacle to philosophy it alone makes philosophy possible (...)”

(Benardete, 1978: 4)

Si para nosotros las duplas entre Moisés y el Dios del Sinaí, Hamlet y su fantasma y, Fortinbrás y Horacio ilustraban de nuestro argumento, Strauss encuentra en la figura de Sócrates la representación más perfecta del personaje del filósofo y de su relación con la ciudad. Sócrates es el primer filósofo político. Es el primero, nos dice Strauss, en bajar la filosofía a la ciudad. En canalizar su encuentro. En enfrentarse a ella. Nos dice Strauss al comienzo de su libro sobre la Ciudad y el Hombre, citando a Cicerón:

“(...) Socrates was the first to call philosophy down from heaven, to establish it in the cities, to introduce it also into the households, and to compel it to inquire about men’s life and manners as well as about the good and bad things (...)”

(Strauss, 1978: 13)

La figura de Sócrates se convierte para Strauss en el modelo central que encarna la tarea de la filosofía política (y del filósofo político). Strauss se ocupa de la figura de Sócrates y del nacimiento de la filosofía política en varias de sus obras¹¹⁶. Pero, principalmente, lo hace en relación al Sócrates que presenta Aristófanes en “Las Nubes”. No nos ocuparemos en detalle de ello aquí¹¹⁷, solo nos es suficiente con mencionar que

¹¹⁶ Es interesante, en particular para este debate, y para los modos en los que Strauss analiza la relación entre poesía y filosofía a partir del Sócrates de Aristófanes, Plaón, y Jenofonte las 4 clases sobre “la cuestión de Sócrates” (Strauss, 1992)

¹¹⁷ Para un análisis de estas cuestiones pueden verse los ya citados Meier (2016) y Zuckert & Zuckert (2016)

la centralidad de Sócrates como el personaje central de la filosofía se basa en dos elementos centrales, a saber:

- a) El primero, la asunción de la filosofía como una actividad que presta atención a las opiniones como parte del conocimiento. Una filosofía que no se desentiende del *todo* ni de las *partes*.
- b) Y, en segundo lugar, el encuentro con los límites de la condición misma de la razón humana. Su condición fáctica, la distancia entre opinión y conocimiento y las implicancias que esa distancia tiene para la actividad de la filosofía.

Sócrates, para Strauss, descubre la importancia de la superficialidad de la opinión y con ello, inaugura la tradición de la filosofía y, de la filosofía política.

Es ilustrativo para comprender este punto detenerse un minuto a modo de ejemplo en el “caso Sócrates”. Platón le hace decir a Sócrates respondiéndole a Critón sobre la irracionalidad de desobedecer a las leyes de la ciudad aún en su injusticia:

“(…) Quizás dijeran las leyes “Es esto, Sócrates, lo que hemos convenido tú y nosotras, o bien que hay que permanecer fiel a las sentencias que dicte la ciudad?”. Si nos extrañáramos de sus palabras quizá dijeran: “Sócrates no te extrañes de lo que decimos, sino respóndenos, puesto que tienen la costumbre de Servirte de preguntas y respuestas. Veamos, ¿qué acusación tienes contra nosotras y contra la ciudad para intentar destruirnos? En primer lugar, ¿no te hemos dado nosotras la vida, y , por medio de nosotras, desposó tu padre a tu madre y te engendró?. Dinos, entonces, ¿a las leyes referentes al matrimonio les censuras algo que no esté bien? “ No las censuro”, (…) ¿qué vamos a decir, Critón, a esto? ¿Dicen la verdad las leyes o no? (…)”

(Platón, 2008: 44)

Sócrates se enfrenta con los límites mismos de la ciudad. Las leyes y él habían estado de acuerdo en que la filosofía y el filósofo permanecerían fieles a ellas, y ellas, estarían del lado de ofrecer cierta protección a la posibilidad de la existencia de la filosofía misma. Permitirían al filósofo filosofar e incluso dialogar con ellas: buscar su esencia natural.

Thomas Pangle lo ha puesto muy bien al describir la cuestión de Sócrates para Strauss bajo la pregunta

“(...) What is the relation and relative rank of, on the one hand, concern for the health and fulfillment of one’s own soul and, on the other hand to others, especially to fellow citizens in the political community? (...)”

(Pangle, T, 1992: xv)

En esta relación compleja con las leyes de la ciudad, el filósofo Sócrates -ya filósofo político- asume la prudencia de no promover el derrumbe de las leyes que permiten la vida común de los hombres. Es, justamente, en este sentido que Strauss nos aclara que la filosofía política socrática tiene un *carácter práctico*. Se trata de los *modos políticos* que componen la ciudad. De sus leyes.

El caso Sócrates muestra claramente que la cosa que interesa a la filosofía política es la *politeia (...)* *the order, the form, which gives society its character (...)* (Strauss, 1989b: 34). El tema central de la filosofía política clásica es el problema de la virtud. Es evidente que el problema de la virtud está asociado al problema de la justicia porque remite a un análisis de valores. ¿Qué es la virtud? ¿Cómo se enseña? ¿En qué modo se vive? ¿Cómo se promociona? La filosofía política no es otra cosa que la reflexión filosófica sobre la mejor ciudad y la mejor forma en la que la ciudad se organiza políticamente.

“(...) Socrates was the first philosopher who concerned himself chiefly or exclusively, not with the heavenly or divine things, but with the human things. The heavenly or divine things are the things to which man

looks up or which are higher than the human things; they are super-human. The human things are things good or bad for man as good or bad for man and particularly the just and noble things and their opposites (...)" (Strauss, 1978: 13)

Strauss nos presenta un Sócrates que sabe que la ciudad responde mejor a los vaivenes de la retórica y la poesía que al cuestionamiento permanente de la filosofía. Sabe de los peligros que corre por enseñar justamente a cuestionar las afirmaciones dogmáticas del sentido común. El propio método de búsqueda de la filosofía socrática es una amenaza a las afirmaciones de la ley de la ciudad) El Sócrates de Strauss sabe también que de lo que trata es de pensar el mejor orden político posible que garantice la estabilidad de la ciudad en post de la posibilidad del desarrollo de la actividad de la filosofía.

A ojos de Strauss, Sócrates lo sabe porque a diferencia de la ilustración de nuestro Horacio los pensadores premodernos no pretendían iluminar a la sociedad. Por el contrario, eran conscientes de que la comunidad descansaba sobre opiniones más o mneos verdaderas sobre cuestiones cruciales para la estabilidad de la comunidad política. (Zukert & Zuckert, 2016)

El problema central de la filosofía política es el régimen más justo. Es, la Justicia. ¿Qué es Justo? ¿Qué es la Justicia?. ¿Sobre qué principios deben asentarse las leyes que regulan la vida de los hombres? ¿Sobre aquellos que se derivan de la pregunta abierta sobre el mejor de los régimen o, sobre aquella que se deriva de la opinión infundada e irracional sobre lo que parece justo? ¹¹⁸

¹¹⁸ Strauss trata este punto en lo que llama "la gran tradición" en su comentario sobre Sócrates y Aristófanes. Es en la introducción de ese debate donde quizás más directamente Strauss muestra el camino entre Sócrates y nuestro tiempo y las consecuencias terribles de la crítica de Nietzsche a Platón como manera de anular al optimismo racionalista de lo que Strauss llama "la gran tradición". Strauss da saltos que pueden parecer extraños al lector. Asume que hay una línea que va de Sócrates a los regímenes surgidos bajo cierto optimismo ilustrado (básicamente, la democracia liberal y el comunismo) y que la crítica de Nietzsche por tanto a Platón no puede generar otra cosa, sino que el desencadenamiento de la tragedia. La analogía entre el análisis de Nietzsche en su "el origen de la tragedia" y la crítica de Aristófanes al Sócrates de Platón llevan a que todo el análisis sobre las "Nubes" de Strauss parezca un diálogo silencioso entre él mismo –defensor de la tradición socrática- y las ironías de Nietzsche. Véase Strauss (1980)

“(...) the problem of justice is the problem of the common good:
is there anything which by nature is common? (...)”
(Benardete, 1978: 6).

Y aquí la característica central de la filosofía política y su relación con la ciudad desde la óptica de Strauss: el mero hecho de que la pregunta por la justicia tenga que tener una respuesta práctica condicionada por las urgencia de la ciudad no quita la importancia y el carácter ahistórico y permanente de la pregunta por lo Justo.

“(...) philosophy is caught between the urgency of the human and
the importance of its primary quest (...)”
(Benardete, 1978: 3).

En ese espacio intermedio la filosofía política de Sócrates encuentra que la prudencia *practica* es el mejor camino de preservar a la vez la ley que permite la existencia de la filosofía y la filosofía que permite preservar la ley.

3. El devenir de Horacio.

No es Fortinbrás el único poder triunfante en Dinamarca. Lo es también Horacio. Decíamos en nuestros primeros capítulos que la figura de Hamlet suponía casi una bisagra entre duplas: dupla de Moisés con el Dios del Sinaí, y la dupla entre Fortinbrás y Horacio. Horacio ya no cree en Dioses ni en fantasmas: es un hombre –como recuerda Marcelo-, preparado. Los fantasmas le parecen extraños. Tal como lo ha puesto Derrida, Horacio solo tiene una filosofía en su cabeza que no cree en las cosas que puede haber fuera de ellas. No cree en lo que no puede ver ni en aquello con lo que no puede dialogar.

“(...) There has never been a scholar who really, and as scholar,
deals with ghosts. A traditional scholar does not believe in ghosts-
nor in all that could be called the virtual space of spectrality. There
has never been a scholar who, as such, does not believe in the Sharp
distinction between the real and the unreal, the actual and the
inactual, the living and the non-living, being and non-being (“to be

or not to be”, in the conventional Reading), in the opposition between what is present and what is not, for example, in the form of objectivity (...)”
(Derrida, 1994: 11)

Si Horacio llega a Elsinor justo para el funeral del Rey Hamlet es porque ya ha dado, de alguna manera, por muertos a los modos de acercarse al conocimiento y a la naturaleza que dominaban el pasado. Horacio es un racionalista. Si Fortinbrás construye sobre el cadáver de Hamlet, Horacio construye sobre la tumba del Fantasma. Horacio construye. Es un más un pensador del hacer que un pensador que busca los principios de una naturaleza ordenada (Rosen, 2009). Puede serlo porque esa naturaleza ya se ha desordenado con la aparición de seres que no deberían estar donde están, con revelaciones fantasmagóricas, con príncipes que escuchan voces.

Catherine Zuckert ha descrito brillantemente la empresa de Horacio como el primer representante de esa filosofía moderna:

“(...) Modern philosophers widespread belief in a creator God **as the obstacle to the human attainment of knowledge** that would massively improve their condition. (...)”
(Zuckert, 2009: 97)

Es una tarea compleja la de Horacio. Es una huida del mensaje de Justicia de venía de los fantasmas. Horacio está convencido que puede (y que ha) refutado al Fantasma del Rey. Que ha demostrado qué sucede si se lo escucha demasiado. Horacio es dueño de una razón que cree tener el poder de refutar fantasmas. Es portador de una razón que lejos de la prudencia socrática que mediaba entre la ley, la urgencia y los problemas permanentes de los hombres, cree que es capaz de superar el problema teológico político.

Nuestro Horacio es bastante más imprudente que el Sócrates que nos describe Strauss. Su encuentro con la ciudad no implica un acercamiento prudente y respetuoso de las opiniones y del rol que ellas tienen en la ciudad. Simplemente las quiere ilustrar

con *verdades varaderas* que ya no provienen de los cielos ni de los infiernos pero de una razón tecnificada que pronto no podrá decir nada al respecto de lo bueno o de lo malo.

No se tratará para Horacio ni para Fortinbrás, justamente por ello, de una cuestión de verdades y virtudes. Se tratará de una cuestión de estabilidades que se basan, sin más, en esquivar a la engorrosa cuestión de la Justicia. Horacio es más un mecánico que un Filósofo. Por ello, las estabilidades estarán más basadas no en prudencias y virtudes sino en los mecanismos que Fortinbrás deberá aplicar que en una discusión sobre los principios y valores sobre los que levantar su espada. Para Strauss, el intento moderno de refutación de la teología es, al mismo tiempo, un proyecto de anulación de la filosofía. Y con esto, nuestro Horacio, a ojos de Strauss, no está más que pavimentando el camino a la renuncia de la tensión entre una filosofía y una teología que no podían refutarse mutuamente pero que constituían la base de la fuerza política y moral de Occidente. Strauss nos está diciendo que Horacio no está haciendo otra cosa que pavimentando el camino al dogmatismo que Strauss acusa como fundamento de la crisis de Occidente¹¹⁹.

Por tanto, si la importancia central de la filosofía en la ciudad -de la filosofía política- consistía en pensar el mejor régimen posible porque la misma noción de régimen político suponía la existencia de un orden jerárquico natural de principios acorde con la naturaleza que podían ser cognoscible por los hombre en todos los tiempos y que estaban más allá de la particularidad de la ciudad, el diagnóstico de Strauss supone asumir que la misma noción de régimen político ha dejado de ser políticamente relevante. Y ha dejado de serlo, porque la modernidad como proyecto se erigió sobre la idea de que la razón podía acercarse a la naturaleza y cultivarla: poner a

¹¹⁹ Thomas Pangle (1992), en su introducción a la compilación de textos de Strauss de 2009, dice en este sentido (...) The love of pursuit of the truth is to be understood as in the service of the gratification of the other, more natural or deep-seated, needs and passions. Even where philosophy still comes to the fore, as in Spinoza, philosophy is understood to culminate in the teaching of a system of ehtics for humankind. On the other side, society is no longer to be understood as poiting beyond itself, to a dimensión of existence that transcends what can be attained or realized through rational social and political action. Accordingly, revealed religion or suprarational piety is top lay a secondary ore ven more subordinate role in politics and society. The God of nature or reason, the God demonstrated by empirical science, is to replace the God of scripture and revelation or mystery (...)” (Pangle, 1992: xxi)

la naturaleza a su disposición, conocer sus leyes para utilizarla a su favor y no, acomodar los órdenes humanos a una escala de valores acorde con el orden y la escala natural de lo bueno y lo malo. Entre la dicotomía fundamental que impregna el sentido mismo del Ser occidental que supone por la discusión al respecto de la fuente de la moral (razón o revelación) la modernidad fundó, para Strauss, su proyecto en el afán de negar esta dicotomía. Y con ello, en la negación de la moral.

Así, la asunción central de Strauss se centra en la idea de que la modernidad y su proyecto han generado una crisis al negar –dogmáticamente– el problema teológico político y que, muy por el contrario de sus intenciones, no han logrado demostrar lo que pretendían: la superación del problema. Lejos de emancipar al hombre de dioses oscuros, la crítica a la razón ha dejado a los hombres en una situación de oscuridad. Una situación donde la acción de los hombre ya no encuentra fundamento más allá de la subjetividad de quien la realiza. La modernidad ha abandonado la moderación y la prudencia que nosotros ilustrábamos más arriba con el “caso de Sócrates”. Y, en ese abandono ha dejado de lado –y ha puesto en riesgo– la actividad misma de la filosofía. Ha vuelto, si se quiere, el dogmatismo que reina en la ciudad contra la misma posibilidad de pensar por sobre la ciudad al respecto de la ciudad. Es un abandono complejo. Abandonar la búsqueda de la *x* que informa la moral de la ciudad supone renunciar a la pregunta por el mejor de los regímenes y ello supone como único argumento posible de fundamentación del orden, una subjetividad que es porque ya debe ser, y que por lo tanto, terminara estrellada en el relativismo.

Horacio, sobre las tumbas de ambos Hamlet, inaugura en Dinamarca el complejo devenir de la ilusión del avance de la razón. Basada en la asunción de que la civilización moderna puede oponerse a la naturaleza y a Dios en nombre de una noción de razón cultivadora de progreso. Una idea que termina por asumir el fin de las preguntas cuyo sentido es permanente en post de la justificación histórica del sentido de las preguntas. Horacio se erige caprichoso como una alternativa entre la teología y la filosofía en nombre de la (una) razón. Horacio aparece como el primer partisano de la modernidad que en nombre de la ciencia moderna se levanta contra *la philosophia perennis* Y lo

hace al servicio de hacer a la humanidad dueña y poseedora de la naturaleza (Rosen, 2009)

Recuperar la filosofía política se vuelve para Strauss una tarea urgente. Si Schmitt nos proponía una re-edición del proyecto teológico político, Strauss hace lo propio al pretender encontrar una salida a través de una recuperación de la filosofía política. Una que revitalice a Occidente haciéndolo consciente de sus fundamentos, de su razón y de sus dioses. De sus propios fantasmas y de su propia tradición.

“(…) Where do we stand?. We are confronted with the incompatible claims of both, Jerusalem and Athens to our allegiance. We are open to both and willing to listen to each. We, ourselves are not wise, but are willing to become wise. We are seekers of the wisdom, **philo-sophoi**. By saying that we wish to hear first and then act to decide we have already decided in favor of Athens against of Jerusalem (...)” (Strauss, 2004: 112)

El enemigo principal de Strauss es el desaparecer de la filosofía política en la subjetividad de la historia que solo puede terminar en el naufragio de una ciencia que nada puede decir sobre los valores, sobre la formas de régimen en las que los hombres se organizan, que nada puede decir sobre el horror. La crisis de la filosofía producto del devenir de la filosofía moderna no es solo –como ya dijimos- crisis de la filosofía. Es, sobre todo, crisis política. El hecho de que la ciencia moderna haya negado la capacidad de ordenar y de pensar los principios de justicia de los régimen políticos supone el abandono de la capacidad de juzgar. No es casual que Strauss asuma que las tiranías de la Europa Continental de principios del siglo XX sean las expresiones fenomenológicas resultantes de este proceso. Si Horacio no puede decir nada al respecto de la naturaleza del régimen político (que no es otra cosa, que la forma y las maneras de vivir en conjunto), no puede preguntarse ya por el qué de del régimen. Ha vaciado su sentido. Ha negado tanto al fantasma que se ha negado a sí mismo.

El problema para Strauss, además de la cuestión del retorno de los fantasmas, gira en torno a la incapacidad de Horacio de decir nada al respecto de las espadas que

Fortinbrás levanta mecánicamente para enfrentarlos. Horacio no puede decir que esas espadas se blanden generando un horror tremendo porque no puede juzgar.

La filosofía política ha, por tanto, perdido su lugar y su razón de ser en el mundo. A diferencia del proyecto de Heidegger que suponía, como dijéramos más arriba, una destrucción de la razón moderna, el proyecto de Strauss es el de la re-construcción de una historia no *histórica* de la filosofía. Si Heidegger es un filósofo en todo sentido del término, Strauss asume el rol pedagógico de un simple profesor de filosofía en búsqueda de un diálogo oculto en libros clásicos.

Pero Strauss no hace historia de la filosofía, hace filosofía política a partir de leer textos clásicos. Son conocidas las críticas de oscuridad que muchos comentaristas (Drury, 2005) realizan al modo que Strauss escribe. Es cierto que lo hace de manera de manera oculta. Su esoterismo responde a una estrategia –un tanto extravagante sí– propia de un filósofo que sabe que, si pretende sobrevivir, debe ser prudente¹²⁰. Es un filósofo político que hace política de la filosofía y filosofía de la política y lo hace a través de la rehabilitación de un proyecto filosófico, y por ello pedagógico, cuyo sentido es el de leer a la filosofía como una conjunto de preguntas y respuestas formuladas en distintos tiempos al respecto de cuestiones que no responden a los tiempos donde se formularon. Un proyecto que supone volver a la pedagogía de los asuntos permanentes.

Si es posible leer a los modernos y repensarlos en una clave de lectura que los ponga en oposición con los clásicos, que permita repensarlos y releer los modos en los que los autores de la modernidad intentaron dar por zanjado el problema teológico político, será posible, para Strauss, recuperar la noción y la relevancia de la filosofía

¹²⁰ Strauss dedica un libro entero al arte de escribir filosofía y, afirma que el lenguaje de los filósofos oculta siempre lo que quieren decir. Como si hubiera dos públicos para los libros de filosofía. Aquellos comunes que convencidos de sus verdades parciales no podrían soportar el atrevimiento de la filosofía y aquellos con los que los libros pretenden realmente dialogar. La filosofía política es consciente de la persecución de la ciudad. (...) *for the influence of persecution on literatura is precisely that it compels all writers who hold heterodox views to develop a peculiar technique of writing, the technique which we have in mind when speaking of writing between the lines (...)* (Strauss, 1988: 24). La historia de la filosofía no tiene sentido, es una trampa vulgar, si se comprende a cada filósofo desde su contexto histórico. Se los ha de leer con prudencia, puesto que hay para Strauss hilos comunes entre ellos. Un diálogo silencioso sobre cuestiones permanentes. La filosofía política es necesariamente esotérica porque es política de la filosofía. Véase Strauss (1988)

política como tal. Y, a través de ello, abrir la posibilidad de repensar la noción del buen gobierno y del buen régimen. Si Schmitt, decíamos, intentaba repensar un Fortinbrás y un Horacio creyentes en un fantasma, uno podría decir que Strauss intenta re-habilitar la figura de Sócrates como modelo frente a la figura del racionalista Horacio.

Una filosofía política que enseñe la prudencia a los hombres de Estado y que así, garantizando a través de ellos cierta estabilidad en la ciudad, asegure también la posibilidad de la actividad de la filosofía.

Capítulo 11

La genealogía de la crisis

1. Horacio en el origen del proyecto moderno.

Volvamos a Horacio, a Fortinbrás y a la escena final del *Hamlet* de Shakespeare. La pregunta que se hace Fortinbrás al respecto de sobre que derechos fundamentará su reinado no es inocente ni es menor. Primero, supone que el gobierno y sus acciones deben basarse en algún derecho y no solamente en los dones que le presenta la fortuna. No puede ser solamente su capacidad de pacificar la que garantice su gobierno. Segundo, asume que esos derechos los buscará en una historia común entre su familia y la familia de Hamlet y tendrá para ello que convencer a unos cuantos nobles del reino. Fortinbrás tendrá que ser un príncipe que conjugue cierta *virtú* para poder hacer honores a su fortuna. Horacio, se ocupará, de pensar los mecanismos a través de los cuales canalizar el gobierno de Fortinbrás.

Eduardo Rinesi (2003) advertía que Hamlet está justo ahí, entre un Maquiavelo pensador de la acción política moderna y un Hobbes obcecado en ofrecer una teoría moderna de las instituciones políticas. Tiene razón Rinesi porque, justamente, en la escena final de Hamlet ya se encuentra la doble operación que Strauss asume como base del proyecto moderno: la primera parte de la operación implica la negación de *la naturaleza* como fuente trascendente y ordenada de fines verdaderos. Horacio hablará en Elsinor de los desastres que ocurren a quienes escuchan fantasmas. El pensamiento moderno abandona las nociones clásicas sobre la naturaleza y cree poder comprenderla, dominarla. La pone a su servicio. Construye sobre ella la cultura. Y, al hacerlo, pone en marcha la segunda parte de la operación moderna. La crítica histórica a la razón: la victoria última de la subjetividad.

En este sentido, la crítica de Strauss a la modernidad no es una crítica superficial, es una crítica metafísica (Rosen, 2009). El problema radica en la revuelta moderna que el cambio de supuesta en el cambio de concepción general al respecto del conocimiento y la política que suponen las desventuras de Horacio y Fortinbrás. La razón de Horacio simplemente no puede pensar más derechos que estén inscritos en la naturaleza para justificar ni su acción política ni el tipo de instituciones sobre las que se sostendrá Fortinbrás.

El problema, no es un problema que Strauss se tome a la ligera. Para Strauss, quizás de manera exagerada, Horacio presupone ya cierto postmodernismo. Y lo supone porque su proyecto ya contiene, desde el primer momento, el germen del nihilismo. Es evidente que Strauss quizás sea demasiado radical en este punto. Pero, la advertencia es útil. Horacio ha negado a los fantasmas y se ha erigido sobre una naturaleza desordenada que él cree que puede ordenar y poner a su servicio. Ha inaugurado una racionalidad cuyos elementos centrales se basan en una idea parcial de secularización (Hamlet rechaza pero ve a los fantasmas) y en una idea de conocimiento que, como cuando Horacio afirmaba que solo creía lo que sus ojos eran capaz de ver, termina aliada de un positivismo que la aleja de las ideas, y con ello, de cualquier posibilidad de emitir valores (Strauss, 1989).

Un racionalidad que en su despliegue total devendrá, para Strauss, en puro nihilismo y que chocará contra sí misma. Que terminará negándose asumiendo que la historia (y, en última instancia la existencia del Ser) es la única fuente posible de fundamentos. No hay, para el modelo más acabado del proyecto moderno (digámoslo acá, en Nietzsche y en la crítica a la razón moderna de Heidegger) ningún principio universalmente válido del cual derivar ningún principio para el ordenamiento y la acción humana. Si no hay nada *más allá*, queda nada más que el capricho: la pura subjetividad ¹²¹. En este contexto, no hay filosofía, hay antropología¹²²

La crítica de Strauss a la modernidad es en sentido metafísico no porque Strauss porque advierte que la opción de Horacio ha sido imprudente. Atenta, si se quiere, contra sí misma. Ha comenzado, como señalan los Zuckert (2016), celebrando el

¹²¹ En una interesante discusión con José Manuel Bermudo se me señaló que podría sostenerse que la filosofía siempre encuentra un afuera que funcione como vértice de explicación de las partes (la teoría del valor en Marx puede ser un ejemplo). Es cierto. Sin embargo estos referentes están ya para Strauss condenados de antemano puesto que son simplemente partes, momentos, de devenir de una razón moderna que necesariamente deviene, por las características mismas de su concepción, en postmodernismo y en imposibilidad de la filosofía.

¹²² Aclaremos. La teología exigía conocer una voluntad de Dios que habitaba siempre el afuera. La filosofía clásica exigía preguntarse por un todo en un ejercicio de contemplación permanente intraducible: aquello que el hombre debía ser venía inscripto en un orden natural. La filosofía moderna, por el contrario exige conocer la voluntad del hombre, aquello que está dentro. Descartes, Leibniz, Locke, Hume, Kant, por citar a algunos, parten de una teoría de la naturaleza humana. Debo la sugerencia de esta aclaración a J.M Bermudo.

conocimiento y el poder humano pero, terminó chocando contra si mismo encontrando sus limites.

Strauss no plantea un proyecto diferente al de la modernidad. Digámoslo ya, Strauss intenta sostener a la modernidad a través de una crítica filosófica de su ontología frente a los avances de una posmodernidad que, efectivamente, constituye ya sí el ascenso absoluto de la subjetividad en una modernidad filosófico política que culmina con la declaración de la muerte de Dios y con la delcaración heideggeriana del fin de la filosofía. Termina, para decirlo del todo, de destruir cualquier posibilidad de filosofía por un lado y, por otro desnuda el vacío político que se desprende la imposibilidad de encontrar estándares de justicia sobre los cuales basar las acciones humanas

“(...) Since the ideal of our society is admittedly changing, nothing except dull and stable habit could prevent us from placidly accepting a change in the direction of cannibalism. If there is no standard higher than the ideal of our society, we are utterly unable to take a critical distance form that ideal. (...) .
(Strauss, 1999: 3)

Hay, como veníamos afirmando, un movimiento moderno cuyo final es el historicismo devenido en nihilismo pero que comienza antes. Un movimiento que, aunque ya en su origen guardaba el germen de su radicalidad, guardaba en sus comienzos alguna noción parcial de Justicia que nosotros podríamos graficar en esa fantástica escena en la que Horacio habla al fantasma Hamlet pero éste ya no le contesta. Strauss lo plantea de la siguiente manera

“(...) Modern rationalism rejected biblical theology and replaced it by such things as deism, panthesim, atheism. But in this process, biblical morality was in a way preserved. Goodness was still believed to consist in something like justice, benevolence, love or charity (...)” (Strauss, 1989b: 265)

Si Strauss pretende encontrar algún elemento que pueda hacer frente a esa situación final debe buscarlo en un diálogo con el origen mismo del movimiento moderno. Strauss está convencido que se puede recuperar algún elemento que permita salvar a la filosofía política del vacío que ofrece el nihilismo.

“(…) Other observations and experiences confirmed the suspicion that it would be unwise to say farewell to reason. I began therefore to wonder whether the self-destruction of reason was not the inevitable outcome of modern rationalism as distinguished from pre-modern rationalism (...)” (Strauss, 1997b: 8)

Y los modos que Strauss nos ofrece para ello, son siempre, los modos de un profesor de filosofía. Un profesor de filosofía que busca dialogar con la filosofía para hacer filosofía. Es, en este sentido que Strauss hace y ofrece pedagógicamente una historia *no histórica* de la filosofía moderna. Strauss nos propone leer a la filosofía moderna en esta clave de lectura que veníamos comentando. Es primordial hacerlo porque es la única manera de comprender el origen y el devenir de la crisis por un lado, y por otro, puede dar cuenta de la necesidad de la filosofía y de la continuidad de los problemas humanos más allá de los problemas históricos concretos a los que cada pensador se enfrentaba. Es útil, en este sentido, guiarse por lo que Strauss llama las tres olas de la modernidad como tres momentos específicos de la respuesta moderna al pensamiento clásico.

2. La revuelta moderna.

Como venimos afirmando, Atenas y Jerusalén -pese a sostener modos de vida diferentes como respuesta a la pregunta por lo justo- asumían, ambas, dos elementos centrales. El primero, una noción de naturaleza que es trascendente al hombre. El hombre tiene una tarea y un lugar específico en la naturaleza. Y es, por tanto, de esa noción de naturaleza desde la cual se pueden derivar las nociones de lo Justo (en tanto Dios revelado o Razón). La buena vida es la vida que se desarrolla acorde a lo Justo. Y para ese desarrollo se necesita virtud. La noción de derecho natural tiene sentido por

tanto en una naturaleza ordenada, guiada por los fines. Repasemos una vez más: el desacuerdo fundamental entre Atenas y Jerusalén está en los cimientos de Occidente porque supone un desacuerdo fundamental al respecto de cómo debe vivir el hombre. De la buena vida, y por lo tanto, de la moralidad que debe impregnar al régimen político.

Strauss nos presenta una genealogía en tres momentos específicos de la modernidad que rompen con estas nociones tradicionales. En tres olas. La primera de ella, compuesta principalmente por Maquiavelo y Hobbes, representa el momento de ruptura entre modernidad y tradición e inaugura un pensamiento que se aleja de la naturaleza para dominarla técnicamente, la segunda ola, caracterizada por Rousseau, trae como consecuencia una identificación absoluta entre el deber ser y el ser: el ensalzamiento de la filosofía de la libertad. La tercera ola, en cuyo centro Strauss ubica al pensamiento de Nietzsche, supone el punto de llegada de lo que denominábamos más arriba las desaventuras de Horacio. Implica la aparición de la historia como reemplazante de una filosofía que ya no puede ser.

2.1 La revolución maquiaveliana.

Maquiavelo rompe radicalmente con nociones tradicionales que mencionábamos más arriba “(...) *Reason and youth and modernity rise up against authority, old age and antiquity. (...) (Strauss, 1995: 127)*. De lo que se trata, para Maquiavelo leído por Strauss, no es ya del *deber Ser* como punto de partida. Se trata del *Ser*. La pregunta relevante para Maquiavelo no es ¿cómo debe vivir el hombre?, es ¿Cómo vive el hombre? Y sobre esa respuesta ensaya su teoría política.

Al volver la vista a la vida del hombre, el Maquiavelo de Strauss, se encuentra con un hombre mundano, básico, no necesariamente virtuoso. Encuentra al *hombre común*. ¿No es acaso Fortinbrás un hombre común a quien, de una manera bastante dudosa, la fortuna le ha sonreído?. Fortinbrás no es ya un príncipe virtuoso en sentido clásico, ni que hablar de Hamlet. Fortinbrás es un príncipe que necesitará astucia y fuerza, sí, para hacer frente a la aventura que la fortuna le puso en el camino. Una astucia y una fuerza que no estarán orientadas ya a ninguna virtud ordenada por la naturaleza, sino que solo apuntan a su propia conservación.

Por lo tanto, el corolario inmediato de ese encuentro de Maquiavelo con el hombre común es la transformación de la virtud como característica central de política. Los hombre comunes no son los hombres más virtuosos de la comunidad, no han sido necesariamente educados en la prudencia y la magnanimidad, son simples hombres con la *virtú suficiente para ser capaces de dominar a una fortuna que*, como a una mujer caprichosa –nos dice Strauss en relación sobre la famosa cita de Maquiavelo-, se la puede doblegar por la fuerza. La vida política, no está por lo tanto, sujeta a una moralidad que la precede. Y aquí, el quiebre moderno *par excellence: No hay moralidad por fuera del orden político*. La moralidad presupone al orden donde habita. No es un dictado ni dioses ni de la naturaleza. Es producto de la misma creación humana¹²³.

El hombre del Maquiavelo de Strauss no ocupa un lugar (pre)determinado en la naturaleza.. Es, por el contrario, capaz de moldear a la naturaleza y de otorgarse el lugar central. Y por lo tanto, capaz de ofrecer soluciones a problemas políticos ya no naturales, ni eternos, sino *producto* del quehacer coyuntural de los hombres. Las soluciones a esos problemas no pasan por la apelación a la naturaleza ni en la orientación humana a la virtud, pasan por la capacidad política de generar soluciones prácticas a problemas mundanos. La política no es necesariamente una cuestión de principios. Es, más importante, una cuestión de resultados. Es una cuestiones de instituciones destinadas a manipular y contener pasiones y no a generar ciudadanos virtuosos. Los problemas políticos se convierten en problemas técnicos. No se necesita apelar a la gracia divina, o al conocimiento del orden natural para ello. Y mucho menos derivar la legitimidad y moralidad de las acciones de un orden superior, ordenado de acuerdo a fines superiores.

La transformación producida por la ruptura con el pensamiento clásico presente en Maquiavelo tuvo como resultado dos elementos fundamentales, para Strauss. El primero implica que el rechazo de las causas finales destruyó las bases teóricas de la

¹²³ Podría decirse que Fortinbrás no es un príncipe necesariamente virtuoso en sentido clásico. No es un legislador como Moisés, ni un legislador como Licurgo. Es, más bien, un hombre común que, sin embargo, tiene la astucia política suficiente como para poder gobernar. Es un hacedor en sentido moderno. Un transformador que moldea. En ese sentido el príncipe de gran virtú. Para un análisis de Maquiavelo y el modo en el que se refleja el accionar de los príncipes, puede verse Bermudo, J.M (1994).

filosofía política clásica. Un cambio radical en la misma noción de conocimiento. El conocimiento no puede ser ya entendido como un mecanismo por el cual el hombre *recibe el conocimiento del cosmos*. Por el contrario, aparece una noción de conocimiento que implica capacidad humana de transformar a la naturaleza. *El hombre puede someter a la naturaleza. Conocerla. Manipularla. Conquistarla.*

Muy por el contrario a la idea clásica de la perfección natural, la naturaleza se aparece frente al nuevo hombre moderno como un caos a ordenar. A cultivar. Hay una oposición radical entre naturaleza y cultura. Todo lo bueno, por tanto, es producto del hombre y no de la naturaleza. Hay construcción humana. Hay cultura.

“(...) Accordingly the political society is in no way natural: the State is simply an artifact, due to covenants; man’s perfection is not the natural end of man but an ideal freely formed by man (...)”
(Strauss, 1989:88)

El segundo elemento transformador presente en lo que Strauss llama “*la revolución maquiaveliana*” es la re-conceptualización de la *relación entre política y derecho natural*.

“(...) The Machiavellian revolution acquired full force only when that connection was restored: when justice, or natural right, were reinterpreted in Machiavelli’s spirit. This was the work primarily of Hobbes (...)” (Strauss, 1989:88)

El cambio principal en la conexión entre Derecho Natural y Justicia supone que mientras para la tradición la ley natural era entendida por medio de una jerarquía de los fines en el cual la mera preservación de la vida era el fin más bajo, Hobbes convierte a la preservación de la vida como la única demanda de la naturaleza.

“(...) Modern Natural Law as originated by Hobbes did not start as traditional natural law did from the hierarchic order of man’s natural ends but from the lowest end: a civil society ultimately base

don nothing bu the right of self – preServation would not be utopian (...) “ (Strauss, 1983: 144)

Hobbes, invierte la escala. La noción de auto-preservación como el elemento central del razonamiento de este momento de la modernidad, supone, a la libertad. Libertad, de un movimiento que implica la libre persecución de los fines de cada hombre. El descubrimiento de una naturaleza cuya condición, a diferencia de lo aquella que la filosofía había descubierto ordenada, es caótica, sin moralidad, que imposibilita en última instancia el ejercicio de ese derecho a ser libre. *Out of joint!* dice Hamlet, anticipándose a ese mandato de la razón moderna que, como ya hemos visto en nuestro propio capítulo dedicado a Hobbes, supondrá el salir de esa naturaleza hostil al hombre, ordenarla, escapar del desorden.

Esta operación para Strauss se da por medio de la operación hobbesiana de rebajar los estándares del deber ser –solo la preservación de la vida-. Como ya anticipáramos nosotros en nuestra presentación de las diferentes opciones de lectura de Hobbes, Strauss asume que la reconstrucción del vínculo entre justicia y derecho natural *post-maquiaveliana* conjura una idea de justicia que únicamente se ocupa de la garantía de la vida de los hombres. La paz, dice Strauss, se vuelve condición de la justicia.

“(...) Eventually we arrive at the view that universal affluence and peace is the necessary and sufficient condition of perfect justice (...)” (Strauss, 1989:89)

Remarquemos aquí. El Horacio de esta etapa, para Strauss, aún ve fantasmas. No los puede silenciar del todo, pero tampoco puede comunicarse ya con ellos. No los puede remarcar, ni abrazar, ni afirmar. Pero tampoco los puede, del todo, negar. No es un Horacio completamente secular. En tanto y en cuanto el conocimiento de la naturaleza es posible, el deber ser se puede derivar de una ley anterior al Ser. Hay aún, en este momento embrionario de la modernidad, espacio para un Dios en el mundo que es cognoscible por el hombre. Revelación es idéntica a la Naturaleza. No se trata aún de matar a Dios. Se trata de dejarlo, digámoslo así, fuera de juego por medio de la

capacidad de conocer las leyes naturales. Se trata de negar a los fantasmas y no de destruirlos. Leyes que para los representantes de esta ola de la modernidad, son eternas, inmutables. Hay, evidentemente diferencias entre los representantes de este momento particular del devenir de la razón moderna. Todos ellos,—quizás a excepción de Maquiavelo—son, a ojos de Strauss, creyentes. Creen, como Hobbes —y como el Horacio de Shakespeare— que pueden construir una ciencia moderna que reemplace a la especulación filosófica y a la especulación religiosa y construir un orden político justo basado en las leyes de la naturaleza. Este es no es un elemento menor para Strauss. Pese a la matematización del pensamiento de estos primeros modernos, pese a que ellos ya llevan en sí mismos a la técnica como un ente a-valorativo, aún no han dado el paso final. Aún ven fantasmas. Aún están al tanto de su existencia. Aún no han dado la estocada final a la tensión entre Atenas y Jerusalén que se encuentra, para Strauss en los cimientos de la modernidad y de occidente.

Todavía son, para Strauss, constructores de un cierto primer republicanismo moderno cuya noción de moralidad se encuentra en el descubrimiento de las leyes naturales y no en la mera racionalidad vuelta técnica. Algunos han intentado (Drury, 2005) omitir este matiz en el pensamiento de Strauss. Otros lo han revitalizado (Zuckert, 2008; Galston 2009).

Lo cierto, para nosotros, es que es un matiz de extrema relevancia. Un matiz que permite dotar de fuerza a un régimen que todavía guarda una posibilidad para la filosofía y cuya política aún esté inspirada por los clásicos. El único reducto en el que Strauss puede, como veremos, encontrar la posibilidad que el orden político de nuestras democracias liberales se conserve frente al avance de unas tiranías que maman su espíritu o bien de las filosofías de la libertad o bien de la subjetividad que supone el fin del camino de la razón.

2.2 La filosofía de la libertad

El pensamiento de Rousseau se encuentra, según la lectura de Strauss, en directa oposición con las premisas derivadas de la “*revolución maquiavelina*”. Rousseau es para Strauss, digámoslo así, el primer representante verdadero de la crítica a la crítica

moderna de la metafísica y de la religión. Su objeción central a Hobbes y Locke, se basa, como es sabido, en la reducción de la moral de la primera ola de la modernidad al entendimiento de un problema técnico y a la noción de civilización como artificialidad superadora del estado de naturaleza. Strauss nos indica que Rousseau no puede volver al concepto de virtud clásica para ejercer la crítica porque parte *ya del Estado de Naturaleza que tanto Hobbes como Locke habían supuesto*. Pero, a diferencia de Hobbes, en el estado rousseauiano de naturaleza el hombre no es un animal asocial dotado de razón. ***Es un Ser ya absolutamente libre***. La naturaleza solo le permite al hombre descubrir que ante ciertas situaciones particulares no son ya capaces de sostenerse por sí mismos. Si el hombre natural para Hobbes y Locke es un hombre peligroso, para Rousseau es el Emilio.

Pese a las bondades de la absoluta libertad natural el hombre rousseauiano para preservarse (y, preservar su libertad y la de los demás) y vivir en sociedad con otros hombres. La vida en sociedad es el camino para el desarrollo pleno del hombre en tanto libre e igual. Es un paso más allá el que da Rousseau. El estado civil rousseauiano es, *un estado de libertad plena. Es un estado superador al de Hobbes y el de Locke*. Y, por lo tanto, los hombres deberán ser tanto súbitos como legisladores de sí mismos. La voluntad general rousseauiana surge en el Rousseau de Strauss como *la única fuente de derecho*. La voluntad general, es para el Rousseau de Strauss, la forma moderna por medio de la cual la distancia entre el Ser y el deber Ser puede reconciliarse.

Strauss remarca en este punto un elemento importante, central en su interpretación de la modernidad: la distancia que existía entre el deber Ser y el Ser en lo que Strauss llama la primera ola de la modernidad, queda anulada en Rousseau en tanto y en cuanto la voluntad general es lo *que es y lo que debe Ser*. Es una inmanencia que se hace trascendente. Es racional, por que es general y es general porque emerge de lo particular. Y, en tanto voluntad ya republicana y expresión de lo particular de forma general, no puede fallar. Es perfecta. Con esta operación Rousseau termina anular el concepto de mismo de naturaleza como fuente del derecho y de la ley en post de la razón del ser: el Ser ahora es lo que debe ser. Dice Strauss:

“(...) Therefore, the moral laws, as laws of freedom, are no longer understood as natural laws. Moral and political ideals are established without reference to man’s nature: man is radically liberated from the tutelage of nature. Arguments against the ideal which are taken from man’s nature, as known by the uncontested experience of the ages, are no longer of importance: that is called man’s nature is merely the result of man’s development hitherto; it is merely man’s past, which cannot give any guidance for man’s possible future: the only guidance regarding the future, regarding what men ought to do or aspire to, is supplied by reason. Reason replaces nature. This is the meaning of the assertion that the ought to has no basis whatever in the is (...)” (Strauss, 1999: 92)

El optimismo en la razón que ya es lo que debe ser es evidente y mayor al de Hobbes y Locke. El Rousseau de Strauss acaba de marcar el camino del suicidio de nuestro Horacio. El paso de Rousseau a Kant y de Kant a Hegel es bastante evidente. La anulación de la naturaleza como fuente de derecho hacen que el único principio válido desde el cual derivar la ley sea la *razón*. Una razón ya ensimismada y con absoluta distancia de una naturaleza que es absolutamente factible de ser formalizada y utilizada. Lo bueno, es bueno porque es racional, y es racional porque es factible de ser universal en sus formas. Es, justamente, la *pura forma de la razón* que avanza en su transformación histórica la que guarda la idea de progreso. Y ahí, en ese progreso de la razón, se manifiesta la libertad. No hay más filosofías, finalmente, que las que caben en la cabeza de Horacio.

El deber ser y el Ser se vuelven uno. Finalmente el hombre puede ya olvidar a la naturaleza y, por medio de la razón pura, *construir preceptos universales sobre los cuales construir la ley*. Y, en tanto y en cuanto, la razón avanza históricamente, el progreso y la libertad es universal, imparabile, evidente. La segunda ola de la modernidad, sin embargo, no solo influye el pensamiento de la moral como ejercicio racional (negación de la naturaleza y construcción de una moral racional) sino que también se encuentra, a ojos de Strauss, justo ahí en el lugar donde la libertad se

comienza a realizar en el *yo romántico*. Cuando la libertad se reduce a la creación y el hombre moderno, nos dice Strauss, se convierte en Fausto.

“(…) But Rousseau prepared not only the French Revolution and classical German philosophy, but also that extreme reaction to the French Revolution which is German reaction to the French Revolution which is German Romanticism (…)” (Strauss, 1997b: 4)

A partir de aquí, el argumento genealógico de Strauss avanza con velocidad. Si la libertad del hombre se encuentra necesariamente en cierta vuelta a lo natural, no puede encontrarse en la sociedad. La sociedad limita a los hombres. A su capacidad de creación *La verdadera libertad se encuentra entonces en el goce del Ser. En una elevación del Yo.*

2.3 La Historia como elemento central

Strauss señala que es, justamente ahí, en la distancia entre Nietzsche y Rousseau donde aparece el concepto de *historia*: en la misma experiencia histórica del avance de la libertad/ razón universal donde aparece la historia. El historicismo es la contracara – pero no la contradicción- de la universalización de la razón. Aquí se produce un momento culminante en el derrotero moderno que nos plantea Strauss. La crítica a la universalización de la razón podría haber supuesto una vuelta a la noción clásica de ley natural o bien podría haber obviado la crítica a la noción de derechos naturales. Pero, la apelación a los *derechos del hombre* por parte de los revolucionarios supone siempre una disrupción para el orden histórico. Es libertad en tanto avance empírico de la razón. La reacción histórica frente a la razón disruptiva es consecuencia de la operación moderna.

En tanto y en cuanto el Ser no puede estar sujeto a ningún deber –ya desde la operación de Rousseau- más allá de sí mismo, la apelación a los derechos humano es

una contradicción. Es una lectura al menos paradójica la de Strauss¹²⁴. Como decíamos hace unos párrafos, la visión de Strauss no encuentra una contradicción en la crítica historicista a la razón moderna -o en la reacción conservadora frente a las revoluciones- con el proyecto moderno. Por el contrario, ve en ella una continuación del despliegue de su propio carácter. La crítica moderna a la razón moderna es, parte natural y lógica del despliegue de la razón moderna. Strauss nos aclara que el objetivo de la tradición revolucionaria era la libertad del hombre de todas cadenas irracionales. La razón es libertad en tanto que capacidad *naturalmente* humana. Así, la razón individual es natural. Lo único que es natural es la *individualidad*.

. Apelar a la razón como fuente natural de libertad supone ya la afirmación de la individualidad. Para Strauss las premisas del proyecto revolucionario ilustrado ya tenían en sí mismas una contradicción incipiente. La apelación a la razón universal no puede ser trascendente a la razón, al Ser y, por tanto, las apelaciones a un objetivo común, *de la humanidad* es ya una construcción convencional contraria a las posiciones universales que la misma revolución ilustrada planteaba.

Es imposible, dice Strauss, universalizar los derechos del hombre –como una formulación plural- sin anular la individualidad: es decir a la misma razón. Los únicos derechos que no son incompatibles con la vida social y que no son “uniformes” son, por tanto, los derechos históricos. Tal como lo plantea Strauss en su *Natural Rights and History*:

“(...) the only kind of Rights that were neither incompatible with social life nor uniform were “historical Rights” (...) Local and temporal variety seemed to supply a safe and solid middle ground between antisocial individualism and unnatural universality _(...).”
(Strauss, 1999: 14)

¹²⁴ Es interesante para una contracara de la historia del pensamiento moderno que realiza Strauss las posiciones de I. Berlin expresadas en Jahanbegloo, R (2011). Para una historia de la filosofía moderna a la Strauss, véase el clásico Strauss & Cropsey (1987)

La crítica histórica a la razón está formulada. Para Strauss, no es otra cosa que la radicalización del pensamiento de Rousseau. Una radicalización que asume que lo particular tiene un valor superior a lo universal.

Para el pensamiento ilustrado del siglo de XVIII la oposición entre razón y revelación fue clave. El intento ilustrado por superar la cuestión teológico política se basa en la negación de la trascendencia en *nombre de la idea de una razón que confiada en sí misma y en su propia capacidad de conocer a la naturaleza y, de transformarla es ya, progreso*. Sin embargo, como veíamos algunos párrafos atrás, esta idea de progreso mantiene en sí aún una noción particular de trascendencia. La noción de progreso y de avance propia del racionalismo del siglo XVIII asume la posible crítica de lo existente en relación al deber: lo hace, sin embargo, para Strauss, en una forma que, por individual, se niega a si misma. Pese a esa negación puede establecer una crítica teórica de lo que es: *la revolución francesa puede asumir los derechos del hombre y criticar a los regímenes particulares de manera universal*. Es, nos dice Strauss, una clara contradicción con su propia formulación. La razón moderna ya se había decantado por el Ser.

Así, para Strauss, la crítica a la razón ilustrada no puede formularse como otra cosa que no sea su propia radicalización. La afirmación del Ser en sí misma anula la idea de progreso que ya supone un deber Ser. El progreso no está guiado por el deber Ser sino por el Ser. Lo inmediato del pensamiento conlleva a la necesidad de pensar al *hombre-en-situación*. Al hombre como un Ser histórico. Es, por lo tanto, en la existencia histórica donde se deben hacer presentes los principios que han guiar la vida de los hombres y no en una pretensión de universalización que despoje a los hombres de su Ser en el mundo. Se presenta así la necesidad de encontrar los preceptos de la vida del hombre en su propia existencia histórica como mecanismo de anulación de un universal que des-localiza y des-temporaliza al hombre. Principios que han de ser concretos y particulares. Principios que se adapten al Ser en el mundo.

3. *Horacio sin filosofía, Fortinbrás sin principios.*

El historicismo como tal, por tanto, no es otra cosa que la radicalización del pensamiento moderno. El destino final de Fortinbrás. Hay una diferencia sin embargo entre las primeras críticas historicistas a la razón moderna y la radicalización de la crítica. El historicismo del siglo XVIII Y XIX aún guarda para Strauss algunas asunciones que no terminan de romper del todo con el pensamiento la noción de ley natural. Strauss nos indica que el primer historicismo ve en la *ciencia histórica la posibilidad del descubrimiento de leyes objetivas del desarrollo histórico*. Se convierte en una expresión del positivismo. Ya nada puede ser trascendente al Ser. El positivismo como tal, identifica solo a la posibilidad de conocimiento con el conocimiento empírico.

El razonamiento de Strauss consiste en asumir que la ciencia histórica –alejada ya de la metafísica- fue incapaz de resolver y mostrar algún parámetro estandarizado en la conducta de los individuos. Esto es, ha sido incapaz de asumir un parámetro autoritativo. Fue incapaz ciertamente porque sus propias premisas se lo impiden. Es incapaz de demostrar históricamente que *X mundo de vida es mejor que Y mundo de vida*. La historia es incapaz de dar sentido. Reduce todo a la individualidad: a una elección libre de cada individuo en los límites de su existencia histórica.

“(...) Historicism can therefore be described as a much more extreme form of modern this-worldliness than the French radicalism of the eighteenth century (...)”

(Strauss, 1999: 106)

Se llega así, en esta especie de genealogía de la razón moderna, al elemento final. La auto-destrucción por medio de la crítica a la razón que desarrollan primero Nietzsche y luego, en particular, Heidegger. Para decirlo brutalmente, Nietzsche grita que Dios ha, por fin, ha muerto. Y es finalmente Heidegger con la radicalización absoluta de la crítica la que termina, en la visión de Strauss¹²⁵, por encarnar el grado más acabado del proyecto moderno. La voluntad representada en la historia. Y por tanto, la reducción de

¹²⁵ Es interesante señalar que Strauss no se refiere prácticamente nunca a Heidegger. Suele sin embargo referirse indirectamente a él como “el filósofo más grande de nuestro tiempo”. Todo su *Natural Right and History* está dedicado a discutir la filosofía de Heidegger.

todo al capricho, a la elección. Subsumirlo a la subjetividad supone la renuncia a la asunción de cualquier parámetro objetivo. El historicismo radical se convierte en puro nihilismo¹²⁶.

Así, para Strauss, si el pensamiento moderno inauguraba una racionalidad que negaba la tensión y el debate permanente entre Atenas y Jerusalén, la crítica a la razón moderna termina por generar su propia crisis. Vuelve, de forma circular, al comienzo. Pero un comienzo donde ya ha eliminado la posibilidad del conocimiento verdadero de todas las cosas. Un comienzo donde se ha quedado sin herramientas para combatir a los fantasmas. Horacio se vuelve un pensamiento oscuro, desalentador. La angustia absoluta de descubrir el sin sentido.

La tarea que Maquiavelo como filósofo maldito se realiza. No hay ya nada por fuera de la comunidad que pueda justificar su existencia, ni nada por fuera del Ser que justifique su finalidad. Solo, diremos nosotros, queda el regreso de los fantasmas de Elsinor en el olvido de Horacio. Solo la imposibilidad e inutilidad de la filosofía y el comienzo de una era, -posmoderna- que terminará equiparando absolutamente todo.

¿Quién se atreve hoy a juzgar? ¿Qué política se atreve a evocar una moralidad para enfrentarse a otras moralidades? ¿Qué diferencia los principios de la tiranía oriental y de sus reclamos de trascendencia de la revelación piadosa del cristianismo y del milagro del perdón del cristo resurrecto? Y quien se atreve a poner en duda, seriamente, la fe en esa resurrección? ¿o en cualquier otra?

Para evitar el horror que puede generar el capricho como fundamento último de la acción humana y política no queda, para la perspectiva que nos ofrece Strauss, nada más que el retorno de una de la filosofía política capaz de proponer alternativas políticas y de reivindicar lo perenne de los problemas humanos. La lectura de Strauss de los

¹²⁶ (...) The only standards that remained were of a purely subjective character, standards that had no other support than the free Choice of the individual. No objective criterion henceforth allowed the distinction between good and bad choices. Historicism culminated in nihilism. The attempt to make man absolutely at home in this world, ended in man's becoming absolutely homeless (...). (Strauss, 1999: 108)

modernos no es más que un intento de rescate frente a lo que él considera, en última instancia, el horror al que lleva el historicismo radical: la imposibilidad de la política de decir algo diferente al vacío que está en el centro de occidente. Vacío que, Strauss, es consciente que ha estado siempre ahí para la filosofía. Pero que se puede encarar desde la rebeldía de la pregunta o desde la sumisión de la respuesta. Esa distinción no es políticamente ni filosofóticamente menor.

Occidente se ha quedado, para Strauss, sin argumentos. Horacio ha renunciado a su tarea. La filosofía ha sido reemplazada por departamentos de una ciencia política ignorante e inútil que pretende explicar los mecanismos causales del horror, pero que nada, absolutamente nada, puede decir de la tiranía. No puede porque no puede distinguir aquello que informa a las políticas de la política misma. No puede distinguir entre hechos y valores.

-II-

Capítulo 12

Los Límites del Liberalismo según Strauss

1. Los límites del liberalismo.

Volvamos un momento a nuestros primeros capítulos. En ellos decíamos que el liberalismo contemporáneo se había convertido en una teoría política a mitad de camino. Y describíamos ese mitad de camino como los modos por los cuales el liberalismo se asumía triunfante en una política que no corresponde con la construcción racional contra los fantasmas y los argumentos que vienen del más allá. Triunfante en una política que ya es del todo racional. Describíamos así, varias vertientes de este liberalismo contemporáneo. Decíamos que una de esas vertientes suponía la asunción de la resolución de la política en una racionalidad humana que es ya racional y que por ello cree que puede basar su confianza en la capacidad humana de *dialogar* sobre las *diferencias de percepciones* y llegar a acuerdos razonables sobre preferencias que no suponen ninguna diferencia de fondo entre sí. Asumíamos que otra rama suponía que era simplemente la garantía de la paz de Fortinbrás la que se justificaba a sí misma como una salida mecánica a los problemas de la convivencia humana. Y, hacíamos referencia a una tercera línea que, decíamos nosotros, aceptaba el conflicto entre diferentes moralidades, pero asumía que esas pluralidad de moralidades no podía ser resuelta por la razón humana, y, que en última instancia, todas esas moralidades compartían la misma dignidad. Los fantasmas habían sido ya privatizados en unas conciencias que, pese a los esfuerzos de Hobbes, ya eran impenetrables. Un liberalismo que, asumía el horizonte del conflicto radical, pero que era incapaz de resolverlo.

Este punto es importante para el análisis de Strauss. Las consecuencias políticas del devenir de Horacio, hemos dicho ya muchas veces, no suponen otra cosa que la tiranía del capricho de la subjetividad. El liberalismo está a mitad de camino porque todavía responde a una lógica diferente. Mama de aquel gesto de Horacio de construir sobre la tumba del Rey Hamlet y sobre el hecho de haberlo visto caminar fantasmalmente. Es una contradicción que se resuelve en la conciencia de los hombres. En ese proceso de privatización de los fantasmas que describimos. Es evidentemente optimista, y evidentemente igualitarista, pero aún es un esfuerzo por refutar al poder los fantasmas. Es una teoría política, para Strauss, que aún no ha erradicado del todo esa tensión entre ser y deber ser. Y, justamente por ello es, para Strauss, un elemento político interesante para analizar.

Strauss no es un liberal. Pero tampoco es, como muchos han dicho (Drury, 2005), un enemigo de la democracia liberal. Si el nazismo fue el resultado final del abrazar a la técnica vacía de sentido, y los régimen comunistas eran la representación más acabada de las filosofías de la libertad, el liberalismo aún encuentra sus fundamentos en ese primer momento de la modernidad en el cual hay un espacio para el afuera. Y, por ello, aún ofrece un espacio para el repensar cierto republicanismo clásico que permita el revivir de una filosofía política.

Del mismo modo que Strauss plantea que el liberalismo supone una filosofía centrada en el mero (...) *live, securely and happily, and protected but otherwise unregulated, is man's simple but supreme goal (...)* (Strauss, 1995(b): 64) , asume que es posible recuperar una educación liberal que (...) *reminds those members of a mass democracy who have ears to hear, of human greatness (...)* Strauss, 1995(b): 4)

Pero no son menores los escollos que debe enfrentar Strauss para ofrecer una defensa —a la que podemos llamar, calificada— del liberalismo. Pese a que como plantea T. Pangle, (1992) la democracia liberal para Strauss, tiene en sus fundamentos teóricos, y en su práctica (sobre todo en los Estados Unidos) ciertos elementos vitales del republicanismo clásico y, por lo tanto, una posibilidad de poder ofrecer y presentarse como un régimen que represente un pensar filosófico y un actuar político prudente, el liberalismo es también una filosofía que se levanta contra los principios clásicos. Horacio es Horacio. No Sócrates. Y siempre lo será.

Pese a ese pesimismo, Strauss se muestra convencido de que la crítica al liberalismo puede ofrecer alguna respuesta al núcleo de problemas que Strauss considera enfrenta occidente. La democracia liberal puede ofrecer una justificación racional clásica que le permita presentarse como una forma de régimen que ofrezca una ciudadanía que no naufrague en el océano del relativismo, del historicismo, o del simple voluntarismo subjetivista. Para nosotros, la opción de Strauss nos permite repensar un modelo de liberalismo que escape al hecho de quedarse a a mitad de camino y que aquella primera parte del camino presentándose en oposición a ese olvido de los

fantasmas. Olvido que, decíamos, termina por auspiciar el retorno doblemente potente de unas voces del más allá que reclamarán no solo fundamentos fundamentales diferentes a los nuestros sino que, además, supondrán la negación radical de nuestros fundamentos. Pero no conviene adelantar aquí los argumentos de Strauss. Primero conviene presentar los modos en los que Strauss esgrime su crítica al liberalismo: los modos por los que Strauss sugiere los límites del liberalismo.

Conviene entonces que volvamos a aquella figura del liberalismo tolerante que reconoce las diferencias y tolera a todos las moralidades por igual como representante central de la crítica que Strauss esboza. Es claramente una figura que parte de aquel devenir de Horacio, de su enfrentamiento con esas filosofías que no entraban ya en su cabeza pero que aún reconocía. Y, para Strauss, de las premisas que se formulaban en la primera ola de la modernidad. La democracia liberal, en tanto forma de régimen político, encarna esos principios contradictorios que marcábamos en Horacio y que Strauss identificaba con una distancia entre el ser y el deber ser. Se desprende de ellos. Se sostiene en ellos. Cae o se consolida en la asunción de esa tensión.

“(...) I draw a political conclusion from the foregoing remarks.
The theory of liberal democracy, as well as communism,
originated in the first and second waves of modernity (...).”
(Strauss, 1989: 98)

El racionalismo moderno es inherentemente democrático porque en su base está *lo común*. Se asienta sobre lo común tal como Strauss confirma en su lectura de Maquiavelo y Hobbes. Eleva a lo común a condición principal de la política. Iguala en tanto baja los estándares. Es, para Strauss, justamente a través del reemplazo como eje central de la vida y la organización del ideal del bien por la asunción del peor de los males (la muerte), que el racionalismo moderno puede reclamar que el orden político no está orientado a la promoción de una virtud razonada, sino simplemente a ser la garantía de una pluralidad de individualidades. El Derecho Natural moderno promueve la igualdad de todos los individuos en tanto todos ellos tienen las mismas capacidades

para definir y perseguir la felicidad. El Derecho a la búsqueda de la felicidad implica la necesidad de la protección y la defensa de la vida como tal.

La noción de individuo que inaugura el racionalismo moderno en su levantamiento contra el racionalismo clásico es ya liberal. A diferencia del derecho natural clásico que suponía ciertas limitaciones a los individuos en tanto dictaba una jerarquía ordenada de valores y virtudes que indicaba el camino correcto de la vida presuponiendo una escala de virtudes y fines presentes en la Naturaleza, el individuo moderno es ya individuo pasional, guiado por sus deseos, libre de conseguirlos y a la vez, en tanto dotado de razón, capaz de hacerlo. Es un ser siempre *individual que ha de ser librado del ejercicio de la virtud. Que ha de ser libre del mandato natural justamente porque es ya su voluntad la que ha de someter a la naturaleza.*

La moralidad por tanto, se reduce a una mera especulación individual. Especulación sobre la cual el orden político liberal no debería interferir. En las clásicas palabras de J. Rawls:

“(...) the liberal state rests on a conception of equality between human beings as moral persons, as creatures having a conception of the good and capable of a sense of justice (...) Systems of ends are not ranked in value (...)”
(Rawls, 1971, 127)

La difícil relación entre estabilidad libertad e igualdad se hace evidente. ¿Cómo contenerla sin derrumbar el edificio por el cual se establece?. ¿Cómo sostener un edificio en el que ya son todos iguales para elegir sus fines? Es evidente que el liberalismo en tanto deficitario de la tradición moderna, para Strauss, es incapaz de pensar la cuestión de la Justicia. Justamente porque emerge desde la negación de la discusión sobre el derecho natural “(...) *is meant a law which determines that is right and wrong and which has power or is valid by nature, inherently, hence everywhere and always (...)*”.(Strauss, 1983; 137). Horacio ya no cree que se pueda derivar algo ordenado de la naturaleza sobre lo cual basar una escala que permita discriminar. Por el

contrario, el único mandato posible es escapar de la naturaleza. Es, si se quiere, ir a Elsinor y asistir al doble funeral de Hamlet: al del padre, y al del hijo.

2. Strauss: I. Berlin como el representante del liberalismo.

No se trata ya de una pregunta por el régimen más justo, siquiera una pregunta por la forma. Se trata simplemente de una pregunta, si se quiere, por las maneras de acomodar la convivencia. Volvamos a Elsinor. Fortinbrás tiene que garantizar el orden, que es ya su orden, en un mundo donde ya se sabe el efecto devastador que tienen los fantasmas. Pero en un mundo también, en el cual los fantasmas han conquistado la conciencia de hombres que no dudarán en levantar fundamentos fundamentales contra él. ¿Cómo puede garantizarse el orden de Fortinbrás sobre la base de tolerar a todos los fantasmas? ¿Cómo puede Horacio decir que el régimen de Fortinbrás es justo si su razón no remite a ningún ordenamiento de valores previo?. ¿Si Horacio solo está preocupado por la garantía de ese orden? En la visión de Strauss, si nada puede decirse de la justicia o la injusticia, de la bondad o del vicio de un régimen político más allá de sus especificidades temporales, Fortinbrás no será capaz de afirmar la justicia de la ciudad funda¹²⁷.

Es importante señalar que nos parece que Strauss fuerza el argumento al equiparar de alguna manera tolerancia con pluralismo. La afirmación empírica -que ya veíamos en nuestro capítulo sobre la privatización de los fantasmas- de la existencia de múltiples fantasmas no obliga a Horacio a no esgrimir argumentos contra ellos. Quizás la circunstancia política fuerce a tolerarlos, pero de ninguna manera evita la posibilidad de combatirlos retóricamente. Strauss protestaría aquí. Y lo haría sobre la base de que el hecho de que Horacio se permita combatir a los argumentos privados no significa que esa discusión tenga otra finalidad que al defensa de uno de ellos. Horacio, mucho que le pese a Hobbes, no es un cínico. Es un racionalista que ya está convencido que no hay argumentos accesibles al hombre que vengan dados desde fuera. El fantasma de Hamlet

¹²⁷ Dice Strauss (...) All political action aims at either preservation or change. Ehen desiring to preserve, we wish to prevent a change to the worse; when desiring to change, we wish to bring about something better. All political action is guided by some thought of better and worse. But some thought of the better implies thought of the good. (...) All political action has then in itself directedness towards knowledge of the good: of the good life, or of the good society. For the good society is the complete political good. (...) (Strauss, 1999: 3)

no le habla. No lo ordena. Horacio podrá enfrentar discursivamente a la retórica de los hombres que se levanten contra Fortinbrás en nombre de fundamentos fundamentales, pero para Strauss, nada podrá decir de la injusticia de ese levantamiento. Podrá si decir, de lo inconveniente de ese levantamiento para la preservación de la vida, pero no es eso suficiente para suponer que la moralidad de Fortinbrás puede suponer algún elemento de verdad. Es este punto exacto donde Strauss encuentra la debilidad más acabada del problema y los límites de la tolerancia liberal.

“(…) Liberalism stands or falls by the distinction between state and society, or by the recognition of a private sphere, protected by the law but impervious to the law, with the understanding that, above all, religion as a particular religion belongs to the private sphere. Just as certainly as the liberal state will not “discriminate” against the Jewish citizens, so it is constitutionally unable and even unwilling to prevent “discrimination” against Jews by individual groups. To recognize a private sphere in the sense indicated means to permit private “discrimination”, to protect it and thus in fact to foster it. The liberal State cannot provide a solution to the Jewish problem, for such a solution would require a legal prohibition against every kind of “discrimination”, i.e the abolition of the private sphere, the denial of the difference between state and society, the destruction of the liberal state” (…)
“(Strauss, 1997b: 10)

Strauss no dedica muchas páginas a ilustrar el estado del liberalismo ni analiza en detalle a pensadores liberales. Su problema, es, un problema de carácter general.

“(…) Through that philosophy the humane desire for tolerance is pushed to the extreme where tolerance becomes perverted into abandonment of all standards and hence of all discipline, including philological discipline. But absolute tolerance is altogether impossible; the allegedly absolute tolerance turns into ferocious hatred of those who have stated most clearly and

forcefully that there are unchangeable standards founded in the nature of man and the nature of things” (...)”
(Strauss, 1995b; 63)

Sin embargo, dedicada algunas páginas de su texto sobre el relativismo a las posiciones de I. Berlin. Berlin, sirve a los objetivos de Strauss para mostrar las debilidades y contradicciones de un liberalismo que no puede escapar de la trampa del relativismo. El liberalismo de Berlin¹²⁸ representa para Strauss el caso más acabado de cómo el liberalismo no puede ofrecerse como un contrapunto de la debacle política a la que lleva el devenir de la crisis de la filosofía justamente porque rechaza en sus bases cualquier pretensión de verdad.

“(...) Berlin’s statement seems to me to be a characteristic document of the crisis of liberalism- of a crisis due to the fact that liberalism has abandoned its absolutist basis and is trying to become entirely relativistic (...)”
(Strauss, 1992b: 17).

Volvamos a nuestro Horacio enfrentado con una multiplicidad de fanáticos que llevan en su conciencia mandatos fantasmales. Algo, decíamos, habría de hacer para fundamentar los principios de la espada de Fortinbrás.

Nos planteábamos un par de caminos: el primero, un Horacio creyente en algún fantasma. Pero ya hemos dicho que Horacio construía sobre la tumba del muerto, y no sobre la aparición de un fantasma que le había negado la palabra. Otro camino era el de asumir de alguna manera cierto cinismo: saber que los fantasmas estaban ahí, ya en la conciencia de los hombres y ofrecer a Fortinbrás fundamentos a su espada que, aunque ya no provenientes de otros mundos, sean lo suficientemente fuertes para dar una batalla por y en esas conciencias. Un camino atento al problema político. El último camino

¹²⁸ Tal como cuenta el mismo Berlin (2011) en sus conversaciones con Ramin Jahanbegloo, Berlin respetaba y conocía a Strauss pero guardaba una distancia intelectual profunda. Lo consideraba un optimista en una razón sobre la que Berlin tenía sus dudas. Y sobre la que el mismo Berlin consideraba que Strauss exageraba. Strauss por su parte no refiere en demasía durante sus textos a otros filósofos políticos. El que haya dedicado un texto completo a ilustrar el relativismo con Isaiah Berlin indica que Strauss consideraba a Berlin un pensador profundo. Digno. Esto no es poca cosa en el oscuro mundo de Strauss.

posible, era aquel de terminar ignorando las voces en nombre de una razón que ya nada podía decir más allá del orden. Una razón mecánica que como venimos afirmando solo podía ignorar las voces en las conciencias de los hombres y en última instancia ofrecerle a Fortinbrás unos argumentos que nada tenían que ver con ellas. Ignorar a los fantasmas en la convicción de que era cosa de locos, o peor aún, enloquecer y creer que todas esas expresiones y esas conciencias fantasmagóricas debían, en última instancia, ser toleradas. Horacio, a ojos de Strauss, termina siendo incapaz de ofrecer un principio que diferencia a esa tolerancia de Fortinbrás por sobre cualquier otra voz. Se podrá decir, y es cierto, que esa tolerancia garantiza en última instancia la vida. Pero ya hemos discutido que para los fundamentalistas de los fundamentos fundamentales la vida no es necesariamente el primero de los valores. Strauss acusa a Berlin de ser incapaz de sostener sus principios.

Repasemos entonces brevemente las premisas principales del argumento de Berlin. La versión positiva de la libertad que Berlin ataca, es un concepto que asume que la libertad individual solo es posible de realizarse en el vivir dentro de unos parámetros que se asumen como los verdaderos parámetros para la realización de los individuos. Esto es, los individuos son solo libres en la realización del verdadero Ser. El verdadero Ser es, por definición, exterior y trascendente al individuo. La libertad positiva implica así, una escala ordenada de valores, en la cima del cual ha de ubicarse el valor verdadero que permite la realización plena del ser¹²⁹. Como es sabido, de acuerdo con Berlin, la idea de la libertad positiva es contraria a la existencia empírica de los individuos denominada por las pasiones, el egoísmo y el vacío de valores_“(...) *our poor, desire-ridden, passionate empirical selves*”. (...)” (Berlin, 1958; 46). Éste es el vértice desde el cual parte el pensamiento de Berlin, que como Hobbes, asume que nada puede ser pensado por fuera de la búsqueda individual de la felicidad. Y, por tanto, la única idea de libertad que se adapta a la existencia empírica de los individuos, es una que defiende la capacidad individual del decidir.

¹²⁹ En este trabajo nos centramos en la lectura que Strauss hace de I. Berlin y no en una lectura de I. Berlin. Strauss parece desconocer los esfuerzos de Berlin por distinguir relativismo de pluralismo. Pese a que Berlin separa también el relativismo del historicismo mientras Strauss, por el contrario, condena al historicismo a ser la expresión más acabada de relativismo, Berlin realiza un gran esfuerzo por distinguir la objetividad del pluralismo de valores del relativismo vulgar. Concretamente véase Berlin (1998).

Berlin opone esa idea de una libertad positiva (realizable en la vida en una virtud que trasciende al individuo, y que por lo tanto, condiciona sus decisiones), a una libertad negativa que asume que su realización está en su propia negatividad. En su noción de frontera. La libertad supone la ausencia empírica de obstáculos que imposibiliten la consecución privada de la felicidad cualquiera sea ésta. El espacio privado de libertad individual, en el cual se realiza la existencia libre de los individuos en su existencia empírica, no debe ser violado; debe permanecer libre, si se trata de garantizar la libertad, de cualquier intervención externa: “(...) *some portion of human existence must remain independent of social control* (...)”. (Berlin, 1958, 8)

Para resumir, el dilema que plantea Berlin es uno que opone a la libertad *de* y a la libertad *para*. El concepto de libertad negativa (libertad *de*) implica la existencia de un espacio individual que, como la conciencia de Hamlet, debe ser *sagrado*, en el cual los individuos sean capaces de decidir perseguir y realizar sus fines. Asumir la libertad negativa supone también asumir un mundo plural donde coexisten valores de manera plural e inconmensurable. El liberalismo de Berlin supone la tragedia de un mundo donde reina la existencia empírica de una inconmensurable pluralidad de valores. No existe una naturaleza ordenada y con una jerarquía predeterminada de fines.

“(...) the ends of men are many, and not all of them in principle are compatible with each other (...) The necessity of choosing between absolute claims is then an inescapable characteristic of the human condition (...)”.

(Berlin, 1958; 54)

Así, como comentábamos arriba, la contradicción que Strauss remarca dentro del pensamiento de Berlin emerge exactamente en este punto. Si el mundo es un espacio donde conviven, de manera desordenada y sin jerarquía, una pluralidad de valores, la posibilidad del conflicto entre ellos es elevada. Y si esto es así, debe haber algunas barreras que garanticen el ejercicio de la libertad individual. Esto es, la interferencia sobre la libertad de cada uno de buscar y decidir su felicidad solo es legítima en tanto y

en cuanto la búsqueda de la felicidad de algunos no *interfiera con* la búsqueda de felicidad de los otros.

Berlin asume que estas “fronteras” de defensa de la libertad negativa deben ser “sagradas”, “absolutas”. Strauss, en este punto, levanta su crítica: Berlin nos ha dicho que no había nada absoluto ni sagrado en la existencia empírica de los hombres. Y ahora asume que, para proteger la posibilidad del pluralismo de valores que él mismo defiende debe recurrir a la afirmación de un *absoluto*. En palabras de Strauss “(...) *the assertion that all ends are relative to the chooser and hence equal, seems to require some kind of “absolutism” (...)*”.(Strauss, 1999; 15)

La contradicción presentada por Strauss en el liberalismo de Berlin se vuelve clara. Por un lado, Berlin escapa a un concepto de libertad que suponga la existencia de su realización en un valor absoluto y verdadero, moviendo el eje de su teoría hacia un concepto de libertad que se adapte a la situación empírica y plural de la existencia individual. Sin embargo, aún en esta concepción, la teoría de Berlin debe asumir la necesidad de establecer una frontera última, una barrera, que proteja al pluralismo. Al hacerlo, nos propone que “nosotros” debemos asumir la libertad negativa *como si fuera sagrada, como si fuera absoluta*. Para ello, debemos aceptar *a priori* la libertad negativa como superior a cualquier otro valor: “(...) *I may believe them to be valid a priori (...)*” (Berlin, 1958; 50). A pesar del hecho de que Berlin acepte la necesidad de elevar —*a priori*— a valor absoluto la libertad negativa, no rechaza el pluralismo de valores de su teoría y no rechaza la imposibilidad de juzgar sobre la validez de los valores. Todos los fines tienen el mismo valor.

Por lo tanto, la pregunta de Strauss apunta hacia la contradicción: si no puede afirmarse que es superior a cualquier valor ¿por qué hemos de escoger la libertad negativa en vez de escoger la libertad positiva como forma de realización humana?. Si Berlin acepta que la libertad negativa es la única manera en la cual se puede garantizar la existencia libre de los individuos y por tanto, ésta ha de ser elevada *a priori* a categoría universal, ¿no se convierte la libertad negativa en una especie de libertad

positiva? Y sobre qué bases esto sucedería. Y, si todos los fines tienen el mismo valor, ¿deben todos ser tolerados o respetados?

En principio, en un mundo de valores inconmensurables, todos han de ser tolerados. Pero si esto es así habrá que tolerar aquellos que atenten contra la misma tolerancia. Para volver a Fortinbrás ¿bajo que principios Fortinbrás levantará su espada contra aquellos que atentan contra él si él mismo y su régimen se ha declarado uno más entre tantos?

Así, según la versión de Strauss, el liberalismo y la filosofía de la tolerancia que se desarrolla en su seno, se convierten en mero relativismo. No puede decir nada de sí mismo. Por tanto, no puede decir nada al respecto de la justicia de otros fines. Simplemente, para Strauss, el liberalismo ha renunciado a la pregunta por la justicia y por la mejor forma de vida. Siquiera puede afirmarse a sí mismo. La posición de Berlin, aparece a los ojos de Strauss como el ejemplo más acabado de una teoría que ha perdido su fortaleza, su sentido. Como un ejemplo radical del desarrollo y desembarco de la filosofía moderna en una filosofía de la tolerancia que es incapaz de sustentarse.

“(…) The absolute claim for a minimum private sphere cannot be fully satisfied; it must be diluted, for the opposite claim has an equal right. Liberalism, as Berlin understands it, cannot live without an absolute basis and cannot live with an absolute basis (…)”

(Strauss, 1992b: 16).

Si el liberalismo no puede vivir con alguna base absoluta pero tampoco sin ninguna base absoluta no tendrá más opción que renunciar a ofrecerse como una alternativa frente al avance de la tiranía. De una tiranía que además, es producto necesario y síntoma de la crisis que Strauss ve en Occidente. Una tiranía que no solo se representa, para Strauss, en los regímenes que ya asumen que la razón ha alcanzado su grado máximo de expresión, sino en aquellos que surgirán de la negación de las voces fantasmales en post de la afirmación de la más absoluta subjetividad.

El liberalismo ha renunciado - para Strauss, desde sus comienzos- a la dicotomía entre razón y revelación y, al hacerlo, ha fracasado en el intento de sostener una distancia entre el ser y el deber ser sobre la cual se pueda construir algún principio de acción que lleve a recuperar la categoría clásica de régimen político. Es decir, aquella que aún guarda alguna relación con la naturaleza. Terminemos este apartado con una cita larga, pero clarificadora, de la posición de Strauss al respecto:

“(...) Berlin cannot escape the necessity to which every thinking being is subjected: to take a final stand, an absolute stand in accordance with what he regards as the nature of man or as the nature of the human condition or as the decisive truth, and hence to assert the absolute validity of his fundamental conviction. This does not mean, of course, that his fundamental conviction is sound. One reason why I doubt that it is sound is that if his authority were right, every resolute liberal hack or thug would be a civilized man, while Plato and Kant, would be barbarians (...)”

(Strauss, 1992b. 17)

El análisis de Strauss sobre Berlín sirve de ejemplo. Pero el problema y el desafío más importante de Strauss es como intentar volver a fundamentar desde la filosofía la posibilidad del juicio valorativo sobre lo que está bien y lo que está mal, que pueda dar fuerza a una democracia liberal condicionada por las embestidas de la sin razón y debilitada por su propia incapacidad ontológica. El desafío para Strauss sigue siendo un desafío por la libertad. Un desafío por los principios que sostienen a la democracia liberal como condición de necesidad del ejercicio de la filosofía.

“(...) the prohibition against value judgment in social science would lead to the consequence that we are permitted to give a strictly factual description of the overt acts that can be observed in concentration camps and perhaps an equally factual analysis of the

motivation of the actors concerned: we would not be permitted to speak about cruelty (...)
(Strauss, 1992; 52).

3. Horacio y Fortinbrás protectores de Sócrates.

Para Strauss el recorrido desde Horacio a nuestro días no supone otra cosa que la corrosión de la fortaleza de la civilización occidental. Fortaleza que se encontraba en esa tensión entre filosofía y teología que dotaba de sentido el corazón de occidente. Tensión desde la que emanaba una discusión sobre la moral, su definición y esencia que trascendía a los hombres iluminando problemas permanentes y señalando las características centrales del *ser occidental*. La crisis es producto necesario del devenir de un Horacio que, creyendo enfrentar y terminar con los fantasmas, abrazó una razón que no solo terminó incapaz de detectar las erupciones producto de las apariciones espectrales, sino que terminó enfrentada a ella misma.

Las consecuencias política de la crisis para Strauss son evidentes: el avance de la tiranía¹³⁰ y, sobre todo pérdida de fuerza de las democracias liberales para oponerse a ese avance. Desde una perspectiva teórica, el diagnóstico de Strauss detecta que la filosofía que habría de ofrecer respuestas al problema político ha renunciado también a su carácter político: el liberalismo, para Strauss, es incapaz de ofrecer, digámoslo en nuestros términos, un *fundamento fundamental* que garantice la estabilidad de las democracias liberales de occidente y con ellas la posibilidad misma de la filosofía.

El problema filosófico-político es inherente a la modernidad. Básicamente, Horacio no puede ofrecer ningún argumento que vaya más allá de la mera referencia a la técnica para confrontar los argumentos de los fantasmas que, utilizando la conciencia de los hombres, se levantarán sí o sí contra Fortinbrás. No lo puede hacer porque Horacio, nuestro Horacio y el de Shakespeare, no es ya ni un filósofo ni un poeta capaz de dotar de argumentos a Fortinbrás.

¹³⁰ Para Strauss, el nazismo y la unión soviética, para nosotros el, el retorno de los fantasmas de Elsinor a la escena

La espada de Fortinbrás no tendrá ya una justificación moral desde la cual legitimarse que aquella que supone el camino al nihilismo: la exaltación del nihilista del ser. Strauss cierra su capítulo sobre “La política” de Aristóteles señalando este diagnóstico:

“(…) In asserting that man transcends the city, Aristotle agrees with the liberalism of the modern age. Yet he differs from that liberalism by limiting this transcendence only to the highest in man. Man transcends the city only pursuing true happiness, not by pursuing happiness however understood (…)”

(Strauss, 1978: 49)

¿Qué alternativa ofrece Strauss a este diagnóstico sombrío desde el cual la democracia liberal parece estar condenada necesariamente al naufragio?¹³¹. Para ello, es necesario repasar aquello que Strauss nos recordaba de los clásicos. Strauss nos advertía, primero, que los clásicos comprendían el carácter limitado de la filosofía en su encuentro y relación con la ciudad. Sócrates y Horacio son dos figuras desde las cuales se desprenden racionalidades diferentes. Sócrates es prudente frente a la ciudad, sus humores, leyes y urgencias. Horacio, es un aliado de Fortinbrás incapaz ya de susurrarle a su oído con la prudencia debida mentiras lo *suficientemente nobles* para conservar la virtud que debe tener su espada. Sócrates es un personaje que sabe que la filosofía no se hace por fuera de la urgencia de la historia de la ciudad pero que ha de pensar, a la vez, fuera de ella. Si la pregunta por la mejor forma de vida lleva como respuesta a la misma actividad filosófica, es evidente que la mejor forma de régimen posible es aquel donde esa vida pueda ser vivida, ejercitada. El argumento clásico es conocido y Strauss no innova demasiado. Si el mejor régimen es el que permite el desarrollo de la actividad de los mejor vida, es evidente que para los clásicos, el mejor régimen había de ser el régimen en el que gobiernen los mejores hombre. Pero justamente, como los mejores hombres no están disponibles para ejercer el gobierno porque, por su excelencia, están dedicados a una vida que no es necesariamente compatible con las lealtades y urgencias

¹³¹ Algunos han visto en Strauss -sobre a comienzos de la década del 2000- una especie de filósofo predicador de la manipulación de masas y lo han presentado casi como padre del neoconservadurismo americano (Drury, 2005).

que demanda la tarea de gobernar, el régimen de los filósofos es un régimen imposible. De lo que se trata, por tanto, es del pensar el mejor régimen de gobierno posible. La teoría tiene aquí un choque con la práctica.

“(…) This Nomos may be in agreement with reason but is not as such dictated by reason. It constitutes the sphere of human or political things by being its limit or its ceiling. By proceeding differently, Aristotle would make political or practical science dependent of theoretical science (…)”

(Strauss, 1978: 26)

Es justamente en ese carácter práctico dónde se encuentra la salida al problema teórico. La filosofía está siempre en diálogo con hombres que se dejan llevar por sus opiniones y creencias sobre lo justo y lo injusto. Hombres que guían sus acciones en base a esas opiniones. La filosofía política ha de iluminar esas opiniones. Ha, de alguna manera, enfrentarlas, manipularlas o, simplemente, convivir con ellas. Tal como lo ha puesto Heinrich Meier,

“(…) Philosophy needs political philosophy not only in view of its political defense but first and foremost with regard to its rational justification. Political philosophy addresses the theologico-political claims with which the philosophical life sees itself confronted (…)”

(Meier 2006, 100)

El problema ha de resolverse -para la filosofía política clásica- *en la práctica*. El problema del mejor régimen posible se resuelve políticamente. Si el problema metafísico de la vida filosófica aparece en Platón, la solución práctica está presente en Aristóteles. Es la vida política la forma de vida que debe ser cultivada por excelencia en tanto ella es condición de todas las otras. Así, ciudad debe asumir que la prudencia y la moderación son la garantía de su estabilidad. La ciudad no podrá ser Justa –el filósofo lo sabe- pero sí podrá ser justa entre justas si se rige bajo la moderación y la prudencia de hombres políticos que son educados por aquellos que, si bien no están en posición de

la verdad, son capaces de ofrecer argumentos (el discurso clásico de los derechos naturales) racionales al respecto del sentido de la vida en común.

La filosofía clásica sabe que moderar a la ciudad a través de la promoción de la virtud es el camino hacia modelo más justo posible (no el Justo) de ciudad. La resolución (*Straussiana*)/*Antigua/Aristotélica* está en optar por una tarea pedagógica basada en la moderación de las pasiones de los hombres y los gobiernos bajo la justificación de un orden cosmológico que ha de “sustanciarse” en la formulación de un discurso en relación a los derechos naturales

“(…) To summarize, one may say that it is characteristic of the classic natural right teaching to culminate in a twofold answer to the question of the best regime: the simply best regime would be the absolute rule of the wise; the practically best regime is the rule, under law, of gentlemen, or mixed regime(…)”
(Strauss, 1999:143)

La salida se encuentra, finalmente, en la noción de régimen mixto¹³², en tanto contiene los diferentes elementos que componen *naturalment* ea la ciudad. Una aristocracia, si se quiere, disfrazada de democracia. En resumen, el filósofo ama la verdad, ama su búsqueda, la ciudad ama una ley que el filósofo sabe es siempre contraria a la naturaleza. Una naturaleza cuyo ordenamiento trasciende al hombre y que por tanto está más allá de su alcance. Esta relación debe siempre ser mediada por la prudencia tanto filosófica (esoterismo) como política (φρόνησις).

¹³² Este es el movimiento que Strauss hace desde Platón –el diagnóstico- a la salida práctica/phronesis (φρόνησις) aristotélica –*practical wisdom*. Esta lectura que nosotros hacemos no es necesariamente compartida por todos los comentaristas de Strauss. En particular Zuckert (2008)

“(...) That end also calls for prudence, for the philosopher must deliberate about how can secure the conditions for his philosophizing here and now (...)”
(Strauss, 1978: 26)

Así, la lectura de Strauss de la relación clásica entre la filosofía y la ciudad supone una dicotomía insalvable entre lo particular y lo universal en la cual la filosofía clásica se hace política bajo la figura de un Sócrates que sabe que la supervivencia de la filosofía en la ciudad depende de su propia prudencia filosófica y de la existencia de hombres de estado educados, por la misma filosofía, en la virtud.

La resolución clásica del problema de la ciudad en efecto supone la mentira noble de hombres que, sabiendo de la necesidad que la ciudad tiene de dioses y poesías, son capaces de argumentar a favor de derechos provenientes de una naturaleza ordenada y cognoscible por la razón. La mentira piadosa de los derechos naturales clásicas está orientada a la estabilidad de la ciudad y al hecho de que esa estabilidad es la condición de la filosofía. Está orientada a proteger a la filosofía.

Ya sabemos que es lo que sucede con la filosofía moderna. Las mentiras de la filosofía clásica son de una nobleza casi inocente frente a la irresponsabilidad de los herederos de Horacio. Únicamente pueden esgrimir argumentos técnicos basados en las pasiones comunes de los hombres para garantizar – para Strauss- una estabilidad que ya no tiene que ver con la posibilidad de la búsqueda de lo mejor sino con la felicidad de los hombres. Y condenada, por ello, a desestabilizarse en el dogmatismo que supondrá la tiranía de la subjetividad.

Volvamos por última vez a nuestro Horacio. Nuestro Horacio es un Horacio que ve, pero que no puede hablar con el fantasma de Hamlet. Ver, es suficiente para nuestro Horacio para estar atento a la existencia de esos fantasmas que su filosofía no puede comprender. No lo puede comprender porque su cabeza representa ya, como mencionamos hasta el hartazgo, una filosofía que no toma en cuenta aquello que está más allá de sí misma: ni la búsqueda del orden natural, ni los mandatos del más allá.

Pero, es una filosofía que aún no ha desplegado del todo su dialéctica ni ha silenciado del todo a los fantasmas: Horacio sabe que el fantasma no hablará con él pero que hablará con Hamlet¹³³. Es un Horacio que comprende los trastornos que existen en las conciencias de los hombres producto de las voces que vienen y hablan desde el más allá. Un Horacio que ha visto y ha sido testigo de ese proceso de privatización de las voces del más allá y que, en ese contexto, debe ayudar a un Fortinbrás que aparece, oportuno, en el momento justo.

Ese primer Horacio conocedor del poder de los fantasmas aunque incapaz de comprenderlos del todo aún puede jugar un rol importante. Horacio puede aún comprender el carácter contradictorio de la urgencia de la ciudad. Horacio puede de alguna manera inspirar a Fortinbrás de manera práctica: ha de estar atento al poder de los fantasmas. Horacio, ese primer Horacio aún asume la relación de la ciudad con la trascendencia: asume una distancia entre el deber ser y el ser de Fortinbrás.-

Es, en este sentido que el propio Strauss, tal como comentamos más arriba, en su último párrafo de su “Three Waves of Modernity”, afirma que la crisis teórica a la que lleva el devenir dialéctico de una razón moderna que necesariamente termina en la asunción de la anulación de la filosofía como tal, no deriva necesariamente en una crisis de la política práctica.

“(…) The theoretical reason does not necessary lead to a practical crisis, for the superiority of liberal democracy to communism, Stalinism or post- Stalinist, is obvious enough. And above all, liberal democracy, in contradistinction to communism and fascism, derives powerful support from a way of thinking which cannot be called modern at all: the pre-modern thought of our western tradition (…)”

(Strauss, 1989: 98)

¹³³ “Will speak to him”, refiriéndose a Hamlet, le afirma Horacio a Marcelo luego del encuentro con el fantasma que silencio se muestra altivo frente a Marcelo y Horacio.

En este sentido, pese a todas sus limitaciones de justificación teórica, la democracia liberal tal como aparece en su forma práctica –*en tanto forma de régimen político*– puede ofrecer cierta resistencia y preservar de manera endeble, cierto, a occidente y a la filosofía. Y puede funcionar como alternativa práctica a la crisis, en tanto y en cuanto, a ojos de Strauss, deriva su fuerza de un momento inicial de la modernidad donde la razón aún no se había desprendido del todo de la tradición.

Strauss asume que la democracia liberal, en tanto que deriva sus principios de la primera ola de la modernidad, es siempre un *orden basado aún en la creencia*. En una creencia que permite que la división público/privado se sacralice dando la oportunidad a la filosofía de ejercer su vieja profesión. Es siempre mejor un Horacio atento a que los fantasmas queden en la conciencia de los hombres, que un Horacio que los ignore. Estar atento al poder de los fantasmas supone, al menos, un límite al dogmatismo.

Y así, la conciencia de este primer Horacio puede hacerse eco aún de una reflexión clásica sobre aquellos principios naturales que no pueden negarse porque son una verdad evidente.

“(…) We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of happiness- That to secure these rights, Governments are instituted among Men (….) “

(Declaración de Independencia de los Estados Unidos de Norteamérica)

Ese gobierno inspirado en un mensaje particular que viene de un lugar sagrado puede aún oponer algo de razón a la revelación que pueden ofrecer espíritus que reclaman otras verdades evidentes. Y lo puede hacer, porque este Horacio atento aún sostiene que hay una diferencia entre el deber ser de la ley y a ley. Un espacio que permite moldear a la ciudad. Moderarla.

Así - a ojos de Strauss-, en su *forma práctica*, la democracia liberal aún contiene elementos de la tradición. La democracia liberal asume una forma particular de articular la noción del deber ser sobre la cual se puede construir una ciudad relativamente estable. *En su base hay verdades que se presentan como evidentes* de las cuales se pueden derivar derechos. Nuestro Horacio puede aún, para Strauss, de alguna manera, defender al fantasma de Hamlet, pero también, al fantasma de Sócrates. Puede encerrarlos en la conciencia de los hombres y permitir un debate silencioso entre ambos.

Un debate que garantice, en última instancia la promoción de virtudes y prudencias entre ciudadanos moderados que eviten el levantamiento en contra de Fortinbras en nombre de *fundamentos fundamentales*, o mejor aún, en nombre de razones que son ya absolutamente justificadas en la mera subjetividad y en el capricho.

Ahora bien, esta moderación -que se cristaliza en la existencia de un gobierno limitado, en un régimen mixto, y en la asunción de la necesidad de una educación liberal- no es más que la asunción prácticas de enseñanzas y elementos pre-modernos aún presentes en esa distancia entre el ser y el deber ser de los filósofos de la primera hora de la modernidad. Digámoslo del todo: la constitución que mejor encarna estos principios es claramente para Strauss, la de los Estados Unidos.

“(...) The American Constitution is not the same thing as the American way of life. Politeia means the way of life of a society rather than its constitution (...)”.

(Strauss, 1999: 136)

La democracia americana en tanto una constitución que aún está basada en principios que se consideran a sí mismos sagrados guarda, en última instancia, un reducto de defensa a la filosofía y al que hacer filosófico. Reducto que prueba que el problema teológico político no fue resuelto por modernidad y que afirma una alternativa clásica al problema de la estabilidad de la convivencia humana.

Repasemos: es evidente que la relación de Strauss con la democracia liberal es compleja. Por un lado, Strauss reconoce que la democracia liberal se encuentra en una crisis, pero su objetivo no es aportar una crítica al desvanecimiento de la democracia liberal y a su naufragio en las aguas del historicismo. Por el contrario, en tanto y en cuanto Strauss entiende que en algunas expresiones de la democracia liberal contemporánea permanecen elementos del racionalismo clásico el objetivo de Strauss es defensivo. Hay, para Strauss, una posibilidad de que la alianza entre Horacio y Fortinbrás proteja y promueva la fantasma de Sócrates.

Por supuesto que Strauss es consciente que lo que permanece del modo clásico de pensar la República es efímero, pero es suficiente para la protección de la filosofía como actividad. Mientras la democracia liberal permanezca como una forma de autogobierno ciudadano, necesitará promocionar una idea de virtud. No podrá sostenerse sin derrumbarse en la técnica si no promueve una educación clásicamente liberal¹³⁴.

Justamente, la defensa de Strauss de la democracia liberal supone atacar a todos los argumentos que debilitan la permanencia de ese reducto de virtud necesario que habita en seno de genético de la democracia-liberal moderna. Claramente, el afán de Strauss de encontrar y defender ese reducto no supone una vuelta a la ciudad antigua, supone, por el contrario, la habilitación de un pensamiento clásico y con ello del ejercicio de la filosofía política desde la misma modernidad. Strauss no pretende un retorno. Pretende una rehabilitación de la filosofía política clásica desde la modernidad.

Strauss, finalmente, nos parece un filósofo *amigo* de la Democracia-Liberal. Un amigo que comprende que el régimen democrático liberal es el menos malos que los hombres puedan darse y es el régimen cuyos principios aún permiten que el espíritu de Sócrates pueda deambular por la ciudad. Como un ente de prevención frente al dogmatismo que supone el retorno a Elsinor de esos fantasmas habitan el inframundo.

¹³⁴ Son conocidos los análisis de Bloom (1988) al respecto de la decadencia de los Estados Unidos en relación a la educación de sus ciudadanos. Más recientemente, muchos autores se han ocupado de la relación entre educación cívica y promoción de virtudes y estabilidad del régimen democrático liberal. Quizás es significativo indicar la influencia de Strauss particularmente en el análisis de Galston (1995).

Capítulo 13

Por lo tanto, filosofía política significa Filosofía Política.

1. Por lo tanto, filosofía política significa Filosofía Política

Strauss es un historiador muy particular de la filosofía. Se opone a cualquier historia de la filosofía que termine atrapando la filosofía en la historia. Es cierto que hay una historia de la filosofía, pero no se puede subsumir a la filosofía en la historia. Strauss se propone realizar una *historia no histórica* de la filosofía política. Se propone un diálogo con la filosofía del pasado sobre problemas que, para él, son permanentes. Strauss se propone hacer filosofía política leyendo el pasado. No buscando en los pensadores del pasado las respuestas que ellos daban en relación a su propio contexto. Pensando con ellos problemas que son permanentes. Siendo parte de ese diálogo oculto entre filósofos. Es posible hacerlo porque

“(...) Political Philosophy is not a historical discipline. The philosophic questions of the nature of political things and of the best, or the just, political order are fundamentally different from historical questions (...)”

(Strauss, 1949: 56)

Al aceptar que las preguntas de la filosofía política son diferentes en su naturaleza a las de la historia, Strauss se opone, por tanto, sistemáticamente a aceptar las tesis del historicismo. Hay, para Strauss, cuestiones –aquellas de las que se ocupa la filosofía- que están más allá del tiempo y que no pueden ser reducidas a su existencia histórica. Strauss se opone a aceptar que la filosofía como actividad central del conocimiento humano carezca de sentido universal.

Para Strauss, el historicismo primero, y, lo que él llama, historicismo radical (básicamente la filosofía de Heidegger) después, suponen la renuncia final a la formulación de la pregunta por lo permanente. Suponen la anulación de la filosofía. Todo el *problema Strauss* se reduce a esa cuestión concreta: el devenir de la razón moderna, heredera de esa revolución de un Horacio que ha construido sobre la tumba del muerto y no sobre la alerta del fantasma, ha negado a la filosofía como una fuente relevante del conocimiento. Y, al hacerlo ha descuidado y desatendido la relación entre la filosofía y la ciudad.

Al descuidar la relación con la ciudad, la filosofía se ha vuelto muda frente al fanatismo, el dogmatismo, el oscurantismo y la ortodoxia que habitan la ciudad. Ha abandonado su capacidad de preguntarse por los estándares. Ha negando el problema teológico político imaginándose que era capaz de superarlo, para volver a él sin mayores argumentos que o bien abrazar la angustia y buscar en ese vacío una referencia voluntarista que abraza su destino, o aún peor, como el último Heidegger, buscar nuevas poesías de dioses paganos que reemplacen la nada.

Para Strauss, envuelta en la ilusión de superar el problema teológico político, la razón asumió la negación de Dios y de la naturaleza terminando envuelta en el mismo dogmatismo que había intentado superar. La pretendida capacidad emancipadora del dominio de la naturaleza, terminó en el desarrollo de una técnica que se vuelve contra el hombre en tanto la ciencia poco tiene que decir sobre los valores. Una ciencia cuyas premisas centrales son capaces de explicar complejas relaciones causales sobre hechos pero nada puede explicar sobre la naturaleza de las cosas.

La crisis de la filosofía política supone una crisis moral y política en Occidente, dirá Strauss. En palabras de A. Bloom:

“(...) Historicism, cultural relativism, and the fact-value distinction have eroded the bases of conviction that this regime is good or just, that reason can support its claims to our allegiance (...)”

(Bloom, 1975: 648)

La crítica de la razón ha dejado sin argumentos a la ciudad en la que habita y la ha declarado incapaz, al carecer de los servicios de Horacio, de poder justificarse a si misma más allá de si misma. Es, un problema de valores y creencias.

La tradición tenía una forma de presentar y discutir la cuestión de la moralidad. La filosofía socrática suponía que, aunque imposible de conocer, en tanto y en cuanto se

podía pensar, era evidente que había parámetros universales sobre los cuales intentar basar la acción de gobierno y con ella, el espíritu de la ciudad.

Los modernos abandonaron rápidamente esa alternativa para asumir una crítica a la tradición basada únicamente en la idea de progreso. Que, durante la última mitad del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX fue finalmente abandonada. Ese abandono terminó con un nuevo proyecto aún mas complejo: la alternativa para el historicismo radical de la destrucción (destruktion) de las bases de la misma cultura occidental.

Así, la asunción moderna de la superación del problema teológico-político por medio de la confianza en el dominio de la naturaleza y el método científico no solo han llevado a occidente a una cultura liberal que termina en la tolerancia de toda diferencia. Mucho peor, han llevado a occidente a la negación absoluta de cualquier trascendencia. La noción por la cual el Ser es producto -y esclavo- de su tiempo termina degenerando, a ojos de Strauss, o bien en la solución del compromiso y la voluntad o -como en el último Heidegger- en la búsqueda de Dioses alternativos a los de la tradición bíblica.

Strauss rechazará las consecuencias de la filosofía de Heidegger y nos ofrecerá un camino alternativo. Strauss comparte muchos de los diagnósticos de Heidegger, pero no pretende la destrucción de la tradición occidental como alternativa. Propone, por el contrario, la re-construcción de la filosofía como salida a problemas que, en su propia universalidad, dan cuenta de la imposibilidad de encriptarlos en la lógica de historia. Para Strauss, el suicidio no es el único destino posible de Horacio. Para decirlo de alguna manera, dónde Heidegger ve condena a temporalidad, angustia y nada, Strauss ve esperanza de conocimiento. Strauss ve oportunidad para la filosofía.

Es evidente, por tanto, que el problema filosófico al que Strauss se enfrenta es el que le presenta el existencialismo, pero este devenir moderno también presenta problemas políticos importantes que deben ser señalados. El peligro político nacido de la cultura liberal y el desafío teórico del historicismo (Meier, 2006)

Por tanto, la propuesta de Strauss no es solo filosófica. Es también política. Es filosófica política. Frente al problema de la existencia, Strauss acuerda con Heidegger que hay que volver a la tradición, pero no para destruirla. El retorno de Strauss a la tradición busca encontrar en ella preguntas comunes a nuestros problemas. Preguntas – más que respuestas- que siempre han estado ahí y que pueden indicarnos un modo de pensar. De hacer filosofía.

Si la modernidad ha derivado en una crítica de la razón que no permite más que el olvido de cualquier noción trans-histórica de justificación moral y política de la ciudad, Strauss nos propone retornar a leer a la modernidad desde el conflicto que ella misma abre con la tradición. Es en ese conflicto original que atraviesa y pavimenta el diálogo de la filosofía moderna donde pueden encontrarse algunas respuestas. Strauss encuentra en ese lugar el espacio desde el cual construir su propia respuesta filosófica y política.

.Puede, sin embargo, haber una alternativa porque la crisis teórica no se deriva necesariamente en una crisis práctica. En este sentido, la democracia liberal en su forma práctica –en tanto régimen político- puede ofrecer cierta resistencia en tanto y en cuanto, a ojos de Strauss, deriva su fuerza de un momento inicial de la modernidad donde la razón aún no se había desprendido del todo de la tradición. La forma práctica de la democracia liberal aún contiene elementos de la tradición y, sobre todo, asume una forma particular de deber ser sobre el cual se puede construir una ciudad relativamente estable. Strauss se refiere en particular a la democracia liberal como régimen opuesto al optimismo desmedido e igualitarista del régimen comunista y, al fascismo que se deriva de las premisas de la asunción del historicismo radical como fuente de legitimidad teórica de la ciudad.

2. El retorno de Horacio

Hemos visto que para Strauss, en su devenir dogmático, el racionalismo moderno se ha mostrado incapaz de generar una comprensión racional del mundo. Por tanto, Strauss asume que lejos de las pretensiones modernas de la muerte *final* de Dios, y del arrojamiento del Ser a su mera temporalidad, el debate por el sentido último del mundo

permanece abierto: el problema teológico político no se ha terminado. Por el contrario, sigue siendo el punto fundamental del sentido de occidente.

Intentar, por tanto, en este contexto de crisis, una rehabilitación de la filosofía política por medio de la crítica a la crítica de la razón de moderna, no es un proyecto suficiente pero si inicial.

Rehabilitar el pensamiento para esgrimir argumentos que auspician una reacción filosófica política a la ausencia de sentido. Ausencia de sentido que, lleva consigo consecuencias que afectan directamente a la vida de los hombres y a su capacidad de afirmarse en el mundo. Que suponen la pérdida de cualquier seriedad que pueda ofrecer distinciones. No ofrecer distinciones, no distinguir, tal como lo plantearon Catherine y Michael Zuckert (2008; 2016) supone la pérdida de la fe en la posibilidad de la fundamentación moral de la política. Las consecuencias son, como ya vimos, devastadoras

La primera consecuencia política de no intentar seguir el camino abierto por Strauss implica está implícita en la afirmación que la seriedad de la política solo se dirige en la asunción de la voluntad. Estamos “*comprometidos*” con algo. Solo se puede juzgar el acto de la voluntad y no su contenido. La justificación del compromiso no se basa en su objeto. Se basa en el *mismo acto de comprometerse*. La política del compromiso supone en la mayoría de los casos una ética individual pero no tiene, valor moral.

Al no haber valores morales con pretensiones absolutas, los compromisos asumidos tienden a basarse en meras elecciones que, en tanto tales, deben ser toleradas. Permitidas. La lucha por la superación y la excelencia tienen el mismo valor que la búsqueda de la tranquilidad, el confort y el entretenimiento. Todo es igual. El relativismo es disruptivo para cualquier intento de preservación de un orden político. Y, por tanto, para la filosofía.

Este es el punto de partida del intento de retorno de Strauss al pensamiento clásico. Un retorno a la filosofía política como alternativa válida a pensar los y justificar los fundamentos del orden. Y un retorno que debe hacerse, para Strauss, teniendo en cuenta que la historia de la filosofía moderna debe leerse como una discusión entre antiguos y modernos. Y, sobre todo, bajo la idea de que lo que se discute es la perseverancia o no del problema teológico político y sus consecuencias.

Strauss es un filósofo que asume la eterna tarea política de la filosofía: defenderse del dogmatismo de la ciudad y formular o revitalizar los principios del régimen que garantiza la libertad filosófica pero sin abrazar ningún optimismo. Para decirlo en los términos de nuestra introducción, Strauss no renuncia al problema de Hamlet y su locura (o cordura). No renuncia porque afirma que el problema de la fuente del conocimiento verdadero es un problema fundamental para los hombres. Es un filósofo que es consciente que hay más filosofías que las que caben en la cabeza de Horacio. Y además sabe que la tarea política de Horacio es susurrar al oído de Fortinbrás nobles argumentos y principios en los cuales poder justificar su derecho sobre el reino de Dinamarca. Un Horacio consciente de la imposible erradicación de los fantasmas de la ciudad.

Strauss es, una lección compleja. Quizás innecesariamente oscura y tramposa, pero una lección al fin que debería ser tomada en cuenta puesto que como afirma H. Mansfield, la ciencia política de nuestro tiempo ha renunciado a distinguir al hombre de Estado del Tirano y con ellos a asumir la constante vuelta de los fantasmas al corazón que habitan simplemente y eternamente en al pluralidad que constituye a la ciudad.

Para Strauss ésto se ha hacer desde la rehabilitación de la filosofía política; filosofía política significa filosofía política. Y filosofía política significa, en última instancia, un proyecto educativo que invite a pensar en la prudencia política que debe aplicarse en un mundo que ha perdido ya la capacidad de justificarse a si mismo. Un proyecto que intente asumir la importancia de los endebles equilibrios que deben existir en la ciudad para sostenerse y sostener, a la libertad. De lo que se trata al re-habilitar el

debate entre modernos y antiguos es de una operación de filosofía política. Se trata de poder evitar que:

“(…) The majority among the learned who still adhere to the principles of the declaration of Independence interpret these principles not as expressions of natural right but as an ideal, if not as an ideology or a myth (…)”

(Strauss, 1999: 2)

El diagnóstico de Strauss es, en sí mismo, un proyecto que critica al liberalismo para alertar de sus defectos e intentar defender el único régimen político en el cual la filosofía parece tener una posibilidad de supervivencia. Para terminar con la afamada cita de Eliot, Strauss tienen claro que “If you will not to have God you should pay yours respects to Hitler or Stalin”.

Conclusiones generales

Los fantasmas de Elsinor y nuestras democracias liberales.

(...) Check and Ballances, Jefferson, however you and your Party may have ridiculed them, are our only Security of Body. Every Species of these Christians would persecute Deists, as son as either Sect would persecute another, if it had unchecked and unballanced power. Nay, the Deist would persecute Christians and Athesists would persecute Deist, with as unrelenting Cruelty, as any Christians would persecute them or one other. Know thyself, human Nature!. (...)

John Adams.

Los fantasmas de Elsinor y nuestras democracias liberales.

¿Qué nos pueden decir entonces nuestros autores sobre la relación entre la trascendencia y la conservación del orden político? ¿Qué podemos inferir de esas respuestas respecto a nuestra propia situación política?

La primera certeza clara en relación al problema de la conservación del orden que arroja nuestra lectura de Strauss y de Schmitt (y Hobbes) es que ninguno de los autores ha olvidado a Hamlet ni a los fantasmas. No han olvidado la separación conflictiva entre fantasmas y príncipes representada y sostenida en el cuerpo muerto de un Hamlet. Un Hamlet que ya no representa -ni presenta- a los fantasmas que se le aparecen. Ni (nuestra interpretación de) Hobbes, ni Strauss, ni Schmitt niegan la relación compleja entre teología y política y la separación delicada entre ambas, que se encuentra en la base de la construcción política moderna. El segundo elemento general a destacar es la consciencia de crisis sobre la que los tres autores plantean sus análisis. El tercer elemento (principalmente en Strauss y en Schmitt pero también en nuestra lectura de Hobbes) es la asunción de una crítica a cualquier pretensión liberalizante de negar la tensión entre teología y política. Schmitt y Strauss –y también, de manera mucho más embrionaria, Hobbes- levantan sus voces contra aquellos que han olvidado el poder que emerge del espacio que queda separando a fantasmas de príncipes. Levantan sus voces contra aquellos que caen en la adoración de una razón que solo puede devenir en crisis.

Es este sentido, tanto Carl Schmitt como Leo Strauss ensayan, aunque de manera y por motivos diferentes, una crítica profunda a la modernidad política. En particular, la crítica está enfocada hacia las premisas de un liberalismo político que, a su juicio, es *incapaz de evitar el horror del retorno de la violencia producida por la asunción de la una transparencia que solapa el más allá con el más acá.*

Strauss y Schmitt critican al liberalismo y a las constituciones liberales desde un momento en el cual las democracias liberales se mostraban absolutamente incapaces de ofrecer el resguardo adecuado frente a la violencia y el horror. La república de Weimar fue incapaz de evitar el nazismo y la guerra. Para Schmitt, producto mismo de las

contradicciones liberales que su constitución llevaba en su seno. Contradicción expresada en la convivencia de dos principios: el liberal y el democrático. Principios que reclamaban soberanías diferentes y que suponían estructuras existenciales diferentes y opuestas.

Para Strauss, porque la filosofía política moderna fue, en esencia, incapaz de proveer ningún mecanismo, ningún resorte, desde el cual pensar el escape a la trampa del nihilismo. Weimar estaba atrapada, para Strauss, entre su indefinición de buena voluntad liberal y su incapacidad de justificarse más allá de si misma. Strauss presenciaba como el devenir de la razón moderna terminaba por arrastrar a Weimar al desastre¹³⁵.

“(…)Weimar was above all the residence of Goethe, the contemporary of the collapse of the Holy Roman Empire of the German Nation, and of the victory of the French Revolution and Napoleon –Goethe whose sympathetic understanding was open to both antagonist and who identified himself in his thought neither. By linking itself to Weimar the German liberal democracy proclaimed its moderate, non-radical character: its resolve to keep a balance between dedication to the principles of 1789 and

¹³⁵ La relación entre Schmitt y Strauss ha sido tratada ampliamente durante las últimas décadas. Nosotros no entraremos aquí más que tangencialmente en el diálogo entre ambos autores. Para una referencia clásica de la relación entre Schmitt y Strauss, véase principalmente el ya clásico libro de Meier, H1(1995). Puede verse también, Altini C (2004)

El diálogo entre Strauss y Schmitt se hace particularmente interesante en la explícita respuesta que el joven Strauss le hace a Schmitt en relación a su concepto de lo político. Dicho rápidamente, Strauss acusa a Schmitt a ser incapaz de escapar del espacio liberal en el cual centra su propio discurso. Schmitt, algunos años después cita, reconociendo el comentario, a Strauss como un “eurito judío” que asume que es Spinoza quien termina de separar religión de política. Como decíamos más arriba, mientras que la alternativa de Strauss supone (como se verá más en detalle en los capítulos dedicados a Strauss) un retorno a mirar de frente la dicotomía entre filosofía y teología y a hacer una apuesta por revivir a la filosofía política como modo de escapar al problema, Schmitt parece quedar encerrado en la lógica de la decisión política al asumir que la irrupción de lo político es un momento en el cual todas las esferas de la vida humana quedan subsumidas. La solución de Strauss parece estar más atrás que la Schmitt. Es interesante sin embargo decir aquí que hay lectura (con las que acordamos) que ven en Schmitt a un pensar profundamente católico que, si bien consciente que la modernidad y la lógica despoltizante no es posible de ser detenida, la iglesia y los regímenes políticos basados en los principios católicos son una alternativa viable en el siglo XX y, una alternativa diferente –digámoslo así, autoritaria burguesa- al totalitarismo comunista y nazi. La admiración de Schmitt por el régimen de Franco es, muestra de ello. Para un análisis que destaca los aspectos profundamente católicos de Schmitt y su respuesta teológica al problema político véase Herrero López, M. (2015)

dedication to the highest German Tradition. The Weimar Republic was weak (...)"
(Strauss, 1997b: 1)

El ejemplo del fracaso Weimar suponía tanto para Strauss como para Schmitt, *el síntoma* del devenir de la razón moderna. Weimar es la erupción de ese mal que presagiaba, según Horacio, el fantasma de Elsinor.

Strauss y Schmitt admiten que el devenir de la razón moderna devenida en técnica ignora con soberbia al problema teológico político. Y saben que, para revalorizarlo, se ha de asumir que el núcleo conflictivo moderno encuentra su punto de partida en el inicio mismo de la respuesta de la filosofía a lo que nosotros identificábamos como el problema *Hamlet*. Thomas Hobbes representa, para ambos autores, *el corpus* fundacional del problema moderno. Así, para decirlo con Strauss ,

"(...) Hobbes differs from developed liberalism only, but certainly, by his knowing and seeing *against what* the liberals ideal of civilization has to be persistently fought for: not merely against rotten institution, against the evil will of a ruling class, but against natural evil of man. (...) Hobbes *in view of* the state of nature, attempts to overcome the state of nature within the limits in which it allows of overcome, whereas later men either dream up a state of nature or, on the basis of a supposed deeper insight into history and therewith into the essence of man, forget the state of nature. (...)"
(Strauss, 2007: 107)

Las respuestas de Schmitt y de Strauss están relacionadas entre sí pero no necesariamente identificadas una con la otra. Para Schmitt, la respuesta central se basa en la importancia de recuperar la atención sobre la soberanía como la asunción de un conflicto existencial que -cual milagro- informa a la normalidad. La recuperación del concepto de soberanía como modo de advertir la necesidad de revivir el alma perdida de la máquina del Estado. La respuesta de Schmitt no es otra cosa que una advertencia que

indica que la espada de Fortinbrás por sí sola no es suficiente para garantizar la conservación de la unidad política: la soberanía no es mera fuerza. Es más que eso. Es un concepto límite que define e informa a la espada que ejerce el poder. Es ley. Es *Nomos*. Las consecuencias de un pensar que no sea desde esa frontera y que pretenda generar un orden institucional que acomode la pluralidad sin asumir la radicalidad del conflicto entre diferentes reclamos de autoridad, terminará por estrellarse en sí mismo.

Para Strauss, la pretendida superación moderna de la cuestión entre Atenas y Jerusalén devino en un proceso en el cual la razón se suicida con las armas de un nihilismo que ya no puede esgrimir razones para enfrentar la pregunta por el sentido del Ser. La razón moderna se ha quedado sin argumentos frente a su propio espejo. La filosofía política ya no puede proveerlos. A consecuencia de ello, hay dos opciones: o bien se asume la tragedia y se reedita la filosofía política como forma prudente de relación entre la consciencia de la ausencia de principios y los principios que la ciudad reclama, o bien se cae en la trampa que propone un liberalismo tolerante e ingenuo. Un liberalismo que se niega a aceptar que es deudor de una tradición moderna donde aún la referencia a la ley natural era -vagamente- aún posible .

Las respuestas que ofrecen ambos autores suponen la actualización del problema teológico político desde perspectivas diferentes. Para Schmitt, la alternativa es de carácter teológico político. Para Schmitt *Teología Política significa Teología Política*.

Se trata de habilitar la re-edición de una teología política que le permita sobrellevar y ofrecer una respuesta a los avances de un liberalismo ya despolitizado. La respuesta al problema del orden político y su conservación se juega en una teología que informa a la moralidad desde una verdad trascendente que *ya ha sido* revelada, que encarna en un andamiaje institucional concreto y defensivo cuyas mediaciones de obediencia están siempre cargadas de un contenido existencialmente trinitario¹³⁶. Una

¹³⁶ Se pregunta Heinrich Meier (2005), en la página xv de su prefacio a la traducción inglesa de su *The lessons of C. Schmitt. Four Chapters on the distinction between Political Theology and Political Philosophy*: “(...) What could be less irrelevant than the opposition between a life that believes itself to be anchored in the certainty of divine revelation and one that places itself entirely on the ground of human wisdom?. What could be less immaterial than the distinction between a thought that wants to move and conceive itself in the obedience of faith and one that is not bound by any authority and spares nothing

comunidad política cuyos guardianes, en el fondo, se encuentran en templos con reliquias y crucifijos.

Para Strauss, de lo que se trata es de la re-habilitación de un modo de pensar la filosofía política. De hacer filosofía política en una época de crisis. Se trata de la re-habilitación de una historia de la filosofía política cuyo eje pase por la confrontación entre antiguos y modernos y que -desde la perspectiva clásica- asuma el carácter necesariamente prudencial de la filosofía política. *La re-edición de la filosofía política como un proyecto educativo*¹³⁷. Y como tal, consciente de proteger la condición de posibilidad del ejercicio mismo del pensar filosófico situándose entre la filosofía y la ciudad. Una comunidad política cuyos guardianes sean filósofos capaces de educar a los hombres de Estado. Filósofos conscientes de la difícil tarea de la filosofía en relación a la verdad, y de la urgencia de su tarea política en relación a la ciudad.

Strauss no renuncia a la modernidad porque ya no se pueda salir de ella. Pero si propone que mirarla y estudiarla con gafas clásicas puede ofrecer opciones. Se trata de saber, simplemente, leer. De aprender, como un arte, a leer el arte de aquellos que escribieron, escondidos en sus libros, sobre problemas fundamentales a los hombre. Los primeros modernos todavía asumían que la ley debía tener como fundamento último la moralidad del derecho natural y que ésta era una obligación a la que no se podía renunciar. La democracia liberal es el régimen derivado de este momento del devenir del pensamiento moderno. Por tanto es un orden siempre basado en la creencia. En tanto y en cuanto es una creencia que se basa en la sacralización de la división público/privado, la oportunidad a la filosofía de ejercer su vieja profesión formativa todavía es real.

La única alternativa para recuperar la posibilidad de la filosofía política es ensayar una defensa de la democracia liberal como régimen en cuyo espíritu reine una

from its questions?. As for how the opposition determines a difference in the stance towards morality, politics, revelation, and history and what consequence this distinction has for what the interpreter can learn in the confrontation with the oeuvre of side, this becomes visible for whoever allows himself to think unreservedly the cause of the political theologian as well as that of the political philosopher and who makes every effort to understand both just as they have understood or understand themselves (...)" .

¹³⁷ Un proyecto educativo de elites, claro. No de masas. Véase para este punto Bloom (1988)

sagrada pero íntima distinción entre lo público y lo privado que proteja la libertad del pensar. Y, además, cultivar la virtud de sus gobernantes por medio del ejercicio de la moderación y la prudencia. Estados Unidos y su constitución liberal claramente encarnan para Strauss esta opción. Sostener esa constitución, es una tarea urgente y desesperada.

“(…) The passage has frequently been quoted, but, by its weight and its elevation, it is made immune to the degrading effects of the excessive familiarity which breeds contempt and of misuse which breeds disgust. “we hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty, and the pursuit of Happiness”. The nation dedicated to this proposition has now become, no doubt, partly as a consequence of this declaration, the most powerful and prosperous of the nations of the earth. Does this nation in its maturity still cherish the faith in which it was conceived and raised? Does it still hold those “truths to be self-evident? (…)” (Strauss, 1999: 1)

Strauss intenta repensar desde Atenas. Schmitt lo hace siempre desde Jerusalén.

Para nosotros, volver a Hobbes para buscar alternativas que vayan más allá de reapertura de un debate silencioso entre la re-habilitación de Atenas y la reivindicación de Jerusalén por otro, ha sido importante durante el desarrollo de la tesis. Es importante para ofrecer una alternativa de respuesta que “no compre” todo el argumento de Schmitt ni todo el argumento de Strauss. Es importante para elaborar la pregunta por la conservación del orden.

La clave de lectura que nos ofrece pensar Hobbes en relación al problema de nuestra tesis, está en la afirmación de un proyecto político destinado a competir existencialmente con la multiplicidad de proyectos que reclaman diferentes fuentes de legitimidad. A competir asumiendo que la certidumbre de las voces del más allá y del más

acá ha desaparecido. Un proyecto político que estará siempre abierto porque tiene que lidiar siempre con hombres que no serán jamás más cuerdos que Hamlet.

Para decirlo con Hobbes:

“(…) Therefore I think it may be protibaly taught in the Universities, in case they also think so, to whom the judgment of the same belongeth. Let any man consider the truth of it. Where did those ministers learn their seditious Doctrine, and to preach it, but there? Where therefore should preachers learn to teach Loyalty, but there?. And if you Princeples produced Civil War, must not the contrary principles, which are his, produce Peace?. And consequently his Book, as far as it handles Civil Doctrine, deserves to be taught there: but then can this be done?. When you shall have no longer an Army ready to maintain the evil Doctrine wherewith you have infected the people (...) (Condierataions; 25)¹³⁸

Hemos llegado así al final de nuestra de reflexión sobre los diferentes modos en que, los autores que hemos utilizado como excusa, nos brindan en relación a la articulación de la estabilidad y la conservación del orden político y la trascendencia. Conviene repetir que no nos convencen las alternativas políticas de Strauss y de Schmitt. Pero encontramos sus filosofías útiles para re-pensar la relación entre fantasmas, orden político y su conservación.

Decíamos en nuestra introducción que desde hace demasiado tiempo permanecemos casi absortos y sin repuesta frente al reaparecer de los fantasmas en la escena política. Y decíamos que, sin embargo, esos fantasmas siempre habían estado allí porque en el origen mismo de nuestra modernidad existe una relación de un tipo particular entre fantasmas y hombres. Una relación marcada por una separación. La escena en la cual Horacio encuentra al fantasma con el que ya no puede ni sabe comunicarse quizás grafique el sentido originario de la relación entre fantasmas y

¹³⁸ Usamos la edición de las Considerations upon the reputation, loyalty manners and religion of Thomas Hobbes (1679) publicada en el Vol 4 de la edición de 2011 de las The English Works of Thomas Hobbes of malmesbury. Se cita, Considerations y el número de página.

hombres en la modernidad y el desafío propio de las democracias liberales del siglo XXI. No se trata de negar la existencia de los fantasmas que habitan Elsinor, tampoco se trata abrazarlos. Se trata de pensar la política en esa delgada separación silenciosa representada entre Horacio y un fantasma que se miran sin hablar, sabiendo que pertenecen a dos mundos en permanente tensión que, sin embargo, se definen en las interpretaciones que hacen uno del otro.

Volvamos un instante a la primera escena del primer acto del Hamlet de Shakespeare. Horacio primero reacciona incrédulo ante los comentarios de la presencia del Fantasma del Rey Hamlet en Elsinor- (...) *Tush, tush, `twill not appear (...)*. El ya no puede creer en esas cosas. Al final de cuentas, como señalábamos páginas más arriba citando a Derrida, los hombres doctos no creen en cosas de otros mundos, y menos en espectros y fantasmas.

Es por ello que no es casual que Horacio luego se sienta aterrorizado e intrigado por el fantasma del Rey Hamlet (...) *Most like. It harrows me fear and wonder (...)*. El fantasma ya no responde, sin embargo, a las preguntas de Horacio. Solo se deja ver en advertencia permanente: va vestido con ropajes de batalla.

“(...) What art thou that usurp’st this time of night
Together with that fair and warlike form
In which the majesty of buried Denmark
Did sometimes march? By heaven, I charge thee, speak (...)”
(*Hamlet*, 1-1)

La tensión entre ambos mundos en la escena de Shakespeare es clara. Horacio ya no puede explicar casi nada pero sabe que esa tensión marcará el destino del reino de Dinamarca. Una tensión que, atrapada en la consciencia de Hamlet, será constitutiva que marcará el destino de Dinamarca.

Volvamos a la cita de la primera escena de Hamlet a la que referíamos al final de la primera parte de la tesis

(...) In what particular thought to work I know not,
But in the gross and scope of mine opinion
This bodes some strange eruption to our state. (...)
(*Hamel*, 1-1)

Remarcábamos entonces que de lo que se trataba era de gestionar esas erupciones que aparecerán siempre como un recuerdo de la aparición altanera del Fantasma. La estabilidad de la política en la modernidad está ligada, por tanto, íntimamente a la gestión de esas erupciones.

Ensayar una defensa de la democracia liberal como *forma de régimen* que parta de la identificación de los principios que la distinguen de otras formas de organización humana, parece una manera bastante razonable de identificar y aplacar esas erupciones. Ello supone alejarse, primero, del marco de justificación epistemológico de un liberalismo contemporáneo que, lejos de representar su origen modesto y pesimista, parece demasiado convencido de sus fuerzas. Un liberalismo que se nos aparece demasiado convencido de su victoria sobre los fantasmas¹³⁹.

Durante este trabajo solo pretendimos colaborar a la elaboración de esa defensa con una exposición de unos pensadores que, enfrentados con la tradición liberal, ofrecen unas respuestas particulares a la pregunta por la relación entre la conservación de la unidad política y trascendencia. Pensadores que más que respuestas, ofrecen reformulaciones de la pregunta. Reformulaciones que funcionan como una alerta de las dificultades que supone por un lado, abrazar una filosofía de la angustia y, por otro, el abrazar un optimismo ingenuo en la ilusión de la tolerancia.

La teología política de Schmitt y su crítica a la forma de organización liberal y la recuperación de la filosofía política de Strauss son, tan solo, dos maneras posibles para abordar y pensar este problema. Existen otras, quizás más fructíferas. Quizás más

¹³⁹ A modo de ejemplo, el punto central de partida del liberalismo a la hora de discutir la cuestión del retorno de los fantasmas puede verse en la compilación de artículos dedicados a la relación entre J. Rawls y la religión aparecido en 2014. En particular, Robert Talisse define este punto de partida al afirmar que (...) liberalism sees the political world as (ideally) a fair system of cooperation among equals. Thus it shares with garden variety liberalism a commitment to the freedom and equality of all citizens (...) (Talisse, T; 2014: 53)

adecuadas. Otras puertas de entrada al problema que no tienen, en si mismas, el vicio del conservadurismo teológico de Schmitt ni el del conservadurismo *aristocratizante* y filosófico de Strauss.

De lo que se trataba para cuestionar las tesis centrales de un liberalismo -que, decíamos, se nos quedaba a mitad de camino a la hora de ofrecer respuestas- era de abrir una pregunta que sugería que la crisis producto de una combinación particular entre fantasmas que se aparecen, príncipes que mueren y Horacios sordos, está aún en el centro de la escena política y filosófica.

El problema teológico político permanece ahí. Entre nosotros. Nunca se ha ido. Quizás de lo que se trate es de exponer su irresolución, de hacerlo visible. Exponer que la característica principal de nuestro régimen es la imposibilidad de encarnar, de nombrar, de afirmar sin dudar el fundamento último de su legitimidad. Asumir que la mejor garantía de su conservación es evitar la superposición de transcendencias e inmanencias que impliquen algún reclamo de transparencia fundamental. Hamlet ha de permanecer, si se quiere, muerto e irresurrecto lleno de dudas, separando a Horacio y Fortinbrás del fantasma de su padre. La dupla de Fortinbrás y Horacio será más débil que aquellas que suponían voces del más allá, pero quizás esa característica de Fortinbrás sea su principal fortaleza frente al retorno de argumentos de transparencia.

Así, nuestra posición en relación al problema y a las alternativas que nuestros autores nos presentaban, resulta una posición intermedia. Ni asumir un retorno clásico a un orden natural pre-existente, ni instrumentalizarlo del todo. Asumirlo como problema es suficiente para ensayar respuestas alternativas. La Justicia debe siempre presentarse y referirse a principios que trasciendan la pura inmanencia de la ley que los representa; aunque esa representación sea incompleta. Y deben, al mismo tiempo, develarse más acá de esa transcendencia. Es, en última instancia, tarea de la democracia garantizar el sujeto que cuidará de ese lugar de indecidibilidad¹⁴⁰.

¹⁴⁰ La salida que nos interesa abrir está de alguna manera asociada al republicanismo democrático de C. Lefort; dice Lefort (2004a, 50) “(...) la democracia se instituye y se mantiene por la disolución de los referentes de la certeza. Inaugura una historia en la que los hombres experimentan una indeterminación

Una indecidibilidad que se expresa siempre en los límites de la comunidad, en la forma esquivada en la que se organiza la existencia humana, en la pregunta sin respuesta que supone la legitimidad. Es por ello que Horacio ha de tener una incansable tarea que consistirá más en escuchar que en hablar. El status de Horacio como sujeto político no puede estar, como para Schmitt, en las iglesias, ni como para Strauss en la filosofía. Para decirlo con C. Lefort.

“(…) en lo sucesivo a permanecer en busca de su propio fundamento porque la ley y el poder ya no están incorporados en la persona de quien o quienes lo ejercen; una sociedad que acoge el conflicto de opiniones y el debate sobre los derechos, pues se han disuelto los referentes de la certeza que permitían a los hombres situarse en forma determinada los unos con respecto de los otros. Doble fenómeno, él mismo signo de una única mutación: el poder deberá en adelante ganar su legitimidad si no enraizándose en las opiniones, al menos sin desvincularse de la concurrencia entre partidos (...)” (Lefort 2004, 141).

Por lo tanto, los principios básicos sobre los cuales es posible –aún- conformar un discurso capaz de dotar de sentido a nuestras democracias liberales, no surgen del mero discurso racional ni de un acto fundacional *ex-nihilo* que los crea. Tampoco han de venir del todo de una filosofía política atenta del derecho natural. Por el contrario, *están siempre más acá de la transcendencia pero siempre, y de manera esquivada y difusa, un poco más allá de la mera inmanencia fundadora*. Habitan, de alguna manera, los márgenes de la comunidad democrática. Son siempre indecibles y por tanto, “inocubables”. No pueden encarnarse bajo el estigma de ningún contenido que sea siempre, eternamente, verdadero.

Por último, la clave de bóveda para iniciar una justificación atenta frente al retorno tanto de los Fantasmas de Elsinor como al retorno de otros fantasmas a Elsinor,

última respecto al fundamento del poder, de la ley y del saber, y respecto al fundamento de la relación del uno con el otro en todos los registros de la vida social (...)”

se encuentra en la especificidad de nuestros regímenes de siempre enunciar un discurso sobre derechos capaces de proteger libertades¹⁴¹

La conservación de ese lugar vacío, desencarnado, de incertidumbre, debe asumir también, con prudencia, la apelación a un orden institucional específico que garantice la *permanente irresolución* del conflicto¹⁴² que, de manera permanente, se presenta en la ciudad. Una forma democrática que gestione los sentidos mismos de una Justicia que, nunca del todo verdadera, siempre se formula en modo de pregunta. Se presenta en forma, si se quiere, de incertidumbre.

Para nosotros, en suma, la conservación del orden político se juega más en la reivindicación de la modernidad de Maquiavelo y en el republicanismo moderno de Locke, que en la apelación conservadora a una naturaleza que no debe ser dicha o una revelación que debe ser obedecida.

De lo que se trata, por último, no es de hundirse en la tragedia revolucionaria del grito del niño del cuento de Andersen que dice lo que nadie puede decir y todo el mundo ve. Por el contrario, de lo que se trata es de asumir que, quizás, lo que nos caracteriza es la desnudez del Rey. Y de lo que se trata es de conservarlo desnudo pese a los múltiples intentos de vestirlo con ropajes permanentes. Nuestro reino es un reino donde el Rey ha de permanecer siempre, desnudo.

Esa habría de ser la tarea de Horacio. Defender la desnudez¹⁴³ de Fortinbrás frente a la tentación de los trajes de guerra del fantasma del Rey Hamlet: asumir que esa

¹⁴¹ Se pregunta Lefort en su ensayo sobre la permanencia de lo teológico político si el retorno de las respuestas de transparencia no debería ser una alerta de la dificultad misma de la democracia como forma de régimen en cuyo centro se encuentra la incertidumbre de emerger como la respuesta al elemento trágico de la modernidad. Lefort (1981).

¹⁴² Debo estas consideraciones a muchísimos intercambios y discusiones durante muchos años con Matías Sirczuk. Véase en particular, Sirczuk (2014)

¹⁴³ Kolakowski, L (1990) reflexiona de una forma similar cuando plantea que “(...) To say as much in this context is to affirm the superiority of European culture as a culture capable of uncertainty about its own standards and able to preserve that uncertainty. Thus, I believe that there is an important reason to preserve the spirit of Eurocentrism in this sense. And this belieg presupposes that certain values particular to that culture –to wit, its self-critical faculties- should be not only defended but indeed propagated, and that by definition they cannot be propagated trough violence. In other words, universalism brings about its own

lucha por significar una espada que ha de levantarse siempre contra quienes pretendan transparentar y fijar su significado es la característica principal de nuestras democracias liberales. Explicitar esa separación endeble entre lo que está más acá y lo que está más allá, en la convicción de la tensión permanente¹⁴⁴ entre argumentos de certidumbre del más allá y la incertidumbre del más acá, es ya una respuesta por la conservación de Elsinor, de sus fantasmas y de sus espectros.

Lo que está en juego no es otra cosa que la propia especificidad de nuestra organización y existencia política democrática. Lo que se juega allí, no es otra cosa que nuestra propia libertad.

Muscat/Barcelona, Diciembre de 2016.

paralysis if it does not see itself as being universal in just this sense of being suitable for propagation (...)"

¹⁴⁴ Hent de Vries se hacía en el final de su excelente compilación de 2006 una pregunta similar a la que nos hacemos nosotros aquí y contestaba de la siguiente manera (...) Would an ontology, indeed, a metapysics, of the political or a pragmatic, skeptical-agnostic turn to the politics of the everyday provide more promising solutions to contemporary predicaments that allow no concrete answer so long as they remain phrased in a language reminiscent of "religion", albeit of its disconnected and dislocated words, things, gestures, and powers?. Perhaps. But if any plausible meaning can be given to the disnation of the present time as the "post-secular", it is precisely that an answer to our question must be left in suspension, though they call for our utmost vigilance nonetheless. (...) (de Vries, 2006: 88)

Nota bibliográfica y Bibliografía citada

Nota bibliográfica

Se prefirió realizar las citas bibliográficas en el idioma de la fuente; excepto para el caso de los textos alemanes de Schmitt donde se utilizaron para citar las traducciones inglesas y castellanas de los originales alemanes.

Para las citas de los textos bíblicos se utilizó la referencia que se indica en la bibliografía.

Para los textos de Shakespeare se cita directamente del inglés original, la edición que se indica en la bibliografía.

Se citan los textos de Schmitt directamente de la traducción inglesa de las ediciones en alemán. Se cita directamente de la traducción castellana de la versión original en alemán los dos siguientes textos:

- Schmitt, C. (1994) *Ex Captivitate Salus*. Struhart & Cia. Bs.As.
- Schmitt, C. (1994) *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*. Struhart & Cia. Bs.As.

Durante el desarrollo de la investigación se han consultado las siguientes versiones de las ediciones alemanas de los textos de Schmitt:

Schmitt, C. (1919) *Politische Romantik* Duncker & Humblot, Berlin
..... (1921) *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveranitäts-gedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*. Duncker & Humblot, Berlin
..... (1922) *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveranität* (2ª ed. aumentada 1934) Duncker & Humblot, Berlin
.....(1923) *Römischer Katholizismus und politische Form*. Jacob Hegner, Berlin.
.....(1963) *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corrollarien*. Duncker & Humblot, Berlin
.....(1928) *Verfassungslehre*. Duncker & Humblot. Múnich-Leipzig.
.....(1932) *Legalität und Legitimität*. Duncker & Humblot. Múnich-Leipzig.

.....(1934) *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*. Henseatische Verlagsanstalt. Hamburg.

.....(1938) *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*. Henseatische Verlagsanstalt. Hamburg.

..... (1950) *Ex Captivitate Salus. Erfahrungen aus der Zeit*. Greven Verlag. Colonia.

..... (1950) *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* Greven Verlag. Colonia.

..... (1950) *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*. Greven Verlag. Colonia.

..... (1970) *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*. Duncker & Humblot, Berlin

Bibliografía citada

- ---*The unanimous Declaration of the thirteen United States of America.* (1776).
- Adams, J. & Jefferson, T. (1999) "Letter from 25th June, 1825" en Cappon, L (Ed) *The Adams Jefferson Letters: the complete correspondence.* The University of North Carolina Press. USA.
- Agamben, G. (1998) *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life.* Stanford University Press. USA.
- Agamben, G. (2005) *State of Exception.* Chicago University Press.
- Alexander, C. (2004) *Shakespeare and Politics.* Cambridge University Press. UK.
- Altini, C. (2004) *La storia della filosofia come filosofia politica. Carl Schmitt e Leo Strauss lettori di Hobbes.* Edizioni ETS. Pisa.
- Altini, C. (2005) *La fábrica de la soberanía. Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos,* Buenos Aires, El cuenco de Plata.
- Amoretti-Bermeo. (2004) *Federalism and territorial cleavages.* The John Hopkins University Press. USA.
- Arato, A. (2002) "Carl Schmitt and the revival of Constituent Power in the United States" *Cardozo Law Review*, 21,5, 1739-1747
- Aristófanes. (2008) "The clouds" en *The evelen comedies of Aristophanes. Vol.1.* Bibliolife. USA.
- Assmann, J. (1998) *Moses the Egyptian: The memory of Egypt in Western Monotheism.* Harvard University Press. USA.
- Assman, J. (2000) *Herrschaft und Heil: Politische Theologie in Altügypten, Israel und Europa.* Carl Hanser. Munich.
- Assmann, J. (2001) *The search for God in Ancient Egypt.* Cornell University Press.
- Assmann, J. (2008) *Of God and Gods. Egypt, Israel and the Rise of Monotheism.* University of Wisconsin Press. USA.
- Bader, V. (2008) *Secularism or democracy. Associational governance of religious diversity.* Amsterdam University Press. Amsterdam.
- Balibar, E. (1994) "La institución de la verdad en Hobbes y Spinoza". En E. Balibar *Nombres y Lugares de la Verdad.* Nueva Visión. Buenos Aires
- Bandieri, J.L. (2002) "Carl Schmitt and Federalism" *TELOS*. 122.
- Bataille, G. (1988) *Oeuvres Complètes.* Gallimard. París.

- Baumengold, D. (1990) "Hobbes political sensibility: The menace of political ambition". In en Dietz M. (Ed) *Thomas Hobbes and political theory*. University of Kansas Press. USA.
- Behnegar, N. (2005) *Leo Strauss, Max Weber and the Scientific Study of Politics*. University of Chicago Press.
- Belner, R. (2010) *Civil Religion: A dialogue in history of Political Philosophy*. Cambridge University Press. UK.
- Bellamy & Castiglioni. (1997) 'Building the Union: The Nature of Sovereignty in the political Architecture of Europe' *Law and Philosophy*. 16, 421-445.
- Benardete, S. (1978) "Leo Strauss's The City and Man," *Political Science Reviewer* 8 .pp. 1-20.
- Bendersky, J. (1983) *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*. Princeton University Press. USA.
- Bendersky, J. (1999) 'The Expendable Kronjurist: Carl Schmitt and National Socialism, 1933-36' *Journal of contemporary history*. 14, 2 309-328.
- Berlin, A. & Brettler, M.Z. (eds.) (2004) *The Jewish Study Bible*. Oxford University Press. USA.
- Bermudo, J.M. (1994) *Maquiavelo, consejero de Principes*. Universitat de Barcelona Editorial. Barcelona.
- Berthold, L. (1989) *Carl Schmitt und der Staatsnotstandsplan am Ende der Weimarer Republik*. Dunker & Humblot. Berlin
- Bloom, A. (1975) "Justice: J. Rawls Vs the tradition of political philosophy" en *The American Political Science Review*. 69-2, pp. 648-662.
- Bloom, A. (1987) *Giants and Dwarfs*. Simon Shuster. USA.
- Bloom, A. (1988) *The closing of the American Mind*. Simon Shuster. USA.
- Bloom, A. (2000) *Shakespeare on Love and Friendship*. The University of Chicago Press. USA.
- Bloom, A (2015) *Shakespeare Politics*. University of Chicago Press. USA.
- Bloom, H (1999) *Shakespeare: The invention of the Human*. Riverhead books. USA.
- Bobbio, N. (1991) *Thomas Hobbes*. Paradigma. Barcelona.
- Brown, K. (1980) "Thomas Hobbes and the title-page Leviathan" en *Philosophy* 55.
- Bueno, R. (2013) *Carl Schmitt e Donoso Cortés: entre el autoritarismo e ditadura*. Novas Edições Académicas. Brazil.

- Butler, J; Habermas, J, Taylor, C. (2011) *The power of Religion in the Public Sphere*. Columbia University Press. USA.
- Cahill, T. (1998) *The Gifts of the Jews. How a Tribe of Desert Nomads Changed the Way Everyone Thinks and Feels*. Doubleday. Nueva York.
- Calhoun, C. (Ed) (2011). *Rethinking Secularism*. Oxford University Press. UK
- Calhoun, C, Warner, M. VanAntwerpen (Eds) (2013). *Varieties of Secularism in a Secular Age*. Harvard University Press. USA
- Campederrich, R.(2005) *La palabra de Behemoth: derecho, política y orden internacional en la obra de Carl Schmitt*. Trotta. Madrid.
- Caney, S. (2005) *Justice beyond borders. A global political theory*. Oxford University Press. Oxford.
- Casanova, J. (1994) *Public Religion in the modern World*. The University of Chicago Press.
- Collins, J (2005) *The Allegiance of Thomas Hobbes*. Oxford University Press. UK.
- Connolly, W. (2000) *Why I m not a secularist*. University of Minnesota Press. USA.
- Cristi, R. (1998) *Carl Schmitt and authoritatian liberalism*. University of Wales Press. UK
- Crockett, C. (2011) *Radical Political Theology*. Columbia University Press. US.
- D'ors A. (1970) *Ensayos de Teoría Política*. Ediciones Universidad de Navarra. Navarra.
- Dawkins, R. (1998) *Unweaving the Rainbow: Science, Delusion and the Appetite for Wonder*. Houghton Mifflin. Boston.
- Delumeau, J. (1978) *El miedo en Occidente*. Taurus. Madrid.
- Derrida, J. (1994) *Specters of Marx*. Routledge. London.
- Derrida, J. (2002) *Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad"*. Tecnos. Madrid.
- Detienne, M. (2006) "The Gods of Politics in Early Greek Cities" en Vries de, H. & Sullivan E. (Eds.) (2006) *Political Theologies. Public religions in a Post-Secular Word*. Fordham University Press. USA.
- Dietz, M. (1990) "Hobbes' Subject as citizen". En Dietz (Ed) *Thomas Hobbes and political theory*. University of Kansas Press. USA.
- Dimont, M. (2003) *Jews, God and History*. Penguin. Nueva York.
- Donoso Cortés, J. (2016) *Ensayos sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. Ediciones F. Rueda. Madrid.

- Dotti, J. (1989) “El Hobbes de Schmitt”. En *Cuadernos de Filosofía* N. 32. Universidad de Buenos Aires. FFYL. Instituto de Filosofía. Buenos Aires.
- Dotti, J. (2002) “Quién mató al Leviatán” en *Deus Mortalis Cuaderno de Filosofía política I*. UBA. FFyL. Buenos Aires.
- Drury, S. (2005) *The political ideas of Leo Strauss*. Palgrave Macmillan. USA.
- Duso, G (1996) “Carl Schmitt: teología política e lógica dei concetti politici moderni”, *Daimon, Revista Internacional de Filosofía*, N° 13 (julio-diciembre de 1996), pp. 77-98.
- Duso, G (ed.) (1981) *La política oltre lo stato: Carl Schmitt*. Arsenale. Venecia.
- Duso, G. (1981). “Tra costituzione e decisione: la soggettività in Carl Schmitt”, en Duso, Giuseppe (ed.), *La politica oltre lo stato: Carl Schmitt*, Venecia, Arsenale, pp. 49-68.
- Duso, G. (1998) “Historia conceptual como filosofía política”, *Res Publica. Revista de Filosofía Política*, N° 1 (octubre de 1998), pp. 35-71.
- Duso, G. (2002) “Introducción: Pacto social y forma política”, en Duso, Giuseppe (ed.), *El contrato social en la filosofía política moderna*, Murcia-Valencia, Res Publica-Leserwelt.
- Duso, G. (ed.). (2002b) *El contrato social en la filosofía política moderna*-Leserwelt. Murcia-Valencia
- Duso, G. (2004) “Génesis y lógica de la representación política moderna”, *Fundamentos. Cuadernos monográficos de Teoría del Estado, Derecho Público e Historia Constitucional*, N° 3.
- Duso, G. (coord.) (2005) *El poder. Para una historia de la filosofía política moderna*. Siglo XXI editores. Buenos Aires
- Dworkin, R. (2013) *Religion without God*. Harvard University Press. USA.
- Dyzenhaus, D (1998) *Law as Politics. Carl Schmitt's critique of Liberalism*. Duke University Press. USA.
- Dyzenhaus, D. (1999) *Legality and Legitimacy: Carl Schmitt, Hans Kelsen and Hermann Heller in Weimar*. Oxford University Press. USA.
- Eckard, O. (2006) *Mose: Geschichte und Legende*. C.H. Beck. Munich.
- Emberley & Cooper (eds). (2004) *Faith and Political philosophy. The correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin*. University of Missouri Press. USA.

- Esposito, R. (1987) “Cattolicesimo e Modernità in Carl Schmitt”, en Racinaro, R. (ed.), *Tradizione e Modernità nel pensiero politico de Carl Schmitt*, Roma-Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, pp. 119-136.
- Esposito, R. (2003) *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Amorrutu. Buenoss Aires.
- Esposito, R (2005) *Inmunitas*. Amorrortu. Buenos Aires.
- Esposito, R. & Galli, C. (2008) *Nihilismo y política*. Manantial. Buenos Aires.
- Estevez Araujo, J.A. (1989) *La Crisis del Estado de Derecho Liberal: Schmitt en Weimar*. Ariel. Barcelona.
- Fernández Buey, F. (2007) *Utopías e ilusiones Naturales*. El Viejo Topo. Barcelona.
- Flathman, R. E. (1993). *Thomas Hobbes: Skepticism, Individuality, and Chastened Politics*, Rowman & Littlefield. USA.
- Flavio Josefo, (2012) *Antigüedades de los Judíos*. BN Publishing. España..
- Fukuyama, F. (2006) *The end of History and the last man*. Free Press. USA.
- Fukuyama, F. (2012) *The origins of political order. From prehuman times to the French Revolution*. Straus and Giroux. USA.
- Fukuyama, F. (2015) *Political Order and Political Decay. From the Industrial Revolution to the Globalization of Democracy*. Straus and Giroux. USA.
- Gagnon & Tully J. (2001) *Multinational Democracies*. Cambridge University Press. UK.
- Gagnon, Guibernau & Rocher (2004) *The condition of diversity in Multinational Democracies*. McGill – Queen’s University Press. Canada.
- Galimidi, J.L. (1996) “Conquista y conciencia en el *Leviatán*”. En *Revista Latinoamericana de Filosofía*. Vol. XXII, Nº 2. Buenos Aires.
- Galli, C. (1981) “La teología política in Carl Schmitt: proposte per una rilettura critica” en Duso, G. (Ed) *La política oltre lo stato: Carl Schmitt*. Aresanale. Venecia.
- Galli, C. (1983). “Presentazione dell’Edizione Italiana”. En Schmitt, C. *Amleto o Ecuba: L’Irrompere del Tempo nel Gioco del Dramma*. Il Mulino. Bologna.
- Galli, C. (2008) *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*. Il Mulino. Bologna.
- Galston, W. (1981) “Defending Liberalism”. *The American Political Science Review*. Vol. 76. N. 3. 621-629.
- Galston, W. (1990) “On Liberalism” *Polity* 23, pp. 320-321.
- Galston, W.(1995) *Liberal Purposes: Goods, Virtues and Diversity* Cambridge University Press. UK.

- Galston, W. (2005) *Public Matters: Politics, policy and religion in the XXIth Century*. Rowman & Littlefield. USA.
- Galston, W. (2009) “Leo Strauss’s Qualified Embrace of Liberal Democracy”. en Smith, S. (Ed) *The Cambridge companion to Leo Strauss*. Cambridge University Press. USA.
- Garber, M. (2005) *Shakespeare After all*. Anchor. USA.
- Gaskin, J.C.A. (1996) “Introduction” en Hobbes T. *De corpore*. Oxford University Press. UK.
- Guignon, C. (2006) *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge University Press. UK.
- Gauthier, D. (1988) “Hobbes’s social contract” en Rogers, J.A.G. & Ryan, A. (ed) *Perspectives on Thomas Hobbes*”. Oxford University Press. UK.
- Gauthier, J. (1995) “Public Reason” *Social Philosophy and Policy* 12, 19-42.
- Gildin, H. (ed) (1989) *An introduction to Political Philosophy .Ten essays* Wayne University Press. USA.
- Gillespie, M. A. (2008) *The theological origins of Modernity*. University of Chicago Press. USA.
- Girard, R. (2007) *La violence et le Sacré- Pluriel*. Paris.
- Goldsmith, M. (1978) *Hobbes Science of politics*. Columbia University Press. US..
- Gourevitch, V. (1987) *The crisis of Liberal Democracy. A straussian perspective*. State University of NY. USA.
- Gracy, J. (2000) *The two faces of liberalism*. The New Press. UK.
- Gray, J. (1995) *Enlightenment’s Wake. Politics and Culture at the Close of the Modern Age*. Londres. Routledge. UK.
- Gray, J. (1991) *Liberalism. Essays in Political Philosophy*. Routledge. Londres.
- Gray, J. (2000) “The two Liberalism of fear” in *The Hedgehog Review*. N. 2. Virginia. University Press. (Disponible online en <http://www.virginia.edu/iasc/>).
- Green, K. H. (2013) *Leo Strauss on Maimonides. The complete writings* University of Chicago Press. USA.
- Guas, G. (2003) *Contemporary Theories of Liberalism*. Sage. UK.
- Habermas J. y Rawls, J. (Introducción de F. Vallespín) (2000) *Debate sobre el liberalismo político*. Paidós. Barcelona.
- Habermas, J. (2002) *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*. Paidós. Barcelona.

- Habermas, J. (2002) *Religion and Rationality. Essays on Reason, God and Modernity*. Polity. USA.
- Habermas, J. (2005) *Más allá del Estado Nación*. Trotta. Bacerlona.
- Habermas, J. (2010) *An awareness of What is Missing. Faith and Reason in Post-Secular Age*. Poliy. USA.
- Habermas, J. (2013) “Reply to my critics” en Calhoun, C., Mendieta, E. & VanAntwerpen, J. *Habermas and Religion*. Polity. UK.
- Habermas, J. (2014) *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*. Polity. USA.
- Habermas, J. & Ratzinger, J. (2010) *The dialectics of Secularization*. Ignatus Press. USA.
- Hadfield, A. (2003) *Shakespeare and the renaissance of Politics*. Bloomsbury Arden Shakespeare. USA.
- Hart Green, K. (1997) *Jewish Philosophy and the crisis of Modernity. Essays and lectures in Modern Jewish thought*. State University of New York Press. New York
- Heidegger, M. (2010) *Being and Time*. SUNY. New York.
- Heller, A. (2002) *The time is out of Joint. Shakespeare as philosopher of history*. Rowman & Littlefield. Oxford.
- Hernandez Arias, R. (1990) *Carl Schmitt und Donoso Cortés: Eine Utersuchung Uber Die Staatsund Rechtsphilosophische Bedeutung Von Donoso Cortés im Werk Carl Schmitt*. Schöning. Berlin.
- Herrero, López, M. (2004) *Briefwechsel Carl Schmitt und Alvaro d `Ors*. Duncker H. Humboldt. Berlin.
- Herrero López, M. (2007) *El Nomos y los Político: La filosofía política de Carl Schmitt* EUNSA. Navarra.
- Herrero López, M. (2015) *The political discourse of Carl Schmitt*. Rowman & Littlefield International. UK.
- Hilb, C. (2005) *Leo Strauss el arte de leer*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.
- Hill, C. (1998) *The World turned upside down: Radicals ideas during the English Revolution*. Penguin Books. UK.
- Hill, C. (1993) *The English Bible and the seventeenth-century revolution*. Penguin. London.
- Hobbes, T. (1990) *Behemoth or the Long Parliament*. The Univeristy of Chicago Press. USA.

- Hobbes, T. (1994) *Leviathan, or the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth, Ecclesiasticall and Civil. (With the revised latin of 1688)* Hacket Publishing. UK.
- Hobbes T. (1996) *De corpore*. Oxford University Press. UK.
- Hobbes, T. (1996b) *The Elements of Law, Natural and Politic*. Oxford University Press World's classics, UK.
- Hobbes, T. (1998) *De Cive* Cambridge University Press. UK.
- Hobbes, T. (2005) *A Dialogue between a philosopher and a student, of the common laws of England*. En Skinner & Cromartie (eds). *Writings on Common Law and Hereditary Right*. Oxford University Press. UK.
- Hobbes, T. (2011) *Considerations upon the reputation, loyalty manners and religion of Thomas Hobbes (1679)* en Molesworth (Ed) *The English Works of Thomas Hobbes of malmesbury*. Vol. 4. Adamant Media Corporation. UK.
- Holmes, S. (1990) "Introduction to the Behemoth" en Hobbes, Thomas (1668) *Behemoth or the Long Parliament*. The Univeristy of Chicago Press. USA.
- Holmes, S. (1993) *The Anatomy of Antiliberalism*. Harvard University Press. USA.
- Holmes, S. (1994) *Passions and Constraint: On the Theory of Liberal Democracy*. Chicago University Press. USA.
- Holmes, S. (1994b) "Liberalism for a world of Ethnic Passions and Decay States". *Social Research*, 61:3. P.599-610. P 610
- Horkheimer, M. & Adorno, T.W. (2002) *Dialectic of Enlightenment. Philosophical Fragments*. Stanford University Press. USA.
- Howse, R. (1997), "From Legitimacy to Dictatorship – and Back Again: Leo Strauss's Critique of the Anti-Liberalism of Carl Schmitt", *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, Vol. 10, N° 1. ,pp. 77-103.
- Ilinescu, L. (2009) "The Grounds Of The Political Representation In Thomas Hobbes' Leviathan / Le Fondement De La Representation Politique Dans Le Leviathan De Thomas Hobbes" en. *Studia Philosophica 1*.
- Jaffa, H.V. (2004) *A new birth of freedom. A. Lincoln and the coming civil war*. . Rowman & Littlefield Publishers. USA.
- Jaffa, H.V. (2009) *Crisis of the House divided: An interpretation on the issues in the Liconl-Douglas deabtes*. University of Chicago Press. USA.
- Jaffa, H.V. (2012) *Crisis of the Strauss divided. Essays on Leo Strauss and Straussianism east and west*. Rowman & Littlefield Publishers. USA.
- Jahanbegloo, R. (2011) *Conversations with Isaiah Berlin*. Halban Publishers. UK.

- Janine Ribeiro, R. (1996) *Ao leitor sem medo. Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. UFMG. Belo Horizonte.
- Johnston, D. (1986) *The Rhetoric of Leviathan: Thomas Hobbes and the politics of cultural transformation*. Princeton University Press. Princeton.
- Kalyvas, A. (1999) “Carl Schmitt and the three moments of democracy” *Cardozo Law Review*, 21,5, 1525-1565.
- Kavka, G S. (1983) “The Toxin Puzzle,” *Analysis, Vol. 43*, No. 1, pp. 33-36.
- Kavka, G S. (1986) *Hobbesian Moral and Political Theory*. Princeton University Press. USA.
- Kavka, G S. (1988) “Some Neglected Liberal Aspects of Hobbes’s Philosophy,” *Hobbes Studies, Vol. I*, pp. 89-108.
- Kelsen, H. (2005) *¿Quién debe ser el defensor de la constitución?* Alianza. Madrid.
- Kennedy, E. (2004) *Constitutional Failure. Carl Schmitt in Weimar*. Duke University Press. USA.
- Kolakowski, K. (1990) *Modernity on endless trial*. University of Chicago Press. USA.
- Koselleck, R. (1957) *Kritik und Crisis*. Dunker & Humblot. Berlin 1957.
- Kukathas, Ch, (2003) *The Liberal Archipelago. A theory of diversity and freedom*. Oxford University Press. UK.
- Kymlicka, W. (2006) *Fronteras Territoriales*. Alianza. Madrid.
- La sagrada biblia. (1995) Reina-Valera, *Sociedades Biblicas Unidas*,
- Labelle, G (2006) “Can the problem of the theologico-political be resolved? Leo Strauss and Claude Lefort”. *Thesis eleven. N 87*. Pp. 63-8.
- Larmore, M. (1996) *The morals of modernity*. Cambridge University Press. UK.
- Lefort, C. (1981) “Permanence du théologico-politique?” *Le Temps de la réflexion* N.2. pp- 13-60. Paris.
- Lefort C. (2004) “Los derechos humanos y el estado de bienestar” en Lefort, C. *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*. Anthropos Editorial. Barcelona. 130-161.
- Lefort, C. (2004a) “La cuestión de la democracia”. En Lefort, C. *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*. Anthropos Editorial. Barcelona.
- Lilla, M. (2008) *The Stillborn God. Religion, politics and the West*. Vintage. USA.
- Lincoln, A. (2009) “Address to the Young men’s Lyceum of Springfield, Illinois, Jan, 27, 1838” en Lincoln, A. *Selected Speeches and writings*. First Library of America Classics. USA.

- Löwith, K. (1990) *Der Mensch inmitten der Geschichte. Philosophische Bilanz des 20. Jahrhunderts*. Metzler. Berlin.
- Lund, W. (1992) "Hobbes on Opinion, Private Judgment and Civil War" *History of Political Thought* 13 (1):51.
- Macedo, S. (2000) *Diversity and Distrust. Civic Education in a Multicultural Democracy*. Harvard University Press. USA
- MacPherson, C.B. (1977) *The political Theory of Possessive Individualism*. Oxford University Press. UK.
- Madanes, L. (2002) *El árbitro arbitrario: Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*. Eudeba.
- Mann, M. (1991) *Las fuentes del poder social*. [En dos Tomos]. Alianza. Madrid.
- Marramao, G. (1998) *Cielo y Tierra. Genealogía de la secularización*. Paidós. . Buenos Aires.
- Marx, K. (2003) *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Alianza. Madrid.
- Mastnak, T. (Ed) (2009) *Hobbes'Behemoth. Religion and democracy*. Imprint academic. UK.
- Mathie, W. (2009) "Rhetoric and Reason in the Civil Science of Thomas Hobbes" en Mastnak, T. (Ed) (2009) *Hobbes'Behemoth. Religion and democracy*. Imprint academic. UK.
- McCormick, J. P. (1990). *Carl Schmitt's critique of Liberalism. Against politics as technology*. Cambridge University Press. USA.
- Meier, H. (1995) *Carl Schmitt and Leo Strauss. The hidden dialogue*. Chicago University Press. USA.
- Meier, H. (1998) *The Lessons of Carl Schmitt. Four Chapters on the distinction between Political Theology and Political Philosophy*. Cambridge University Press. UK.
- Meier, H. (2006) *Leo Strauss and the theologico-political problem*. Cambridge University Press. UK.
- Miller, T. (2011) *Mortal Gods. Science, Politics, and teh humanist ambitions of Thomas Hobbes*. The Pennsylvania State University Press. USA.
- Mouffe, C. (1999) "Carl Schmitt and the Paradox of liberal democracy, in Mouffe, C. (Ed.) *The Challenge of Carl Schmitt*. Verso. London.
- Nancy, J.L. (2001) *La comunidad desbordada*. Arena. Barcelona.
- Nicoletti, M. (1990) *Trascendenza e potere. La teología política di Carls Schmitt*. Morcelliana. Brescia.

- Nussbaum, M. (2012) *The new religion intolerance*. The Belknap Press. USA.
- Oakeshott, M. (1985) “Political Education” in *Oakeshott M. Rationalism and politics and other essays*. Liberty Press. UK.
- Pangle, T. (1992) “Introduction” en Pangle, T. (ed.): *The rebirth of Classical Political Philosophy. An introduction to the Thought of Leo Strauss*. University of Chicago Press. USA.
- Pangle, T. (1992b) *The ennobling democracy. The challenge of the postmodern age*. The J. Hopkins University Press. Baltimore.
- Pangle, T. (2006) *Leo Strauss: An introduction to his thought and intellectual legacy*. The John Hopkins University Press. Baltimore.
- Parkin, J. (2007) *Taming the Leviathan: The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England, 1640-1700*. Cambridge University Press. UK. .
- Pasini, D. (1977) *Problema di filosofia della politica*. Casa Editrice Dott. E. Jovene. Napoli.
- Paul Seaward, P (ed.) (2008) *Behemoth*. Oxford University Press UK.
- Pritchard, R.E. (2000). *Shakespeare’s England: Life in Elizabethan and Jacobean Times*. Sutton. Pub. Ltd. UK.
- Platon *Critón*. Alianza. Madrid.
- Platon, (1991) *The republic (of plato)*. (Bloom, A. Intrad). Basic Books. 1991
- Plutarco (2001) “Lycurgus” en Plutarco (Clough, A. ed; Dryden, J. trans) *Plutarch Lives. 2 Vols* Modern Library. USA. Vol. 1. Pp- 52-81.
- Portinaro, P.P (1982) *La crisi dello Jus Publicum Europaeum. Saggio su Carl Schmitt*, Edizioni di Comunità, Milano.
- Rancière, J.J. (1995) *La mésentente: Politique et philosophie*. Galilée. Paris.
- Rawls, J. (1971) *Theory of Justice*. University of Chicago Press. USA.
- Rawls, J. (2005) *Political Liberalism*. Columbia University Press. USA.
- Requejo, F. (2016) “Religion and Liberal Democracies. Final Remarks”. Requejo, F & Ungureanu, C. (eds) *Democracy, Law and Religious pluralism in Europe*. Routledge. UK pp 200-213
- Requejo, F. (2007) *Multinational federalism and value pluralism*. Routledge. New York.
- Ribeiro, R. (1996) *Janine: Ao leitor sem medo. Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. UFMG. Belo Horizonte.
- Ridge, M. (1998) “Hobbesian Public Reason”. *Ethics* 108. 538-68.

- Rinesi, E. (2003) *Política y Tragedia. Hamlet entre Hobbes y Maquiavelo*. Puñaladas. Buenos Aires.
- Rosen, S. (2009) “Leo Strauss and the Problem of the Modern” en Smith, B. (Ed) *The Cambridge companion to Leo Strauss*. Cambridge University Press. UK.
- Rousseau, J.J. (1991) *Du contrat Social*. Editions Flammarions. Paris.
- Safranski, R. (2000) *El mal o El drama de la libertad*. Truquets. Barcelona.
- Savater, F. (2005) *Los diez mandamientos en el siglo XXI. Tradición y actualidad en el legado de Moisés*. Debolsillo. Madrid.
- Schmitt, C. (1994) *Die Diktatur* Dunker & Humblot. Berlin.
- Schmitt, C. (2006) *Legality and Legitimacy*. Duke University Press. USA.
- Schmitt, C. (1925) “Illyrien: Notizen von einer dalmatinischen Reise”. *Hochland* 23, 3.
- Schmitt, C. (1930) “Staatsethik und pluralistischer Staat” *Kantstudien* 35. N. 1. 1930. Berlin.
- Schmitt, C. (1950) *Donoso Cortés in gesameteruopäischer Interpretation*. Greven Verlang. Berlin.
- Schmitt, C. (1965) “Die vollendete Reformation. Bermekugen und Hinweise zu neuen Leviathan-interpretationen”, en *DS. Nro.* 1. 1965.
- Schmitt, C. (1969) *Gesetz und Urteil*. Auflage. Berlin
- Schmitt, C. (1983) *La defensa de la constitución*. Tecnos. Madrid.
- Schmitt, C. (1984) “El Cristal de Hobbes” (Nota al concepto de lo político) Folios Editores, Buenos Aires.
- Schmitt, C. (1985) *The Crisis of Parliamentary Democracy*. Transl. Ellen Kennedy Cambridge: MIT Press. USA.
- Schmitt, C. (1986) *Political Romanticism*. MIT Press. USA.
- Schmitt, C. (1992) ‘The Constitutional Theory of Federation’ Transl. G.Ulmen. *Telos*.
- Schmitt, C. (1994) *Ex Captivitate salus*. Struhart & Cia. Bs.As. 1
- Schmitt, C. (1995) *El leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*. Struhart & Cia. Buenos Aires.
- Schmitt, C. (1995b) *Escritos de Política mundial*. Herácles. Buenos Aires.
- Schmitt, C. (1996a) *Roman Catholicism and Political Form*. Transl. G.L. Ulmen. Greenwood Press. USA.
- Schmitt, C. (2001) “La teoría política del Mito”. Transl. Angelika Scherp. En Orestes Aguilar, H. (ed) *Carl Schmitt, Teólogo de la política*. FCE. Mexico.

- Schmitt, C. (2002) *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del "Ius publicum europeum"*. Comares. Barcelona.
- Schmitt, C. (2004) *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*. Dunker & Humblot. Berlin.
- Schmitt, C. (2005) *Political Theology: four chapters on the concept of Sovereignty* (Schaw & Strong ed.) University of Chicago Press. USA.
- Schmitt, C. (2006) *Nomos of the earth in the international Law of Jus Publicum Europaeum*. Telos. USA.
- Schmitt, C. (2007) *The concept of the Political* Transl. George Schwab. The University of Chicago Press. USA.
- Schmitt, C. (2007b) 'The era of Neutralization and Depolitization' en Schmitt, C. *The concept of the Political* Transl. George Schwab. The University of Chicago Press. USA.
- Schmitt, C. (2008) *Constitutional Theory*. Duke University Press. USA.
- Schmitt, C. (2009) *Hamlet or Hecuba. The intrusion of the Time into the Play*. Telos. USA.
- Schmitt, C. (2014) *Dictatorship*. Transl Hoeltz & Waltz. Polity Press. USA.
- Schmitt, C. (2015) "The guardian of the Constitution" en Vinx, L. (ed) *The guardian of the constitution. Hans Kelsen and Carl Schmitt on the Limits of constitutional law*. Cambridge University Press. USA.
- Schmitt, C. (2015a) (Zitlin G. Trans). *Land and Sea. A world Historical Meditation*. Telos. New York.
- Schmitt, C. (2015b) *Political Theology II. The myth of the closure of any political theology*. (Hoelzl and Ward Eds). Polity. USA.
- Schofield, C.M. (1985) "Argument and Unity in the Political and Moral Teachings of Thomas Hobbes's "Leviathan"". Dissertation, University of Misuri – Columbia. USA.
- Schwab, G. (1989) *The challenge of the Exception: An Introduction to the Political Ideas of Carl Schmitt between 1921 and 1936*. Greenwood Press. USA.
- Seaward, P (ed.) (2009) *Thomas Hobbes: Behemoth*. OUP Oxford. UK.
- Secara, M. (2008) *A Compendium of common knowledge, 1558-1603: Elizabethan common places for Writers. Actors & Re-enactor*. Ponpijay press. UK.
- Seitzer, J. (2001) *Comparative History and Legal Theory: Carl Schmitt in first German Democracy*. Greenwood Press. USA.

- Shapiro, J. (2006) *A year in the life of William Shakespeare: 1559*. Harperl Pernnial. USA.
- Shakespeare, W. (2014). “*Hamlet. Prince of Denmark*”. En *The complete Works of W. Shaakespeare*. Race Point Publishing. UK. Pp. 670-714
- Sheppard, E. (2007) *Leo Strauss and the politics of the Exile. The making of a Political Philosopher*. Brandeis. USA
- Shklar, J. (1984). *Ordinary Vices*. Belknap Press. UK.
- Shklar, J. (1986) *Legalism. Law, Morals and Political Trials*. Harvard University Press. USA.
- Shklar, J. (1990) *The Faces of injustice*. Yale University Press. USA
- Sirckuz, M. (2014) “La inversión democrática. Una lectura de Lefort”. En *Las Torres de Luca. Revista Internacional de filosofía política*. Madrid. Pp.7-23.
- Skinner, Q. (1996) *Reason and Rhetoric in the philosophy of Thomas Hobbes*. Cambridge University Press. London.
- Skinner, Q. (2002) “Conquest and Consent: Hobbes and the engagement controversy”, in *Vision of Politics: Hobbes and civil science*. Vol.III, Cambridge University Press. UK. Pp. 287-307.
- Slomp, G. (1998) “From Genus to Species: The Unravelling of Hobbesian Glory.” *History of Political Thought* 19 (4): 552-569.
- Smith, S. (Ed) (2009) *The Cambridge companion to Leo Strauss*. Cambridge University Press. USA.
- Springborg, P. (1995) “Hobbes's Biblical Beasts: Leviathan and Behemoth” *Political Theory* 23 (2): 353-375.
- Stepan, A. (1999) “Federalism and Democracy: Beyond the U.S model”. *Journal of Democracy*. 10:4, 19-34.
- Strauss, L. (1949) “Political Philosophy and History” en *Journal of the History of the Ideas*.
- Strauss, L. (1974) “How to begin to study “The Guide of Perplexed” en Maimonides, M. *A guide to Perplexed.(in II Vol.)* University of Chicago Press. USA.
- Strauss, L. (1978) *The city and the Man*. University of Chicago Press. USA.
- Strauss, L. (1980) *Socrates and Aristophanes*. The University of Chicago Press. USA.
- Strauss, L. (1983) *Studies in Platonic Political Philosophy*. University of Chicago Press. USA.

- Strauss, L. & Cropsey, J. (1987) *History of political philosophy*. University of Chicago Press. USA.
- Strauss, L. (1998) “Anmerkungen zu Carl Schmitt. Der Begriff des Politischen”, in Meier, H. “*Carl Schmitt. Leo Strauss und `Der Begriff des politischen`*. *Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Metzler, Stuttgart.
- Strauss, L. (1988b) *Persecution and art of writing*. University of Chicago Press. USA.
- Strauss, L. (1989) “The three waves of modernity” –en Gildin, Hillail *An introduction to Political Philosophy .Ten essays* Wayne University Press. USA.
- Strauss, L. (1989b) “Progress or Return. The contemporary Crisis of Western Civilization” en Gildin, Hillail *An introduction to Political Philosophy .Ten essays* Wayne University Press. USA
- Strauss, L. (1989c) “What is political philosophy” en Gildin, Hillail *An introduction to Political Philosophy .Ten essays* Wayne University Press. USA.
- Strauss, L. (1992) “The problem of Socrates” en Pangle, T. (ed.): *The rebirth of Classical Political Philosophy. An introduction to the Thought of Leo Strauss*. University of Chicago Press. USA.
- Strauss, L. (1992(b) “Relativism” en Pangle, T. (ed.): *The rebirth of Classical Political Philosophy. An introduction to the Thought of Leo Strauss*. University of Chicago Press. USA.
- Strauss, L. (1995b) *Liberalism Ancient and Modern*. University of Chicago Press. USA.
- Strauss, L. (1995c) *Thoughts on Machiavelli*. University of Chicago Press. USA.
- Strauss, L. (1997) *Jewish Philosophy and the crisis of modernity. Essays and Lectures on Jewish Thought*. State University New York. USA.
- Strauss, L (1997(b) *Spinoza’s Critique of Religion*. The University of Chicago Press. USA.
- Strauss, L. (1999) *Natural Right and History*. University of Chicago Press. USA.
- Strauss, L. (2004.) “The mutual influence between theology and philosophy” in Emberley & Cooper (eds). *Faith and Political philosophy. The correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin*. University of Missouri Press. USA.
- Strauss, L. (2007) “Notes on Carl Schmitt ` the concept of the political” en Schmitt, C. *The concept of the Political* Transl. George Schwab. The University of Chicago Press. USA.

- Strauss, L. (2010) *Philosophy and Law. Contributions to the understanding of Maimonides and his Predecessors*. University of Chicago Press. USA.
- Strauss, L. (Gouveritch & Roth eds) (2013) *On Tyranny (Include. The Strauss & Kojève Correspondence)*. University of Chicago Press. USA.
- Strong, T. (2007) “Foreword: dimensions of the new debate around C. Schmitt”. en Schmitt, C. (2007) *The concept of the Political* Transl. George Schwab. The University of Chicago Press. USA
- Talisse, R. (2014) “Religion and Liberalism. Was Rawls right after all?”. En Gentile, V & Bailey, T. (2014) *Rawls and Religion*. Columbia University Press. USA.
- Tarlton, C. (2002) “The Despotical Doctrine of Hobbes, Part II: Aspects of the Textual Substructure of Tyranny in Leviathan.” *History of Political Thought* 23 (1): 62-89.
- Taylor, C. (2007) *A secular age*. The belknap press. USA.
- Taylor, C. (2012) “Interculturalism or multiculturalism.”. *Philosophy and social criticism*. 38. 413-423.
- Taylor, Q (2009). Leviathan Bound; or the Re-Education of Thomas Hobbes. *Hobbes Studies* 22 (2): 123-143.
- Taylor, Q. (2009) “Leviathan Bound; or the Re-Education of Thomas Hobbes”. *Hobbes Studies* 22 (2): 123-143.
- The Holy Bible. (Edición del Rey Jaime) (2010) Zondervan. Amsterdam.
- Tilly, Ch. (2000) *Las Revoluciones Eurooeas 1492.1992*. Crítica Editorial. Barcelona.
- Tucídides, *Eight books of the Peloponnesian war. (Edited and translated by Thomas Hobbes of Malmesbury)* en Sir. Molesworth, B (ed.) *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. Bart_London. 1845. 11 Vols. Versión Online: <<http://oll.libertyfund.org/titles/771>
- Tuck, R. (2001) *Hobbes. A very short introduction*. Oxford University Press. UK.
- Ulmen, G. (1992) ‘Introduction to “The constitutional Theory of Federalism”’. *Telos*. 91, 16-26.
- Ulmen, G. (1995) “Federalism” en Piccone, P. *La Rivoluzione Federalista*, Settimo Sigillo. Roma.
- Ungureanu, C. (2016) “Uses and Abuses of post-secularism: an introduction” en Requejo, F & Ungureanu, C. (eds) (2016) *Democracy, Law and Religious pluralism in Europe*. Routledge. UK. 1-18.

- Van Deursen. Th. A. (2004) *De tien geboden in de 17e eeuw* Groot Goudriaan. Amsterdam.
- Vaughan, G. M. (2007) *Behemoth Teaches Leviathan: Thomas Hobbes on Political Education*. Lexington Books. UK.
- Voegelin, E. (1987) *The new science of politics*. University of Chicago Press. USA.
- Vries de, H. (2006) “Introduction” en Vries de, H. & Sullivan E. (Eds.) (2006) *Political Theologies. Public religions in a Post-Secular World*. Fordham University Press. USA.
- Vinx, L. (2015) *The guardian of the constitution. Hans Kelsen and Carl Schmitt on the Limits of constitutional law*. Cambridge University Press. USA.
- Walzer M. (2012) *In God’s Shadow. Politics in Hebrew Bible*. Yale University Press. USA.
- Walzer, M. (1986) *Exodus and Revolution*. Basic Books. New York.
- Warrender, H. (1957) *The political philosophy of Hobbes: His theory of obligation*. Clarendon Press. Oxford.
- Warrender, H. (1965) “The place of God in Hobbes Philosophy: A replay to Mr. Planenatz” *Political Studies* 8, no. 1.
- Wolin, S. (1990) “Hobbes and the culture of despotism” en Mary Dietz. *Thomas Hobbes and Political Theory*. University Press of Kansas. USA.
- Wrathall, M. (2013) *The Cambridge Companion to Heidegger’s Being and Time*. Cambridge University Press. UK
- Yoksas, A. (2013) “Strategy as Enough: Statesmanship as the Peacemaker in Hobbes's Behemoth”. *History of Political Thought* 34 (2): 226-251.
- York, J.G & Peters, M. (Ed) (2011) *Leo Strauss, Education and Political Thought*. Fairleigh Dickinson University Press. USA.
- Zarka, Y.C. (1991) *Hobbes et la pensée politique moderne*. PUF. Paris. Versión castellana (1997) *Thomas Hobbes y el pensamiento político modern.* Herder. Barcelona..
- Zizek, S. (2001) *El sujeto espinoso*. Paidós. Buenos Aires
- Zolo, D. (1994) *Democracia y complejidad. Un enfoque realista*. Nueva Visión. Buenos Aires.
- Zuckert, C & Zuckert, M. (2008) *The truth about L. Strauss*. The Chicago University Press. USA.

- Zuckert, C. (2009) "Strauss's Return to Premodern Thought". En Smith, S. (Ed) (2009) *The Cambridge companion to Leo Strauss*. Cambridge University Press. USA.
- Zuckert, M. & Zuckert, C. (2016) *Leo Strauss and the problema of Political Philosophy*. The University of Chicago Press.