

LA INSEGURIDAD Y EL ESTADO DE NATURALEZA: DOS CASOS, HOBBS Y SCHMITT

CRISTIÁN GARAY VERA

—Tasqué el freno a monturas del destino. Victorias y derrotas, revoluciones y restauraciones. Inflaciones, deflaciones, bombardeos, denuncias, crisis, ruinas y milagros económicos. Hambres y fríos, campos de concentración y automatización. Todo lo atravesé. Todo me ha atravesado. Conozco los muchos estilos del terror...

Carl Schmitt, *Cántico del Viejo Alemán* (1962)

SUMARIO

1. Introducción. 2. El estado de naturaleza en la polémica de los siglos XVI-XVIII. 3. La antropología hobbesiana. 4. La coexistencia en la inseguridad.

I. INTRODUCCION

Casi al término de el *Leviatán* Thomas Hobbes (1588-1679) expresa que, inspirado "por los desórdenes de tiempo presente, sin parcialidad, sin interés y sin ningún otro propósito", llega a la convicción de haber expuesto "la relación mutua entre protección y obediencia"¹. Basándose en esta premisa, el teórico inglés justificó desnudamente la pretensión de un poder absoluto, constituido sobre partidos y banderías.

Su preocupación surgió, obviamente, del cuadro convulsionado de la vida política de las Islas Británicas, y adquirió una nueva dimensión al despojar a la monarquía de sus rasgos consuetudinarios y sacrales, para convertirse en una nueva fórmula, basada en la necesidad de un Estado fuerte y absoluto.

En verdad, su esfuerzo era un capítulo más del esfuerzo emprendido por un Marsilio de Padua, por un Maquiavelo y por un Jean Bodino, para criticar la concepción escolástica y tradicional de la autori-

¹Hobbes, Thomas, *Leviatan* 743.

dad. En Hobbes, todavía más, despuntaba la idea de una *política moderna*, capaz de fundamentar la monarquía sobre principios científicos.

La continua alusión al método científico y también a una amplia galería de viajes e indagaciones filosóficas, puso de relieve la disposición crítica con que se gestó la idea política moderna. El poder político, visto así como una mera correlación de fuerzas, sometido a la capacidad de sus promotores y a la maleabilidad de sus objetos de prueba, adquiere así la connotación de *ingeniería social* como le ha definido Paul Johnson.

Lo moderno en la política pasa a ser, antes que una característica cronológica, una desligación de lo sacro, una forma de actuar y pensar sostenida en la idea que la razón es autosuficiente y que toda la conducta humana puede ser explicada y condicionada por aquella. Las ideologías posteriores no son, entonces, más que la expresión de ese orden ideal contenido en las premisas. Una razón que adquiere un compromiso concreto con la construcción del nuevo estatus político, social, económico y cultural, y que a la par que pretendía vara de saber neutral y objetivo, desciende al nivel de la contingencia como teoría activista.

Por cierto, la intención de Hobbes era sostener al soberano, amagado por la gravitación del conflicto religioso y social. Su teorización, sin embargo, sobrepasaría las necesidades políticas de la situación inglesa tras la ejecución del rey Carlos I por Cromwell en 1649. Por ello Hobbes ha sido considerado, por su justificación del *Leviatán* como soberano absoluto, el constructor del totalitarismo moderno. Lo que es efectivamente en los dos sentidos aludidos: en cuanto destructor de la antigua síntesis política sustentada sobre la metafísica y la moral, con su consiguiente idea de un orden natural, superior al legislador (es decir contrario a la propia realidad social y a la naturaleza humana) y, por otra, por su pretensión de elaborar una tesis política omnicomprensiva que abarcando todos los aspectos de la existencia humana, pretenda dar un sentido completo de comunidad al individuo impulsado por su naturaleza a la lucha despiadada con sus iguales.

Por otra parte, la aparición de los totalitarismos modernos, en especial el nacional-socialismo y el marxismo, ponen de relieve la proyección de esos supuestos teóricos. En su esencia, ambos movimientos aparecen como expresiones de esos postulados, puestos al servicio de una ideología concreta, pretendidamente salvadora y germinadora de una nueva sociedad.

Uno de esos ejemplos ha sido el de Carl Schmitt (1888-1985), quien en una parte importante de su vida, participa activamente en el régimen de Hitler. En 1933 es nombrado Consejero de Estado y participa de la reforma jurídica que promueve el nuevo Gobierno. Se trata de un jurista brillante, dentro de la más estricta tendencia positivista, que inaugura el estudio del Derecho Constitucional y que relaciona la constitución con las fuerzas que le sostienen y le gestan, más que con los principios abstractos que le dicen inspirar. Acrecentado su estudio por el centenario de su nacimiento, Schmitt ha sido objeto de creciente interés. Tanto en el simposio de Speyer, donde participan nombres bien conocidos: Arnim Mohler, Gianfranco Miglio, etc., como en el congreso de la Asociación Americana de Ciencia Política, realizado en Washington en 1980 donde se califica a Schmitt de "the modern equivalent of Hobbes".

Obviamente que negada la existencia o la providencia de Dios, se separó la religión de la moral, la moral de la política y la política de la economía. Ficción en las que, barridas las limitaciones al soberano, sobresalen con mayor fuerza las posibilidades y ámbitos de acción del poder político, en otras palabras la existencia social es ahora integral y directamente una existencia política cuya realización sumisa interesa al Estado. Es allí cuando cobran vida las mitificaciones legitimadoras del estado de naturaleza y el contrato social en la encrucijada que nace el método político de la Modernidad².

La libertad aparece en ese momento germinal de la política moderna como una aspiración contradicha por el incremento del poder del Estado. En las vísperas de las Declaraciones de Derechos y de las alabanzas a la autonomía del hombre, se produce una concentración de los poderes del Estado. El hombre, a despecho de la retórica libertaria se hace titular ilusorio de dichas declaraciones.

Hobbes y Schmitt representan la absorción integral de la existencia humana en lo político, es decir la totalización de los actos en la mecánica del acceso y conservación del poder. Visto así, su proposición desintegra la autonomía y trascendencia de la persona humana para convertirla en sujeto forzado y sin reservas del quehacer político. Hobbes no influyó declaradamente en ningún totalitarismo de su época, pero le compete un protagonismo intelectual indesmentible a la hora de exami-

²La Modernidad como tal se nutre con la reforma protestante y el racionalismo, pero escasamente del renacimiento, como lo sostuvo Burckhardt. Ver al respecto Julio Retamal Favereau, *Después de Occidente... ¿Qué?*, 96.

nar la genealogía del totalitarismo³. Y Schmitt, quien ciertamente apoyó el nacional-socialismo alemán, tuvo después de 1952 un viraje antitotalitario, tratando de darle algún contenido ético al decisionismo, aunque ello pusiera en entredicho su propia conceptualización de lo político y del derecho.

Cuando Hobbes nació, Inglaterra vivía tiempos difíciles. El mismo atribuye su nacimiento prematuro al temor que causó en su madre la aparición de la invencible Armada Española sobre las costas de Gran Bretaña con el propósito de abatir el poderío de esa nación protestante. Eran los tiempos de la disputa tripartita entre católicos, anglicanos y puritanos, que envolvían grupos sociales, políticos y familiares muy distintos y en los cuales el poder del rey se veía sobrepasado por los grupos de presión, Hobbes que vio el triunfo de la "Gloriosa Revolución", ofreció su libro a un nuevo tipo de rey y de monarquía.

Schmitt tiene similitudes con Hobbes puesto que también intentó elaborar una concepción jurídico-político que elevara al legislador como una instancia libre de presiones. Jurista en la especialidad de sociología del derecho, creó la rama del derecho constitucional como rama autónoma del mismo. En su célebre *Teoría de la Constitución* analizará la constitución no en relación a postulados abstractos, que él desdeñosamente llamará "normativistas", sino en cuanto a las fuerzas que representa. Posteriormente, y tratándose de plantear el problema fundamental en política, afirma que lo importante es saber quién manda, pues de ese dato emergerá el vigor del orden jurídico y político que se rige.

Fue así como Schmitt esbozó su teoría del *decisionismo*, es decir tesis de que en el orden político lo esencial es definir "el rumbo unitario" de la sociedad mediante un acto positivo de la autoridad.

Schmitt después de la Guerra Mundial se radicó en España, lugar donde en sus años mozos, en 1944, había ido para exponer al "olvidado Donoso Cortés" en la Academia de Legislación y Jurisprudencia. Ligado familiarmente a España —su hija se casó con un catedrático de Santiago de Compostela—, Schmitt hizo docencia en ese país, después de haber sido juzgado por tribunales desnazificadores. Allí forma un gru-

³Tanto Hobbes como Schmitt al encontrarse con el problema de la legitimidad recurren al expediente del positivismo jurídico: si hay ley es porque la ha dictado la autoridad competente, y si es autoridad la legalidad posibilita la legitimidad. Esto es lo que quiere decir Schmitt en *Legalidad y legitimidad* al decir "que toda legalidad aspira a ser legitimidad".

po de eminentes discípulos entre los que se cuentan Alvaro D'Ors, Manuel Fraga Iribarne, Jesús Fueyo y Enrique Tierno.

Durante varios siglos, el derecho significó la cosa justa, es decir lo atribuido proporcionalmente en virtud a los méritos o deméritos de los litigantes por el juez. Esta atribución de penas, cargas o beneficios era lo justo, *todikaion* decían los griegos. Ello tiene, además, su razón de ser en la naturaleza particular de lo justo, de lo litigado, y sobre todo en la idea de que existía un orden, y que la decisión jurídica era reflejo de una atribución dentro de un orden mayor, lo justo no era así una petición autónoma, lejana a todo vínculo con el resto de la sociedad, ni con la religión, sino al contrario estaba entrelazada a ella. Esta concepción informa al derecho natural clásico de griegos, romanos y de la Alta Escolástica.

Durante los primeros siglos del Cristianismo, sabemos, la noción del derecho natural se confundió con la ley moral de la Salvación Eterna, por lo cual se produjo, incluso hasta San Agustín, un desprecio por el derecho, fundado en la espectación del Milenio. Pero en la Edad Media y bajo la influencia de la Escolástica fue superada esta situación y se diferencia el derecho propiamente tal de la moral. En Santo Tomás de Aquino vuelve a resplandecer el fin propio del derecho: lo justo.

Este derecho natural es así el derecho concreto del litigante, dirimido, por un juez entre partes desiguales que reclaman lo suyo. Es, en segundo lugar, parte de un cosmos, de un orden superior, escrito (o inscrito) en la *naturaleza humana* y por tanto no inventada por el legislador, ante lo cual el legislador se aproxima o se aleja. La ley civil o "positiva" y la ley natural, son en este sentido reproducción y ejemplar que es necesario, para el legislador, alcanzar. En tercer lugar, su contenido no es ilimitado, el derecho civil descansa sobre el derecho natural el cual impone reglas al legislador, y sobre todo le da una medida objetiva.

Pero ya a fines de la Cristiandad, con la aparición del nominalismo y del voluntarismo teológico (Guillermo de Occam, Duns Scoto, Marsilio de Padua, etc.) se produce la aparición de la noción del derecho natural moderno. En ella se vacía de su contenido el término derecho para pasar a poner en un plano privilegiado la capacidad abstracta de los "individuos" para pedir tal o cual cosa. El derecho natural racionalista, que será su más clara expresión, se dirá natural en el sentido que el individuo puede exigir todo de la sociedad porque en su condición primigenia no está limitado por vínculo alguno; la sociedad y toda norma superior al propio individuo le son extrañas y "artificiales".

Esta capacidad "exigitiva" es puramente la vieja rama del derecho subjetivo en el antiguo derecho natural, pero que ahora adquiere una función mitificadora y en la cual se moverán los filósofos de la modernidad ideológica, quienes no temblarán siquiera en plantearse el absurdo: que todos pidan el Todo para sí. Proudhon significativamente dirá que "la más alta perfección social es el orden natural, la anarquía", idea que comparte Hobbes como lo comprueba su descripción del estado de naturaleza⁴. Es en tal sentido que ambos autores comulgan en una comprensión del derecho alejada de toda referencia ética o religiosa, restringiéndose al positivismo.

II. EL ESTADO DE NATURALEZA EN LA POLEMICA DE LOS SIGLOS XVI-XVIII

América es en el siglo XVI el espacio mítico por excelencia, y en este instante de desintegración espiritual —época de las guerras religiosas entre otras—, se ofrece como la noticia de un mundo nuevo donde acaban las convenciones. Ese espacio, era por otro lado, anhelado por los europeos; el propio Colón deja parte de sus ganancias para el ataque al Islam, mientras se recurre a la esperanza de una alianza con los cristianos etíopes —el mítico reino de *Preste Juan*— para alejar la amenaza islámica.

Para los contemporáneos de entonces, América significa algo totalmente inverso a la Europa de entonces; es el lugar "donde se tiene noticia" que los hombres viven felizmente, con escasa o ninguna autoridad. Allí, donde el Catolicismo ha llegado para corromper la supuesta bondad del salvaje y con la cual queda refrendada la "injusticia" del orden social y político.

⁴"Todo hombre tiene derecho por naturaleza, a todas las cosas; es decir a hacer lo que oiga a quien escuche, a poseer, emplear y disfrutar todas las cosas que desee y pueda...". "Y por esta razón se puede decir justamente que *natura dedit omnia omnibus* sea que la Naturaleza ha dado todas las cosas a todos los hombres entendiéndose que *ius* y *utile* derecho y beneficio son lo mismo". Hobbes, *Elementos de derecho natural y político*, 204-205. A continuación Hobbes concluye que esta capacidad es imposible de practicar, y que vale tanto como "si ningún hombre tuviere derecho a nada", porque vale en la medida en que quien la posee sea capaz de imponerla a su semejante. En capítulos posteriores (ver 210-211) invocará la razón para frenar la pasión en nombre de la paz, pues la paz logrará que los hombres conserven por mayor tiempo sus bienes y su vida que en el estado de inseguridad.

José Luis Abellán ha expuesto el derrotero intelectual del mito del Buen Salvaje⁵, originado en la propaganda lascaniana, que invirtiendo la relación de barbarie y civilización, denuncia a esta última como un estado artificioso y dañino. Frente a ello, lo primitivo evoca la simple ingenuidad de los inicios, la que merced a las ediciones holandesas e inglesas de la "leyenda negra", traspasa el mito a la Francia del XVII y del XVIII, la de los *philosophes éclairés* que declaran la guerra al Antiguo Régimen. Pero, aún sin esta coyuntura político-internacional, los filósofos ilustrados aprovechan el bagage de estas suposiciones para destruir y atacar las bases de la antropología tradicional heredada desde los griegos.

A partir de las hipótesis expuestas, los ilustrados elaboraron una extensa formulación teórica que aludía a un contrato o a un estado presocial, en el que se realizaba un modelo de sociedad ajeno al desenvolvimiento histórico entonces verificado. Por cierto, que en esa abstracta configuración los favorecidos eran los ascendentes burgueses, en una rebelión contra los poderes de la sangre y de la religión, que les permitiría acceder al control de la sociedad.

El "buen salvaje" demuestra la accesoriedad de los sacramentos. Lo mismo que del pecado. Todo ello más la postulación de un orden natural de la sociedad, queda desahuciado. Para los ideólogos de la modernidad, la sociedad y la naturaleza, ideada por y para el hombre⁶. Ideal prometeico, inherente a las nuevas teorías.

Quien mejor resume este esfuerzo por justificar un mero orden social a partir de la hipótesis es Rousseau. Si en el *Contrato Social* apenas hay referencias al estado inicial del género humano y a América, pero sí una detallada exposición de las consecuencias del paso del estado de naturaleza al civil.

"Es entonces —afirma el ginebrino—, cuando, sucediendo la voz del deber al impulso físico y el derecho al apetito, el hombre, que antes no había considerado ni tenido en cuenta más que su persona, se ve obligado a obrar basado en distintos principios, consultando a la razón antes de prestar oído a sus inclinaciones"⁷.

⁵Ver Abellán, José Luis, *Los orígenes españoles del mito del Buen Salvaje*. Fray Bartolomé de las Casas y su antropología, en *Revista de Indias* N^{os} 145-146 (1976), 157-179.

⁶Fernandois, Joaquín, *Política y trascendencia en Ernst Jünger (1920-1934)*. Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1982, 159.

⁷Rousseau, Jean Jacques, *El Contrato social*. Ediciones Sarpe. España, 1984, 112. Donde hay abundantes ideas sobre este punto es en sus dos discursos sobre el origen de la desigualdad y las artes.

Este tránsito es, sin duda, el más importante en los autores de la época, porque si ese paso al estado civil ha deteriorado la condición del hombre, tratarán de volver a este estado puramente anárquico e individual; anhelo que inspira el nuevo derecho natural racionalista.

En Hobbes, las noticias de América también cumplen este rol con cierta ambigüedad al conceder alguna veracidad a la tesis de la bondad primigenia. Por ejemplo para negar la validez de la tradición en la filosofía, Hobbes argumenta que los "salvajes de América no carecen de algunas buenas sentencias morales, y poseen también una escasa aritmética"⁸. Sin embargo, en un pasaje de sus *Elementos*, Hobbes argumentará lo contrario, probando la superioridad del estado civil al permitir el progreso desde el estado de naturaleza.

"Como sabemos, tanto por experiencia de las naciones salvajes de nuestros días como por las historias de nuestros antepasados, de los antiguos habitantes de Alemania y de otros países ahora civilizados, donde encontramos que la gente vivía poco y sin las comodidades y beneficios de la vida que facilitan y proporcionan la paz y la vida social"⁹.

Resulta así que, para formarse una exacta idea del procedimiento metodológico que animó a los filósofos de los siglos XVII y XVIII, es imprescindible dar cuenta de su intención de construir un mundo nuevo. Sobre la base de esas noticias, dispersas, poco confiables e intencionadas, se configuró una idea de un estado presocial, cuya exacta caracterización la entregó el propio Hobbes:

"Puede quizás pensarse que jamás hubo tal tiempo ni tal situación de guerra; y yo creo que nunca fue generalmente así, en todo el mundo. Pero hay muchos lugares donde viven así hoy. Pues las gentes salvajes de muchos lugares de América, con la excepción del gobierno de pequeñas familias, cuya concordia, depende de la natural lujuria, no tienen gobierno alguno, y viven hoy en día de la brutal manera que antes he dicho"¹⁰.

III. LA ANTROPOLOGIA HOBBSIANA

El segundo aspecto que confluye en esta edificación del *Leviatán* es la pretensión de encarnar un método genuinamente científico para comprender la política. Hobbes mismo asumió la tesis de una "escritura

⁸Hobbes, *Leviatan* 701.

⁹Hobbes, *Elementos de derecho natural y político* 205.

¹⁰Hobbes, *Leviatan* 255.

matemática del mundo” (que aplicada a la política daba por resultado las consideraciones de los individuos como partes de un sistema uniforme), que propagaba Galileo Galilei.

Hobbes se sintió notoriamente atraído hacia la Escuela de Padua y el “método compositivo-resolutivo”, que utiliza para analizar el acontecer político. Este aspecto es indispensable para identificar el origen del materialismo que anima el positivismo jurídico y de manera destacada a Hobbes. Este se hace partícipe de una corriente disidente del derecho natural, la de Duns Scotto y Guillermo de Occan, y el protestantismo, como lo ha determinado Dalmacio Negro¹¹.

Contrariando a la mayoría de sus pares, Hobbes proclama que en el estado de naturaleza, el individuo vivía salvajemente, siendo según nos dice cada cual juez de sí mismo, y dependiendo su seguridad de su propia fuerza para sostener su ley.

Planteado así, el problema fundamental de Hobbes es cómo prolongar la conservación de sí mismo, de los bienes y vida del individuo. De allí, aquella cita inicial, casi al final de su obra maestra, cuyo objeto es poner en evidencia la relación entre protección y seguridad. Aquí resalta el *materialismo* de Hobbes, que pese a sus invocaciones a la Providencia y a Dios, convierte en único objeto del gobierno el mantenimiento de la propiedad y la vida, sin dar importancia a los fines que no sean los de la existencia política

El límite, es lo que McPherson calificó como la defensa “del individualismo posesivo”, en la cual la acción de la autoridad se orienta en la protección de los bienes de los propietarios. Ello porque la definición de la persona y de sus derechos¹² tiene por único objeto consagrar el ascenso social de la burguesía inglesa. Hobbes coincide pues con el propósito economicista que desarrolló también Locke, aunque se presentaron como tenaces adversarios: pues uno como otro buscaron dar al burgués la plenitud de los derechos económicos, alterados por el desorden y la inseguridad. Hobbes pese a su identidad total con el soberano, con el bien del cuerpo social, define el límite del papel del Estado en la ausencia de garantías para el individuo.

En esta visión apocalíptica de la sociedad, Hobbes mantiene siempre la posibilidad de la regresión al estado de naturaleza, pues la

¹¹Estudio preliminar de Dalmacio Negro en *Elementos*, cit. 34 y en Retamal *cit.*

¹²En el *Leviatan*, Hobbes define la persona como “aquel cuyas palabras o acciones son consideradas, bien sea como suyas, bien como representando las palabras y acciones de otro hombre, o de cualquier cosa a lo que se atribuyen”.

protección de los bienes individuales deberá, en algún instante, ponerse en crisis: “cuando todo el mundo esté sobrecargado de habitantes entonces —dice— el último de los remedios es la guerra, con la que todo hombre queda provisto por victoria o por muerte”¹³.

Es así como la temporal satisfacción de los derechos individuales prodigada por el *Leviatan* tiene también su deficiencia intrínseca, manifestando la esencia de la visión pesimista de Hobbes en cuanto a la congruencia de las necesidades con los recursos y potencias del Estado.

El estado de naturaleza se identifica, inexorablemente, con el pesimismo antropológico de Hobbes: “si dos hombres cualquiera desean la misma cosa, que, sin embargo, no pueden gozar, devienen enemigos; y en su camino hacia su fin (que es principalmente su propia conservación y a veces sólo su delectación) se esfuerzan mutuamente en destruirse o subyugarse”¹⁴.

En este estado de naturaleza se mantienen, empero, inalterables, los supuestos antropológicos de Hobbes; el hombre es un animal egoísta movido por el deleite y contrario al dolor. Es significativo que derive en sus *Elementos* de estos dos sentimientos el bien y el mal, que como situaciones de satisfacción personal desaparecen como valores, destruyendo, así en su base la noción de moral y de castigo¹⁵.

El estado civil proporciona una ficción de paz o, si se quiere, un aparente estado de posesión y conservación, sometido al estado de guerra¹⁶, y éste, a su vez, al imperio de la voluntad. La protección del individuo deviene pues de la fortaleza del soberano que, liberado de sus ataduras, debe desplegar su poder para aplacar los intereses particulares.

El estado de naturaleza es así forzosamente restrictivo; en él no hay industrias, ni arte, ni felicidad perdurable, pero contiene al menos el esbozo de la ley del soberano, única posibilidad de orden y protección.

¹³Hobbes, *Leviatan* 418.

¹⁴Hobbes, *Leviatan* 222.

¹⁵Hobbes, *Elementos* cit. 142. Reitera este punto en 253, pues sostiene que un hombre en estado de naturaleza mide el bien y el mal por el “apetito particular”, y en otro párrafo expresa que bueno y malo son simples *nombres* a nuestros deleites y desagradados particulares.

¹⁶Rousseau, con toda razón, le contradice al argumentar que este estado de guerra es más propio de los Estados que del hombre (véase *El contrato* cit. 36).

“De esta guerra de todo hombre contra todo hombre — advierte el autor—, es también consecuencia que nada pueda ser injusto. Las nociones de bien y mal, justicia e injusticia, no tienen allí lugar. Donde no hay poder común, no hay ley. Donde no hay ley, no hay injusticia”¹⁷.

En el estado civil entra a jugar propiamente la moralidad ¿Qué sentido tiene ésto? Esto sólo se explica por la función legitimizadora que tiene el estado de naturaleza respecto del estado constitucional. El último constituye un espacio moral —o cívico— dentro del cual se impone la coexistencia. Así el estado de naturaleza, conserva su ejemplaridad al prolongar la lucha individual en la existencia comunitaria. Confrontación en que la moral ha sido apenas juzgada como producto de una imposición que la voluntad puede modificar a su arbitrio. La aplicación del “derecho natural racionalista” viene a ser una regla de buena vecindad, en la cual se establecen ciertas normas —la precedencia y jerarquía en el orden de la exigencia y de la posesión— que regula el soberano, pues como expresa Hobbes sin el poder de la espada no es posible hacer cumplir los pactos.

Cuando Schmitt relea estas consideraciones llegará a similares conclusiones. Así como Hobbes ofreció su teoría a un poder que sólo se pareció superficialmente al antiguo poder legítimo, la monarquía tradicional, también Schmitt vio en el nacional-socialismo el nuevo poder soberano, que venía a superar los balbuceos de la constitución de Weimar.

Schmitt parte afirmando que lo político es una categoría autónoma de cualquier otra consideración, cuyo arte consiste en saber distinguir de parte del soberano la dualidad de *amigo-enemigo*. Distinción que implica por un lado la presencia y detección de un peligro que compromete al legislador y por otro una decisión o determinación concreta que busca consolidar la presencia del poder político¹⁸. La vida depende de esta tensión que compromete no sólo la continuidad. Si bien Schmitt no recurre a la ficción del estado de naturaleza elabora una imagen de la vida social que es casi idéntica a la antropología hobbesiana. Es decir un escenario teórico donde lo dominante es la agresión mutua, y donde está amenazada integralmente la entidad de los adversarios. Schmitt afirma

¹⁷Hobbes, *Leviatan* 255.

¹⁸Dalmacio Negro le atribuye a Schmitt el término *totalitario*, lo que parece erróneo, ya que hay acuerdo en que la primera alusión fue de Mussolini al definir el fascismo para la “Enciclopedia Italiana”.

que la distinción *amigo-enemigo* sólo la puede discernir el soberano, y que aquella decisión es casi la vuelta al estado de juez individual, porque así como ningún extranjero podría decidir la cuestión de si la vicisitud presente es o no un *caso extremo*, tampoco podía razonar la más amplia cuestión de cual es el "medio externo vitalmente necesario para defender la propia existencia y el ser propio, *in suo esse perseverare*"¹⁹.

Esta distinción que establece Schmitt, "estrictamente" política, proclama que lo propio de la política es la destrucción del adversario. En segundo lugar, concibe solamente la sociedad política; sin admitir estados presociales, ni pactos. Así, pues, lo único cierto es que los hombres se hacen parte de la voluntad del soberano, y que la realidad impone la enemistad: "No se trata aquí de ficciones o normatividades, sino de la realidad tal como es y de la posibilidad real de esa distinción"... "lo que nadie puede honrada y razonablemente negar es que, hoy por hoy, los pueblos se agrupan de hecho en función del antagonismo amigo-enemigo, y todo pueblo que existe políticamente tiene delante esa posibilidad real"²⁰.

A partir de esa hipótesis —que traslada la guerra exterior al interior de la sociedad—, Schmitt concluye: "Es sólo en la guerra donde el agrupamiento político en función del amigo y del enemigo alcanza su última consecuencia. Gracias a esta posibilidad extrema adquiere la vida del hombre su polaridad específicamente política"²¹.

Es pues, el estado de guerra a su juicio el único que revela la esencia de la política y el único que alcanza a vislumbrar la radicalidad de la ordenación del hombre a la comunidad política por medio del Estado. Una ordenación que Schmitt califica de "específicamente política" y total porque en ella se juega "la raíz misma de su ser" es decir cuando, como dice él, "*la política es el destino*"²².

Schmitt es así consecuente con la tesis implícita del pangermanismo, en cuanto a que la plenitud de la persona radica en la

¹⁹Schmitt, Carl, *Estudios Políticos* (Editorial Doncel. Madrid, 1975). Véase "El concepto de la política", 98.

²⁰Schmitt, Carl, *El concepto* 100.

²¹Schmitt, Carl, *El concepto* 110.

²²Schmitt, Carl, *El concepto* 114. Lukacs en *El asalto a la razón* (FCE. México, 1959), explica esta actitud en relación al imperialismo alemán, al irracionalismo filosófico de su nacionalismo.

absorción del esfuerzo estatal, único canal donde encontrar el sentido del compromiso.

Se entiende que en esta glorificación del Estado, Schmitt sostenga que la identidad del destino del hombre se juega en el del Estado, y cuya expresión más clara es la guerra. Una contradicción notable, suponiendo que ese Estado que justifica Schmitt se hace necesario para proteger la vida terrena, y que, sin embargo, adquiere su sentido más profundo cuando sacrifica la vida de sus miembros.

A juicio del autor alemán la situación habitual del planeta es la guerra, y en este sentido lo único real del concepto de pluralismo es la existencia de varios Estados que están en competencia destructiva, tratando de imponerse unos a otros. Sólo la existencia de la unidad de ellos podría hacer desaparecer la guerra. Unidad, por cierto, que no existe hoy y que descalifica la proyección de una humanidad desprovista de contenido político.

Así, la guerra en Schmitt, en su sentido de *ordenación total* de los individuos, es un acto que se genera desde el Estado y que no compete al particular en cuanto hombre asocial. Es así como Schmitt rinde tributo al siglo XX, conservando en el voluntarismo del soberano, el voluntarismo del estado de naturaleza hobbesiano. El Estado persigue incesantemente, según Schmitt, la *inigualación* de sus enemigos para anular el derecho a resistencia, y determina no sólo el enemigo exterior sino también el *interior*.

“Pero la actividad de un Estado normal consiste, sobre todo, en procurar dentro del Estado y de su territorio la completa pacificación, mantener la “paz, la seguridad y el orden”, creando así la situación normal, que es el supuesto para que las normas jurídicas puedan tener validez”... “Esta necesidad de pacificación intestina conduce en la situación crítica, al hecho de que el Estado, como unidad política, decide también por sí mismo, mientras subsiste, quién es el enemigo interno”²³.

Schmitt al explayarse sobre este supuesto sentido confrontacional de la política no hace sino seguir las huellas de Hobbes y tomar la idea básica de Von Clausewitz: lo característico de la guerra es su condición de prolongación de la política, en cuyo término feliz (la destrucción del enemigo) se cumple lo propio del éxito político.

²³Schmitt, Carl, *Estudios* 123.

Para Hobbes y Schmitt lo determinante de la política es la presencia de una permanente confrontación, en que la propia integridad depende de la aniquilación del adversario. De allí que el totalitarismo no avance en este punto más que en el deducir que de esa lucha sólo se salva al individuo cuando éste se impregna y se confunde con el soberano en el Estado. El totalitarismo aparece así como un producto depurado de su propia raíz materialista; la conservación de los bienes y la integridad personal. En efecto, si para la raíz primera del totalitarismo la presencia del Estado fuerte se explica para proteger los bienes de los integrantes de la sociedad, Schmitt dirá con franqueza que el Estado para su propia conservación exigirá no sólo los bienes sino también la vida de los propios socios.

El *materialismo* de ambos es evidente. Por ejemplo, Hobbes al tratar la religión invierte en su base el análisis. Al hablar de Dios no parte de éste, sino de la sociedad y analiza su noción y religión en función de las necesidades humanas. El origen de la religión, es “la ansiedad por el futuro”, ansiedad de la que surgen los dioses e incluso el Dios cristiano. Visto así, parece lógico su ataque a las pruebas ontológicas de la existencia de Dios y a la atribución de incorporeidad.

Hobbes argumenta que la iglesia es sólo una institución civil, que se sujeta naturalmente al soberano; por lo cual se deriva que de muchos soberanos, derivan otras muchas iglesias. Bajo la aparente preocupación de asegurar la lealtad de los súbditos, Hobbes logra la deificación del poder político. “Es la generación de ese gran *Leviatán* o más bien (por hablar con mayor reverencia) de ese dios mortal a quien debemos, bajo el Dios Inmortal, muerte, paz y defensa”²⁴.

El materialismo de Hobbes presupone el hedonismo, que sumergido en su colectivismo resplandece al instante de negar la validez del fin último, predicado por la iglesia: “No existe tal cosa en este mundo, ni más camino hacia él, el que conduce a Utopía: pues mientras vivimos tenemos deseos y el deseo presupone un fin ulterior. A las cosas que nos agradan, como la vida o los medios que nos llaman a un fin ulterior, las llamamos *beneficiosas*, y a su diferente *uso*, y a las que no nos benefician *vanas*”²⁵.

²⁴Hobbes, *Leviatan*, cap. XVIII. Hobbes argumenta que la autoridad de los pastores es de *iure civili* mientras que la del soberano es de *iure divino*, 592. Hobbes coloca la ley positiva en el lugar de la ley natural.

²⁵Hobbes, *Elementos* 143.

Schmitt agregará: "Supongamos también que en el interior de un *imperium* abarcador del orbe entero no pudiese plantearse jamás una guerra civil, ni siquiera como posibilidad, y que la distinción del amigo y del enemigo dejase de existir incluso como eventual; entonces los hombres habrían alcanzado la plena seguridad de poder gozar su vida terrena"²⁶.

IV. LA COEXISTENCIA EN LA INSEGURIDAD

1. *La necesidad del Leviatán*

La posición de Hobbes se va aclarando. Su libro, el *Leviatán*, escrito para defender al Estado de las banderías religiosas, políticas y regionales (galeses, escoceses, ingleses e irlandeses), fundamenta esa "persona análoga", como le llama, que es el Estado. Este nacería a su juicio del paso del estado de naturaleza al estado civil, en el cual cada súbdito se hace parte de la voluntad del Soberano: el *autor* como llama Hobbes al mandante (la "autoridad") por el mismo hecho de dar licencia a otros se excluye del régimen jurídico, he aquí cómo los súbditos han de dar el sí a un mandante que decide arbitrariamente lo que se debe hacer siendo al mismo tiempo medida y fuente de todo orden jurídico. El Leviatán importa entonces:

1º. La absorción de la voluntad de los súbditos en la del legislador,

2º. La ilimitación e indeterminación de la ley en el legislador,

3º. La reducción de la ley a la voluntad del legislador, y

4º. La reducción de la moral a lo civil, del derecho natural al derecho civil.

Recordemos la inversión del término *derecho* que efectúa Hobbes, tal como aparece aquí: "Lo que no es contrario a la razón es llamado *derecho* o *ius*, o sea la libertad no culpable de usar nuestro poder

²⁶Schmitt, Carl, *El concepto* cit. 133. Sobre el punto del ateísmo de Schmitt, Sampay en *Carl Schmitt y la crisis de la ciencia jurídica* (Abeledo Perrot. Buenos Aires, 1965) dice expresamente "que el puro decisionismo que concibió sólo encaja en una cosmovisión radicalmente atea" (36-37). Ello es significativo, pues Schmitt nominalmente es católico. Ya en 1923 Schmitt publicó un libro "ortodoxo" sobre la teoría católica de las formas de gobierno (*Römischer Katholizismus Und Politische Form*), que en su etapa decisionista desechó.

y habilidad naturales. Constituye, por tanto, un *Derecho Natural* que cada hombre pueda conservar con todas sus fuerzas su propia vida y sus miembros²⁷.

Los límites del Estado vuelven a ser, simplemente, la vida y la propiedad tal como en Locke, su contradictor.

La constitución de la República es pues un acto *artificial* y benéfico en Hobbes; pues sin autoridad seguiría el *status belli*, mientras que la coacción es la que permite levantar una existencia precaria en ese mar de agresiones. La República, dice Hobbes, nace en el instante en que los hombres entregan “su poder y su fuerza” a un hombre o grupo de ellos y reducen sus voluntades a una sola, o como dirá en el capítulo XVII del *Leviatán* a una identidad. El Leviatán: “es una persona cuyos actos ha asumido como autora una gran multitud, por pactos mutuos de unos con otros, a los fines de que pueda usar la fuerza y los medios de todos ellos, según considera oportuno, para su paz y defensa común”²⁸.

Hobbes postula que al Leviatán, verdadero hombre orgánico, han de someterse las voluntades humanas tanto por la presencia — voto o acuerdo— en el acto de convenio, o por el acto de residencia, que obliga a los asociados a respetar las leyes vigentes.

El soberano es, así, la voz de los súbditos, y también su juez, legislador y amor, atributos que también se encuentran en Schmitt. La libertad del súbdito la ve Hobbes no en aquello que el Soberano ha reglado, sino en lo que ha omitido, específicamente en la propiedad y la vida²⁹.

De aquel modo Hobbes atribuye la calificación de lo bueno y lo malo al soberano, haciendo de sus silencios el ámbito de lo permisible para el súbdito. Haciendo de lo bueno y lo malo categorías relativas de la valoración legal y procesal, Hobbes vacía de todo contenido ético la acción de la justicia. Esa nueva relación del concepto del derecho natural racionalista: la ley natural se contiene en la civil siendo por ende idénticas. La ley para Hobbes sólo existe en ordenación política concreta de la República, confundiendo el derecho con la ley, y la ley civil con la natural.

²⁷Hobbes, *Elementos* 203.

²⁸Hobbes, *Leviatán* 267.

²⁹Ver *Leviatán* 302, 306 y 309.

“En consecuencia, la ley natural es una parte de la ley civil en todas las repúblicas del mundo. De modo recíproco, la ley civil es también una parte de los dictados de la naturaleza”.

“La ley civil y la ley natural no son especies diferentes, sino partes distintas de la ley, donde la parte escrita se denomina civil, mientras la no escrita se denomina natural”³⁰.

Para Hobbes, igualmente, la ley escrita es sólo la expresión de una ley no escrita que denomina natural, adquiere su real sentido el deber del soberano reseñado por Hobbes en el Capítulo XXX. Aquel definido como “procurar la seguridad del pueblo” evitando todo “peligro o daño a la República”. Ante la pregunta de qué es una buena ley, es preciso responder al decir de Hobbes que por “buena ley no quiero decir justa, pues ninguna ley puede ser injusta”³¹.

Quizás donde se nota esto más claro es en su idea del crimen y de la ley civil. Hobbes dice que la ley civil empieza con la institución de la República y por lo tanto sólo hay crimen donde hay ley civil, puesto que en estado de naturaleza cada hombre es juez de sí mismo, absuelto por “la rectitud de su propia conciencia”, y añade, lo cual también abarca la ley natural y el pecado que en el estado de naturaleza no existe, porque “cuando su intención es recta, su acción no es pecado”³². Con ello Hobbes destruye la idea de un orden moral anterior a la institución de la República.

2. *El Führer - Prinzip como aplicación del decisionismo*

Schmitt va a desarrollar una persistente campaña contra el liberalismo acusándolo de desnaturalizar la condición propia del derecho que es la decisión. Ya en sus años mozos acusó a la Constitución de Weimar de evitar lo que el país necesitaba (la dictadura) y alimentar una ficción idealista: que las leyes gobiernen en vez de los hombres. Lo que pasa, afirmaba, aplicando la sociología del derecho, es que la burguesía que ha gestado el liberalismo trata de mantener una seguridad que no se la puede dar ni la economía, ni la teología, convertidas en elementos de discordias desde el XVI y del XIX, y postula en el siglo XX la máscara de la tecnocracia y la neutralidad.

³⁰Hobbes, *Leviatan* 349.

³¹Hobbes, *idem*. 418.

³²Hobbes, *idem*, 370.

Schmitt explica que en el paso de la burguesía desde el XVI el centro de la polémica pasó desde la teología a la economía, y luego a la neutralidad tecnocrática, donde se esconde la búsqueda de un punto medio que sirva a todos. En este terreno, que critica, se desarrolla el parlamentarismo, Schmitt dirá que el normativismo es una falsa alternativa pues supone que la norma es la que gobierna. En otras palabras, que las normas son “neutrales”. Schmitt responderá negativamente, pues a su juicio toda norma surge de la decisión del legislador, y conforme a su inveterado positivismo, la mantendrá en su justicia o la reducirá a la nada según lo diga el soberano.

Schmitt desarrollando el tema de la Constitución afirma: “En el fondo de toda normación reside una *decisión política del titular del poder constituyente*, es decir del pueblo en la democracia y del monarca en la monarquía auténtica”⁸³.

...“Cuándo es exigible una vulneración o abolición del derecho existente, son cuestiones todas que no pueden ser fijadas normativamente: reciben su contenido concreto sólo mediante una decisión concreta de la instancia soberana”⁸⁴.

Esta “instancia soberana” no recibe su inspiración de la escuela del derecho natural racionalizado, que se diferencia del positivismo posterior, tipo Kelsen, en que no inventa subterfugios éticos para sostener la norma del soberano: Schmitt consecuentemente no coloca obstáculos a la voluntad del soberano, y desde allí configura el *Führer-Prinzip*.

Su explicación de Bodino refleja claramente la influencia de su idea de soberanía, es soberano quién decide, y aquél que decide, decide por sí y ante sí.

“Quien tiene el poder supremo es soberano, no como funcionario o comisario, sino permanentemente y por derecho propio: por virtud de su propia existencia; está ligado al Derecho divino y natural”... “El soberano puede, cuando lo exijan tiempo, lugar y singularidades concretas, cambiar y quebrantar las leyes. Así revela justamente su soberanía”⁸⁵.

⁸³Schmitt, *Teoría de la Constitución*. Edit. de Derecho Privado. Madrid, 1934, 26-27.

⁸⁴Schmitt, *Teoría* 56.

⁸⁵Schmitt, *idem*.

Decimos, pues que Schmitt es más consecuente que los positivistas posteriores al hacer emanar toda la legalidad del soberano, separando los contenidos “de razón y justicia” (basándose en Max Weber) y convirtiendo a la política en un campo de Poder.

Schmitt considera que el Soberano se revela por la distinción amigo-enemigo, la cual se hace más clara cuanto más entera es la lucha que libra el soberano con otros. Y esta definición —el “Soberano es aquel que decide sobre el estado de excepción”³⁶— implica para Schmitt que el principio por el cual se adhiere en la subordinación del individuo al Todo, al Estado, es trazado por el Jefe o Caudillo.

La decisión es para Schmitt al apetito con el cual se emprende una acción; como tal Schmitt y Hobbes no le dieron ningún contenido jurídico, ético (“metafísico”) o racional a excepción del instinto de conservación que Schmitt lleva ante “la amenaza *ontológica* del contrincante”.

La solución propuesta por Schmitt es declarar que los límites del individuo son, en realidad, los límites del Soberano, sobre la cual pende la responsabilidad de aplicar el *ius belli* tanto para el exterior como para el interior, porque para Schmitt la pluralidad política al interior del Estado supone la destrucción de la vida política³⁷.

Estas ideas se pueden notar claramente en su defensa de Hitler, que el marxista Lukacs cita en su *Asalto a la Razón*, refiriéndose a la “noche de los cuchillos largos”.

“Distinguir entre los amigos y los enemigos. El Führer toma en serio las advertencias de la historia alemana. Y ello le da derecho y la fuerza necesarios para instaurar un nuevo Estado de un nuevo orden. El Führer defiende el derecho contra los peores abusos cuando, en el momento de peligro y en virtud de las atribuciones de supremo juez como Führer le competen crea directamente el derecho”. ...“Es el propio Führer quien determina el contenido y el alcance de un delito”³⁸.

³⁶Schmitt, *Estudios* 35.

³⁷Schmitt, *idem.*, 122 ss.

³⁸Lukacs, George, *El asalto a la razón*, cit. 535. Lukacs cita de Schmitt *Positionen Und Begriffe*, 200 ss. Sampay entronca a Schmitt con Lutero, Hegel, Savigny y el romanticismo contrarrevolucionario alemán, *Carl Schmitt y la crisis...*, 25. Sobre este último no está claro, pues hay en Schmitt críticas durísimas a este movimiento, por ejemplo a Adam Müller. Una posible aplicación, del romanticismo estaría en la “ley para la ordenación del trabajo nacional”, 20.1.1934, en la cual se fijan las tarifas según el puesto dentro del “séquito”. Término este último del que no se sabe si corresponde a la idea de la *sippe* germánica, pero que se escapa en todo caso al mero economicismo (ver Sampay *cit.* 39-40).

Hobbes intenta resolver el problema del consenso entregándolo a la voluntad del soberano en vez de la concertación libre de los miembros de la sociedad. Su visión de la sociedad es así la de una auténtica anarquía social, que sin el soberano se disgregaría. Pero agotada la legitimidad tradicional del monarca, Hobbes pretende darle a la realeza un nuevo sentido, aproximando el derecho al reconocimiento de las realidades y no de los ideales éticos o políticos. En la política, afirma, disputan poderes distintos, y el soberano no hace más que imponerse a esos intereses particulares. El positivismo se convierte así en la autojustificación del poder, erigido no como ley abstracta o ideal, sino como hecho inherente de un estado de lucha cívica.

Siguiendo este razonamiento, Schmitt razona que Juan Donoso Cortés, el célebre tradicionalista español, ha llegado a la misma conclusión del agotamiento de la monarquía y la necesidad de la dictadura, al que habría llegado mucho antes Hobbes de acuerdo al decisionismo³⁹.

Es esta exégesis la que, obviando su brillante exposición, oscurece el sentido *crístico* y *metafísico* de Donoso Cortés y diluye las severas discrepancias del tradicionalismo con el positivismo de Schmitt. En efecto, para Donoso la dictadura era un remedio a la anarquía y a la revolución social, pero no un sistema permanente y normal de la sociedad. Pues es obvio que si bien considera que la monarquía en ese momento no es posible, cree, sin embargo, que la monarquía es el ideal. Por ello en sus escritos compara la palabra dictadura a la otra, tan terrible, de revolución y escoge entre ambos inspirado por la necesidad de optar entre la revuelta de arriba y la de abajo.

Si se considera el pensamiento completo de Donoso Cortés, se verá que su apoyo a Napoleón III es por contraste a la revolución socialista. "Esta presencia estaba, empero, dentro de los límites y necesida-

³⁹Schmitt, *Estudios...* 80. A propósito de este punto cabe señalar su *Interpretación europea de Donoso Cortés* (2ª ed. Rialp. Madrid, 1963), basado sobre su *Discurso de la Dictadura*; allí califica al mismo de "teórico de la dictadura y el decisionismo", 70. Su primera alusión a éste fue en 1921 cuando escribe *Die Diktatur*. Sobre este punto ha indagado también el argentino Raúl Sánchez Abelenda, autor de un libro muy riguroso sobre Donoso Cortés, en un artículo publicado en la revista *Philosophica* (Universidad Católica de Valparaíso/Chile) N° 11 (1988), *Carl Schmitt y Juan Donoso Cortés, a propósito del decisionismo* (255 ss.).

des de una época que juzgaba ignominiosa y que le hacía ver —como él lo manifestó tajantemente entre males de diversas magnitudes⁴⁰.

Así Schmitt oscurece, pese a todo, el sentido trascendente de la contrarrevolución, y la afirmación que existe una naturaleza humana que el legislador debe tomar en cuenta, así como un orden superior, natural, que limita y precisa el bien común al cual debe conducir el Estado. Schmitt reduce el tradicionalismo romántico a la búsqueda de una decisión, eludiendo su contenido ético y su opción espiritual, reduciéndolo a mero antiliberalismo.

El propio Fraga Iribarne contó en su semblanza humana de Schmitt que éste se sentía más cercano de Hobbes y Bodino que de Vitoria y Grocio. En cierta ocasión que le pidió Fraga a Schmitt su opinión sobre los teólogos juristas, el segundo le expresó que éstos “no enseñaban a decidirse”. Así, por esta pretensión de salvar a su patria de las luchas intestinas, Schmitt optará por un Estado totalitario. En la cárcel, prisionero de los aliados después de la derrota alemana, diría que no permitiría “que me impidan orar” por el alma de Hobbes.

⁴⁰Garay, Cristián, *Genealogía de la revolución en Juan Donoso Cortés en Verbo* (Madrid) N^{os} 267-268 (agosto/octubre 1988, 939-952) 951. Ver también Fernández de La Mora, González, *Schmitt y Donoso ante la dictadura* (en Razón Española (Madrid) N^o 17 (mayo/junio 1986, 311-322) el cual sostiene: “Lo que básicamente añade Schmitt al esquema donosiano es la idea de la identificación espiritual del dictador con su pueblo, es decir, la teoría del caudillaje” (321).

BIBLIOGRAFÍA

Además de las obras citadas en notas pueden verse:

- ANDRÉ-VINCENT, PH., O. P. *Génesis y desarrollo del voluntarismo jurídico*. Gherzi Editor. Buenos Aires, 1978.
- FRAGA IRRIBARNE, MANUEL, *Carl Schmitt: el hombre y la obra* en "Revista de Estudios Políticos" (Madrid) N° 122 (Mayo-Abril 1962), 5-18.
- MORENO, FERNANDO, *El utopismo totalitario en la ideología*, en "Ideologías y Totalitarismo", Varios autores, Editorial Universitaria, UMCE, 1988, 75-87.
- SABINE, GEORGE, *Historia de la teoría política* F.C.E., México, 1981.
- SCHMITT, CARL, *Legalidad y Legitimidad*, Editorial Aguilar. Madrid, 1971. *El orden del mundo después de la 2ª Guerra Mundial* en "Revista de Estudios Políticos" (Madrid) N° 122 (Marzo-Abril 1962), 19-38; *Clausewitz o el honor de Prusia* en "Revista de Estudios Políticos" (Madrid) N° 163 (Enero-Febrero 1969), 5-30; *Tierra y Mar*, Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1952; *Diálogos*, I.E.P., 1962; *Romantisque Politique*. París, 1928; *Teoría del Partisano*. I.E.P., Madrid, 1931.
- VALLET DE GOYTISOLO, JUAN, *La nueva concepción de la vida social en los pactistas del siglo XVII; Hobbes y Locke* en Revista *Verbo* (Madrid) N° 119-120 (Noviembre-Diciembre, 1973), 903-946.
- ZULETA, ENRIQUE, *Razón política y tradición*. Speiro. Madrid, 1982.