

Carl SCHMITT, *DER LEVIATHAN IN DER STAATSLEHRE DES THOMAS HOBBS. SINN UND FEHLSCHLAG EINES POLITISCHEN SYMBOLS* (1938)<sup>1</sup>

Carles LLINÀS I PUENTE

En el Pròleg se'ns fa avinent allò que l'autor vol fer-nos saber de la procedència del text. El seu origen immediat es troba en dues conferències, una pronunciada el 21 de gener del 1938 a Leipzig, en la Societat Filosòfica dirigida pel professor Arnold Gehlen, l'altra el 29 d'abril del 1938 a Kiel, en la Societat Hobbes presidida pel professor baró Cay von Brockdorff. En general, però, aquest llibret reelabora diverses idees i formulacions de diferents treballs i conferències de Carl Schmitt<sup>2</sup>, de tal manera que el conjunt final pot considerar-se una mena de ressenya o informe [Bericht] d'alguns dels resultats dels treballs del seu autor sobre Hobbes, en particular

1. Hamburg-Wandsbek: Hanseatischen Verlagsanstalt. Aquesta primera edició fou reeditada per Günter Maschke (Köln-Lövenich: Hohenheim Verlag, 1982) amb un apèndix, que conté un altre text de Schmitt (dels anys seixanta) sobre noves interpretacions del *Leviathan* de Hobbes, i amb un epíleg del mateix editor sobre el «Leviathan» de Carl Schmitt. Aquesta reedició, doncs, està dividida en les parts següents: a) Reimpressió de la primera edició de l'opuscle schmittià del 1938, p. 5-136. b) Reimpressió de l'assaig: *Die vollendete Reformation. Zu neuen Leviathan-Interpretationen*, «Der Staat» (1965), 4. Band, 1. Heft, S. 51-69. Aquí es troba a les p. 137-178. c) L'epíleg de Günter MASCHKE, *Zum «Leviathan» von Carl Schmitt*, p. 179-244. En castellà existeix des de molt aviat una traducció de l'opuscle de l'any 1938. Aquestes són les seves dades: Carl SCHMITT, *El Leviathan en la teoria del Estado de Tomás Hobbes*, traducció de Francisco Javier Conde, Madrid: Ediciones Haz, 1941. Aquesta traducció castellana fou reeditada a Sudamèrica fa no gaires anys: Buenos Aires: Editorial Struhart & Cía, 1990. Cal remarcar algunes de les peculiaritats de l'edició espanyola de F. J. Conde que la seva reimpressió a l'Argentina ha mantingut intactes: a) en primer lloc, Conde omet el subtítol original de l'opuscle del 1938: «Sentit i fracàs d'un símbol polític»; b) en segon lloc, Conde omet també el resum del contingut del llibre proposat a l'edició alemanya, i que suposo (només suposo) que era ja present a la primera edició del 38; c) en tercer lloc, Conde fon els capítols 6 i 7 de l'edició alemanya en un de sol, per la qual cosa la seva traducció castellana consta només de sis capítols. Tampoc estic en condicions de confirmar (però suposo que és així) que l'edició de Maschke reproduïx fidelment la primera del 1938. Donem per fet, doncs, que aquesta es trobava dividida en set capítols. En la recensió i en els nostres comentaris subsegüents, citarem segons la paginació de l'edició alemanya del 1982. Les traduccions són nostres (sempre comparant amb la de Conde, que és bona, però força lliure; val a dir, prefereix l'elegància i el bon estil en espanyol per sobre de la fidelitat literal a l'alemany).

2. En particular, cal tenir ben present l'escrit del 1937: *Der Staat als Mechanismus bei Descartes und Hobbes*, recentment reeditat pel mateix G. Maschke en el volum de treballs de Schmitt que duu com a títol: *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, Berlin: Duncker & Humblot, 1995, p. 139-151.

sobre el seu *Leviathan*<sup>3</sup>, llibre del qual Schmitt afirma i fa seu allò que Diderot sentencià sobre una altra de les obres del filòsof de Malbesmury: «*c'est un livre à lire et à commenter toute sa vie*».

Acaba el pròleg amb dues remarques notables:

a) L'obra intenta parlar del clàssic hobbesià ajustant-se a l'objectivitat [Sachlichkeit] científica, sense fantasia [ohne Phantastik], però també sense caure en desmembracions barates [billige Zergliederungen —Conde tradueix: arbitràries; pots ser podria ser: gratuïtes], que només portarien a deixar la discussió d'un objecte sense objecte [die nur dazu führen, daß die Erörterung eines Gegenstandes gegenstandlos wird]. La traducció de Conde [«*a deixar sin objeto el tema de la investigación*»] crec que perd una mica de la força de l'original. Aquesta remarca «metodològica» afirma, em sembla, el següent: hi ha un cert tipus de realisme [Sachlichkeit] pretesament científic que, aïllant abstractament l'objecte [Gegenstand] o l'assumpte [Sache] que vol tractar, l'esmicola i el desfà absolutament, deixant de fet la recerca sobre aquest objecte [Gegenstand] literalment sense objecte [gegenstandlos] propi —deixant l'elucidació d'aquesta realitat sense realitat mancada de tota llum. Evidentment, hi ha una fantasia [Phantastik] que veu o vol veure allò que de fet no existeix, i que per tant ha de ser deixada de banda en una investigació científica. Però això no significa renunciar a una visió de l'objecte que el contempli en totes les seves connexions, «sintèticament» o «sinòpticament» per així dir-ho, que és l'única manera en què l'objecte s'alça davant nostre, realment.

b) La segona remarca es refereix al perill contingut en el tema mateix de la recerca, perill que Schmitt diu conèixer sense més. *Stat nominis umbra*: es dreça l'ombra del nom. El nom del Leviatan projecta una llarga ombra temporal: caigué sobre l'obra de Hobbes que el portava en el seu títol i caurà també sobre aquest llibret. La previsió de Schmitt s'ha acomplert amb escreix. Només cal consultar la major part de les monografies dedicades al *Leviathan* des d'aleshores. La indicació de Schmitt, però, ens porta ara més aviat a una primera delimitació del tema propi de l'estudi schmittià, clarament enunciat en el subtítol omès per Conde en la seva traducció espanyola: de l'obra *Leviathan* de Thomas Hobbes, el que aquí interessa és sobretot (no exclusivament) el [poder del] *nom*. El nom actua, més enllà de tota filosofia convencionalista del llenguatge, com la realitat veritable de la cosa. És un símbol en el sentit més fort del terme, un símbol del qual Schmitt vol escatir-ne el sentit [Sinn] i el fracàs [Fehlschlag]. «Leviatan» és el nom de l'Estat modern, que Hobbes pensa. En aquest símbol, la realitat representada es fa immediatament present. Això no estalvia a ningú la lectura i l'estudi del llibre, però li permet al lector intel·ligent de condensar-los en un únic mot-objecte d'immensa força mítica: el *nom* és l'objecte que, aquell qui no sap percebre els símbols i la seva ombra històrica, perd sense remei, convertint la seva recerca en un esforç «sense objecte».

Acabo aquest primer apartat de la meva glossa amb una hipòtesi que m'agradaria creure plausible: Schmitt fa seva implícitament i aplica a un cas concret, però molt rellevant, la filosofia del nom i de la idea, particular re-

3. Adverteixo ja en aquest primer moment que sempre que aparegui el mot *Leviathan* en cursiva i amb l'«h» intercalada, m'estaré referint al llibre de Hobbes; quan aparegui així: *Leviatan*, sense cursiva i sense l'«h», ho estaré fent al monstre com a tal.

elaboració «cabalística» de la teoria platònica, que Walter Benjamin va formular en la introducció del seu llibre *Ursprung des deutschen Trauerspiels*<sup>4</sup>. En aquesta obra elaborada entre els anys 1916 i 1925, i publicada el 1928, Benjamin cita alguns cops Schmitt, a qui se l'envià el desembre de 1930 reconeixent-ne el deute «metodològic» en una carta que Jacob Taubes ha recuperat<sup>5</sup>. La hipòtesi seria interessant fins i tot des del punt de vista de les observacions sobre el tema «judaisme» que s'expressen en el text sobre el Leviatan en la teoria de l'Estat de Thomas Hobbes —i que formen part de l'ombra pròpia d'aquest llibret i del seu autor.

Passem ara al resum del contingut del llibre proposat a l'edició alemanya<sup>6</sup>, que aquí romandrà com a indicació general:

1. Origen veterotestamentari; interpretacions cristianoteològiques i judeocabalístiques; sentit i possibilitats d'una restauració del símbol per Hobbes, p. 9-23 [9-23].

2. El Leviatan a l'obra de Hobbes segons la comprovació textual i la història del mot, p. 25-45 [25-45].

3. El Leviatan és el «déu mortal»; és alhora una persona representativo-sobirana i una gran màquina, p. 47-60 [47-60].

4. La gran màquina s'acompleix en un mecanisme de comandament tècniconeutral que funciona sense oposició, p. 61-78 [61-79].

5. La persona sobirano-representativa mor en l'escissió de l'intern i l'extern, p. 79-97 [81-100].

6. La màquina legalestatat s'esberla contra el pluralisme dels poders indirectes, p. 99-118 [101-122]<sup>7</sup>.

7. El símbol fracassa i no és capaç d'enfrontar-se a la conainterpretació, p. 119-132 [122-135].

Les idees principals d'aquestes seccions del llibret schmittià, en una síntesi molt apretada, són les següents. De l'obra de Hobbes, el jurista alemany en destaca, d'entrada i com hem vist, el *nom*. La seva «força mítica» és conjurada per l'anglès amb l'objectiu de concentrar en ell l'essència de l'Estat que acaba amb les guerres civils entre les confessions. Però no és explotada per Hobbes com a tal: encara és massa «cristià» per a fer-ho, alhora està ja en el moviment de descristianització (secularització) que s'acomplirà en el s. XVIII (això li impedeix d'emprar amb tota la intensitat les imatges mítiques contingudes en la Bíblia) i, per últim, el que sobretot li

4. Walter BENJAMIN, *El origen del drama barroco alemán*, trad. de José Muñoz Millanes, Madrid: Taurus, 1990.

5. Carl Schmitt, *apocalíptic de la contrarevolució*, conferència pronunciada a l'Institut de Filosofia de la Universitat Lliure de Berlín i apareguda per primer cop a la *Tageszeitung* del 20 de juliol de 1985, en ocasió de la mort de Schmitt; traducció francesa a Jacob TAUBES, *La théologie politique de Paul*, Paris: Seuil, 1968; la conferència va de la plana 153 a la 170, i la carta de Benjamin es troba a la p. 168.

6. Recordo al lector que aquesta mena d'índex analític és absent a les edicions de la traducció de Conde. Tot i així, aprofito el breu catàleg del temari del llibre per a assenyalar, al costat de la paginació de l'edició alemanya, la corresponent de l'edició castellana de l'any 1941 (entre claudàtors).

7. Cal recordar aquí també, com ja hem dit més amunt, que l'edició de Conde fon els capítols 6 i 7 de l'edició alemanya en un únic capítol 6, que va de la plana 101 a la 135. Indico aquí, però, les pàgines que corresponen en aquesta versió espanyola als capítols de la de Maschke.

interessa és donar resposta a la concreta anarquia del Behemoth. L'ús i la conjuració hobbesiana del nom i la seva força mítica es basa, no en especulacions mitològiques, sinó en la circumstància històrica concreta. Li serveix en la seva lluita contra tots aquells «poders indirectes» que, ancorats en les teories polítiques de l'Europa feudal, no s'han adonat de la fallida de l'ordre medieval i potencien, amb els seus principis caducs, el desordre efectiu de l'època. Hobbes fa definitivament obsoletes, per exemple, les teories cristianes i cabalístiques medievals sobre el monstre marí d'origen bíblic, posades ja en qüestió per l'Humanisme renaixentista. Què pretén, però, i en darrer terme, amb la seva polèmica contra els «poders indirectes»? Segons Schmitt, Hobbes volia superar «l'escissió típicament judeocristiana de la unitat política» (p. 21), val a dir, el trencament medieval entre Regne i Sacerdocí. Expressament contra Strauss, Schmitt afirma que aquesta separació que Hobbes vol clausurar és «judeocristiana», i no merament «jueva». La situació de guerra civil religiosa (l'aparició d'una multiplicitat d'esglésies cristianes) fa obsoleta aquella escissió, que sols podia tenir sentit sota el pressupòsit d'un ordre garantit per una única Església. La seva reivindicació en les circumstàncies de l'època té com a únic efecte el caos i la destrucció de la nova unitat política emergent: l'Estat. La solució sembla haver de consistir en un cert retorn al «paganisme», en el qual no es donava l'esmentada escissió; per ser més exactes, la solució proposada per Hobbes és la del «paganocristianisme erastià»<sup>8</sup>. No obstant això, i segons Schmitt, el propi filòsof de Malmesbury es veurà ultrapassat per la força mateixa d'allò que ha conjurat, i contra la seva mateixa intenció en conjurar-ho. Aprofitant la primera neutralització de l'element teològic i religiós endegada per ell —i que encara veu compatible amb la «tolerància»: encara la veu en el context d'un món essencialment homogeni i cristià<sup>9</sup>—, com també la seva distinció entre el fur intern i l'extern, forces de la més diversa mena, entre les quals destaquen les habilitats especulatives de certs pensadors jueus, podran en el futur desencadenar la concepció tècnica i positivista de l'Estat i de la llei [preparada per Hobbes] fins acabar convertint-los en un instrument neutre i sense vida pròpia, que hom pot fer servir al seu gust i segons els seus interessos. En particular, la pau propiciada pel Leviatan (sobretot en els països del continent) ràpidament treurà ferro a la visió horroritzada de Hobbes sobre l'estat de naturalesa, i els il·lustrats del segle divuit, acompanyats de tota mena d'il·luminats, sectaris, etc., coincidiran en què aquest Estat absolut, monstre assedegat de poder, ha de veure limitades i controlades les seves atribucions, en nom dels drets de l'home natural individual, però a favor en definitiva de les agrupacions socials «espontànies» en què s'expressen les creences i els interessos de la «humanitat». Ens trobem finalment amb la paradoxa que, forces majoritàriament alienes (i contràries) a les confessions cristianes, em-

8. Erast o Erastus: Tomàs Lieber (1523-1584), metge suís fundador de l'erastianisme: sistema o corrent protestant que trobà adeptes, sobretot, entre els antipresbiterians anglesos del segle disset, i que propugnava la superioritat de l'Estat sobre l'Església. Dec aquestes informacions al Dr. Andreu Grau i Arau.

9. Per aquesta raó, jurídicament si més no, donarà com a resultat una unitat política que supera la mera suma dels individus que l'estableixen a través del pacte, i el seu mecanisme racionalista encara tindrà «ànima» i, per tant, efectivitat mítica: la «màquina» estatal encara és un «vivent» de caràcter religiós.

praran argumentacions anàlogues a les que usaven les esglésies en l'època de Hobbes amb l'objectiu ara de posar el Leviatan al servei dels grups socials «naturals» i la seva escatologia immanentitzada. El resultat, en acabar, és la paralització, l'esquarterament i la repartició dels pedaços de la bèstia entre els diferents «partits» i grups de pressió econòmics i de tota altra mena. Que en aquest procés que va de l'Estat absolut a l'Estat de Dret burgès i liberal, i segons la interpretació de Schmitt, els jueus hi hagin jugat un paper essencial, és una cosa que cap lector equànime del llibret del jurista alemany no pot negar, encara que hom pugui matisar l'abast de les seves expressions. Des de l'aparent apropiació de la doctrina benjaminiana (cabalística) del nom, fins a la conscient i explícita distinció entre la concepció jueva de la unitat teopolítica i l'escissió judeocristiana del polític i del religiós, que és contra la que de fet es dirigiria l'atac neopaganitzant de Hobbes aparentment assumit per Schmitt, tots aquests fets semblen relativitzar la culpa que en el text s'atribueix al judaisme respecte de l'esventrament del Leviatan. També sembla fer-ho la clara reconducció que Schmitt duu a terme dels orígens d'aquest procés al mateix Hobbes, al seu «neutralisme» gairebé positivista, al seu tractament «agnòstic» del tema del miracle i al consegüent impacte que havia de tenir la seva distinció entre la fe interior i la confessió externa<sup>10</sup>. Nogensmenys, la violència dels esments de Spinoza, de Mendelssohn i de Stahl, entre d'altres, és difícilment prescindible.

### *Comentaris addicionals*

Un cop acabada la recensió en sentit estricte, queden encara moltes coses a dir, tant pel que fa a aclarir en la mesura del possible les idees expressades per Schmitt, com pel que es refereix a fer-ne una eventual valoració crítica. En ambdós casos, contextualitzar el text schmittià, l'època en general i les circumstàncies personals en què fou escrit, la resposta que suscita en alguns dels seus amics i coneguts, i situar-lo també respecte dels altres textos de l'autor sobre el pensament polític de Hobbes, tot plegat pot proporcionar-nos llums afegides d'indiscutible utilitat.

\*

Si ens aturem ara, per començar els nostres comentaris, en el dur tema del judaisme en el llibret de Schmitt, diverses consideracions esdevenen necessàries. Maschke, en el seu epíleg, admet obertament que les remarques que es troben en aquest escrit formen part de la «tècnica d'autoprotecció [Selbstschutztechnik]» (209) de Schmitt. Amb això se'ns reconeix implícitament que han de poder ser llegides en un sentit proper al de l'antisemitisme nazi; resulta evident també, tanmateix, que Maschke no considera que aquesta lectura sigui del tot adequada, en tant que aquelles expressarien so-

10. En un annex de tres pàgines, Reinhart KOSELLECK, *Kritik und Krise*, 1959 (trad. fran.: *Le règne de la critique*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1979, p. 157-160), repassa breument i suggerentment la història d'aquesta distinció durant l'era cristiana, sobretot a l'època auroral de la modernitat.

bretot una tàctica per a protegir-se dins d'un context d'amenaça<sup>11</sup>. En aquesta línia, afegeix immediatament que Schmitt probablement es mou efectivament en l'esfera d'un «antijudaisme catòlic clàssic», i no en la d'un «antisemitisme racista». Una prova adduïda posteriorment la forniria el fet que Schmitt mai parla del perill que per a la unitat de l'Estat significa la *raça jueva*, sinó del que suposa el *poble jueu* (cfr. p. 212).

Maschke usa també un segon expedient per a treure de sobre de Schmitt el fantasma del racisme i per a apropiarlo als prejudicis religiosos del catolicisme més tradicional: esmenta amb força mala intenció que, en aquesta qüestió, cal veure-hi sobretot «la influència de Pascal, de Leon Bloy i del teòleg convertit al catolicisme Erik Peterson» (p. 209). Tots tres, en connexió amb la discutida interpretació de passatges paulins com els de Rm 9-11 i 2 Tes 2,6, han remarcat que els jueus, poble de la promesa, no reconeixeren el Messies i el crucificaren. Citant específicament Peterson<sup>12</sup>, Maschke ens recorda la tesi d'aquest segons la qual l'Església existeix només sota el pressupòsit que els jueus han rebutjat el Crist i que, per tant, l'Església ho és primàriament dels gentils, fins que a la fi dels temps els jueus el reconeguin i entrin en el seu si —de manera, per tant, que la resistència jueva a la revelació cristiana seria el que «retarda» la segona vinguda del Crist. També Hobbes, afegeix Maschke, veia en el jueu «al qui retarda» [la Parusia, s'entén]<sup>13</sup>.

Per a respondre les al·lusions de Maschke, en la mesura que ho puguem creure necessari<sup>14</sup>, n'hi ha prou amb repassar els escrits posteriors de Pe-

11. Resumeixo en uns pocs punts els perills que, segons Maschke, s'abraonaven sobre el cap de Schmitt a l'època: el 10 de desembre de 1936, l'òrgan de les SS (*Schutzstaffeln*), la revista *Das Schwarze Korps*, publica un dur article contra Schmitt. Resultat: de forma gairebé immediata (abans d'acabar aquell mateix any), Schmitt és apartat dels seus càrrecs. A principis del nou any, exactament amb data de 8 de gener del 1937, el «Delegat del Führer per a la supervisió de tota l'Educació espiritual i cosmovisional del NSDAP», en el seu confidencial escrit «Informes sobre la situació cosmovisional», fa un devastador dictamen sobre Carl Schmitt. En conjunt, i simplificant, les acusacions es redueixen a: denunciar l'oportunisme del catòlic Schmitt, els seus intents d'introduir elements confessionals en el règim nacionalsocialista, les seves antigues amistats amb intel·lectuals jueus, els esforços fets per Schmitt de fer considerar al govern de la República de Weimar, l'any 1932, la possibilitat d'impedir l'accés al poder dels partits extremistes (nazis i comunistes), negant la il·limitada reformabilitat de la Constitució, i, finalment, el seu estatisme, que sembla posar l'aparell estatal, com a representant de la unitat política, per sobre del moviment popular i racial encarnat en el partit i el seu Führer. Alguns atacs d'altres juristes encara més compromesos que Schmitt amb el règim (per exemple, Otto Koellreutter) ja havien anat i aniran en el futur en una direcció molt semblant. No és estrany que Maschke, en l'escrit schmittià sobre l'obra de Hobbes, un dels creadors de l'Estat modern i gens ni mica apreciat pel partit, hi vegi una subtil confrontació, *malgré tout*, amb el nazisme. Sembla que Schmitt va salvar la pell gràcies a la seva amistat amb Göring, aleshores encara més poderós que Himmler, cap de les SS.

12. Maschke, a la pàgina 209 del seu epíleg, esmenta el tractat del 1929 *Die Kirche* (ara en el volum 1 dels *Ausgewählte Schriften* d'Erik PETERSON, *Theologische Traktate*, Würzburg: Echter Verlag, 1994, p. 245-257). N'existeix traducció castellana al volum: Erik PETERSON, *Tratados Teológicos*, Madrid: Cristiandad, 1966, *La Iglesia*, p. 193-201 (text) i 305-307 (notes).

13. Aquest tema de «el qui retarda» (en grec: «katéchon») la vinguda de l'Anticrist i, amb ella, la segona vinguda del Messies, ben conegut de tot lector de Schmitt, té el seu lloc escripturístic clàssic a 2 Te 2,6-8.

14. En part em sembla indiscutible que certes al·lusions petersonianes, contingudes per exemple en els assajos citats a continuació, encara que teològicament perfectament intel·ligibles, havien de ser a l'època extremadament perilloses. En conjunt, però, em sembla que només amb mala fe són equívokes. És clar tanmateix que, algú de l'alçada i de la penetració del teòleg alemany, no hauria d'haver passat per alt la presència en aquell moment de quantitats

terson *L'Església de jueus i gentils*<sup>15</sup>, en què comenta el text de Romans esmentat, o el titulat *Testimonis de la veritat*<sup>16</sup>. També paga la pena mirar-se el llibre de Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*<sup>17</sup>. En conjunt, crec més que probable que l'antijudaisme schmittià formi part dels «prejudicis» d'un cert «catolicisme popular», com assenyala Taubes en algun lloc de la seva obra. El que ja no veig tan clar és que calgui esmentar els autors aduïts per Maschke, en particular Peterson, per a fer raonable aquesta possibilitat. La història personal de Schmitt, nascut catòlic en un món tancat i majoritàriament protestant (amb forta presència jueva en l'àmbit acadèmic), és possiblement més que suficient. Deixem-ho aquí: la discussió detallada de la relació Schmitt-judaisme, multidimensional i font de perspectives insospitades, ara ens distreuria excessivament dels objectius fonamentals d'aquests comentaris —a no ser que l'escollíssim com a via per a filar totes les qüestions presents en l'obra que estem treballant, tasca que seria possible i interessant, però que aquí resulta inabordable.

\*

Una altra pregunta que, al meu judici, encara cal fer, és la de si, enfront del desencadenament dels «poders indirectes», la solució de l'Estat absolut, potser provisionalment justificable en determinades circumstàncies, val a dir, quan suren encara prou restes de l'ordre naufragat, no resulta tanmateix ja essencialment ingènua —val a dir, i com a molt, una etapa de transició (i de transició cap al pitjor, car se situa amb aquell desfermament, sense qüestionar-lo de cap manera perceptible, en el mateix horitzó de realitat i de possibilitat). El propi Schmitt reconeix (a la seva manera) el fil que porta d'aquell desencadenament inicial, que parteix d'unes forces que encara miren el món des de dalt, a la final agressió total del que puja i pressiona des d'abaix, fins a liquidar l'Estat i, potser, la possibilitat mateixa del polític. És del tot acceptable, aleshores, i des d'un punt de vista històrico-intel·lectual, culpar els propis poders indirectes, i a tots ells indiscriminadament, del fet que hom hagi perdut el seu sentit, els seus límits —el seu lloc en un *ordo* emfàtic?

Com que, molt probablement, la pregunta que acabo d'enunciar (i la manera en què ho he fet) no resulta, a primera vista, especialment aclaridora, intentem replantejar-la i començar a contestar-la donant una petita volta per la història de la confrontació de Carl Schmitt amb el seu amic Erik Peterson en el moment i en ocasió de la publicació de l'escrit del primer sobre el *Leviathan* de Hobbes (l'any 1938).

El 24 d'abril de 1938, Schmitt escriu una carta a Peterson demanant-li informació sobre una antiga explicació del Leviatan a Roma, car, li diu, té el propòsit d'escriure's per a si mateix (*sic!*) en ocasió del seu 50 aniversari

de mala fe més que suficients per a aquesta i per a moltes altres tergiversacions. I fins aquí Maschke té raó.

15. Assaig de l'any 1933; ed. alemanya *op. cit.*, p. 141-174; trad. cast. *op. cit.*, p. 111-141 (text), 286-290 (notes).

16. Assaig de l'any 1937; ed. alemanya *op. cit.*, p. 93-129; trad. cast. *op. cit.*, p. 71-101 (text), 284-286 (notes).

17. Jacob TAUBES, *Die politische Theologie des Paulus*, München: Fink, 1993 (trad. ital.: *La teologia politica di San Paolo*, Milano: Adelphi, 1997; trad. fran.: *La théologie politique de Paul*, Paris: Seuil, 1999).

(que celebrava l'11 de juliol d'aquell mateix any) un llibre sobre l'obra de Hobbes. Peterson, sense problemes, li passa algunes dades sobre les representacions del Leviatan que apareixen als mandeistes [Mandäern], a Opici-nius de Canistris i a diversos apòcrifs. Schmitt li ho agrairà en la nota de la pàgina 14 del seu llibret<sup>18</sup>.

Quan s'acosta l'aniversari de Schmitt (el 8 de juliol de 1938), Peterson escriu a la seva muller: «He enllestit la carta de felicitació a Schmitt. He suat durant aquesta feina»<sup>19</sup>. Les diferències entre ambdós, potser des del compromís de Schmitt amb el règim i des de la publicació l'any 1935 del tractat de Peterson sobre *Der Monotheismus als politisches Problem*, sembla que no han fet més que créixer, si més no, en la percepció que en té el mateix Peterson. En rebre, com a resposta a la seva felicitació (?), el llibre de Schmitt sobre el Leviatan, Peterson, que se'l llegeix amb rapidesa, escriu a la seva muller de nou: «Schmitt m'ha enviat el seu darrer llibre. La manera com tracta el seu argument demostra que està passat de voltes. Estant les coses a Alemanya de tal manera que només el caràcter i la sinceritat mereixen algun respecte, aquesta ambigüitat de Schmitt el farà despreciable per a tots alhora, tant pels nazis com pels catòlics. Pobre Schmitt, mai entendrà aquest fet central.»<sup>20</sup>

Un mes després (sembla que de nou li costa trobar les paraules adequades), Peterson torna a escriure Schmitt mostrant-se en desacord tant amb algunes qüestions històriques particulars (que ara i aquí no ens interessen), com sobretot respecte de les idees centrals de la lectura schmittiana de Hobbes, que sembla parlar clarament a favor del retorn a la «unitat natural originària» del polític i del religiós, i contra tota mena de «poders indirectes». El text de la carta és prou expressiu: «La típicament judeocristiana “escissió de la unitat política” (p. 21), em sembla que es remunta a una paraula de Jesús, i la polèmica contra la *potestas indirecta* només té aleshores un sentit si hom ha renunciat a ser un cristià i s'ha decidit pel paganisme.»<sup>21</sup>

Probablement seria difícil condensar en menys mots la substància de la crítica fonamental que, des d'una perspectiva teològica dogmàtica i històrica «ortodoxa», podria fer-se del rerafons de les posicions exposades per Schmitt en el seu treball sobre Hobbes. Com el mateix jurista de Pletten-

18. Cfr. Barbara NICHTWEIß, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1992, p. 734.

19. Cfr. Barbara NICHTWEIß, *Apokaliptische Verfassungslehren. Carl Schmitt im Horizont der Theologie Erik Petersons*, en el vol. de Bernd WACKER (Hrsg.), *Die eigentlich katholische Verschärfung... Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts*, München: Wilhelm Fink Verlag, 1994, p. 38 n. 6.

20. Cfr. Michele NICOLETTI, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Brescia: Editrice Morcelliana, 1990, p. 444 n. 28. Cfr. també Barbara NICHTWEIß, *Apokaliptische Verfassungslehren. Carl Schmitt im Horizont der Theologie Erik Petersons*, en el vol. de Bernd WACKER (Hrsg.), *Die eigentlich katholische Verschärfung... Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts*, München: Wilhelm Fink Verlag, 1994, p. 64 n. 138. Nicoletti diu que la carta és dirigida a la mare i porta la data del 19 de juliol de 1938. Nichtweiss diu que la carta és dirigida a la dona i porta la data del 11 de juliol de 1938.

21. Cfr. Barbara NICHTWEIß, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1992, p. 735 n. 119 i n. 121. La carta sembla que és del 13 d'agost del 1938. La pròpia Nichtweiss, a l'article citat *Apokaliptische Verfassungslehren*, p. 57 n. 98, remet com a possibles llocs evangèlics per a la referència a «la paraula (o frase) de Jesús» a: Mt 22,21 i Lc 20,25.



berg reconeixia contra Strauss, les intencions de l'anglès no es dirigien simplement contra el judaisme, que, amb la seva «unitat de religió i política» vista des del primat del religiós, es trobava en realitat molt a prop de la «unitat de religió i política» vista des del primat de la política pròpia del paganisme. Hobbes disparava de fet contra l'escissió «judeocristiana típica» de poder temporal i poder espiritual. La qüestió que Peterson planteja és, però, si aquesta distinció «judeocristiana» no resulta que és «cristiana» a seques (es podria potser remuntar a paraules del mateix Jesús), amb la qual cosa tot intent de posar-la entre parèntesi, per més que es declari cristiana, s'ha decidit ja per endavant a favor del paganisme. Una observació addicional reforça, crec, els pressentiments petersonians. W. Palaver, teòleg catòlic de la Universitat d'Innsbruck, en un llibret breu<sup>22</sup>, molt interessant, però que segurament no cal acceptar en tots els seus extrems, ha proposat una lectura de la teoria schmittiana de l'oposició amic-enemic que ara ens interessa en un dels seus punts essencials: la caracterització de la teologia política de Schmitt com a «paganocristiana». Crida l'atenció, en la citació de la p. 21 de l'original schmittià sobre Hobbes adduïda per Peterson, l'ús del terme «judeocristià». Si Schmitt vol negar l'afirmació de Strauss segons la qual Hobbes s'adreça com a «pagà» contra la «sediciosa» tesi «jueva» que distingiria aquells poders, per dir que aquesta és «típicament...», per què s'empra aquí l'adjectiu «judeocristiana», enlloc del més simple i directe «cristiana»? La resposta sembla ser, evidentment, que Schmitt creu possible diferenciar dues possibles lectures de la fe cristiana: una de «judeocristiana» i una altra de «paganocristiana». En una aproximació inicial i molt esquemàtica, la primera, sense ser evidentment idèntica al judaisme, accentuaria d'alguna manera la continuïtat entre el Nou Testament i la fe mosaica i la consegüent ruptura amb els modes gentils de pensament religiós; la segona, al contrari, més aviat «hel·lenitzaria» o «romanitzaria» el credo neotestamentari fent-ne una lectura més «adaptada» al món «natural» del paganisme i, per tant, «míticament» encunyada o determinada. En el text en qüestió, doncs, se'ns estaria dient, contra Strauss, que l'atac de Hobbes no és el d'un pagà contra un concepte jueu, sinó el d'un «paganocristià» contra un concepte «judeocristià». Hobbes, amb la urgència de fer front a la fallida de l'ordre medieval, que ha convertit en inefectives i perilloses les posicions i distincions feudals «judeocristianes» i eclesiàstiques, opta per l'única manera, al seu judici, de fer possible que el cristianisme residual segueixi vivent: el llegeix «paganament» tractant de refer *more christiano* i des de l'Estat (a diferència d'alguns intents simil·lars medievals) la «unitat originària» de política i religió. En aquest sentit, i paradoxalment, Schmitt hauria d'admetre que Strauss conserva una part de raó. Hobbes proposaria una aproximació «mitològica» al cristianisme que, neutralitzant els seus aspectes més «revolucionaris», salvi els fragments d'ordre que encara resten. És el que Schmitt en diu, i aparentment fa seu d'alguna manera, l'«erastianisme» del filòsof de Malmesbury, que generalment lliga com a adjectiu amb el substantiu «paganocristianisme». La qüestió, però, i des de la perspectiva de Peterson, és si aleshores hom no s'ha decidit ja del tot, encara que sigui de forma encoberta, pel paganisme ras i curt; val a dir, pel

22. Wolfgang PALAVER, *Die mythischen Quellen des Politischen. Carl Schmitts Freund-Feind-Theorie*, Stuttgart-Berlin-Köln: Verlag W. Kohlhammer, 1998.

politeisme (sigui en versió «renaixentista», «barroca», «romàntica» o «il·lustrada», però sempre sota l'horitzó assumit del trencament de tot *ordo* transcendent i emfàtic pròpiament cristià). La revalorització schmittiana de la «teoria del mite» duta a terme a diversos escrits<sup>23</sup>, en connexió entre d'altres amb els temes de la «pluralitat» dels Estats i del «pluralisme» del món polític (el «plurivers» polític, per oposició a l'«univers» de l'humanitarisme moral i econòmic liberal i a la seva tendència vers un «Estat mundial»), sembla parlar a favor d'aquesta hipòtesi. També l'afirmació de Maschke, que citarem més endavant, segons la qual Schmitt sembla retreure a Hobbes en el seu llibret sobre el *Leviathan* la seva incapacitat per a bastir una «mitologia política» en sentit fort, mancança que seria la que hauria obert la possibilitat de la seva inversió liberal; potser el propi Schmitt, diu Maschke, hauria volgut omplir aquest forat, sense arribar mai a consumir-ho, amb el seu projecte d'escriure'n una. N'hi ha prou amb aquestes remarques per a fer palesa, encara que només sigui inicialment, la inaudita complexitat, sempre ambivalent, del pensament schmittià?

\*

Erik Peterson arriba a afirmar en un text inèdit<sup>24</sup> que els canvis introduïts pel cristianisme (pel «judeocristianisme», en la terminologia de Schmitt?) en les relacions entre l'espiritual i el temporal signifiquen una «revolució del *kósmos* sencer, inclòs el món angèlic...», respecte de la qual tant la revolució francesa com la russa semblen només imitacions infantívols. Les mateixes persecucions dutes a terme per l'Estat romà, diu Peterson, són plenament intel·ligibles a la llum d'aquesta transformació: l'emperador complia simplement el seu deure no deixant passar la cosa com si res. Per contra, la història dels dos darrers segles seria una història de les contrarevolucions que «han pujat des del *kósmos*» i que han aniquilat les adquisicions de l'Església antiga. Ja autors com Maquiavel i Hobbes, al començament de la modernitat, protestaven per la debilitació introduïda pel cristianisme en l'estructura de les unitats polítiques. Que aquesta fragilització ells la veiessin implicada en els intents de l'Església romana per controlar Itàlia o la contemplessin com a principal responsable del caos i de l'anarquia de les guerres civils interconfessionals, ara és quelcom secundari, per més que sigui exacte en més d'un aspecte. El que compta és que algunes de les reflexions més agudes del pensament polític modern, des dels autors esmentats fins a Rousseau i d'altres, han vist amb claredat meridiana que és precisament la reserva escatològica cristiana, i en tant que postposa la unitat del Sacerdoti i del Regne a l'eó final transhistòric, la que introdueix l'escissió entre les esferes teològica i política que ha presidit tot el

23. Per exemple, en el darrer capítol de *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (1923), Berlin: Duncker & Humblot, 1985 (trad. cast.: *Sobre el parlamentarismo*, Madrid: Tecnos, p. 83-97), publicat primer per separat amb el títol *Die politische Theorie des Mythos* (i reeditat com a primer assaig de la recopilació *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles*, Berlin: Duncker & Humblot, 1940, 1988, p. 11-21).

24. Els fragments citats a continuació pertanyen al manuscrit de la lliçó de Peterson sobre la Primera Carta als Corintis citat per Barbara NICHTWEIB, *Apokaliptische Verfassungslehren. Carl Schmitt im Horizont der Theologie Erik Petersons*, en el vol. de Bernd WACKER (Hrsg.), *Die eigentlich katholische Verschärfung... Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts*, München: Wilhelm Fink Verlag, 1994, p. 54.

desenvolupament social dels darrers segles i que l'ha «infectat» d'una estranyíssima inestabilitat<sup>25</sup>. La neutralització del Déu de les escatologies bíbliques, encara que justificada parcialment pel clima creat per la divisió de les Esglésies occidentals, no s'ha aturat tanmateix en la simple sustracció a les confessions de tot el poder directe sobre els afers polítics de la república que un ús interessat i desviat d'aquella escissió havia fet possible. L'intent ha anat més enllà i, finalment, s'ha desdoblant d'una manera paradoxal: per un costat, com a exigència de neutralització total en nom de l'autonomia plena de la totalitat dels àmbits «culturals»; per un altre costat, però, com a acceptació de la presència d'una immensa pluralitat d'opcions de sentit respecte dels quals l'Estat ha de romandre neutre, però que d'alguna manera aquest ha d'assumir per a no fer definitivament impossible tota cohesió comunitària. El formalisme pur i l'individualisme del «pacte social» no generen les adhesions necessàries per a una vida col·lectiva substantiva. Evidentment, i encara que la lletra de molts dels pensadors moderns expressament sembli parlar a favor d'aquesta idea, una reconstrucció més o menys ingènua de la unitat originària (pagana) entre el polític i el religiós, com si res no hagués passat en els darrers segles, és obertament inviàble. La subtil solució schmittiana (i potser hobbesiana?) d'un «paganocristianisme» que, salvant els fragments de l'ordre medieval naufragat sota la forma d'un *ius publicum europaeum* «racional-formal» entre els Estats, s'adreça en definitiva vers la construcció d'una nova «mitologia política cristianitzant» (de la nació, de la raça o del que sigui), no és sorprenent que hagi de suggerir al teòleg dogmàtic i expert en història de l'Església Erik Peterson la idea que, en el fons i a la llarga, es tracta d'un mer retorn al politeisme pagà que aviat podrà oblidar el vernís bíblic. La distància del Gran Inquisidor que «adapta» la revolució cristiana a les exigències d'aquest eó, en nom de la humanitat i de la pietat pel poble, pot ser en determinades circumstàncies massa curta respecte dels «mitos del segle XX»<sup>26</sup>.

\*

Un testimoni previ (i il·luminador) pel que fa a la qüestió de la lectura schmittiana de Hobbes, en relació a la mirada «exterior», crítica però ami-

25. Tornem-hi: que se n'hagin aprofitat, entre d'altres, algunes de les més altes jerarquies eclesiàstiques, per afany de poder, és quelcom indiscutible, però, alhora, conceptualment irrellevant.

26. En els diaris de Schmitt dels anys 1947-1951 recentment publicats, trobem una remarc a propòsit de Hobbes i en relació al tema del Gran Inquisidor que no podem estalviar-nos. La tradueixo sense afegir-hi comentaris; crec que és prou expressiva per si mateixa: «La més important proposició de Thomas Hobbes segueix essent: *Jesus is the Christ*. La força d'una aital proposició també actua quan és emesa als marges del sistema conceptual de la construcció intel·ligible, i fins i tot quan aparentment surt fora del cercle conceptual. Aquesta expulsió és un esdeveniment anàleg respecte del culte cristològic al que va emprendre el Gran Inquisidor de Dostoievski. Hobbes expressa i fonamenta científicament el que el Gran Inquisidor de Dostoievski dugué a terme: fer inocu l'efecte del Crist en l'àmbit social i polític; des-anarquitzar el cristianisme, però deixar-li en el fons una certa efectivitat legitimadora i en qualsevol cas no renunciar-hi. Un tàctic intel·ligent no renuncia a res, com no sigui enterament inutilitzable. Tan lluny encara no s'havia arribat amb el cristianisme. Ens podem preguntar aleshores: qui és més aprop del Gran Inquisidor de Dostoievski, l'Església romana o el sobirà de Thomas Hobbes? Reforma i Contrareforma es mostren lligades en una mateixa direcció. Anomena'm el teu enemic i et diré qui ets. Hobbes i l'Església romana: l'enemic és la nostra pròpia qüestió com a forma» (Carl SCHMITT, *Glossarium. Auszeichnungen der Jahre 1947-1951*, Berlin: Duncker & Humblot, 1991, entrada del 23.5.1948, p. 243).

cal, que Peterson li dirigeix, el trobem en el text *Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes*, que ja hem citat al començament del nostre resum. Potser ens pot servir en aquest moment per a mirar de completar les idees que hem anat exposat fins ara en aquest epíleg.

Encara que la major part de les idees particulars d'aquest article schmittià, així com paràgrafs sencers, els trobem literalment recollits en l'opuscle del 1938 (com Schmitt mateix ens havia advertit indirectament en el seu pròleg), tanmateix la intenció global que presideix aquest assaig del 37 li és força peculiar, i no apareix sistemàticament tractada a l'escrit posterior. Com que en aquest treball anterior hom pot trobar una curiosa referència de Schmitt a Peterson, i com que aquesta apareix al final i resulta inseparable d'aquella intenció global específica, em veig obligat a fer-ne una sumària síntesi.

En aquest assaig interessantíssim, Schmitt sembla sobretot preocupat per la qüestió de la possibilitat o impossibilitat que l'Estat hobbesià constitueixi realment una «totalitat». Com hem vist en el resum de l'escrit posterior (de 1938), el resultat del pacte entre els individus és en Hobbes una unitat política, el Leviatan, que supera la mera suma de les seves parts. Tanmateix, si això succeeix d'aquesta manera en l'anglès, és perquè aquest encara dóna per suposada una «homogeneïtat» social de prou abast (encara suren restes de l'ordre medieval naufragat) com per a que la comunitat civil emergent conservi certes formes que transcendeixen el que hom podria esperar d'un pur producte artificial. Dit amb altres mots: l'Estat hobbesià és una totalitat *jurídica* en virtut d'aquells residus, però metafísicament s'ha donat ja el pas que condueix a l'estricta tecnificació i positivació de l'aparell legal i estatal. La màquina hobbesiana encara és animada, té un esperit (una racionalitat pròpia) i admet la comparació amb l'organisme, el gran animal, el gran home i el «déu mortal». Però en haver-se acceptat la decisió ontològica cartesiana, que fa del cos una mecanisme, traslladant-la al cos polític, s'ha consumat ja el gir que ha de portar a l'entera tecnificació de la concepció del polític i, amb ella, de la visió global de l'home i del món. Pel damunt d'aquelles imatges tradicionals, domina en Hobbes la noció de l'Estat com a màquina. La qüestió de la possible recuperació de la seva dimensió «total», val a dir, «mítica», sembla decidida (i en sentit negatiu) ja per endavant. Schmitt ho repetirà en el seu escrit sobre Hobbes del 1938<sup>27</sup>. Els intents en aquesta direcció que es valen de la teoria hegeliana de

27. Veure p. 124-125 de l'edició alemanya. Heus ací una nova (i espectacular) mostra de les ambigüitats schmittianes. La recuperació de la dimensió «mítica» del polític és posada aquí en entredit, contra els suggeriments avançats més amunt, pel progrés desfermat de la realitat i de la mentalitat tècnica (potser possibilitada al seu torn per una «profanació» del món que tindria les seves arrels més llunyanes en el mateix «judeocristianisme» i les seves escissions). ¿Significa això que Schmitt no realitzà el seu projecte d'escriure una «mitologia política» perquè sabia, de fet, que *no podia* —perquè sabia que el món occidental modern, *sub contrario*, era encara fonamentalment «cristià»? L'Anticrist, és clar, sols té sentit en un context on encara és vigent, sota la forma que sigui, la persona del Crist, i poc poden fer-hi, aleshores, respecte d'això, retorns sempre ingenus a la «religiositat pagana natural». Una altra cosa serien, per exemple, les conseqüències efectives que una mitologia pagana cristianament «formalitzada» pogués tenir sobre la realitat social i política del món occidental. És la qüestió que planteja, em temo, l'obra d'Odo Marquard, que he discutit en un altre treball: cf. Carles LLINÀS, *La proposta d'Odo Marquard d'un «Politeisme il·lustrat»*, en el volum col·lectiu coordinat per Francesc TORRALBA, *Creure després del segle de la sospita*, Barcelona: Mediterrània, 2001, p. 165-219.

l'esperit objectiu, amb el seu món ètic substancial, semblen més ben orientats que d'altres que, com el de Voegelin, s'adrecen per exemple a l'averroïme medieval<sup>28</sup>. «Quins altres sistemes filosòfics fan possible el concepte de totalitat, pot quedar aquí obert», diu Schmitt; per això, i ara és quan se'n introdueix la referència al nostre teòleg, «també cal deixar de costat la perspectiva expressada per E. Peterson<sup>29</sup>, segons la qual els conceptes “totals” de la modernitat no són pensats [gemeint] en general com a conceptes, sinó com a mites». Què volia dir Peterson amb aquestes paraules? De quina manera se'n podia apropiari Schmitt?

M'atreveixo a suggerir el següent: si «totalització significa mitificació», això és perquè en les condicions imposades per la modernitat i la seva *pulsio* extrema a favor de l'«autonomia» (en una certa lectura de la modernitat, per descomptat), la racionalitat no pot elevar-se pel damunt del nivell de la *ratio* merament analítica i instrumental: no pot fer-se amb cap mena de «totalitat» pròpiament dita. En aquestes circumstàncies, doncs, quan esdevenen inevitables les represes de les intuïcions organicistes, holistes i «totals», sense les quals la vida social i política en comunitat perd gran part del seu atractiu i de la seva mateixa possibilitat (si és verdader que l'home és un *animal polític*), aleshores tals represes necessàriament han de retornar als déus i als mites del politeïsm antic. En aquest sentit, l'admirable estudi de M. Frank<sup>30</sup> resulta paradigmàtic. I això és el que ara potser ens està indicant la citació de Peterson: la consumació de la secularització moderna de l'ordre escatològicament orientat del cristianisme, si més no parcialment possibilitada per les pròpies escissions introduïdes per aquesta fe (com admet el propi Schmitt quan parla de la ruptura judeocristiana de la «unitat política natural originària entre religió i política» contra la qual es dirigien els esforços hobbesians), només pot desembocar al final en el revifament dels déus pagans. És més: era ja, si més no implícitament i en tant que es desenvolupà unilateralment, un conflicte dels antics mites liquidats pel cristianisme contra el seu liquidador, contra el Crist. Per això l'intent hobbesià de refer la totalitat teopolítica ha de brandar la força mítica d'una imatge que, encara que originalment bíblica, és reinterpretada en una direcció paganitzant que sols residualment conserva el seu contingut diabòlic terrible i que, a la llarga, en tant que el mateix Hobbes volia i creia encara ser «cristià», ultrapassarà totes les seves expectatives i evolucionarà contra les seves pròpies intencions. Schmitt, doncs, només pot apropiari-se de la dita de Peterson en la mesura que accepti, com sembla que Hobbes féu almenys parcialment (d'acord amb la mateixa interpretació schmittiana), el renunciar a ser cristià en sentit plenari, reconeixent-se decidit per endavant a favor del paganisme (del «paganocristianisme»?).

Encara que aquestes observacions puguin semblar excessives, algunes indicacions de Maschke en el seu epíleg potser les reforcen<sup>31</sup>. En efecte,

28. Schmitt cita aquí el treball d'Eric VOEGELIN, *Der autoritäre Staat*, Wien, 1936.

29. Enlloc se'ns diu on l'expressà. Podria tractar-se d'alguna idea directament comunicada a Schmitt per Peterson.

30. Manfred FRANK, *El dios venidero. Lecciones sobre la Nueva Mitología*, Barcelona: Serbal, 1994.

31. Retornem, amb això, i més concretament, a algunes referències fetes més amunt que el lector identificarà immediatament. També recordarà les mostres d'ambigüitat que hem trobat en Schmitt i que acabem de comentar en una nota molt poc anterior.

l'estudiós i seguidor de Schmitt, editor de moltes de les seves obres, explícitament afirma que el jurista alemany, potser quan parla del «fracàs» del símbol hobbesià del Leviatan, s'està referint al malaguanyat intent fet per l'anglès de construir una «mitologia política», intent que Schmitt hauria volgut realitzar plenament, però que mai va trobar l'ocasió per a consumir del tot. Per això, també, i com assenyala el mateix Maschke en un altre moment, Schmitt passa, en el seu escrit sobre el *Leviathan*, com de puntetes per sobre del tema de la teologia política, al qual sols es remet explícitament a partir de la introducció d'un article d'H. Schelsky que volia fer de Hobbes un enemic de «tota política religiosament determinada». ¿Que potser és veritat que tota «teologia política», com havia dit Peterson en la seva famosa nota final de *El monoteisme com a problema polític*, d'alguna manera sols té un sentit complet en context pagà (o jueu!)<sup>32</sup>? Si hom vol conservar l'expressió «teologia política» per a allò que el cristianisme fa de les relacions entre l'esfera religiosa i la del poder temporal, no hi podem tenir cap inconvenient «a priori». *De nominibus non est disputatio*. Sols que, aleshores, caldrà tenir molt presents les ruptures semàntiques que cal observar per a què els malentesos lingüístics no tinguin més força («mítica» o de l'altra) que la realitat efectiva.

32. Erik PETERSON, *op. cit.* (ed. alemanya), p. 81; trad. cast. *op. cit.*, p. 282.