

**BOLETÍN DE LA ASOCIACIÓN DE ESTUDIOS HOBBSIANOS**  
Publicación anual

Nº 33-INVIERNO 2013

**Directora del Boletín: *María Liliana Lukac***

**Consejo de Redacción:**

Margarita Costa- Jorge Dotti-  
Andrés Di Leo Razuk  
Andrés Jiménez Colodrero

**Comité Científico Internacional**

Timo Airaksinen (Finlandia)- Jorge Alfonso Vargas (Chile)-  
Omar Astorga (Venezuela)-Luc Foisneau (Francia)-  
Renato Janine Ribeiro (Brasil)-Pino Sorgi (Italia)

\*

El propósito de esta Asociación es establecer contacto con todos los estudiosos de la filosofía hobbesiana en el ámbito de habla hispana, publicar trabajos breves sobre Hobbes o temas relacionados

con su doctrina, difundir noticias de eventos hobbesianos y realizar reuniones periódicas y extraordinarias. Se reciben contribuciones e informaciones

\*

**NOTICIAS**

La Presidente de la Asociación de Estudios Hobbesianos asumió en diciembre de 2012 la Dirección del Departamento de Filosofía de la Universidad Católica Argentina.

Tenemos el agrado de comunicar que los miembros de la Asociación de Estudios Hobbesianos, en conjunto con otros importantes investigadores del CONICET, han obtenido la financiación por parte de la Agencia Nacional de

un Proyecto de Investigación Científica y Tecnológica titulado: *Variaciones en torno al concepto de naturaleza en el pensamiento político de la tarda edad media a la filosofía política de Thomas Hobbes.*

El 5 de junio del presente año, Jerónimo Rilla defendió su tesis de licenciatura sobre Hobbes en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA bajo la dirección de Andrés Rosler; los

Para informes y colaboraciones dirigirse a María Liliana Lukac (Presidente) o a Andrés Di Leo Razuk (Secretario)

**Editor: Asociación de Estudios Hobbesianos de la Argentina**  
Carabobo 550, 6º A, C1406DGS, Buenos Aires, Argentina, (5411)4631-6335  
E-mails: [mstier@fibertel.com.ar](mailto:mstier@fibertel.com.ar) o [andresdile@hotmail.com](mailto:andresdile@hotmail.com)

evaluadores fueron Jorge Dotti y Alberto Damiani, un resumen de su tesis se puede leer en este Boletín.

Por último, anunciamos la celebración del III Coloquio Internacional Hobbes: *Naturaleza,*

*Historia y Política*, a celebrarse en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba los días 15, 16 y 17 de octubre de 2013.

\*

## MARTIN BERTMAN IN MEMORIAM

*María L. Lukac*

Con profundo dolor despedimos a un gran amigo de la Asociación de Estudios Hobbesianos, el Prof. Dr. Martin Bertman, fundador de la *International Hobbes Association* (IHA), editor principal de *Hobbes Studies*, la publicación periódica internacional más importante de los estudios hobbesianos.

Había nacido en Manhattan, Nueva York, el 26 de noviembre de 1937. Falleció el 2 de julio de 2012, a los 74 años, luego de sufrir con mucha entereza una larga enfermedad terminal.

Martin se graduó en la Syracuse University, haciendo estudios de posgrado en las universidades de Columbia y Princeton.

Por veinte años enseñó filosofía en la State University of New York (SUNY), Potsdam, NY, Estados Unidos. Fue titular de Filosofía en la Universidad Ben Gurion de Israel. También enseñó filosofía en el Trinity College de Dublin, en Hamburgo, Jena, Nantes y Catania. Concluyó su carrera docente en filosofía en el Departamento de Filosofía Social y Política de la Universidad de Helsinki, Finlandia, obteniendo el cargo de Docente Emérito.

Escribió seis libros y más de cien artículos científicos en las más prestigiosas revistas europeas y americanas, mayormente vinculados

al pensamiento de Thomas Hobbes y la influencia de éste en otros filósofos posteriores.

Cuando en diciembre de 1983 fundó la IHA, siendo su presidente, organizó un Comité Internacional de la talla de: Howard Warrender, D.D. Raphael y Quentin Skinner por Inglaterra; Bernard Willms y Klaus M. Kodalle por Alemania; Francois Tricaud por Francia; Karl Schumann por Holanda y Gershom Weiler por Israel. El objetivo de la IHA era promover los estudios hobbesianos a través de conferencias, encuentros y publicaciones. Fruto de esto fue primero el *Hobbes Newsletter*, editado por Tim Fuller y Martin Bertman, y luego la revista *Hobbes Studies*.

Martin Bertman fue una personalidad multifacética. Paralelamente a la filosofía desarrolló una larga carrera artística plástica. Como pintor tuvo muy exitosas exhibiciones en California y en Finlandia, pero, fundamentalmente, era una gran persona, sumamente generoso con sus amigos.

Como muestra, baste decir, que durante todo un año abandonó todas sus actividades docentes y artísticas para cuidar de un amigo enfermo en Israel. Querido Martin: ¡Descansa en paz!

\*\*\*

## CAUSAS DEL CONFLICTO POLÍTICO-RELIGIOSO HOBBSIANO: HIPOCRESÍA, FANATISMO Y CORPORACIONES

La preocupación hobbesiana por la incidencia de la religión en la política es ya un tópico central en la bibliografía secundaria sobre el autor. El comienzo del *Behemoth*, empero, da la pauta de una particular interconexión entre política y religión en el surgimiento del conflicto a

menudo soslayada por los intérpretes. Allí, desde la Montaña del Diablo y en una suerte de balance retrospectivo sobre un periodo histórico saturado por lo que él cree que son todas las eventualidades políticas posibles, Hobbes nos promete una

“...visión panorámica de todos los tipos de injusticia y de todos los tipos de locura que puede ofrecer el mundo, y de cómo fueron engendrados por sus madres, la hipocresía y la vanidad, de las cuales una es doble iniquidad y la otra doble locura.”<sup>1</sup>

Confidencia novedosa, Hobbes especifica las “madres” que engendran el desorden político en los términos de un diagnóstico que espera una solución. Hipocresía y vanidad, por lo tanto, exigen un análisis particularmente detallado para arribar a una comprensión ajustada del nudo y el desenlace del relato hobbesiano. En el marco de esta tesis, intentamos dar cuenta del origen y el desarrollo particular del conflicto a través de estas dos figuras que son las que offician de protagonistas en él, para analizar, luego, el soporte institucional que Hobbes habría elaborado con el fin de hacer frente a la hipocresía y a los compromisos ideológicos radicales.

## I.

Entrando en el plano estrictamente argumental, la primera parte de nuestro trabajo está dedicada a dar cuenta de la cuestión de la *hipocresía*. El pie al que apelamos para abordar la problemática es el análisis de las creencias que Hobbes presenta en el capítulo VII del *Leviatán*. A primera vista, puede no aparecer como evidente, sin embargo, el modo en que concibe el acto de creer revela por qué es útil para la descripción de las operaciones propias del hipócrita. Toda creencia involucra, por definición, tres términos. Por un lado, el creyente, *i.e.*, la persona que sostiene la creencia; por el otro, el contenido de esa creencia, es decir, *qué* es lo que se cree; y por último, una instancia que a menudo es soslayada, la instancia de la autoridad de la persona en quien se cree o, mejor, a *quién* se cree cuando se suscribe a esa creencia. Esto quiere decir que cuando yo creo *p*, no sólo sostengo *p* en su contenido, sino que sostengo una autoridad en función de la cual yo creo *p*. En todo acto de creer hay una referencia ineliminable del *qué* al *quién*. Detrás del compromiso con una opinión está el compromiso con una autoridad. En eso mismo consiste lo que daremos en llamar *exorreferencialidad* de las creencias: el creyente no se vincula solamente con un contenido, sino con algo exterior al *qué*, con una autoridad personal.

El problema surge porque muchos agentes que intervienen en la vida pública del Estado se esfuerzan por enmascarar las referencias

externas de las creencias que sustentan su autoridad. Estos personajes, en su inmensa mayoría agentes religiosos, son los que a los fines de esta tesis llamamos *hipócritas*. Mediante mecanismos engañosos, propagan deliberadamente doctrinas que benefician su posición en detrimento de la autoridad del poder soberano, sin hacerse cargo de esas operaciones. El encubrimiento de los beneficiarios de las creencias que pueblan el campo político confunde y genera continuamente una crisis de lealtades, donde los súbditos no pueden reconocer a quién deben obediencia legítimamente. El espacio público que ellos terminan configurando es aquel que Hobbes describe como *Reino de las Tinieblas*. Los hombres se enfrentan aquí a un dilema artificialmente instaurado en su seno: la disyuntiva entre el buen cristiano y el buen ciudadano. Dicho de otro modo, existen dos actores que reclaman obediencia, el soberano y los ministros religiosos. Sólo que éstos últimos lo hacen de modo ilegítimo, ocultando bajo discursos aparentemente inocentes la férrea defensa de su autoridad. En términos estrictamente hobbesianos, la hipocresía no tiene que ver con la insinceridad en el comportamiento de los individuos (que, incluso, puede ser beneficiosa para la estabilidad civil), sino con la falsa pretensión de ignorar las consecuencias disruptivas que tienen las creencias que subrepticamente sustentan su autoridad. Es en virtud de esta anfibología que se explica la doble iniquidad a la que Hobbes alude en el pasaje inicial del *Behemoth*. No se trata, en puridad, de la mera incitación a la rebelión. El delito se duplica porque esa instancia crucial de su accionar se desenvuelve bajo la afección de una total aprobación del poder soberano.

Como respuesta al encubrimiento, Hobbes elabora lo que denominaremos *estrategias de autenticidad*. El propósito aquí es el de describir los métodos más usuales por los cuales los hipócritas logran engañarnos y consolidar subrepticamente su autoridad, y aportar herramientas para detectar las vinculaciones entre las creencias y los agentes con pretensiones políticas ilegítimas. La estrategia más saliente, quizás por sus vicisitudes en la argumentación hobbesiana, es la del martirio. En el *De Cive*, Hobbes incorpora la exhortación al martirio como mecanismo de desencubrimiento. Para certificar que su desacuerdo con la definición de fe impuesta por el soberano es genuino y no un mero pretexto para hacerse con el poder, nuestro autor le solicita al oponente ideológico que vaya al martirio. Prudentemente, Hobbes modifica su

concepción sobre el martirio en el *Leviatán*. Consciente de las limitaciones de una teoría que tiende a subestimar los compromisos ideológicos genuinos, nuestro autor comprende que no todos los agentes que protagonizan el conflicto político lo hacen de modo hipócrita, enmascarándose detrás de otras autoridades o rompiendo la conexión con las doctrinas que ayudan a cimentar su autoridad. Existen personas que están dispuestas a arriesgar su vida por sus ideales, periclitando la estabilidad de la sociedad civil. El sacrificio, la inmoción, entonces, no pueden ser los criterios en función de los cuales se juzgue el carácter genuino o hipócrita de una creencia. La invitación al martirio podría funcionar como política de autenticidad únicamente si la arena pública estuviese poblada por agentes hipócritas.

A su vez, en la tesis se argumenta que el desarrollo de estas estrategias de autenticación no está pensado como un proyecto pedagógico global. Es decir, el conflicto político iniciado por la hipocresía no se resuelve con un programa educativo estatal. A pesar de que Hobbes contempla al adoctrinamiento como una solución parcial, éste se restringe, como alcanzaremos a ver más adelante, al plano de las corporaciones políticas. En cambio, no confía en la capacidad de acción política del hombre común. No cree que pueda aplicar sistemáticamente los criterios que le permitirían distinguir a la autoridad legítima de la ilegítima y eliminar así la crisis de lealtades. Él tiene, más bien, una visión elitista del conflicto. En particular, le interesa incidir en los comportamientos de los agentes políticamente relevantes.

En sintonía con ello, lo que marcan los argumentos de autenticidad son las pautas de un primer ordenamiento estatal de la actividad política mediante el descubrimiento del conflicto genuino de autoridades. Sumariamente, Hobbes busca lograr una transparencia mínima en el campo político, donde la relación entre la creencia y el agente político de quien emana o a quien refiere sea evidente. Esto último lo consigue con la exigencia de que todo agente que intervenga en la arena pública sea una persona capaz de autorizar sus palabras y acciones, *i.e.*, de hacerse responsable de ellas. La noción de responsabilidad se convierte, por ende, en la base fundamental para las nuevas reglas de juego. No hay creencia sin autoridad en la que dicha creencia descansa y, paralelamente, no hay persona sin discursos o acciones de los cuales deba hacerse cargo. Es en función de este requisito que el accionar del hipócrita se ve seriamente limitado, menos porque los súbditos en

general se encuentran advertidos de sus mecanismos de engaño, que porque los participantes preponderantes del juego político lo aceptan como el marco básico dentro del cual debe desenvolverse el conflicto.

Por último, destacamos el carácter netamente asimétrico de la disputa entre el poder soberano y el hipócrita, cuya naturaleza consiste en corroer la autoridad legítima aparentando conformidad con sus dictámenes. En otras palabras, el hipócrita nunca se descubrirá como enemigo del soberano, su duplicidad constitutiva lo lleva a disimular sus intentos de hacerse con el poder con pretextos moral o religiosamente irreprochables. Por eso, la política del Estado no consiste en un combate directo sino en la creación de condiciones que restrinjan la ambición del hipócrita y que dificulten su accionar.

## II.

Esta apreciación nos dará el pie para pasar a la consideración del segundo adversario de la autoridad soberana al que en el *Behemoth* aludía con la expresión *vanidad*. Aquí nos encontraremos con el problema del fanatismo. Para comprender sus alcances de manera íntegra era preciso desplazar al hipócrita mediante el transparentamiento del campo político. El fanático es el residuo inexpugnable de la cruzada contra la hipocresía. En efecto, ese procedimiento de autenticación muestra sus deficiencias más elementales porque a la vez que sirve para destacar la actividad del fanático, no puede solucionar la dificultad que acierta a localizar. Aún habiendo realizado una primera regulación, el conflicto político-religioso persiste. Lo que sucede es que existen agentes que no tienen problemas en asumir las exigencias de responsabilización dirigidas contra los hipócritas: los auténticos creyentes radicalizados no rehúyen al *status* de enemigos del Estado. Es más, a menudo tienden a explotar políticamente esa posición. Las acometidas del *Leviatán* tienen un nuevo destinatario. El paradigma de esta segunda figura disruptiva serán, a los fines de nuestra tesis, los sujetos que presuntamente han mantenido una comunicación inmediata con Dios. Esto es, los revelados, aquellos agentes que, provistos de una confianza desmesurada en sí mismos, se creen confidentes personales de la divinidad.

Varios rasgos de su accionar los convierten en adversarios excepcionales. En principio, el origen del problema está en el hecho de que Hobbes cree que existen revelaciones efectivas. A pesar de que nadie puede dar pruebas ostensibles de su acaecimiento, hay verdaderos

casos de revelaciones. Sin embargo, el inconveniente aquí no es tanto si estos personajes han tenido efectivamente una revelación, sino si perciben de manera genuina que esa comunicación ha ocurrido. Por eso es que la distinción políticamente relevante pasa a ser aquella que diferencia a los creyentes sinceros de los hipócritas. En oposición al caso del hipócrita, que lo alegraría pero sin creerlo verdaderamente, el sujeto de una revelación está convencido de su estatuto de confidente de la divinidad. Eso es lo que hace auténtica a la experiencia. Ahora bien, la fragilidad del razonamiento psicologista que está a la base de la revelación ('creo que he Dios me ha hablado, por ende efectivamente Dios me ha hablado') es al mismo tiempo la garantía de su inviolabilidad, en la medida en que es algo que sucede al interior del recipiendario del mensaje y ningún agente externo puede desactivar su realidad. Correspondientemente, lo importante es que el compromiso que adquirirán los sujetos de la revelación con el supuesto mandato divino será indeclinable. Cualquier operatoria de coerción o educación será infructuosa para un desafío de esas características.

A estas particularidades debe agregárseles la más peligrosa de todas: la reputación o el *ethos* que construyen los fanáticos mediante sus intervenciones públicas. Éste es el aspecto mediato de la revelación, la instancia de la exteriorización del mensaje divino y en la consiguiente búsqueda de seguidores. Propia del revelado es la necesidad de encontrar su verdad certificada por los demás. Su vanidad lo lleva a querer que los otros hombres refrenden la imagen que él tiene de sí mismo. Por eso señala Hobbes en el *Behemoth* que se trata de una locura doble: el fanático está loco porque se cree confidente de Dios, y tiene seguidores que validan esa locura. Como ya sabemos por el carácter exorreferencial de las creencias, los partidarios no sólo suscriben a un contenido sino a una persona en función de cuya autoridad creen lo que creen. Se entenderá, entonces, por qué es tan significativa la edificación de una reputación. A pesar de que lo que predicán es la Verdad, lo central para los predicadores es que crean en ellos más que en el mensaje que pregonan. En este plano, los revelados tienen una ventaja: la autenticidad de sus convicciones se convierte en un insumo clave, un plusvalor. Los fanáticos, a diferencia de los hipócritas, están dispuestos a pasar cualquier prueba de fuego que les exija el Estado. Esta predisposición al martirio da cuenta, en gran medida, de la fascinación y el temor reverencial que suscitan.

Por otra parte, y con esto se cierra el círculo que explica la disruptividad que introduce el revelado, es lógico que la experiencia de recibir un mandato divino directamente implique un cuestionamiento para la autoridad del soberano en tanto instituye de manera automática un nuevo mediador entre los hombres y Dios. Más precisamente, el revelado le retacea al soberano el monopolio del discurso religioso disputándole en los hechos el título de profeta supremo. Volviendo al punto de partida, esto no es un obstáculo para el accionar del revelado en la medida en que no tiene inconveniente en asumirse de forma explícita como enemigo del poder civil. Desde dentro del Estado engendra el peor de los trances: lazos de lealtad paralelos cimentados en su reputación.

Habiendo revistado los rasgos que evidencian la peligrosidad del revelado, pasaremos a desentrañar las armas con las que, según Hobbes, el Leviatán cuenta para descargar ante este oponente. En principio, el titular del poder soberano debe posicionarse simétricamente respecto a este adversario. El enfrentamiento entre ambos puede ser entendido –aducimos nosotros– como un duelo retórico en el cual los participantes ponen en juego su *ethos*. No obstante, el propósito del soberano y sus oficiales va a ser el de desprestigiar a su oponente, ridiculizarlo hasta tal punto que la batalla que en un principio parecía tener sentido, aparezca finalmente como absurda. Esa es la función profética o pastoral que le corresponde de oficio al titular de la soberanía. El *Leviatán* funciona como una muestra, como el exponente ideal del modo en que el poder soberano debe conducirse en este tipo de combates. Allí Hobbes introduce las operaciones esenciales que sirven para derrotar a ese adversario particular. Es más, lo que hace Hobbes es asumir el lugar de un potencial ministro religioso del Estado y enseñarnos de qué manera es posible debilitar la virtud de los predicadores para debilitar la fe del pueblo en ellos. Si los mecanismos de ridiculización desplegados tienen éxito, el contrincante religioso acabará siendo simplemente merecedor de nuestro desprecio e indiferencia. Su accionar dejará de tener relevancia política porque habrá perdido a la mayoría de sus seguidores. Aquél que se presentaba como enemigo del poder soberano ya no es digno contendiente de la justa. Ahora se nos muestra como un personaje risible, estridente, demasiado grotesco para ser tomado en serio en la arena pública. En conclusión, la relación primordial de simetría que se establecía entre la autoridad soberana y el revelado termina rompiéndose con el desprestigio de éste último.

Hasta aquí hemos seguido los trazos de las dos configuraciones político-religiosas que suscitan la guerra civil y, en función de ellas, hemos intentado delinear las respuestas que Hobbes habría elaborado para combatir las. Hemos pasado por alto, empero, la condición de posibilidad de esas políticas: el andamiaje de instituciones estatales que les da sentido. Ese será, justamente, el tópico de la tercera parte de nuestra exposición.

### III.

Nuestro objetivo inicial va a ser el de comprobar la relevancia que Hobbes le atribuye al mundo de sociedades intermedias. Para eso, hacemos especial énfasis en los capítulos XXII y XXIII del *Leviatán*. Gracias a este enfoque es posible superar la lectura simplificadora de la relación entre el soberano y los súbditos como un vínculo unívoco y sin mediaciones con una masa anónima de individuos. Lo que comprendemos es que el *Leviatán* está habitado por una multiplicidad de corporaciones.

Las exigencias de responsabilidad de los agentes que habíamos reseñado en la primera parte se traducirán en esta instancia al nivel de los sistemas. Tanto los cuerpos públicos como los privados adquieren entidad como tales si y sólo si son articulados en función de una persona natural o de una asamblea de personas naturales. Es decir, las corporaciones deben contar necesariamente con representantes que se hagan cargo de las decisiones de grupo. Gracias al representante es posible atribuir palabras y acciones a la persona del sistema y, a la vez, sostener la imputabilidad del grupo como tal. Esto es crucial porque el conflicto corporativo va a ser el modo antonomástico de manifestación del conflicto político. La batalla contra nuestros dos adversarios se da en este plano. La estructuración de los sistemas en torno a agentes responsables es lo que permite darle coherencia.

En segundo lugar, tendremos que precisar de qué modo funcionan las corporaciones del Estado y, en particular, por qué se distinguen el súbdito común del ministro público. Ahora es manifiesto cómo las exigencias de responsabilidad se replican al interior de los cuerpos estatales. No sólo el salario ni el nombramiento sino, más precisamente, la especificación de funciones y obligaciones particulares hacen del ministro un actor diferenciado a quien es posible confiar la ejecución de operaciones políticamente importantes. Esto es, las políticas que recorrimos en la primera y la segunda parte de la tesis. A su vez, la peculiaridad del ministro reside en el hecho

de que es un representante de la persona del Estado en el marco de un ámbito jurisdiccional especial. El universo de súbditos sobre quienes ejerce la representación se define en relación a la cadena de mando y subordinación dentro de la cual se integra.

Tras esta descripción de los caracteres generales de los cuerpos burocráticos estatales se dará paso a lo que –entendemos– son las respuestas institucionales específicas que Hobbes dispone contra los enemigos analizados en los primeros dos apartados de la tesis: Ejército, Iglesia y Universidad. Ésta es la instancia que nos permitirá un viraje retrospectivo sobre los desarrollos anteriores del trabajo.

La primera institución tiene como objetivo central combatir a los hipócritas garantizando el desarrollo transparente de las disputas públicas. La regulación del conflicto político consiste en una tarea de índole eminentemente coactiva: se amenaza con castigar a todo aquel que no respete el esquema mínimo de reglas de juego del que hablamos en la primera parte. Por otro lado, conservar el campo político no involucra únicamente mantener a raya a los oponentes, sino también preservar el orden y las funciones de los cuerpos estatales.

A continuación, abordaremos la segunda institución, *i.e.*, la Iglesia estatal, orientada a la neutralización de los sujetos de revelación. En contra de las lecturas que asignan a nuestro autor una postura eclesiológica independentista, argumentaremos que, según él, la Iglesia debe ser un sistema político con funcionarios designados por el soberano de igual manera que cualquiera de los otros cuerpos ministeriales. Para probar esto, utilizaremos al ejército como el exponente paradigmático de los sistemas políticos. Un punteo de las correspondencias entre Iglesia y ejército demostrará que no existen diferencias sustanciales en la constitución de una y de otro. Así se podrá comprender cuál es el soporte institucional de los duelos contra los predicadores que proponíamos en la segunda parte. Son los ministros públicos religiosos quienes salen a combatir a los falsos profetas que le disputan al soberano su carácter de pastor supremo del Estado. También, comprobaremos que el conflicto político-religioso tiene su desenvolvimiento antonomástico en el plano de las corporaciones, con un sentido fuertemente elitista. Hobbes nos dice que el pueblo aprende sus deberes desde el púlpito. En consecuencia, los responsables principales de una rebelión son los representantes de las corporaciones intra-estatales que controlan los púlpitos, y no los súbditos mismos.

Ahora bien, el análisis sufrirá una última complejización. Porque a pesar de que sistema castrense y sistema eclesiástico coincidan en sus rasgos estructurales básicos, se distancian en un punto digno de la más cuidadosa atención. Los ministros religiosos, a diferencia de los militares, no se forman dentro de los lindes de la propia corporación eclesiástica, sino en una paralela: la universidad. Emerge, entonces, como problema acuciante, el gobierno de la esfera de formación y adoctrinamiento de cuadros político-religiosos. En esta oportunidad, el adversario potencial sigue siendo el fanático, pero la dificultad es otra: impedir el desvío ideológico de la burocracia religiosa. En consonancia con el dictamen sobre el elitismo del conflicto en la arena pública, si el Estado no logra incidir en los espacios de enseñanza que modelan a sus ministros, jamás contará con funcionarios que en el púlpito o en los duelos contra los revelados prediquen la lealtad a la autoridad legítima. La universidad, tal como lo explicita el frontispicio del *Leviatán*, es uno de los tantos campos de batalla donde se trata de mantener a raya al Behemoth. El desafío principal para la articulación de un cuerpo estable de funcionarios religiosos es alcanzar una identificación de los mismos con la religión nacional soberana y su configuración institucional.

Hobbes se servirá para ello del principio de asociación negativa: el rechazo a los dioses y las iglesias extranjeras funcionarán como el exterior constitutivo de la cohesión del grupo religioso estatal. Es por ello que en el *Leviatán* suele referirse a la infiltración de agentes extranjeros que responden a poderes enemigos advirtiendo los peligros que supone para la paz interior del Estado. *Non habebis deos alienos*, el primero de los mandamientos que Dios comunicó a Moisés es la piedra de toque de esta estrategia de unificación de los funcionarios de la Iglesia nacional. Al final —ésta sería la moraleja admonitoria— perdura el poder afirmativo de la organización sobre el contenido disipable de las convicciones. Es sabido, los conflictos de lealtades son insuprimibles. La inspiración que nos ha guiado a lo largo de la exposición es contraria a la de Wittgenstein: no buscamos la solución del problema en su desaparición, sino en la constitución de una estructura estatal que pueda abordarlo.

*Jerónimo Rilla*

---

<sup>1</sup> Hobbes, T., *Behemoth*, trad. de M. A. Rodilla, Madrid, Tecnos, 1998, pp. 6-7.

\* \* \*

## GUERRA Y MIEDO EN EL PENSAMIENTO DE HOBBS\*

### I.

Un aspecto central de la filosofía política de Hobbes es la presentación de la condición natural del hombre como un estado de guerra de todos contra todos. Ante la posible objeción de que tal situación nunca existió, el filósofo inglés señala que los Estados se hallan entre sí en estado de naturaleza, "...en la situación y postura de los gladiadores, con las armas asestadas y los ojos fijos uno en otro."<sup>1</sup>

Por otra parte, el miedo a la muerte violenta es para Hobbes una de las pasiones más fuertes del hombre y más relevantes en términos políticos. El temor conduce a los hombres a la paz, el filósofo inglés incluso sostiene "...que el origen de las sociedades más grandes y más

duraderas no proviene de la mutua benevolencia de los hombres sino del mutuo miedo."<sup>2</sup> Una vez constituido el Estado el temor al soberano es fundamental para mantener la paz. Este miedo evita que los súbditos violen las leyes y asegura su obediencia al soberano.

Resulta extraño que los Estados compuestos por ciudadanos temerosos del poder soberano se encuentren entre sí en una situación de guerra permanente, siempre atentos a los movimientos de sus vecinos, siempre dispuestos a atacarse. Esta situación de súbditos con temor y guerra internacional se vuelve más difícil de explicar en tanto que Hobbes considera al miedo un motivo válido para que los soldados deserten de los ejércitos.<sup>3</sup>

Hobbes se ocupa de esta objeción al comienzo del "Resumen y conclusión" y afirma

que no "... existe contradicción alguna entre temer las leyes y no temer a un enemigo público..."<sup>4</sup> y pone como ejemplo a *Mister Sidney Golphin*, un hombre con "... valor para la guerra y temor para las leyes..."<sup>5</sup>.

En el presente trabajo se intentarán mostrar los fundamentos teóricos que le permiten afirmar a Hobbes que no existe contradicción entre temer al soberano y ser valiente en la guerra contra un enemigo externo.

## II.

La descripción realizada al principio del párrafo anterior se manifiesta unilateral en tanto que el miedo, según Hobbes, conduce a la paz pero también es causa de guerra. En el *Leviathan*, Hobbes enumera las causas que hacen de la condición natural un estado de guerra de todos contra todos y denomina a la segunda "desconfianza". Los hombres que temen ser atacados por otros hombres deciden anticiparse a esta situación y atacar y dominar a otros hombres para lograr su seguridad.<sup>6</sup> Así, el miedo no los mueve a evitar la batalla sino a realizar una "guerra preventiva".

En el *De Cive*, Hobbes da cuenta de la concepción del miedo que permite que éste motive un ataque: "Opino que los que objetan esto suponen que temer [*metuere*] no es otra cosa que estar atemorizado [*perterreri*]. Por esa palabra yo entiendo la previsión del mal futuro. Juzgo que no sólo la fuga es propia de los que temen sino también desconfiar, sospechar, precaver, prever para no temer."<sup>7</sup> La posibilidad de un mal futuro se manifiesta en la forma de miedo, y éste motiva al individuo a buscar una forma de evitarlo que puede incluir medidas que impliquen un riesgo para su persona.

Un aspecto interesante de esta concepción del miedo es que lo hace concomitante con la guerra. Como se sabe, según Hobbes ésta "... no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso de tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente."<sup>8</sup> La guerra es una situación de miedo ya que mientras la voluntad de luchar sea manifiesta, uno anticipará el *summum malum*, la posibilidad de morir violentamente. Pero, además, ya que cada contendiente juzga por sí mismo si el otro constituye una amenaza, es este miedo mutuo lo que determina la situación de guerra. Así se puede establecer que el miedo es el correlato psicológico de la guerra.<sup>9</sup>

## III.

En el capítulo dedicado a Hobbes de *Fear of Enemies and Collective Action*, I. Evrigenis analiza cómo funciona el principio de "asociación negativa" en el paso de la condición natural al Estado civil. En el estado de naturaleza, dos individuos que se encuentran en situación de guerra deciden postergar su enemistad natural para enfrentar la amenaza común e inmediata que representa un tercero. Al unir sus fuerzas rompen el balance de poder que genera la igualdad natural de los hombres<sup>10</sup> y evitan el peligro que representaba el tercero. La seguridad temporaria que alcanzan con su unión les permite considerar los beneficios de una alianza a largo plazo.<sup>11</sup>

Sin embargo, como se puede observar en la argumentación que desarrolla Hobbes en el capítulo XVII del *Leviathan*, estas alianzas no son suficientes para constituir un Estado. En primer lugar es necesario un poder común que, mediante el miedo, lleve a los individuos a mantener la paz unos con otros y evitar que éstas se disuelvan. En segundo lugar

"No es la conjunción de un pequeño número de hombres lo que da a los Estados esa seguridad, porque cuando se trata de reducidos números, las pequeñas adiciones de una parte o de otra, hacen tan grande la ventaja de la fuerza que son suficientes para acarrear la victoria, y esto da aliento a la invasión. La multitud suficiente para confiar en ella a los efectos de nuestra seguridad no está determinada por cierto número, sino por comparación con el enemigo que tememos, y es suficiente cuando la superioridad del enemigo no es de una naturaleza tan visible y manifiesta que le determine a intentar el acontecimiento de la guerra."<sup>12</sup>

Como se observa, un Estado no está formado por la alianza de unos pocos hombres, sino por una multitud. Como correlato, la unión de esta multitud ya no se hace por temor a uno o a unos pocos hombres, sino a otra multitud. La guerra a partir de la cual nacen los Estados no es una guerra entre unos pocos hombres, sino entre ejércitos.

## IV.

Hobbes distingue (de acuerdo a su origen) entre Estados por institución y por adquisición. En los primeros, los individuos acuerdan entre sí cederle sus derechos a una tercera persona. En los segundos, los individuos

indefensos ante la fuerza del futuro soberano se someten a éste. Según el filósofo inglés, en ambos casos los hombres realizan el pacto que da origen al Estado por miedo: en el primer caso por el miedo mutuo que se tienen, en el segundo por miedo a quien instituyen como soberano. A partir del análisis realizado en el párrafo anterior, se puede identificar otro modo en el que el miedo motiva el pacto en los Estados por institución: los hombres deciden renunciar a su derecho a todo por miedo a un enemigo externo que representa una amenaza para todos.

En el caso de un Estado por institución motivado por el miedo mutuo, el temor incita a los hombres a unirse de tal modo que no puede haber batallas entre ellos. Cabe señalar que, en este caso, la paz se logra sólo si todos los individuos aceptan renunciar a su derecho natural a todas las cosas. Si alguno pretende mantener derechos que no le reconoce a los otros, Hobbes no considera que éstos deban aceptar este privilegio para evitar la batalla, sino que deben utilizar las ayudas y las ventajas de la guerra.<sup>13</sup>

En el caso de un Estado por institución motivado por el miedo a un ejército enemigo, el temor lleva a los hombres a unirse de tal modo que estén en condiciones de poder afrontar la batalla con éxito en caso de que suceda. El primer objetivo de la unión es disuadir al enemigo de un ataque y así evitar el enfrentamiento, pero si la disuasión no surte efecto y el enemigo ataca, en principio, el miedo a éste no incita a rendirse antes de batallar. Por el contrario, como se mostró en el párrafo 2, si es el enemigo el que está en desventaja, el miedo puede incitar a atacarlo.

Tal como Hobbes presenta los Estados por adquisición, éstos presuponen que ha existido una batalla<sup>14</sup>. Así Hobbes indica que en estos casos el pacto es entre “el vencido” y el “vencedor”. Además, Hobbes insiste en la distinción entre victoria y conquista -según la cual la soberanía no se adquiere solamente con la victoria, sino que es necesario el sometimiento de los vencidos- que también presupone la existencia de una batalla.<sup>15</sup> En los Estados por adquisición, el miedo a la muerte violenta motiva a los futuros súbditos a someterse al vencedor cuando efectivamente han sido vencidos y sus vidas están a su disposición.

Se observa que en la presentación de Hobbes del paso del estado de naturaleza al civil, el miedo de ninguna manera es incompatible con la batalla. La condición natural es una situación de miedo mutuo y guerra. Este miedo no lleva a los hombres a huir o a rendirse ante el ataque de otros hombres; por el contrario, los lleva a buscar la

mejor manera de enfrentar las batallas, aliándose con otros hombres e incluso atacándolos. El temor los lleva a rendirse sólo cuando la fuerza del enemigo es tan superior que de ninguna manera podrían vencerlo. Un Estado se forma sin enfrentamientos sólo cuando todos los hombres renuncian de igual manera a sus derechos.

## V.

Si el miedo no resulta contradictorio con el acto de luchar e incluso puede motivarlo, surge el problema de cómo puede ser el miedo aquello que permite conservar la paz una vez constituido el Estado. ¿Por qué el temor al soberano permite mantener el orden? ¿Por qué motiva a los súbditos a mantener sus pactos y los disuade de rebelarse?

Hobbes pretende que con su unión, los ciudadanos doten al soberano de un poder irresistible, de tal modo que ningún súbdito o grupo reducido de súbditos pueda abrigar la esperanza de vencer al soberano si lo enfrenta. El filósofo inglés llama al Estado, *Leviatán* en referencias a los versos del libro de Job: “Nada existe sobre la tierra, que pueda compararse con él. Está hecho para no sentir miedo. Menosprecia todas las cosas altas, y es rey de todas las cosas soberbias.”<sup>16</sup>

El temor que produce tal poder no puede ser comparado con ninguna de las formas de miedo al enemigo que se encuentran en el origen de los Estados por institución. Se asemeja, en cambio, al miedo que el vencido le tiene al vencedor y que se encuentra en el origen de los Estados por adquisición. El vencido, ante el poder que ya no puede resistir del vencedor, se somete a él, el súbdito ante el poder irresistible del soberano lo obedece. Así al explicar la generación del Estado, Hobbes afirma “Porque en virtud de esta autoridad que se le confiere por cada hombre particular en el Estado, posee y utiliza tanto poder y fortaleza, que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz, en su propio país, y para la mutua ayuda contra sus enemigos, en el extranjero.”<sup>17</sup>

## VI.

Las diferentes formas en que el miedo motiva a los hombres a realizar el pacto que da origen al *Leviatán* siguen operando en el Estado civil como formas de motivar la obediencia al soberano. En el párrafo anterior se mostró el isomorfismo entre el temor al vencedor y al soberano. El miedo mutuo también perdura atenuado en el Estado civil como se observa en el hecho de que los ciudadanos viajan armados y cierran sus puertas con llave.<sup>18</sup> Este temor que los

hombres se tienen, aún con un poder superior que los protege y los obliga a cumplir sus pactos, genera el temor a una situación donde no exista tal poder y el miedo a los otros sea incontrolable. Este miedo del miedo incita a los hombres a respetar el pacto de institución y obedecer al soberano.<sup>19</sup>

El miedo a enemigos externos –que, como se mostró, juega un rol central en la constitución de Estados por institución- también perdura una vez establecido el Leviatán. Evrigenis considera que el temor de los ciudadanos a los múltiples enemigos externos que todo Estado tiene es la manifestación más vívida del estado de naturaleza. Y como tal, incita a los súbditos a obedecer al soberano.<sup>20</sup>

Del mismo modo que en el estado de naturaleza el miedo al enemigo externo no incita a los hombres a rendirse o huir de la batalla, sino a prepararse para poder afrontarla con éxito. Por eso Hobbes afirma: “Y cuando la defensa del Estado requiere, a la vez, la ayuda de quienes son capaces de manejar las armas, todos están obligados, pues de otro modo la institución del Estado, que ellos no tienen el propósito o el valor de defender, era en vano.”<sup>21</sup> Y en “Resumen y conclusiones” agrega una nueva ley de naturaleza: “Que cada hombre está obligado por naturaleza, en cuanto de él depende, a proteger en la guerra la autoridad que a él mismo le protege en tiempo de paz.”<sup>22</sup>

Ahora bien, si el temor no es contrario a batallar e incluso puede motivar a los hombres a que defiendan el Estado, ¿por qué Hobbes considera que el miedo es un motivo válido de desertión? En el mismo párrafo donde afirma que todos los hombres están obligados a defender el Estado, el filósofo inglés escribe:

“También debe hacerse alguna concesión al temor natural, no sólo en las mujeres (de las cuales no puede esperarse la ejecución de un deber peligroso), sino también de los hombres de ánimo femenino. Cuando luchan los ejércitos en uno de los bandos o en ambos se dan casos de abandono; sin embargo cuando no obedecen a traición, sino a miedo, no se estiman injustos, sino deshonrosos. Por la misma razón evitar la batalla no es injusticia, sino cobardía.”<sup>23</sup>

El pasaje del *De Cive* citado en el párrafo 2, es la respuesta de Hobbes a quienes objetan que los Estados no pueden fundarse en el miedo que se tienen los hombres, ya “...que si se hubieran temido mutuamente no habrían ni

siquiera podido tolerar la mirada mutua.”<sup>24</sup> Y habrían huido los unos de los otros. Hobbes responde distinguiendo el temor [*metuere*] del estar atemorizado [*perterreri*], y señalando que no sólo la huida es propia del temor. Pero esto no quiere decir que una manifestación posible del miedo no sea el estar atemorizado. El modo de enfrentar el mal que se hace patente mediante el miedo varía de hombre a hombre. Así, una forma normal de reaccionar ante el peligro para una parte considerable de la humanidad (las mujeres y los hombres de carácter afeminado) es la huida.

El miedo como pasión general no es incompatible con el batallar e incluso puede motivar a hacerlo. En cambio, el estar atemorizado o la cobardía como una posible manifestación del miedo sí es incompatible. Esta manifestación no ocurre en todos los hombres ni en todas las situaciones que generan miedo pero, en tanto que en aquellos en los que ocurre es natural, debe considerarse que quien deserta por este motivo no comete traición ni un acto injusto.

*Diego de Zavalía Dujovne*

UBA-CONICET

---

\* Este trabajo fue presentado en el “I Simposio de Filosofía Moderna”, realizado en Rosario en 2011

<sup>1</sup> Hobbes, T., *Leviathan*, EC p. 104, EW III p. 115. Citaremos las obras de Hobbes del modo en que lo hemos hecho en esta nota: Autor, nombre de la obra, página correspondiente a la edición castellana (EC), página correspondiente a la edición de Molesworth (EW para los libros en inglés, OL para los libros en Latín). Las ediciones castellanas utilizadas son las siguientes: Hobbes, T., *Elementos filosóficos. Del ciudadano*, Buenos Aires, Hydra, 2010, traducción de Andrés Rosler; Hobbes, T., *Leviatán*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, traducción de Manuel Sánchez Sarto. Las ediciones en lengua original utilizadas son: *The English Works of Thomas Hobbes*, ed. Sir William Molesworth, 11 vol., London, 1839-1845; *Thomae Hobbes, Opera philosophica quae latine scripsit*, ed. Sir William Molesworth, 5 vol., London, 1839-1845.P. 104

<sup>2</sup> Hobbes, T., *De Cive*, EC p. 131, OL II p. 161.

<sup>3</sup> Cfr. Hobbes, T., *Leviathan*, EC p. 178, EW III p. 205.

<sup>4</sup> Hobbes, T., *Leviathan*, EC p. 578, EW III p. 702.

<sup>5</sup> Hobbes, T., *Leviathan*, EC p. 578, EW III pp. 702, 703.

<sup>6</sup> Cfr. Hobbes, T., *Leviathan*, EC p. 101, EW III pp. 111, 112.P.

<sup>7</sup> Hobbes, T., *De Cive*, EC p. 132 OL II p. 161.

<sup>8</sup> Hobbes, T., *Leviathan*, EC p. 102, EW III p. 113.

<sup>9</sup> Los puntos de este párrafo los he desarrollado con mayor profundidad en De Zavalía Dujovne, D. “La condición natural hobbesiana desde la perspectiva del

---

miedo” en *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, N°31, 2011, pp. 3-8.

<sup>10</sup> Resulta significativo que el principio de “asociación negativa” aparezca en la definición de igualdad natural que provee Hobbes: “La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu que (...) la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que uno pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él. En efecto, por lo que respecta a la fuerza corporal, el más débil tiene bastante fuerza para matar al más fuerte, ya sea mediante secretas maquinaciones o confederándose con otro que se halle en el mismo peligro que él se encuentra.” (Hobbes, T., *Leviathan*, EC p. 100, EW III p. 110, el subrayado es nuestro).

<sup>11</sup> Cfr. Evrigenis, I., *Fear of Enemies and Collective Action*. Leiden, Cambridge University Press., 2007, p. 119

<sup>12</sup> Hobbes, T., *Leviathan*, EC p. 138, EW III pp. 154, 155. Estos dos elementos son señalados por Evrigenis. Cfr. Evrigenis, I., *Op. Cit.*, pp. 121-123.

<sup>13</sup> Esto se desprende de las dos primeras leyes de naturaleza: “... cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra.” (Hobbes, T., *Leviathan*, EC p. 107, EW III p. 117) y “... que uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar a este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo.” (Hobbes, T., *Leviathan*, EC p. 107, EW III p. 118).

<sup>14</sup> Por supuesto, aquí se hace referencia dominio despótico, el análisis del dominio paternal excede los intereses del presente trabajo.

<sup>15</sup> Cfr. Hobbes, T., *Leviathan*, EC pp. 165, 166 y pp. 579, 580 EW III pp. 189, 190, y pp. 704, 705.

<sup>16</sup> Hobbes, T., *Leviathan*, EC p. 262, EW III p. 307. Estos son los versos 25 y 26 del capítulo XLI del Libro de *Job*.

<sup>17</sup> Hobbes, T., *Leviathan*, EC p. 141, EW III p. 158.

<sup>18</sup> Cfr. Hobbes, T., *De Cive*, EC p. 131, OL II p. 161 y Hobbes, T., *Leviathan*, EC p. 103, EW III p. 114.

<sup>19</sup> La necesidad de que el miedo perduró en el Estado civil es señalada entre otros por Freund y Evrigenis, (Cfr. Freund, J., “Le thème de la peur chez Hobbes”, *Revue Européenne des Sciences Sociales-Cahiers Vilfredo Pareto*, 1980, p. 26 y Evrigenis, I., *Op. Cit.*, pp. 124-126). He desarrollado con mayor profundidad el modo en que el miedo mutuo incita a los hombres a obedecer al soberano en “La condición natural hobbesiana desde la perspectiva del miedo”.

<sup>20</sup> En el pasaje correspondiente de *Fear of Enemies and Collective Action*, se analizan distintos aspectos del modo en que perdura este temor que por cuestiones de espacio no podemos desarrollar aquí: “Thus, traces of the state of nature live on in the state of society as reminders of what individuals escaped from and of what lies outside the boundaries of the fragile order in which

---

they coexist. The most vivid and potent manifestation of that external threat, however, comes in the form of the countless enemies that still lie outside the actual boundaries of even the most stable of states, and it is because of his unique capacity to determine threats and therefore pronounce enemies that the sovereign is able to keep his subjects truly «in awe.»” (Evrigenis, I., *Op. Cit.*, pp. 124, 125)

<sup>21</sup> Cfr. Hobbes, T., *Leviathan*, EC p. 178, EW III p. 205.

<sup>22</sup> Cfr. Hobbes, T., *Leviathan*, EC p. 578, EW III p. 703.

<sup>23</sup> Cfr. Hobbes, T., *Leviathan*, EC p. 178, EW III p. 205.

<sup>24</sup> Hobbes, T., *De Cive*, EC p. 132 OL II p. 161.

\* \* \*

## ACCIÓN *EX CATHEDRA*, DECISIÓN Y ESTADO DE EXCEPCIÓN: EL DECISIONISMO EN LAS TEORÍAS DE LA SOBERANÍA DE JOSEPH DE MAISTRE, THOMAS HOBBS Y CARL SCHMITT\*

*Dans l'équilibre, il n'y a pas des dieux.*  
Antonin Artaud

### I. Sobre el Papa y el problema de la soberanía

Es probable que debamos a Carl Schmitt<sup>1</sup> el hecho de que al momento de abordar las teorías políticas del período de la Restauración borbónica en Francia se suele hacerlo agrupando a un diverso conjunto de pensadores bajo el mote de *contrarrevolucionarios*. Si bien la categoría es acertada –e incluso más vasta que otras más vulgares como las de ‘antimodernos’, ‘reaccionarios’, ‘conservadores’, o ‘tradicionalistas’-, la misma no nos dice mucho acerca de las particularidades teóricas de cada una de sus obras. Y aunque C. Schmitt haya efectivamente dedicado algunos de sus estudios a pormenorizar los aportes de los *contrarrevolucionarios*, ha predominado, en el resto de los abordajes posteriores a Schmitt, la preferencia por congregar indistintamente a Joseph de Maistre, Edmund Burke y a Louis de Bonald (la versión ampliada podría incluir a Antoine de Rivarol, François René de Chateaubriand y Juan Donoso Cortés) bajo el estandarte blanco de la reacción. No obstante, entendemos que es posible y necesario, al estudiar la teoría de la soberanía moderna, destacar la importancia de la obra *Du Pape* de Joseph de Maistre, puesto que algunas de las cuestiones allí tratadas se diferencian considerablemente tanto de las propuestas del resto de los llamados *contrarrevolucionarios*, como del cúmulo de escritos menores y circunstanciales de la derecha francesa que lo sucedió.

El problema tratado a lo largo de toda la obra y la vida política de Joseph de Maistre es el de la soberanía. En el caso de *Cartas a un caballero ruso sobre la Inquisición española* (1822) y las *Veladas de San Petersburgo* –continuidas en *Aclaración sobre los sacrificios* (1821), la soberanía es entendida como la administración de la justicia punitiva que el gobierno providencial del mundo solicita. En las

*Consideraciones sobre Francia* (1796) la soberanía divina interviene catastróficamente sobre el mundo utilizando a la Revolución y a sus hombres con un propósito purificador, siendo el Terror uno de los milagros soberanos más mortíferos. En *Ensayo sobre el principio generador de las constituciones* (1809) y *Estudio sobre la soberanía* (1794) la soberanía divina es la causa existencial de las sociedades, siendo el ejercicio positivo de la soberanía popular, su fundamento igualitario, y su expresión constitucional, productos humanos *contra natura*. En *Du Pape*, la soberanía remite a la decisión.

Joseph de Maistre publica su obra *Du Pape* en 1819 con el propósito de

“...investigar hasta sus últimas ramificaciones la influencia ejercida por el Soberano Pontífice en la formación y el mantenimiento del orden social, como así también actualizar la importancia de este mismo poder para restablecer la civilización sobre sus verdaderas bases”<sup>2</sup>.

Si bien J. de Maistre presenta su proyecto desde el comienzo del escrito analizado, cabe interrogarse acerca de los motivos que lo han incitado a redactarlo. ¿Por qué “restablecer la civilización sobre sus verdaderas bases” aun cuando las aspiraciones monárquicas habían triunfado con la Restauración y Luis XVIII de la casa de Borbón –dos veces entronizado– se imponía por sobre los republicanos y los bonapartistas, e incorporaba a Francia a la Santa Alianza para hundir finalmente la Revolución? ¿Acaso, entonces, en 1819 la *contrarrevolución* no era ya un hecho consumado? Si no advertimos que el problema al que de Maistre consigna sus trabajos es el de la soberanía (concibiéndola en *Du Pape* como un poder decisonal homogéneo y auto-legitimado en el acto mismo de la decisión) y mantenemos la opinión corriente referida al mero conservadurismo contrarrevolucionario de la Restauración, la publicación de *Du Pape* carecería de sentido.

Camille Latreille revisa algunas hipótesis que pueden servirnos para responder al por qué de la redacción de *Du Pape*. La primera hipótesis que Latreille descarta es la que podríamos denominar hipótesis de la auto-mortificación: *Du Pape* no es el medio adoptado por de Maistre para purificar su culposa conciencia tras blasfemar contra Pío VII cuando éste se rindió ante Napoleón<sup>3</sup> tolerando su coronación (“*le deseo [al Papa] con todo mi corazón la muerte, del mismo modo y por la misma razón que se la desearía hoy a mi padre si él fuera a perder su honor mañana*”<sup>4</sup>). La extensa obra parece sobrepasar los requisitos de una mera retractación, y mucho más los de una penitencia auto-impuesta. La segunda hipótesis dejada de lado por Latreille es la que podríamos llamar hipótesis diplomática: la obra no es un extenso compendio de halagos al desempeño papal en la gestión de los conflictos dinásticos e inter-eclesiásticos; reparar sólo en estos asuntos implicaría “disminuir la importancia” de tamaño escrito. La aparición de *Du Pape*, lejos de la culpa o la adulación, es según C. Latreille, producto de “la marcha de los acontecimientos en Europa” y del “desarrollo lógico del pensamiento de J. de Maistre”<sup>5</sup>. Efectivamente, la Restauración no activó un proceso de recomposición del poder soberano tras su absorción por parte del *pouvoir constituant* popular, sino que intentó complementarlo con la vigencia inexorable de las instituciones revolucionarias. Así, el resultado del proyecto borbónico fue el establecimiento de una monarquía constitucional-parlamentaria; un régimen de soberanía híbrida o de legitimidad dividida y compartida: un parlamento de representación popular bicameral coexiste y co-gobierna con el monarca. Para J. de Maistre, un sistema de gobierno sostenido en el reconocimiento de una doble fuente de legitimidad en la disposición y el ejercicio del poder, no hace más que conducir al caos:

“Todo nos reenvía a las grandes verdades establecidas. No puede haber sociedad humana sin gobierno, ni gobierno sin soberanía, ni soberanía sin infalibilidad; y este último privilegio es tan absolutamente necesario que nos vemos forzados a suponer la infalibilidad incluso en las soberanías temporales (en las que no existe), bajo pena de ver disolverse la asociación (...) La infalibilidad es por un lado *humanamente supuesta* y por otro *divinamente prometida*. Esta supremacía

indispensable sólo puede ejercerse por un órgano único: dividirla es destruirla”<sup>6</sup>.

En efecto, la monarquía de Luis XVIII no se erigió sobre el supuesto, por Dios prometido, de un poder infalible, sino que lo hizo frente a otra estructura representativa capaz de suscitar la apelación de ese poder.

Afirma Latreille que para J. de Maistre

“la idea de soberanía, quebrada en el orden político, tuvo un refugio en la constitución monárquica de la Iglesia. Allí, el derecho soberano de los pueblos no puede ser invocado; sólo Dios es soberano, y soberano absoluto (...) Esta forma monárquica de la Iglesia (...) ofrece a J. de Maistre una base más segura que las monarquías temporales para cimentar la idea de autoridad”<sup>7</sup>.

Si acordamos con C. Latreille respecto a la repulsión causada en de Maistre tanto por el ejercicio de la autoridad representativa del pueblo como por un cuerpo soberano dispuesto de forma dividida y de capacidades gubernativas intermitentes<sup>8</sup>, debemos disentir en cuanto a que el modelo sobre el que de Maistre funda su concepción de la autoridad haya sido la estructura monárquica eclesiástica. Esta interpretación de *Du Pape* omite una definición elemental que J. de Maistre ofrece de la soberanía en el inicio de la obra -y que ha sido recuperada un siglo más tarde por Carl Schmitt<sup>9</sup> para identificar *soberanía* y *decisión*:-

“La infalibilidad en el orden espiritual, y la soberanía en el orden temporal, son dos palabras perfectamente sinónimas; una y otra expresan este alto poder que domina a todos y del cual todos los otros derivan; que gobierna y no es gobernado, que juzga y no es juzgado”<sup>10</sup>.

Esta definición nos permite introducir nuestra primera hipótesis: *contrariamente a una concepción eclesiástica de la autoridad, Joseph de Maistre sustenta su teoría de la soberanía papal empleando el modelo de los gobiernos temporales*. Intentando ampliar la relación esbozada por Carl Schmitt entre la “especial predilección por la soberanía” de J. de Maistre y la teoría del Estado hobbesiana, intentaremos demostrar nuestra hipótesis analizando y comparando los elementos que la obra *Du Pape* comparte con el *Leviathan* de Thomas Hobbes. La

variable de la que nos serviremos para tal comparación es la del *decisionismo*.

## II. Acción *ex cathedra* y plenitudo potestatis

Para precisar las particularidades *decisionistas* de la ruptura teórica presentada por J. de Maistre respecto a las concepciones absolutistas del poder papal que lo antecedieron, haremos una breve referencia a la doctrina de la *plenitudo potestatis*, puesto que mediante la misma, las pretensiones políticas del papado se manifestaron con un vigor extraordinario, aunque, como veremos, sin alcanzar la radicalidad del extremo *decisionismo* postulado por de Maistre. La doctrina de la *plenitudo potestatis* adquiere su mayor relevancia hacia el comienzo del siglo XIV, cuando estalla el conflicto entre el Papa Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso de Francia, a raíz del abandono por parte del principado de la inmunidad fiscal con la que se había visto beneficiado el clero durante los siglos precedentes<sup>11</sup>. Sucintamente, la doctrina sostenida por el papado durante el conflicto indicaba que el Papa detentaba la máxima autoridad en lo concerniente al derecho positivo eclesiástico, puesto que habría recibido de Dios, directamente (*immediate*), el poder para gobernar espiritualmente a la cristiandad; no obstante, en virtud de este mandato salvífico, la autoridad papal se “desborda” sobre el orden temporal y mantiene su potestad indirecta sobre la autoridad secular<sup>12</sup>. Alain De Libera entiende que el *De ecclesiastica potestate* de Gil de Roma (Aegidius Romanus), redactado entre los años 1301 y 1302, “puede ser considerado el verdadero manifiesto de la teología pontificia del siglo XIV”, y el “fundamento teológico de la bula *Unam sanctam*”<sup>13</sup>. De Libera estudia el argumento central de la doctrina de Gil de Roma mediante la presentación, en primer lugar, de dos silogismos empleados por el teólogo:

“*Primer silogismo*: todo poder viene de Dios – “Non est potestas, nisi a Deo”-; el poder dado por Dios no puede ser injusto – “Potestas a Deo data numquam est ex omni parte iniusta”; no pudiendo ser injusto, no puede ser discutido. *Segundo silogismo*: todo poder verdadero, toda verdadera justicia viene de la Iglesia y del Papa; el derecho natural no puede fundar la justicia, sin una “institución por la Iglesia” todo poder es usurpado; conclusión: “Un poder real que no sea

instituido por el sacerdocio [...] es menos que un robo”<sup>14</sup>.

En estos dos silogismos queda planteada la infalibilidad de la institución eclesiástica y del acto *ex cathedra*: siendo Dios la fuente de toda justicia, y el Papa su representante terrestre, el poder de este último es infalible al tiempo que necesario para la ejecución y existencia de la justicia; la Iglesia es la institución que vuelve positivo al derecho natural, funcionando como la mediación que reconduce “al conjunto de las cosas creadas” hacia su Creador<sup>15</sup>. Es la decisión papal (autorizada y representativa) la que positiviza el derecho e institucionaliza la justicia, puesto que su capacidad decisional implica la prerrogativa para producir derecho o abrogar la ley, la que se manifiesta en la

“...oposición entre curso legal de la naturaleza (*secundum communes leges naturae*) y el milagro, paralelo a la distinción teológica de la ‘potencia divina ordenada’ (*potentia divina ordinata*) y la ‘potencia divina absoluta’ (*potentia divina absoluta*) (...) Así como Dios puede derogar, en el gobierno natural del mundo, las leyes naturales que Él ha establecido y, así, suspender o modificar milagrosamente el curso natural de las cosas, del mismo modo, el Papa puede, por la ‘plenitud de su potestad’ (*plenitudo potestatis*), intervenir en la política para cumplir allí lo que, en la naturaleza, sería del orden del milagro. Ésta es su prerrogativa absoluta (...) Como imagen del Dios que representa sobre la tierra, el Papa puede, siempre permaneciendo sumiso a la suprema jurisdicción divina (*iuridictio primaria*), ‘hacer él mismo, sin consideración de la causa segunda, todo lo que se hace habitualmente por medio de una causa segunda’: él tiene una ‘jurisdicción inmediata y ejecutoria’ que le permite abstenerse de todo otro intermediario o ejecutante (...) él puede funcionar como único intermediario necesario entre Dios y los hombres...”<sup>16</sup>.

Recapitemos: hemos señalado que Joseph de Maistre considera que el único poder existente sobre la tierra capaz de recomponer y detentar la soberanía, luego de que ésta se encuentre dividida tras la Revolución, es el poder del Papa. Sólo el Soberano Pontífice puede

mantener el orden social y garantizar que la civilización perdure. Hemos indicado también que la preocupación de J. de Maistre es el caos del mundo post-revolucionario causado por la dispersión del poder soberano, y que la solución papista propuesta por J. de Maistre no se fundamenta en el modelo de la monarquía eclesiástica sino en el modelo hobbesiano del poder temporal. Hemos revisado algunos elementos de la doctrina de la *plenitudo potestatis* en tanto que antecedente justificatorio del poder papal absoluto. Según esta doctrina, la decisión papal (*ex cathedra*) es infalible puesto que el Papa representa la voluntad divina, de modo que su poder ejecutivo es el medio por el cual la justicia verdadera se institucionaliza y el derecho natural se positiviza. Siendo la ley sancionada al mundo por la decisión papal un producto de la voluntad divina, el Papa ejerce entonces su poder decisional de forma inmediata, pudiendo excluir en cada uno de sus actos toda causa segunda. La prerrogativa decisional del Papa es representativa: éste se encuentra sujeto a la *iuridictio primaria*, en la que cada acción *ex cathedra* encuentra el fundamento de su legalidad.

### III. Auctoritas, non veritas, facit legem

Entendemos que la plataforma en la que se apoya el *decisionismo* extremo de Joseph de Maistre, lo que conforma el principio rector de su teoría de la soberanía, es la *separación de la decisión respecto de la iuridictio primaria que organiza la acción ex cathedra*:

“Así, incluso cuando estuviéramos de acuerdo en que ninguna promesa divina fue hecha al Papa, este no sería menos infalible (...) como último tribunal: porque todo juicio al que no es posible apelar es y debe ser tenido por justo en toda asociación humana, en todas las formas de gobierno imaginables; y todo hombre de Estado me entenderá bien cuando diga que no se trata sólo de saber si el Soberano Pontífice es, sino si *debe ser* infalible”<sup>17</sup>.

Las atribuciones papales ya no se encuentran sujetas a la promesa delegativa realizada por Cristo a Pedro (“te daré las llaves del reino de los cielos, y todo lo que atares en la tierra será atado en el cielo, y todo lo que desatares en la tierra será desatado en el cielo”) puesto que, como observamos en el fragmento de *Du Pape* citado arriba, la potestad interpretativa de la ley divina

habilitada por el vicariato es suplantada por una competencia decisional cuya legitimidad no reside en la dependencia del contenido de la ley a interpretar respecto de la verdad revelada -puesto que el Papa gobierna aun cuando ninguna promesa le haya sido hecha por Dios- sino en la eficacia de la *decisión* en tanto que producto de la máxima jurisdicción establecida en la tierra. Entendemos que esta ruptura (la que podríamos resumir del siguiente modo: *primacía de la decisión por sobre la verdad*) se encuentra en estricta relación con la *theologia civilis* hobbesiana. En efecto, la necesidad política de una infalibilidad cuyo valor resida en su eficacia coactiva más que en su contenido, en tanto que la misma se identifica con una voluntad/decisión soberana no derivada -positiva- de ninguna legalidad anterior, es un elemento que las teorías de la soberanía de Hobbes y J. de Maistre comparten. Indica Th. Hobbes:

“Como cada súbdito es, en virtud de esa institución, autor de todos los actos y juicios del soberano instituido, resulta que cualquiera cosa que el soberano haga no puede constituir injuria para ninguno de sus súbditos, ni debe ser acusado de injusticia por ninguno de ellos (...) Es cierto que quienes tienen poder soberano pueden cometer iniquidad, pero no injusticia o injuria...”

Más adelante:

“Cuando un prolongado uso adquiere la autoridad de una ley, no es la duración del tiempo lo que le da autoridad sino la voluntad del soberano, significada por su silencio (...) No entiendo por buena ley una ley justa, ya que ninguna ley puede ser injusta. (...) Una buena ley es aquello que resulta *necesario*, y por añadidura, *evidente para el bien del pueblo*”<sup>18</sup>.

Si como hemos visto (nota 17), según J. de Maistre, el Papa, como el soberano hobbesiano, crea derecho *ex nihilo*, él es también un ‘Dios mortal’. Carl Schmitt, aludiendo a Marsilio de Padua, diferencia dos tipos de omnipotencia soberana (la hobbesiana y la cristiana): “El soberano no es ‘Defensor Pacis’ de una paz referida en último término a Dios; es creador de una paz puramente terrena: ‘Creator Pacis’. La fundamentación sigue, pues, el camino opuesto al que usualmente seguían las demostraciones del derecho ‘divino’”<sup>19</sup>. Este camino hobbesiano –la

creación decisional de un sistema normativo- es el que J. de Maistre emprende al proponer la necesidad para toda asociación humana de una decisión infalible y auto-sustentada. Siguiendo la interpretación schmittiana del *Leviathan* podríamos indicar que el Estado es un artificio humano, un *constructo* contractual/racional dentro del cual la persona representativa es sólo el alma de un cuerpo estatal mecanizado y orientado racionalmente a la ejecución de una política pública primordial: la *securitas*. Los individuos disuelven las frágiles comunidades pre-estatales descargando sus derechos totales (*ius in omnia*) sobre una estructura diferenciada y *autorizada* a representar al *populus*: el Estado. Éste monopoliza la decisión, es la instancia nomogenética desde la cual se crea y ejerce todo poder público y normativo, pues ha sido autorizada y legitimada *ab initio* por el pueblo. El artefacto público se independiza de todo valor y verdad y manifiesta la neutralidad técnico-instrumental propia de las exigencias funcionales del terreno político-administrativo, y ‘*desde el ángulo de la neutralidad concebida técnicamente importa de manera decisiva que las leyes del Estado sean independientes de toda verdad y rectitud substancial de orden religioso o jurídico y que su vigencia, como normas imperativas, se derive exclusivamente de la precisión positiva de la decisión estatal*’<sup>20</sup>. La eficacia de la decisión en relación con la creación de un sistema normativo, la decisión en relación con el impedimento de que ese sistema colapse y la autonomía de la decisión respecto de su contenido, son características que el *decisionismo* de Th. Hobbes y J. de Maistre comparten. A continuación transcribimos dos fragmentos que muestran, a nuestro entender de forma contundente, la hipótesis que sostenemos aquí:

“Hay que partir, por otra parte, de un principio general e incontestable, saber que todo gobierno es bueno cuando está establecido y subsiste desde hace mucho tiempo sin apelación”<sup>21</sup>.

Y luego:

“En cuanto al dogma propiamente dicho, es precisamente en este punto que no tenemos ningún interés en cuestionar la infalibilidad del Papa. Ya sea que se presente una de estas cuestiones de metafísica divina, que sea absolutamente necesario llevar a decisión del tribunal supremo: nuestro interés no es para nada

que se decida de tal o cual manera sino que se decida sin retraso y sin apelación”<sup>22</sup>.

Como hemos dicho antes, ha sido Carl Schmitt en *Teología política* quien entendió que tanto Th. Hobbes como J. de Maistre encarnaban un pensamiento político de *tipo decisionista*. Retomemos la teoría de la soberanía de Hobbes siguiendo la interpretación que Schmitt hace de la misma, con el propósito de comparar los *decisionismos* de J. de Maistre y Th. Hobbes. La hermenéutica schmittiana de Hobbes, según Jorge E. Dotti<sup>23</sup>, podría dividirse en tres estadios: 1920-1935, 1935-1950 y 1950-1960. Nos centraremos aquí en el primero de ellos, puesto que a éste pertenece la referencia conjunta realizada por Schmitt a J. de Maistre y a Th. Hobbes. Así enumera Dotti los elementos de la *Hobbes-Rezeption* schmittiana:

“Las ideas de este primer momento (...) son, ante todo, la de creación del orden jurídico *ex nihilo* (o sea, a partir de la nada de la guerra civil) y la fundamentación de la legitimidad de la potestad soberana (...) en ese gesto fundacional de estatalidad, en esta decisión/acción que instauro la paz y reglamenta un sistema normativo para el funcionamiento de la cosa pública en las condiciones de normalidad (...) En segundo lugar (...) el rasgo que hace que una norma de conducta pública sea *ley* es haber emanado de la voluntad autorizada a legislar o producir leyes civiles. Es decir, que radica menos específicamente en su contenido que en su génesis...”<sup>24</sup>.

Efectivamente, hemos visto cómo en J. de Maistre, al igual que en Hobbes, no existe un derecho previo a la creación del mismo por parte de una autoridad, que sea capaz de regular el poder que volverá positivo al derecho natural, sino que es el soberano (pontífice o temporal) quien crea derecho *desde la nada*, no pudiendo ser jamás injusto o apelado. Sin embargo, en Hobbes, la inexistencia de derecho previo al Estado no implica la ausencia de autorización. En Hobbes el derecho positivo mantiene su vigencia en tanto que el mismo proviene de una voluntad autorizada a legislar (el pueblo pactante que descarga sus derechos sobre el representante estatal), mientras que para J. de Maistre *el Papa puede no representar la voluntad divina sino sólo la infalibilidad*. No obstante, J. de Maistre no sólo

comparte con Hobbes la idea de que el soberano crea un orden jurídico desde la nada, sino que va aun más allá al escindir la capacidad gubernativa del Soberano Pontífice respecto del poder que lo ha instituido o autorizado a gobernar: Dios. Volvamos ahora a la descripción de Dotti:

“...no es la racionalidad de una ley, resultante de la filiación sustancial (y conexas dependencias argumentativas) que su contenido particular mantiene con un principio universal como sostén de su legitimidad, lo que confiere a aquélla su identidad legal, sino el hecho de emanar de, o haber sido producida por la autoridad que establece como instancia nomogenética o poder legislativo (...) al haberse derrumbado el monopolio hermenéutico de estas verdades absolutas, hasta entonces detentado por el obispo de Roma (...) entonces la única posibilidad de responder sensata y racionalmente a los apremios y urgencias de la temporalidad política es que la autoridad decida cuál es la interpretación –o sea la particularización o concretización– que confiere a la norma legal legitimidad (filosófica), validez (constitucional) y eficacia (en la realidad de las conductas humanas que exigen ser normativizadas)”<sup>25</sup>.

La interpretación schmittiana de Hobbes es fundamental para nuestra hipótesis: en J. de Maistre, las prerrogativas del Soberano Pontífice son análogas a las del soberano hobbesiano, puesto que el producto legislativo de la autoridad no se sustenta sobre ningún principio universal sino sobre la necesidad de una decisión eficaz.

#### IV. Conclusión

En este artículo hemos intentado demostrar que el modelo de soberanía absoluta propuesto por Joseph de Maistre presenta una ruptura con los postulados previos acerca de la omnipotencia papal. La propuesta de J. de Maistre se apoya sobre los modelos del poder temporal incorporando una serie de elementos cercanos a la teoría de la soberanía de Th. Hobbes. En el mundo post-revolucionario, las funciones del Papa - elementalmente: la recomposición y mantenimiento del orden social- serán posibles sólo si éste lleva adelante la reabsorción de todos los poderes expropiados y dispersos. Esa concentración de poder es bi-direccional: el Papa gobierna por sobre todos los poderes establecidos

en la tierra, al tiempo que sus decisiones no se encuentran sujetas a la promesa delegativa que sustenta al vicariato. Hemos indicado que esta separación de la decisión respecto de la *iuridictio primaria* que organiza la acción *ex cathedra* manifiesta la primacía de la decisión por sobre la verdad, por lo que la substancia de la decisión, su vigencia y su validez, es únicamente la capacidad –y necesidad– de decidir. Si, como J. de Maistre sostiene, “es lo mismo *en la práctica* ser infalible o equivocarse sin apelación”<sup>26</sup>, la verdad no es la *conditio sine qua non* de la decisión, sino que la decisión es la *conditio per quam* de la soberanía.

**Jonás Chaia De Bellis**

---

\* Una versión resumida de este trabajo fue presentada en las “XI Jornadas de Filosofía Política”, realizadas en Córdoba en 2011.

<sup>1</sup> Carl Schmitt, Teología Política I, cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía, en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Héctor Orestes Aguilar (selección de textos), Fondo de Cultura Económica, México: 2001.

<sup>2</sup> Joseph de Maistre, *Du Pape*, Chez Rusand, libraire, imprimeur du Roi; chez Beaucé-Rusand, libraire, dos volúmenes, París y Lyon: 1819, p. VI, volumen I (los fragmentos de *Du Pape* aquí empleados han sido traducidos del francés por el autor de este artículo).

<sup>3</sup> Bruno Duarte relata la entrevista fallida entre J. de Maistre y Napoleón I; extraemos de su artículo algunas apreciaciones vertidas por el autor de *Du Pape* que pueden ilustrar la admiración y la aversión que éste sentía hacia Napoleón y que explican, en parte, su blasfemia: “Joseph de Maistre considera a Napoleón como ‘un instrumento visiblemente elegido por la Providencia para operar una de las más grandes revoluciones que se hayan visto sobre la tierra’ (...) él habla de ‘la estrella inconcebible de Napoleón’ y teme a su ‘demonio guardián, quien continuamente le ha hecho dar malos pasos’; él llegará a llamarlo ‘el Anticristo’ (...) Él, quien había podido preguntarse si, en los desconcertantes comienzos del Imperio, la Providencia no había logrado fundar con Napoleón una cuarta raza real en Francia, constata, al principio del fin de la aventura imperial, que ‘Bonaparte jugaba una partida contra el género humano’”. Bruno Duarte, *Napoléon*, en Philippe Barthelet (dir.), *Joseph de Maistre*, Editions L’Age d’Homme, Lausanne, Suisse: 2005, p. 583-585.

<sup>4</sup> A. Blanc, *Mémoires politiques et correspondance diplomatique de J. de Maistre*, citado en Camille Latreille, *Joseph de Maistre et la Paupaté*, Librairie Hachette & Cie., París: 1906, p. 4.

<sup>5</sup> Camille Latreille, *Joseph de Maistre et la Paupaté*, Librairie Hachette & Cie., París: 1906, p. 5.

<sup>6</sup> Joseph de Maistre, *Op. Cit.*, p. 194-195, capítulo XIX, volumen I. Las cursivas son del autor.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 6.

<sup>8</sup> “Es que una soberanía periódica o intermitente es una contradicción en los términos; porque la soberanía debe siempre vivir, siempre velar, siempre actuar; no hay para ella ninguna diferencia entre el sueño y la muerte” (*Ibidem*, p. 16, cap. II, volumen I); o bien: “Porque todo gobierno es absoluto; y desde el momento en que se lo puede resistir bajo pretexto de error o de injusticia, ya no existe” (*Ibidem*, p. 2, capítulo I, volumen I).

<sup>9</sup> Carl Schmitt, *La filosofía del Estado de contrarrevolución*. De Maistre, Bonald, Donoso Cortés, Teología Política I, cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía, en Héctor Orestes Aguilar, *Op. Cit.*, p. 55.

<sup>10</sup> Joseph de Maistre, *Op. Cit.*, p. 2, cap. I, volumen I.

<sup>11</sup> François Saint-Bonnet, *L'État d'exception*, Presses Universitaires de France, Léviathan, Paris: 2001, p. 98.

<sup>12</sup> Mario Turchetti, *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours*, Presses Universitaires de France, Fondements de la politique, Paris: 2001, p. 276. Este “desborde” o expansión política del papado (o la politización del mismo) puede ser observado empleando el análisis del término *corpus mysticum* realizado por Ernst H. Kantorowicz. Éste señala que han sido los adeptos de Bonifacio VIII quienes aceleraron el proceso de degeneración del término *corpus mysticum*, apartándolo de su matriz sacramental (el sacrificio consagrado) y llevándolo a un territorio jurídico-sociológico en el que fue cargado de contenido político secular: “la Iglesia se presentaba [siglo XIV] como un ‘gobierno de la Cristiandad’- *regnum ecclesiasticum* o *principatus ecclesiasticus, apostolicus papalis*- de modo que un civilista como, por ejemplo, Lucas de Penna, al citar a Santo Tomás llegaba a decir: ‘De donde la Iglesia se compara con una congregación política de hombres, y el papa es como un rey en su propio reino en virtud de la plenitud de su potestad’. Y, hasta tal punto, que la Iglesia era interpretada como un gobierno, al igual que cualquier otra corporación secular”. La noción de *corpus mysticum* comenzó, entonces, a emplearse para designar al conjunto de fieles sujetos al gobierno del Papa, en tanto que vicario de Cristo, esto es, como *primus princeps movens et regulans totam politiam Christianam* (Ernst H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Alianza Editorial, Madrid: 1985, p. 196-197).

<sup>13</sup> Alain De Libera, *La filosofía medieval*, Editorial Docencia, Buenos Aires: 2000, p. 453. Señala Claudia D’Amico que la bula papal *Unam sanctam* publicada en 1302 es el documento que “refuerza la plenitud potestatis papal y simboliza el último intento desesperado en una época en que la decadencia de la monarquía papal parece irreversible” (Claudia D’Amico, El conciliarismo y la teoría ascendente del poder, en *La filosofía política clásica, de la Antigüedad al Renacimiento*, A. Borón comp, CLACSO-Eudeba, Buenos Aires: 2000, p. 184).

<sup>14</sup> Alain De Libera, *Op. Cit.*, p. 454. Aunque el argumento de Gil de Roma haya sido empleado por los “partidarios” del Papa, observamos que en el mismo se sostiene que la justicia es “instituida por la Iglesia”, por lo que no parece diferenciarse, al menos en este

momento del argumento, entre el Papa y el resto de la *ecclesia*. Así, la vigencia de una verdadera justicia es institucional. En *Du Pape*, Joseph de Maistre, al enfrentarse a los galicanos, personaliza el poder decisional en la figura única del Papa, rehusando ver en la Iglesia la detentación de un poder infalible que contrariamente a ser institucional, es personal. En el artículo IV de la Declaración del Clero Francés de 1682 se indica que “aunque el Papa tenga la parte principal en las cuestiones de fe, y que sus decretos conciernen a todas las Iglesias y a cada Iglesia en particular, su juicio no es irreformable si el consentimiento de la Iglesia no interviene” (Camille Latreille, *Op. Cit.*, p. 185). Contra todo consenso institucional y todo vestigio conciliarista, la doctrina de la acción infalible *ex cathedra* propuesta por de Maistre deposita sólo en la persona del Papa la soberanía y la decisión: “No lo olvidemos jamás: ninguna promesa ha sido hecha a la Iglesia separada de su jefe (...) puesto que la Iglesia, como todo cuerpo moral, no puede existir sin unidad, las promesas no pueden haber sido hechas más que a la unidad, la que inevitablemente desaparece con el Soberano Pontífice” (Joseph de Maistre, *Op. Cit.*, p. 19, cap. II, volumen I). “Los concilios ecuménicos no son ni pueden ser más que el *parlamento* o *los estados generales del cristianismo, reunidos por la autoridad y bajo la presidencia del Soberano*. Allí donde exista un soberano, y en el sistema católico el soberano católico es incontestable, no puede haber asambleas nacionales y legítimas sin él. Desde que él ha dicho *veto*, la asamblea queda disuelta o su poder co-legislativo suspendido; si ella se obstina, hay revolución” (*Ibidem*, p. 20, cap. III, volumen I). Con respecto a la capacidad legislativa de los concilios: “Digo simplemente que un cuerpo representativo intermitente, más aun si el mismo es accidental y no periódico, es por la naturaleza misma de las cosas, siempre incapaz de gobernar; e incluso durante sus sesiones no tiene ni existencia ni legitimidad más que por su jefe” (*Ibidem*, p. 34, cap. IV, volumen I). Por otra parte, su concepción fuertemente personalista del poder puede ser observada en la crítica realizada a Bossuet cuando éste, en su *Sermón sobre la unidad*, pretende subsumir a la *persona* en el *cargo*, al Papa en la Santa Sede. Dice Bossuet: “Todo el conjunto de los Pontífices romanos debe ser considerado como la sola persona de San Pedro, continuada...” (*Ibidem*, p. 100, cap. XI, volumen I). J. de Maistre considera que la continuidad impersonal del poder resumido en el Trono de Pedro transforma la soberanía en un poder abstracto, invisible y por lo tanto, inexistente: “...durante todo este sermón, él [Bossuet] evita constantemente nombrar al Papa o al Soberano Pontífice. Siempre es *la Santa Sede, el Trono de San Pedro, la Iglesia romana*. Nada de todo esto es visible; y sin embargo, toda soberanía que no es visible no existe” (*Ibidem*, p. 102, cap. XI, volumen I). El segundo argumento de Gil de Roma, que revisaremos a continuación, sí determina la prerrogativa ejecutiva y exclusiva del Papa: la suspensión y modificación del derecho. No obstante, tal prerrogativa se sustenta en la condición representativa del Papa, esto es: en su

---

sujeción a la autoridad de Dios. Veremos, y es nuestra hipótesis, como en J. de Maistre esta condición no es la *conditio sine qua non* de la decisión, sino que la decisión es la *conditio per quam* de la soberanía papal.

<sup>15</sup> Dice Gil de Roma: “La ley divina ha sido dada por Dios al conjunto de las cosas creadas. Tal es el orden del universo: la universalidad de las criaturas no está uniformemente conducida a lo superior (*non omnia eque immediate reducuntur in suprema*), por el contrario, el orden requiere que los últimos (*infima*) sean reconducidos a los primeros (*superiora*) por intermediarios inferiores a los primeros (*per media et inferiora*)”. Alain De Libera, *Op. Cit.*, p. 455.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 455-456. Francisco Bertelloni entiende que *De ecclesiastica potestate* sería un antecedente medieval del ‘estado de excepción’ schmittiano, puesto que el milagro en tanto que acontecimiento divino excepcional, neutralizador del *continuum* regular del mundo, presenta una analogía estructural con la decisión soberana acerca del estado de excepción (Francisco Bertelloni, Antecedentes medievales del caso de excepción de Carl Schmitt, en *Carl Schmitt, su época y su pensamiento*, Eudeba, Buenos Aires: 2002, p. 33). F. Bertelloni sintetiza el argumento de Aegidius acerca del milagro en dos proposiciones: “a) Todo lo que el poder espiritual puede con el temporal lo puede también sin él; esta proposición presenta una situación ontológicamente irrevocable y esencialmente inalterable, pues ella se refiere a la *esencia del poder*; b) La existencia del poder temporal como poder no superfluo se justifica porque él puede hacer en la misma realidad directamente; esta proposición no describe una situación referida a la esencia del poder, sino sólo a su *modo de ejercicio*, y crea un espacio para el coejercicio de ambos” (*ibidem*, p. 37). Bertelloni indica que durante la situación (b) impera la normalidad institucional, *preferible* por su eficacia –puesto que el poder espiritual se abstiene de la materialidad del mundo-, del co-ejercicio del gobierno, situación en la que la plenitud del poder *-plenitudo potestatis*: “tiene la plenitud del poder el agente que puede efectuar sin causas segundas todo lo que puede con las causas segundas” (*ibidem*, p. 40)- no se manifiesta abiertamente. No obstante, es durante el *casus imminens*, el caso excepcional (por ejemplo: el conflicto entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso), cuando la esencia del poder papal se libera del poder temporal e interviene milagrosamente, ya sin mediación -esto es: directamente-sobre el mundo. Señala Bertelloni que “en estas situaciones de crisis, el Papa –cuyo poder total se extiende a todo- hace sin causas segundas- es decir sin el orden institucional que él ha instituido para que funcione en casos normales-, lo mismo que en casos normales hace con causas segundas, i. e. con el orden institucional (...) Esta intervención divina, equivalente al milagro, es análoga a la crisis del orden institucional dentro de la Iglesia e implica –como sucede en el caso de que Dios intervenga más allá de la ley común- actuar más allá del normal curso de los acontecimientos” (*ibidem*, p. 38-39). La analogía entre milagro y decisión soberana es afirmada por Schmitt en *Teología política*:

---

“En la jurisprudencia, el estado de excepción tiene un significado análogo al del milagro en teología (...) La idea del moderno Estado de derecho se impone con un deísmo, una teología y una metafísica que proscriben el milagro, rechazando la violación de las leyes naturales implícita en ese concepto, misma que por su injerencia directa se establece como excepción, al igual que la intervención directa del soberano en el orden jurídico vigente.” (Carl Schmitt, *Op. Cit.*, p. 43). Esta ‘proscripción del milagro’ es la que la teoría del Estado de Hans Kelsen parecería viabilizar. Nos interesa aquí esta cuestión puesto que, como hemos visto, la relación entre decisión, soberanía e institución aparece no sólo en Schmitt sino también en Joseph de Maistre. Sucintamente, Kelsen entiende que el Estado (homólogo al Derecho) se asienta en una *norma fundamental*, la que permite/produce el despliegue autopoiético del Derecho: toda norma se deriva y reconduce a una norma originaria siendo que este sistema articulado de derivación y retorno conforma la estructura sistémica del Estado. Cada acto puede ser reconducido a la norma que lo habilita, siendo la *norma fundamental* la que lo valida. De modo que el Estado es una norma productora de normas, las que funcionan hacia el interior del orden jurídico como subsistemas. Todo este gran sistema funcional de derivación/retorno es lo que Schmitt entiende como el ‘sistema positivista de la legalidad’ que reprime y/o anula toda decisión. En efecto, la gran diferencia existente entre ambos juristas reside en torno a la proveniencia de la *norma fundamental*. Kelsen no se interesa por la instancia constituyente de la *norma primera*, pues la acción pre-normativa no es un obstáculo para el despliegue del sistema *semoviente* del derecho; es más: lo único que es relevante es el funcionamiento del sistema *ex post* su constitución, y no la instancia que lo mantiene activo y lo origina *ex ante*; es decir: Kelsen coloca por fuera del derecho a la *decisión* que habilita el procedimentalismo normativo. En Schmitt, este procedimentalismo normativo -nunca negado- es un *efecto* de la soberanía, es lo que la *decisión soberana* ‘quiere que exista’. Al decir que Schmitt no niega el orden normativo nos referimos a que entiende que todo orden se compone de dos elementos: la decisión y la norma. Es la primera la que tiene preeminencia por sobre la segunda; la situación en la que ambos elementos manifiestan su existencia y dependencia es la *excepción*: “Todo orden deriva de una decisión; y también el concepto del orden jurídico, empleado irreflexivamente como algo natural, contiene la oposición de los dos elementos distintos de lo jurídico. También el orden jurídico, al igual que cualquier otro, se basa en una decisión y no en una norma (...) La existencia del Estado demuestra [en la excepción] una indudable superioridad sobre la vigencia de la norma jurídica. La decisión se libera de toda obligación normativa y se vuelve absoluta (...) Los dos elementos del concepto *orden jurídico* se enfrentan y demuestran su autonomía (...) Del mismo modo que en el caso normal es posible reducir el momento independiente de la decisión al mínimo, en el caso de excepción la norma se destruye (...) El caso de

excepción revela la esencia de la autoridad estatal de la manera más clara. En él, la decisión se separa de la norma jurídica y la autoridad demuestra (para formularlo en términos paradójicos) que no necesita derecho para crear derecho (*ibidem*, p. 25-27). Hemos visto (nota 15) la diferenciación que J. de Maistre realiza entre la institución eclesiástica y la autoridad papal, resistiéndose a aceptar la subsunción de la persona en el cargo y afirmando que la vigencia de la justicia no es institucional sino que la misma es puesta en acto por una autoridad personal. Hemos visto también cómo Gil de Roma desarrolla su argumento acerca de la intervención milagrosa del Papa durante el *casus imminens* en el que, liberándose de *causas segundas* tales como la institución eclesiástica y los poderes temporales, ejerce su capacidad ejecutiva sin mediaciones institucionales. Estos elementos aparecen en Carl Schmitt como la decisión soberana que en la excepción se libera de obligaciones normativas autonomizándose y teniendo como principal efecto la existencia del orden jurídico; la excepción es la emergencia de la autoridad en el acto creador del sistema normativo-institucional. Volvemos a recapitular sobre esta cuestión, puesto que en *Du Pape*, J. de Maistre avanza un argumento relativo a la existencia de un poder capaz de alterar, crear o abrogar las leyes regulares autonomizándose del sistema normativo vigente: “Sin duda que circunstancias extraordinarias [*circonstances extraordinaires*] exigen a veces, o permiten al menos, disposiciones extraordinarias [*dispositions extraordinaires*]; pero hay que recordar también que toda excepción a la ley, admitida por la ley, no pide más que devenir ley” (J. de Maistre, *Op. Cit.*, cap. VII, p. 279, libro II, volumen I). Entendemos que la influencia de J. de Maistre sobre C. Schmitt se muestra, en este fragmento, mucho más importante que lo que el propio jurista manifiesta: todo sistema normativo incorpora y necesita de una *puissance dispensante* (poder eximidor/eximido, *ibidem*, cap. III, p. 218, libro II, volumen I) capaz de suspender el derecho y reconducirlo hacia la autoridad, siendo la misma el poder soberano (el Papa en J. de Maistre) que realiza el devenir sistema de la excepción.

<sup>17</sup> Joseph de Maistre, *Op. Cit.*, p. 8, cap. I, volumen I. Las cursivas son del autor.

<sup>18</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, FCE, Buenos Aires: 2009, p. 145, 219 y 285.

<sup>19</sup> Carl Schmitt, *El Leviathan en la Teoría del Estado de Tomás Hobbes*, Editorial Struhart & Cia., Buenos Aires: 1990, p. 31.

<sup>20</sup> *Ibidem*, pág. 43.

<sup>21</sup> Joseph de Maistre, *Op. Cit.*, p. 316, cap. IX, volumen I. Las cursivas son del autor.

<sup>22</sup> Joseph de Maistre, *Op. Cit.*, p. 192, cap. XIX, volumen I.

<sup>23</sup> Jorge E. Dotti, Breves consideraciones sobre Schmitt, lector de Hobbes, en *Perspectivas latinoamericanas sobre Hobbes*, María Liliana Lukac comp., EDUCA, Buenos Aires: 2008, p. 225-239.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 226-227.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 227. La necesidad de una *decisión normativizadora de conductas* se relaciona, tal como lo indica J. Dotti, con la *eficacia de la decisión*. Entendemos que tanto Hobbes como J. de Maistre conciben la soberanía como un ‘poder eficaz’ en lo relativo al impedimento de disolución del orden social. En el caso de Hobbes, la eficacia de la ley es al tiempo génesis y finalidad del Estado en tanto que superación institucional del estado de naturaleza. Del mismo modo entiende Joseph de Maistre la necesidad de un poder que logre solventar el estado de *bellum omnium contra omnes*: “El hombre, en su cualidad de ser a la vez moral y corrupto justamente en su inteligencia y en su voluntad debe ser necesariamente gobernado; de otro modo sería a la vez sociable e insociable, y la sociedad sería a la vez necesaria e imposible. Vemos en los tribunales la necesidad absoluta de la soberanía; porque el hombre debe ser gobernado precisamente como debe ser juzgado y por la misma razón; porque en todo lugar donde no hay *sentencia* hay *combate*” (Joseph de Maistre, *Op. Cit.*, p. 207, cap. I, libro II, volumen I). Un precedente de la inherencia entre *soberanía, eficacia y conducta* lo encontramos también en los motivos expresados por Santo Tomás de Aquino en su justificación del sistema de gobierno monárquico. Veamos la explicación de Michel Senellart: “Desde su [Tomás de Aquino] perspectiva finalista, es en los términos de utilidad (‘llamamos más útil a aquello que mejor conduce a su fin’), de fuerza operante y de máxima eficacia (‘un gobierno será tanto más útil cuanto más eficaz sea para conservar la unidad de la paz’) que Tomás justifica su preferencia por la monarquía”. Luego transcribe el siguiente pasaje del *De Regno* I, 2: “... una fuerza (*virtus*) unificada es más eficaz (*efficax*) para obtener un efecto, que una fuerza dispersa o dividida. Efectivamente, varios hombres reunidos pujan juntos lo que no podrían pujan si estuvieran separados, incluso si cada uno de ellos no tomara más que una parte. Del mismo modo entonces que es más útil (*utilius*) que una fuerza (*virtus*) operante en vistas al bien sea una a fin de que sea más poderosa (*virtuosior*) para operar el bien, como es más perjudicial que una fuerza que opera el mal sea más bien una que dividida” (Michel Senellart, *Les arts de gouverner. Du regimen medieval au concept de gouvernement*, Éditions du Seuil, Paris: 1995, p. 170).

<sup>26</sup> Joseph de Maistre, *Op. Cit.*, p. 344, cap. X, nota 1, volumen I.

