

“¿Pactará contigo un contrato de ser tu siervo para siempre?”

Notas para una discusión sobre Estado, mito y razón

Gustavo Cosacov

“La desproporción, que se vuelve desmesurada, entre poder e impotencia sociales se prolonga en el debilitamiento de la composición interna del yo, hasta el punto que este no se mantiene sin identificarse con lo que, precisamente, lo condena a la impotencia”².

1. Las ideas de Hobbes han sido receptadas por el pensamiento liberal³, pero también, privilegiando la imagen de *Leviatán* y la metáfora que emerge de su figura, ha ejercido una fascinación innegable en un defensor contemporáneo de la dictadura y el mito político como Carl Schmitt⁴. Este autor, cuya afinidad con el nacionalismo y el catolicismo es conocida,

¹ Pregunta de Jahveh a Job, 40, 28, en Biblia de Jerusalén, Desclee de Brouwer, Bilbao, 1975. P. 703.

² Th. Adorno, *Razón y revelación*, en Consignas, trad. Ramón Bilbao, Amorrotu, Biblioteca de Filosofía, Buenos Aires, 2003, p. 22.

³ El mínimo de cuestiones a resolver que el modelo hobbesiano deja a los sujetos, se corresponde a lo que Kelsen llama forma autocrática de construcción del orden social. La respuesta a la pregunta “¿es Hobbes un filósofo político?” que formula Carlos Balzi, suponiendo que “el índice de politicidad de una doctrina depende de la importancia de los asuntos que los propios sujetos pueden resolver, entonces, en esta filosofía se acerca al mínimo” me parece acertada. Cfr. Balzi, Carlos, *Instrucciones para abolir la política o el sueño de Leviathan*, en “Hostilidad/Hospitalidad”, C. Balzi, C. Marchesino eds., Cuadernos de Nombres, N° 3, Ciffyh-UNC, 2006, pp. 95.

⁴ Para Schmitt, “la cita del *Leviatán* no opera como la simple representación plástica de una idea, o como una comparación de la teoría del Estado hecha a guisa de ilustración, ni como una cita cualquiera; es más bien un símbolo mítico, con un trasfondo repleto de sentido”. Carl Schmitt, *El Leviatán, en la Teoría del Estado de Thomas Hobbes*, trad. de Javier Conde, ed. Struhart & Cía., Buenos Aires, s.f., p. 5. (Yo subrayo).

ensaya una lectura de Hobbes en la que intenta mostrar que éste habría procurado fundar un nuevo mito político⁵ o, al menos, que este mito adquirió vida propia a partir de su obra. Carl Schmitt considera a Hobbes como el fundador del “decisionismo”. No obstante, su lectura permite avizorar una tensión entre dos tendencias contrapuestas. Dichas tendencias surgen por la presencia de dos planos en la argumentación hobbesiana: el del símbolo o mito y el de la teoría “que asigna a la construcción “artificial” del Estado la función de asegurar el orden y la seguridad internas”⁶.

Lo que Schmitt quiso construir, y que efectivamente se manifestó en la acción política en la forma de *locura homicida colectiva*, fue la necesidad de un mito-político-técnico (artificial y operante), adecuado para infundirle energía moral a las *prácticas políticas de exclusión*, que la mayoría de la sociedad alemana practicaba *dentro y fuera* de la ley positiva del Tercer Reich. Desde 1933 la atmósfera fue propicia para el progreso de los violentos *rituales* de exclusión por el que la comunidad racial se purificaba de sus impurezas. Así dice tempranamente, pero ya ante el ascenso del nacionalsocialismo: “una fe nueva en el instinto y la intuición, que *acaba con toda confianza en la discusión* y que también *rechazaría preparar a la humanidad para ésta* por medio de una dictadura educativa”⁷. Claramente, dos expresiones que sí contienen una revelación, pero del pensamiento Schmitt. La primera es una afirmación *misológica* (odio a la Razón). La segunda una directiva que ordena que la humanidad no debe superar ese estado. Esta fe nueva en el instinto y la intuición, en una sociedad como la alemana en ese momento histórico, apetece un *ethos*

⁵ Como apunta Balibar (Etienne Balibar, *El Hobbes de Schmitt, el Schmitt de Hobbes*, en *Filosofía, política, derecho*, Homenaje a Enrique Marí, Prometeo libros, Buenos Aires, 2003, pp. 119-148, Schmitt coloca en un plano de igual importancia el elemento del símbolo o mito y el del razonamiento o logos. El primero, según este autor, ha sido descuidado por el comentario tradicional.

⁶ Balibar, op. cit., p. 121.

⁷ Carl Schmitt, *La teoría política del mito*, “Conceptos y posiciones en la guerra con Weimar-Ginebra-Versalles, 1923-1939”, en “*Carl Schmitt, teólogo de la política*”. Prólogo y selección de textos por Héctor Orestes Aguilar, Fondo de Cultura Económica, colección Política y Derecho, Buenos Aires, 1989, p. 66.

entusiasta e idolátrico. La “teoría política del mito” que defiende Schmitt en el siglo XX, está dirigida directamente contra el parlamentarismo.

Schmitt afirma, siguiendo a Sorel -quien se apoya a su vez en argumentos tomados de la filosofía bergsoniana⁸- que es en la “teoría del mito (...) donde se encarna la oposición más extrema contra el racionalismo absoluto y su dictadura, pero también, por constituir una doctrina de la decisión activa directa, contra el racionalismo relativo del complejo establecido en torno a conceptos como la creación de equilibrio, la discusión pública y el parlamentarismo”⁹.

Es llamativa la furia racionalizada contra la facultad crítica, “destructora de toda unidad originaria”, que encierra el pensamiento schmittiano. La pugna con la interpretación judía del monstruo bíblico es, para Schmitt, un frente de guerra contra la postura anti-idolátrica del judaísmo. No se trata de ausencia de *racionalidad*, desde luego, puesto que ella es necesaria, como racionalidad instrumental, para fabricar los misiles de Werner von Braun, o la coordinada organización que mediante pasos sucesivos partió desde la vivienda de cada judío, gitano, homosexual, disidente, y más... llegando a la “solución final” (*Endlösung*) con la matanza en los campos de concentración.

2. En verdad el concepto mismo de Estado resulta un objeto de disputa político, dado que no es indiferente para las pasiones políticas que el Estado aparezca escindido de la sociedad o que, disolviéndose en una función compleja aparezca como socialmente inmanente, sin necesidad de situar su indudable modo de existencia ideal en un “más allá de la ley”. El Estado es más un *estado de cosas*, una *situación*, que un “aparato administrativo”. Todo Estado es un orden social determinado, donde lo social

⁸ Id., p. 67. Sorel, en *Reflexiones sobre la Violencia*, se apoya en la filosofía de H. Bergson para defender el mito de la huelga general revolucionaria. Igual que Schmitt, pero desde el campo socialista, es partidario del mito político capaz de convertir el odio en motor de la acción política. Pero tal postura radicada en el odio no puede atribuirse a Bergson en absoluto.

⁹ Id. Op cit.

mismo está constituido por la institución. El uso del término “Estado” engaña fácilmente. Es sujeto, pero sujeto de imputación. Su función es la de equivalente general de todas las reglas, es decir, la condición de su valor, de su *validez*. Pero es esta singular posición de sujeto de imputación la que da lugar a pensar al Estado como *macro hombre*, representado a su vez por un hombre magno.

En contra de lo que cabría esperar de quien quiere construir un mito político, el discurso de Hobbes es profundamente analítico y nada mitificador. En el capítulo xvi de *Leviatán* titulado “*De las personas, autores y cosas personificadas*”, define el concepto de persona: “*es aquel cuyas palabras o acciones son consideradas o como suyas propias, o como representando las palabras o acciones de otro hombre, o de alguna otra cosa a la cual son atribuidas, ya sea con verdad o por ficción*”. En este capítulo se advierte claramente el carácter central que tiene la exposición analítica de este concepto en su obra. En el primer caso se denomina “*persona natural*”, en el segundo “*imaginaria o artificial*”¹⁰. Las consecuencias que deriva a partir de los conceptos de “autor” y “actor”, “representación” y “personificación”, lo llevan a la conclusión que “pocas cosas existen que no puedan ser representadas por ficción”¹¹. Las cosas inanimadas no pueden ser *autores* pero sí pueden ser “personificadas”. Una multitud, en consecuencia, también puede ser “persona” y si es “persona *una*”, no lo es por la pluralidad de sus miembros, sino por la “*unidad del representante*”¹².

El carácter *ficción* de la personificación tiene, no obstante, una doble función. Por una parte se busca explicar las condiciones de posibilidad de ciertos hechos sociales. Hobbes destaca que es necesario “cierto estado de gobernación civil” para que “tales cosas (puedan) ser personificadas”¹³. Y señala su carácter de *ficciones mentales*¹⁴. Por otra parte, las ficciones per-

¹⁰ Hobbes, Thomas. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*. Trad. y Prefacio Manuel Sánchez Sarto. Fondo de Cultura Económica, México, séptima reimpresión de la segunda edición en español, 1996. Subrayado en el original. Pág. 132.

¹¹ Id., p. 134.

¹² Id., p. 135.

¹³ Id., p. 134.

¹⁴ Id., p. 11.

miten unificar pluralidades y construir “discursos mentales”¹⁵. *Su función al permitir la apropiación cognoscitiva de los objetos designados o contruidos artificialmente, es epistemológica*. Dicha unificación no solamente contribuye a simplificar el discurso para llevarlo a determinado estado de comprensión satisfactoria, sino que también sirve como instrumento de persuasión. En consecuencia también se trata de una *función operativa*, constitutiva del mundo social; la “personificación” es un recurso que permite tratar como *sujeto* lo que ha sido previamente *objeto*.

La persona, no el individuo, es imputable. Así como se suele confundir la persona con el hombre, también se confunde al Estado con los gobernantes. Se pasa por alto que si bien puede ser que un individuo sea reconocido como persona, ambos términos son independientes. El individuo esclavo en una sociedad donde esta institución es legal, no es persona, es *res*, cosa. De manera análoga, los gobernantes suelen arrogarse la representación existencial del Estado, es decir, del Estado como voluntad previa a las reglas por Él promulgadas (Sujeto), pero desujetándose de las mismas, porque no limitan su voluntad. Es decir, transformándose en Sujeto soberano más allá de la ley, aunque siempre instaurando la ley.

3. En gran parte, la cuestión de la personificación se ha desplazado al tópico de la soberanía y el “estado de excepción”. Aquí persiste la ambigüedad. Por una parte, la soberanía es atributo de “suprema autoridad jurídica” y, por otra, “libertad ilimitada de acción”¹⁶. Los partidarios

¹⁵ Id., p. 16.

¹⁶ Kelsen, Hans. *Teoría Pura del Derecho*. Segunda Edición en alemán 1960. Traducción Roberto Vernengo. UNAM, México, 1981. En su análisis sobre la validez de la hipótesis conocida como “primacía del orden internacional” y la de su rival, la defensa de la “primacía del orden nacional”, Kelsen afirma la importancia de este que considera un problema de política jurídica, *indecidible* para una ciencia jurídica; dejando libres, como él mismo dice, los argumentos políticos en pro y en contra de cada una de ellas, pero asociando la primera hipótesis a las posiciones políticas pacifistas y las segundas a las posiciones políticas imperialistas. Pero despojando a cualquiera de las dos posiciones de una cobertura apoyada en una necesaria lógica jurídica. *La Teoría Pura del Derecho*, lejos de negar la validez de un campo específico de argumentación y contra argumentación políti-

del mito político saben que éste opera con pares de opuestos en concordia y discordia. El soberano absoluto (*legibus solutus*) estaría así “dentro y fuera” del orden jurídico, sin perder la Unidad Originaria que radica en el Pueblo de cuya representación (*Räepresentation*) él estaría investido. Se ignora de este modo la doble significación del “estado de excepción”. Una, jurídicamente regulada (limitada) y la otra ilimitada. El problema del límite que, por definición, no deja espacio para un tercer término entre dentro y fuera, fue objeto de un meticuloso trabajo realizado por el pensamiento de la llamada “revolución conservadora”. Pero un discurso que no resiste el análisis crítico, puede muy bien ser adoptado como *doctrina* de fe teológico-política y servir de cobertura ideológica para determinadas prácticas políticas¹⁷. La “teoría política del mito” que defiende Schmitt en el siglo XX, está dirigida directamente contra el parlamentarismo.

En las antípodas de la actitud política schmittiana, Kelsen radicaliza la desustancialización del concepto de Estado, en ciernes tras el análisis de Hobbes sobre la persona.

La personificación es, para Kelsen, una construcción auxiliar “que facilita una expresión abreviada”. Incluso la mera “comunidad contractual (...) permite tal personificación (...) especialmente cuando el orden creado por el convenio estatuye una conducta que se opone a las normas de la moral, de la equidad, del amor, etc. No Schylock, sino el contrato, es inhumano”¹⁸.

Se dirige entonces contra el “lenguaje jurídico abreviador, sustantivista y antropomórfico” con que cierto tipo de conocimiento jurídico lleva a

co, pone un límite a las pretensiones que apelan a argumentos que serían irrefutables si fueran verdaderas “demostraciones lógicas”, pero a las que su teoría pura del derecho muestra como falacias. Coherente con la filosofía crítica, Kelsen se esfuerza por mostrar que la ciencia jurídica tiene su punto ciego.

¹⁷ Que no se trata de problemas académicos puede verificarse en nuestra propia historia política: desde 1930 en adelante todos los golpes de estado se legitimaron apelando a la “doctrina de la revolución triunfante”, doctrina que permitía el “milagro” de obtener el reconocimiento de la Corte Suprema de Justicia de la Nación (órgano de la más alta instancia jurídica nacional) para violar la Constitución que fundamentaba el poder jurídico de esa Corte.

¹⁸ En el párrafo 14, sección A, se refiere a La persona jurídica como personificación normativa.

personificar el orden. Al referirse al Estado como persona jurídica¹⁹ lo trata como punto último de imputación. Formula una crítica de la metáfora y la hipóstasis. Pone bajo examen la idea del Estado como soberano por excelencia (portador de libertad jurídica y libertad natural)²⁰. Y concluye con esta reflexión: “pero el problema de las relaciones entre Estado y Derecho se complica todavía más y recibe su impronta específica por el hecho de que a la hipóstasis duplicadora añádese el sincretismo. No es sólo que el orden jurídico como sistema de normas válidas se desdobra en la personificación y plasma en una persona del Estado distinta del Derecho, sino que, a su vez, la eficacia de las representaciones psíquicas de las normas de Derecho es hipostasiada en una “fuerza”, en el Estado como poder, y ambas duplicaciones son mezcladas y confundidas”.

4. Pero además de la navaja analítica, Kelsen no rehúye la confrontación hermenéutica: “En tanto que el dualismo de Estado y Derecho es el fruto de una hipóstasis dogmática en la cual la expresión personificativa de la unidad del Derecho se convierte en un Estado metajurídico, transcendente al Derecho, la situación epistemológica de la Teoría del Estado es la misma que la de la Teoría de Dios, la Teología²¹. Discute entonces tres analogías fundamentales.

La primera es la cuestión de la autolimitación: “Lo mismo que el Estado, Dios es imaginado, en esencia, como una persona, como personificación de un orden universal, el orden del mundo, del mundo como sistema de normas o leyes naturales. Así como el Derecho es la voluntad del Estado, el contenido de la voluntad de Dios está formado por las normas y leyes naturales que constituyen el sistema del universo. Y así como el

¹⁹ Parágrafo 15.

²⁰ Trata además diversos problemas del que solamente son mencionados aquí: Sección C, la posibilidad de facultades y deberes jurídicos del Estado (hombre y Estado). Crítica a la moderna teoría del derecho político. Sección D El Estado como supuesto del Derecho. *Generatio aequivoca y pseudo problema*. Sección E La teoría de la autolimitación del Estado. F Cómo se resuelve epistemológicamente el dualismo entre Estado y Derecho.

²¹ Para lo que sigue, véase Parágrafo 16, *Estado y Dios*. Sección A *La autolimitación del estado y la encarnación de Dios*. Sección B *Ilegalidad del Estado y Teodicea*. C *El estado como principio anulador del Derecho; Dios como principio anulador de la naturaleza*. Pp. 100 y ss.

Estado es la unidad personificativa del Derecho merced a la hipóstasis de un ser metajurídico, trascendente al Derecho, cuya relación con él es la cuestión fundamentalísima de la Teoría del Estado, del mismo modo enseña la Teología que la esencia de Dios consiste en su trascendencia frente al mundo; y el objeto principal de la Teología hállase constituido por el contradictorio problema de la relación entre Dios -ajeno, por esencia a toda relación -y el mundo- extraño, por esencia, a lo divino-. A la semejanza de problemas corresponde, naturalmente, una analogía de las soluciones". Es decir que realizando una "crítica de los procedimientos de la teología se pueden poner en claro muchos problemas de la teoría del Estado". El primer problema teológico que enfrenta es el del "misterio" de la "autolimitación" de Dios, o "autoobligación" de Dios como "expresamente se la llama" en la Teología.

"Cuántas dudas se han suscitado desde el sector jurídico en contra de esta teoría de la autolimitación, han hallado eco casi literal en la Teología, por relación al dogma de la Encarnación de Dios. ¿Cómo puede Dios ser omnipotente y soberano, ilimitado y libre por esencia y, sin embargo, someterse al mismo tiempo en cuanto hombre a las leyes naturales (nacer, vivir, padecer, morir) y vincularse por la ley moral? Este ha sido el lenguaje que los herejes y heterodoxos han usado en todo tiempo. Y los juristas críticos se preguntaban: ¿cómo es posible que el Estado, de quien nos han enseñado que su esencia no es Derecho sino poder, pueda estar jurídicamente vinculado por un Derecho, aun cuando éste sea "su propio Derecho"?. Después de la separación Dios-Estado/Hombre-Derecho, la "acuciosa aspiración de unidad sistemática" trata de unir nuevamente aquello que separó. "Para ello convierte la unidad de Estado y Derecho - que es un postulado lógico, porque significa la mera superación de un falso dualismo- en postulado político". Así, "en contraposición con la Teología ortodoxa que ve un hecho históricamente acaecido en la Encarnación de Dios, en la unión del Dios trascendente con el mundo extradi-vino, hecho acaecido en un momento y lugar determinados, ciertas sectas místico-panteístas pretenden no ver en Cristo otra cosa que un símbolo eterno, y conciben la Encarnación no como un acontecimiento histórico, sino como una experiencia fundada en la naturaleza del hombre: en cada

hombre se realiza la encarnación de Dios. Dios es hombre y el hombre es Dios, pues Dios es por esencia idéntico con el mundo" (*Deus sive Natura*).

La segunda analogía es la existente entre Teodicea e Ilegalidad del Estado. Kelsen demuestra que "la tendencia inmanente en ambas disciplinas —dirigida a suprimir el dualismo entre un sistema y su negación— motiva la transformación de lo malo y antijurídico en "condición" del Bien y del Derecho, dejando de ser la "negación" de los mismos. Según la Teología no quiere Dios lo malo de modo inmediato, mas sí mediata e indirectamente, como condición de la pena, que purifica, y es intrínsecamente buena porque realiza la justicia. Del mismo modo, para una Teoría jurídica profunda, la antijuridicidad no es más que un supuesto de hecho, determinado por el orden jurídico como condición del acto coactivo estatal, así que, en definitiva, constituye aquélla un contenido de la norma de Derecho, del "deber ser" jurídico que representa la voluntad del Estado, un contenido más, junto a otros supuestos de hecho estatuidos como condiciones del acto de coacción". También en la doctrina Teológica "el mismo Satán es un ángel caído, y por tanto, creación de Dios, la necesidad de unidad sistemática se satisface con un símbolo".

La tercera analogía se refiere al Estado "como principio anulador del Derecho" y Dios como principio anulador de la naturaleza. La Teología está atravesada por el dualismo de Dios y mundo, por lo que se halla necesitada de postular un principio que puede dirigirse contra la naturaleza destruyendo sus leyes ("poder de realizar milagros"). Dado que hay una doble verdad, ya que por la hipótesis "de un orden sobrenatural de la voluntad divina" el orden natural puede ser excepcionalmente, sólo en casos extremos, suspendido por aquella. De manera análoga, el Estado "tiene la misión de proteger el bien público incluso sin el Derecho y aun contra el Derecho". Ello significa: "cuando así conviene a ciertos intereses políticos contrarios al Derecho positivo". "Conviértese así el Estado en expresión de un sistema superior al Derecho positivo, que podría imponerse eventualmente contra éste, porque sólo aquél sería la salvaguardia efectiva de los verdaderos intereses — los "políticos"— del pueblo o la comunidad en cuestión".

5. Lejos de una idea de representación como ficción, mandato político, o actuación en sentido mimético, la cuestión constituye un tópico central en defensa del mito político. No solamente en su libro sobre Hobbes, sino en casi toda la obra de Carl Schmitt, la distinción entre representación *eminente* (*Repräsentation*) y representación como mandato (*Vertretung*) es un instrumento al servicio de su lucha contra el pensamiento liberal y contra la democracia parlamentaria.

Carl Schmitt, en su extensa *Teoría de la constitución*²², da algunos conceptos acerca de lo que él considera representación: “La representación no es un fenómeno de carácter normativo, no es un procedimiento, sino algo *existencial*. Representar es hacer perceptible y actualizar un ser imperceptible mediante un ser de presencia pública. La dialéctica del concepto está en que se supone como presente lo imperceptible, al mismo tiempo que se le hace presente. Esto no es posible con cualquier especie del ser, sino que supone una particular especie del ser. Una cosa muerta, desvalorizada o desprovista de valor, una cosa inferior, no puede ser representada. Le falta la superior especie del ser, que es susceptible de una elevación al ser público, de una *existencia*. Palabras tales como grandeza, alteza, majestad, gloria, dignidad y honor, tratan de acercar con esa singularidad del ser elevado y susceptible de representación. Aquello que sirve tan sólo a cosas privadas y a intereses privados puede, es cierto, ser representado: puede encontrar sus agentes, abogados y exponentes, pero no será “representado” en un sentido específico. O es real-presente o se encuentra personificado por un comisario, encargado de negocios, o plenipotenciario. En la representación, por el contrario, adquiere apariencia concreta una alta especie del ser. La idea de la representación se basa en que un pueblo existente como *unidad política* tiene una alta y elevada, intensiva, especie del ser, frente a la realidad natural de cualquier grupo humano con comunidad de vida. Cuando desaparece la sensibilidad para esa singularidad de la existencia política, y los hombres prefieren otras especies de su realidad, desaparece también la posibilidad de entender un concepto como el de representación”.

²² Carl Schmitt, *Teoría de la constitución*, presentación y trad. De Francisco Ayala, epílogo de Manuel García Pelayo, Alianza Universidad Textos, Madrid, 1992, pp. 319 y ss.

Es por ello que “la representación no puede tener lugar más que en la esfera de lo público”²³.

Aunque no podemos ahora detenernos a analizar la “gran retórica” de este texto, basta su sola lectura para comprobar cuán disímil es la idea y función hobbesiana de la schmittiana en esta cuestión de lo representable. Para el inglés el recurso a la figuración es un medio para aproximarse al conocimiento de su objeto, mientras que para Schmitt se trata de un instrumento para la producción de emociones intensas, políticamente productivas.

En *Leviatán* se ofrece al lector una representación *figurativa*, de lo que constituye el concepto central y el objeto de las teorías políticas y jurídicas modernas: el Estado Soberano. La imagen elegida por Thomas Hobbes para representar al Soberano se presenta acompañada de dos clases de símbolos: los del poder temporal -asociado a la espada- y los del poder espiritual -asociado al báculo. La separación entre poderes terrenales y espirituales, entre política y religión no puede ser negada, desde el momento que se hace una distinción clara de sus armas, jerarquías y otras cualidades idiosincrásicas. Pero al mismo tiempo los dos brazos corresponden a un solo cuerpo colectivo que, visto por un observador virtual, desde cierta lejanía, se corresponden a una Gran Figura si se mide con la escala de la ciudad que gobierna soberanamente. Es decir, sin otro con más poder que él, como reza el texto impreso en el dibujo, tomado del Antiguo Testamento: “no hay poder en la tierra que comparar se le pueda”²⁴. Ninguna multitud huye espantada; más bien ese cuerpo es el refugio que encuentran los hombres como salida a la violencia brutal en la que se encontrarían si no erigieran un criterio de orden en sus relaciones. Pero un observador próximo verá, si se aproxima lo suficiente, por

²³ Op. cit., p. 208, III. Es importante, para la traducción del alemán, la distinción entre “*Repräsentation*” (pública) y “*Vertretung*” (*privada*). Sobre la representación como ficción jurídica y los usos y abusos de la misma, como es el caso del punto de vista schmittiano, cfr. Hans Kelsen, *Teoría General del Estado*, trad de Legaz y Lacambra, Editora Nacional, México, 1979, parágrafo 43, pp. 397 y ss.

²⁴ Job, 41, 25: “No hay en la tierra semejante a él”. Biblia, cit., p. 704.

ejemplo con una lupa, sólo una multitud²⁵. Sin perspectiva para ver esa *totalidad*, todo se descompone en *figuras individuales*, iguales entre sí, en un orden que sólo se puede ver desde un punto de vista distante o mejor, excéntrico.

6. En mi opinión la estrategia de Hobbes tuvo como propósito ilustrar, mediante una analogía, su concepción del Estado, por lo que resulta arriesgado afirmar, como lo hace Schmitt, que haya intentado generar emociones *sublimes* respecto al poder estatal. Es una representación visual del juego recursivo que transforma la magnitud negativa del miedo en seguridad. El recurso a la figuración, a la representación icónica del Estado, en un libro cuyo texto es de un rigor materialista, racionalista y analítico asombroso, parece un gesto destinado a compensar el costo que implicaba para el poder político la puesta al desnudo de su propia génesis.

No obstante, Schmitt opina que, además del título, más conocido que el contenido de la obra, “este dibujo contribuyó en gran parte a dar más eficacia al libro de Hobbes”²⁶. Es precisamente aquí donde Schmitt se ve precisado a forzar, a mi juicio, las interpretaciones que le servirán de apoyo ulterior. Así, aunque reconoce que del texto del libro de Hobbes no se desprende la interpretación mítica que se obtiene del dibujo y aunque señala que solamente hay tres citas del nombre *Leviatán* en todo el texto hobbesiano, insiste en la importancia de su interpretación mítica. Por otra parte, y en desmedro de la fuerza de su tesis, afirma que “la imagen del Leviatán de Hobbes no era adecuada a su concepción del Estado, y se explica en su tiempo como un gesto semi irónico, literario, nacido del buen humor inglés”²⁷. Lo cierto es que Hobbes no descuidó para nada la cuestión de la idolatría²⁸.

²⁵ A Hobbes le interesaba la óptica. Cfr. Tuck, Richard. *Óptica y escepticismo: los fundamentos filosóficos del pensamiento político de Hobbes*, en “Hobbes y el escepticismo”, trad. Carlos Balzi, Universitas, Editorial Científica Universitaria de Córdoba, colección Escéptica de Filosofía, Córdoba, 2005. Ver especialmente, p. 25.

²⁶ Schmitt, op. cit., p. 17.

²⁷ Id., p. 18, nota 2.

²⁸ Hobbes, Thomas. *Leviatán*, ya citado. En la Parte IV, Capítulo 45, pp. 536 y ss., define la idolatría y se refiere a su prohibición. Hobbes es muy claro en la definición de otros conceptos ligados a este: adoración e imagen. Señala dos sentidos para imagen: en sentido estricto “es la apariencia de alguna cosa visible”, en conexión con ideas, ídolos y *eidós*, fantasmas

Para Carl Schmitt, la tentativa de Hobbes al servirse de la imagen del Leviatán, tuvo consecuencias que iban más allá de su propia comprensión: “no se dio cuenta de que, en realidad, invocaba las fuerzas invisibles de un equívoco mito antiguo. Su obra quedó ensombrecida por el Leviatán y todas sus construcciones y argumentaciones lógicas, claras como eran, cayeron en el campo de fuerzas del símbolo conjurado. Para Schmitt, el autor de Leviatán cayó en la trampa de quien desata los poderes de un “demonio sin entrañas” que luego no puede conjurar²⁹, y que finalmente sirve a los enemigos, al revertirse sobre su obra la interpretación “judía tradicional”³⁰. Ningún pensamiento, por claro que sea, es capaz de sobrepujar la fuerza de las imágenes míticas genuinas”³¹. Así, Schmitt se lamenta porque “las interpretaciones tradicionales del Antiguo Testamento tuvieron más fuerza que el intento de restaurar el mito. He ahí por qué pudo quedar cortado sin gran esfuerzo el punto de arranque de un mito nuevo”³². En la descripción y la interpretación schmittiana de la simbología y significado del Leviatán, se trata de una imagen en la que se

y apariciones. Su conclusión es que “ni existe ni puede existir una imagen hecha con una cosa invisible” (p. 535 y ss.). “En una acepción más amplia de la palabra imagen, se contiene también, sin embargo, cualquier representación de una cosa por otra”. También realiza una distinción entre *adoración religiosa* que, cuando es impropia constituye *idolatría*, de la *adoración civil*, cuyo límite con la idolatría es la súplica a un rey “para realizar cualquier cosa que sólo Dios puede hacer por nosotros”. Esto último es para Hobbes idolatría. El esfuerzo que este autor, muy buen conocedor del Antiguo Testamento, realiza por superar la idolatría, es notable; así, desplaza el interés por la búsqueda de una cualidad del lugar o la imagen sagrada en cuestión, hacia “una *nueva relación* que deriva del hecho de haber sido apropiados por Dios”, es decir, de lo que se “pone aparte” de su uso común. Lo que se *santifica* es lo que se *pone aparte*, idea que se corresponde con la tradición del judaísmo.

²⁹ Ibid.: “El que usa de tales símbolos fácilmente asume el papel de un mago que invoca poderes con los cuales ni su brazo, ni su ojo, ni fuerza humana alguna puede medirse”.

³⁰ Ibid.

³¹ Carl Schmitt, *El Leviatán, en la Teoría del Estado de Thomas Hobbes*, ya citado, p. 81.

³² Id., pp. 80 y s.. Este mito tenía el “valor de representar la unidad de la comunidad política en la imagen de un gigantesco monstruo que reunía en sí a Dios, el hombre, el animal y la máquina”. Carl Schmitt, *La teoría política del mito*, “Conceptos y posiciones en la guerra con Weimar-Ginebra-Versalles, 1923-1939”, en “*Carl Schmitt, teólogo de la política*”. Prólogo y selección de textos por Héctor Orestes Aguilar, Fondo de Cultura Económica, colección Política y Derecho, Buenos Aires, 1989. P. 66.

combina la idea platónica del “Hombre Magno” (*Politeia*, IX, 588) con el nombre del monstruo marino mencionado en los capítulos 40 y 41 del libro de Job. En algunas interpretaciones se lo asimila a la serpiente Tiamat, monstruo que, unido a una legión de dragones, representa el Caos originario en el mito del génesis babilónico. Este monstruo marino (no siempre un pez) es considerado por Schmitt como símbolo de la “unidad política” y aparece en la Biblia junto a otro monstruo, esta vez terrestre, el Behemoth³³, del que en su momento se ocupó Hobbes. Como “enemigo malo” o como Satán, como dragón o serpiente, Leviatán siempre fue presentado como “una imagen espantable de peligrosas fuerzas”. Estas y otras interpretaciones y metamorfosis son, para Carl Schmitt, “signos de la vitalidad y la eficacia” de las imágenes míticas.

Más recientemente se le ha prestado renovada atención al dibujo de Leviatán. Horst Bredekamp³⁴, quien en su obra sobre las “estrategias visuales” de Hobbes, “ha procedido a un estudio exhaustivo del frontispicio del Leviatán, compuesto por Hobbes en colaboración con su grabador (probablemente Abraham Bosse). Una de las observaciones más interesantes que él propone concierne a la actitud de los homúnculos de los cuales Hobbes ha completado el tronco y los miembros del gigante real: los homúnculos son vistos de espaldas (como los abrigos y los sombreros), de tal suerte que ellos parecen contemplar el rostro del monarca del cual ellos forman, simultáneamente, el cuerpo. En los ojos de éste, percibimos el miedo respetuoso que ellos sienten, así como, por proyección, podemos figurarnos a nosotros mismos insertos entre ellos. Así se encuentra figurada, en un verdadero montaje de óptica política, la operación de representación o el fenómeno de alienación total que instituye la relación de sujeción a la vez colectiva y singular, de la multitud con el poder”³⁵.

³³ Cfr. Job, 40, 15-24, en Biblia cit., p. 702.

³⁴ Bredekamp, citado por Etienne Balibar, *El Hobbes de Schmitt, el Schmitt de Hobbes*, p. 147, n.42.

³⁵ En la nota siguiente, afirma Balibar: “Extrañamente, la única analogía iconográfica que Bredekamp no parece considerar para esclarecer la composición de la imagen del Leviatán es aquella de un Cristo en gloria (por lo tanto “real”) elevándose por encima de la tierra

7. Schmitt expone la importancia del mito de Leviatán en la lucha por el dominio del mundo. En la Edad Media surgen dos líneas de interpretación: una cristiana, en la que Leviatán se asocia a otros animales apocalípticos y otra correspondiente al “mito judaico y rabino de la Cábala”. En la interpretación cristiana, Leviatán es un pez capturado (como por ejemplo en la ilustración de la abadesa Herrad von Landsberg (s. XII) en el que Dios es el pescador³⁶, Cristo está en la cruz y el monstruo figura como pez gigante capturado. En las interpretaciones judías, según Schmitt, el monstruo representa a los pueblos paganos (“ganado de las mil montañas”, Salmo 50, 10). En la lucha entre Leviatán y Behemoth, “*los judíos están al margen y contemplan cómo los pueblos de la tierra se matan entre sí*”. A sus ojos, este “batallar recíproco” sucede según la ley. Por eso comen la carne de los pueblos muertos y viven de ella”. En el “*Cantar de los Cantares*”, no citado explícitamente por Schmitt, “Dios juega diariamente algunas horas con el Leviatán. Igualmente, en el tratado talmúdico Baba Batrá (74 a – 75 b) se menciona a Leviatán como castrado por Dios (para evitar una descendencia mayor que la de los hombres). Asimismo se narra que Dios ha matado y adobado la carne del Leviatán femenino para que de ella coman los justos en el Paraíso. En definitiva, y esto es lo más importante en esta reconstrucción schmittiana: la figura de Leviatán (así como también la de Behemoth), “aparecen en esta interpretación como mitos judíos en una lucha de gran estilo. Son imágenes llenas de vitalidad y fecundidad paganas, vistas con ojos judíos, el “Gran Pan”, *al que el odio y sentimiento de superioridad judíos han con-*

habitada y atrayendo hacia él a todos los hombres, cuando él describe no obstante cuidadosamente la evolución de las alegorías del poder del frontispicio de *De Cive*, cuya figuración del “Juicio Final” constituye la parte superior (cfr. p. 147 y s., n. 43). Finalmente, cabe consignar un dato sobre el frontispicio de El Leviatán, citado por Balibar (op. cit., p. 148, n. 46): “Bredekamp exhibe un extraordinario documento: una caricatura del período de la guerra civil representando al “monstruo de la realeza” como una figura compuesta donde el monarca, en su unidad, se recubre de un manto e incorpora la multiplicidad de los pequeños hombres representativos de las instituciones del reino (Iglesia, parlamento, ciudad ...), que parece haber inspirado directamente la imagen del Leviatán”.

³⁶ “Y a Leviatán, le pescarás con tu anzuelo, sujetarás con un cordel su lengua?”, Job, 40, 25, op. Cit, p. 703.

vertido en monstruo”³⁷. Seguidamente, Schmitt opone la enemistad de los judíos con el dragón, a la adoración que le rinden diversos pueblos (chinos, celtas, anglosajones, romanos), llegando a la conclusión que “en medio de las grandes colisiones políticas de los pueblos europeos alienan, sin duda, soplos míticos profundos. Y en esto radica, tal vez, también la excitación peculiar que alienta en todas las investigaciones profundas sobre el Leviatán”³⁸. Para darle un cierre a esta fase de su interpretación, Schmitt trae en apoyo de la misma, las investigaciones de “un erudito judío”, Leo Strauss, quien en 1930 publica una obra en la que demuestra la recepción spinoziana de Hobbes y, al mismo tiempo, la opinión de éste respecto a “*los judíos como los autores de la distinción revolucionaria entre la religión y la política, destructora del Estado*”³⁹. Otra aseveración en el mismo sentido: “Hobbes combate la escisión típicamente judeocristiana de la unidad política originaria. La distinción de los dos poderes, temporal y espiritual, era ajena a los paganos, según Hobbes, porque la religión era a sus ojos parte integrante de la política; los judíos construyen la unidad partiendo de lo religioso. Sólo la Iglesia romana papal y las iglesias o sectas presbiterianas, afanosas de poder, viven de esa separación del poder espiritual y el temporal, capaz de aniquilar el Estado”⁴⁰.

³⁷ Schmitt, op. cit., pp. 9 y ss. En estas citas subrayo expresiones del autor que reflejan su animosidad antijudía. Es oportuno aclarar que Schmitt publica esta obra en 1938, en pleno período nazi, cuando ya tienen vigencia un conjunto de disposiciones jurídicas y de acciones estatales no solamente discriminatorias sino directamente agresivas contra la minoría judía alemana, que hasta poco antes gozaba de plenos derechos. De ahí que las palabras de un intelectual prestigioso como Schmitt no fueran para nada inocentes o “puramente” eruditas: él había tenido algunas diferencias con algunos jefes del nacionalsocialismo, pero contaba con la protección de Göring, además de su propio pasado como miembro de la llamada “revolución conservadora”. Más sobre esto en Balibar, op. cit.

³⁸ Id., p. 12.

³⁹ Id., pp. 12 y s. Leo Strauss, en *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis* (1952), trad. Silvana Carozzi, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006, hace numerosas comparaciones entre Hobbes y Spinoza. Pero la obra a la que se refiere Schmitt es *Die Religionskritik Spinozas*, Berlín, 1930, a la que remite Strauss al analizar el fundamento moral de la filosofía política de Hobbes, en op. Cit., p. 55, n. 82.

⁴⁰ Id., p. 13. Como señala Leo Strauss al analizar la evolución del pensamiento de Hobbes, éste fue tornándose más escéptico y relativista, llegando a cuestionar el carácter de virtud de la valentía correlativamente a su “desdén por el discurso”.

Encontrando apoyo en un “pensador alemán”, Schelsky⁴¹, Schmitt ubica a Hobbes en una línea que lo une a Maquiavelo y Vico en el pasado y a Nietzsche y Sorel⁴² en el mundo contemporáneo, señalando que lo decisivo a dilucidar es “si el mito del Leviatán creado por Hobbes fue en realidad el restablecimiento de la unidad vital originaria, si prevaleció o no como imagen mítica política en la lucha contra la destrucción judeocristiana de la unidad natural y si fue o no capaz de hacer frente a la dureza y maldad de tan singular contienda”⁴³.

Luego de pasar revista al libro de Job, del que transcribe el lema: “no hay poder en la tierra al que se le pueda comparar”, Schmitt describe la conformación homuncular del cuerpo del “hombre gigantesco”, sus símbolos de poder (temporal y espiritual) y las dos columnas con los atributos correspondientes al símbolo de la espada y al símbolo del báculo, respectivamente. Para Schmitt “estos dibujos representan los instrumentos de poder y de combate propios de la contienda entre los brazos espiritual y temporal. La lucha política, con el inevitable e incesante contender de amigos y enemigos, que abarca todos los campos de la productividad humana, crea en cada uno de los bandos armas específicas”⁴⁴. Como conclusión provisoria, Schmitt dice lo siguiente: “El examen del libro y del texto da, pues, como resultado, que en el libro de Hobbes el nombre *Leviatán* no tiene más alcance que el de una cita operante de la Biblia para representar plásticamente, por medio de un animal, el poder más fuerte de la tierra, cuya superior fuerza tiene a raya a los menos fuertes. El sentido de la imagen no parece que tenga otro fin que el de hacer patente esta representación. Pero luego de una serie de elucubraciones eruditas, en las que se historiza el uso del nombre Leviatán a lo largo de la Edad Media, afir-

⁴¹ Schelsky presenta a Hobbes dando “una batalla histórica contra la teología política en cualquiera de sus formas”. Citado por Schmitt, op. cit., p. 14.

⁴² La escisión entre voluntad e intelecto llega a un punto culminante en Sorel, quien opone los mitos revolucionarios a la utopía. Ver Strauss, op. Cit., p. 222, n. 133.

⁴³ Id., p. 14.

⁴⁴ Schmitt, op. cit. pp. 15 a 17.

ma Schmitt que “las tres citas del Leviatán que aparecen en el texto quizá no eran sino tres ventanas abiertas por un instante”⁴⁵. Sin embargo, Schmitt no se arredra y afirma como conclusión definitiva: “los resultados de carácter biográfico o psicológico individual, por importantes que fueran, no bastarían a contestar cumplidamente nuestra pregunta, que apunta más bien al mito político como fuerza histórica autónoma”⁴⁶.

8. Casi al final de su libro *El mito del Estado*⁴⁷, Ernst Cassirer confiesa que cuando oyó hablar por primera vez de los mitos políticos no los tomó en serio. “Nos parecieron tan absurdos, e incongruentes, tan fantásticos y ridículos, que no había apenas nada que pudiera inducirnos a tomarlos en serio. Ahora todos hemos podido ver claramente que este fue un gran error”, dice Cassirer, el sabio kantiano autor, entre otras valiosas obras, de un tratado de *Filosofía de las Formas Simbólicas* y de la *Eficacia del Símbolo*. Como él mismo narra, durante el período anterior al nazismo ya se estaba preparando el terreno para la irrupción de los mitos políticos. El señala como un hito la publicación de la obra de Oswald Spengler *La Decadencia de Occidente* (1918). Y observa cómo culmina la evolución de su recepción en el nazismo (aunque Spengler no lo fuera): “un cambio en la función del lenguaje”⁴⁸.

¿En qué mundo vivía?, podríamos preguntarle coloquialmente y casi como reprochándole su error a este buen hombre sabio. No tomar en serio los mitos políticos tuvo un costo enorme, del que Cassirer se hace responsable y reconoce que “los *idola fori*, son los más peligrosos y pertinaces”. ¿Cómo y por qué alguien tan culto, tan serio en su labor intelectual, fue ciego ante un fenómeno que ya antes había mostrado sus enormes consecuencias prácticas? Una pista, o más que eso, una clave, nos la da el mismo Cassirer cuando, recapitulando la historia del pensamiento filosófico, considera que las “esperanzas” (el positivismo de Auguste Comte y

⁴⁵ Id., p. 27.

⁴⁶ Id., p. 28.

⁴⁷ Ernst Cassirer, *El mito del Estado*, trad. De Eduardo Nicol, Fondo de Cultura Económica, Col. Popular, México, 1947.

⁴⁸ Op. cit, p. 334.

sus seguidores), eran “prematuras”. Ya el uso de la palabra “prematura” delata que su pensamiento seguía el canon de las edades que había establecido el positivismo. Se lamenta utilizando la palabra “todavía”: “La política anda todavía muy lejos de ser una ciencia positiva, no digamos una *ciencia exacta*”⁴⁹. Cassirer, quien de alguna manera consideraba posible el establecimiento de una ciencia “exacta” de lo social, se preguntaba qué papel le cabía adoptar a la filosofía frente a la comprobación del carácter inextricable del mito político en la cultura humana. Y la respuesta que adelantaba era: “conocerlo, mirar al adversario cara a cara para saber cómo combatirlo”, al mismo tiempo que adoptar una actitud baconiana: “la victoria sobre la naturaleza sólo puede lograrse por la obediencia”⁵⁰. Una de las conclusiones finales de Cassirer es que “destruir los mitos políticos rebasa el poder de la filosofía. El mito es, en cierto modo, invulnerable. Es impermeable a los argumentos racionales; no puede refutarse mediante silogismos” (p. 351). El “ideal científico” que profesaba Cassirer (funcionalista, aunque apegado al relato positivista de las edades), se apoyaba en una metafísica. El paso de la mirada “sustancialista” a la “funcionalista” fue decisivo para que fuera posible una física sin el mito de la “fuerza” y también para que prosperara la posibilidad de una teoría del Estado sin estado⁵¹. En la conceptualización del Estado, como objeto central del pensamiento político, se hallan en oposición dos puntos de partida. O bien se intenta asociar al Estado con alguna *sustancia*, o bien con alguna *estructura-función*. En este caso el Estado se disuelve en un

⁴⁹ Op. cit., p. 349. Yo subrayo.

⁵⁰ Cassirer, op. cit. p. 352. Y en p. 348 afirma: “*Natura non vincitur nisi parendo*”. Y agrega que el hombre debe empezar liberándose a sí mismo; tiene que deshacerse de todas sus falacias e ilusiones, de sus idiosincrasias humanas y sus fantasías”. Terminar con los *idola tribus, idola specus, idola fori* y los *idola theatri*. Y afirma: en política todavía no hemos encontrado este camino”. Id., p. 349 y p. 349. Yo subrayo.

⁵¹ Así, Hans Kelsen, en *Dios y Estado*, en *El Otro Kelsen*, trad. J. Hennequin, Oscar Correa (compilador), UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, México, 1989, p. 266, afirma que la “teoría jurídica pura del Estado, que desintegra el concepto de un Estado distinto del derecho, es una teoría del Estado... sin Estado. Y por más paradójica que parezca, sólo de esta manera la teoría del derecho y del Estado abandona el nivel de la teología para acceder al rango de ciencia moderna”. Yo subrayo.

“orden despersonalizado”⁵². Desde la visión sustancialista, las acciones, fines y agentes de la acción política se hallan *orgánicamente* dispuestos en función de una *unidad originaria*, capaz de manifestarse de manera sensible, mediante hipóstasis o personificaciones de aquella sustancia.

Al final de su libro *El mito del Estado*, Cassirer, siguiendo una venerable tradición inaugurada por Platón, narra un mito. Se trata del mito babilónico del Origen en el cual Marduk lucha contra Tiamat. La enseñanza de este mito es que nuestro mundo está construido con los restos de la monstruosa serpiente. Es decir que, así como el “orden cósmico surgió del caos primitivo, y se mantendrá por el resto de los tiempos”, así el mundo de la cultura humana solamente ha “domado y sujetado” las fuerzas del mito, “reprimidas y sojuzgadas por fuerzas superiores”. Pero siguen ahí, esperando los momentos de crisis para emerger con toda su potencia totalitaria. La pregunta que Dios le dirige a Job, que he utilizado como título para estas notas, “¿pactará contigo un contrato de ser tu siervo para siempre?” es inquietante. El pacto con Leviatán (dios mortal, hombre, animal y máquina) no está garantizado en absoluto.

9. Para quien considera que tiene la “verdad” revelada, para quien el fundamento de la autoridad política es absoluto, y para quien sus propios valores son “superiores” a los de cualquier otro, la forma social -es decir los métodos para producir las normas-, debe ser primariamente autoritaria (autocracia). Por el contrario, si se trata de “opinión” (*doxa*), si el fundamento de la autoridad es el de la mayoría (contingente) y si los valores son siempre relativos, la forma social correspondiente es la democracia⁵³:

⁵² Se asocia a esta concepción un efecto nihilista, consistente en un “desencanto” del mundo que lleva a la apatía política. Pero si bien se puede prescindir de la idea (sustancialista) de “alma” en Psicología o de “alma del Estado” en la ciencia política, o de “fuerza jurídica” en la ciencia jurídica, siempre queda un resto irreducible, como el de “materia en movimiento” en la física o “sujeto” en las ciencias sociales. Así como es imposible para el físico prescindir de una mirada “sustancialista” en algún nivel de la “explicación” científica esto vale también para la teoría del Estado.

⁵³ Ver Kelsen, Hans, *Teoría General del Estado*. Trad. Del alemán Luis Legaz Lacambra, Editora Nacional, México, 1979. En el Parágrafo 51 “Forma de Estado y Concepción del Mundo”, pp. 470 y ss. En relación a la distinción entre los conceptos democracia y autocracia, el criterio *decisivo* es “si tal orden se crea o no con participación de quienes están

“quien sabe con certeza absoluta cuál es el orden social mejor y más justo, rechazará enérgicamente la exigencia insoportable de hacer depender la realización de este orden del hecho de que, por lo menos la mayoría de aquellos sobre los que ha de valer, se convenzan de que, en efecto, es el mejor y el que más les conviene; mientras tal convencimiento llega, el orden no podría crearse. En efecto: si hay alguien que se halla en posesión del Bien sumo ¿qué puede pedirse sino la obediencia ciega, rendida, desinteresada y agradecida de aquellos para quienes la imposición del afortunado que alcanzó “la Verdad” ha de ser la salvación? Pero, para que esta obediencia pueda darse, es preciso creer que, en efecto la persona autoritaria del legislador está en posesión del Bien sumo, que está en comunicación con la divinidad, cuyo conocimiento es inaccesible a la gran masa de súbditos”⁵⁴. El pensamiento crítico, deliberativo, relativista en relación a los valores, es un obstáculo para los intentos de instalar la revelación en el centro de la vida política. Recíprocamente, las posturas políticas que se apoyan en la irracionalidad de las pasiones violentas, tienen un profundo rechazo por el liberalismo político y un particular encono contra la filosofía crítica. Pero las tendencias políticas que prevalecen son contrarias a ésta.

La eficacia política se nutre de la energía que se origina en el terreno de la acción, mediante la creación de mitos políticos en un sentido que comprende la utilización de categorías teológicas para sacralizar el poder.

De acuerdo a lo anterior, es probable que, en el marco de formas democráticas de creación de reglas, las voluntades de los ciudadanos se ganen apelando a imaginarios en los que se exalten “valores absolutos”, en los que se exciten pasiones que se satisfacen cuando la identificación

sometidos a sus normas”. De este modo, el concepto de forma del Estado equivale a la idea de “forma social” en general”. “La cuestión decisiva” señalará más adelante, luego de aceptar y mostrar la importancia del carácter formal de su distinción y comparar rasgos sociológicas de ambos tipos de sociedad, “¿hay o no un conocimiento de la verdad absoluta, una visión de los valores absolutos? Tal es la oposición fundamental de concepciones del mundo y de la vida, a la que se ordena la antítesis de autocracia y democracia: la creencia en una verdad y en unos valores absolutos es el supuesto de una concepción metafísica y sobre todo, místico-religiosa del mundo”. Concluye Kelsen, en defensa del relativismo político.

⁵⁴ Kelsen, op. Cit., p. 472.

masa-caudillo llega a su culminación mediante la instauración de la ciega obediencia que impone el conductor. En tal caso ya no hay "ciudadanos" sino "séquito" y el Estado no es ya "orden jurídico" sino *Soberanía trascendente al derecho*, es decir jurídicamente incondicionada.

Si bien los efectos de la retórica pueden llevar a la tentación mistagógica del caudillo y su séquito, no siempre ocurre así, afortunadamente. Pero el riesgo de que ocurra existe y diversos factores pueden contribuir para que haga eclosión en la vida política. Uno de esos factores es la predisposición, en importantes, incluso mayoritarios, sectores de la sociedad, a investir carismáticamente a un líder. Sin duda, en este tipo de operaciones políticas de investimiento, el trabajo "desde arriba" es fundamental. Sobre todo cuando lo que se busca es reconstruir una mítica *voluntad del pueblo*, entidad invisible, con el fin de encontrar un hombre portador de una "representación eminente".