

Colección Seminarios y Jornadas



Thomas Hobbes: libertad y poder en la metamorfosis moderna

Diego Fernández Psychaux
Antonio David Rozenberg
Julián Ramírez Beltrán
(Comps.)



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES

IIGG | **GINO GERMANI**

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

**THOMAS HOBBS:
LIBERTAD Y PODER EN LA
METAMORFOSIS
MODERNA**

Thomas Hobbes: libertad y poder en la metamorfosis moderna: a 380 años de la publicación de De Cive / Diego Fernández Peychaux ... [et al.]; Compilación de Diego Fernández Peychaux; Antonio David Rozenberg; Julián Ramírez Beltrán. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. Instituto de Investigaciones Gino Germani - UBA, 2024. Libro digital, PDF - (Seminarios y Jornadas)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-950-29-2027-6

1. Thomas Hobbes. 2. Modernidad temprana. 3. Teoría Política I. Fernández Peychaux, Diego, comp. II. Rozenberg, Antonio David, comp. III. Ramírez Beltrán, Julián, comp.

CDD 172

COLECCIÓN SEMINARIOS Y JORNADAS

THOMAS HOBBS: LIBERTAD Y PODER EN LA METAMORFOSIS MODERNA

A 380 AÑOS DE LA PUBLICACIÓN DE *DE CIVE*

El presente libro reúne una selección de los trabajos expuestos en el marco de las II Jornadas de Teoría Política “380 años del *De Cive*.
Metamorfosis de la libertad”

**Diego Fernández Psychaux, Antonio David
Rozenberg y Julián Ramírez Beltrán**
(Compiladores)

Escriben:

**Gonzalo Bustamante Kuschel, Gabriela Rodríguez Rial, Sandro
Landi, Eugenia Mattei Pawli, Diego Fernández Psychaux, Carlos
Balzi, Mariana Khun de Olivera, Antonio David Rozenberg, Mirna
Lucaccini, Julián Ramírez Beltrán, Sandra Field, Domenico Scalzo,
Guillermo Siblia**



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
IIGG | GINO
GERMANI
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES

IIGG | GINO
GERMANI

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Colección Seminarios y Jornadas

Martín Unzué – Director

Ignacio Mancini - Coordinador del Centro de Documentación e Información

Rosana Abrutzky - Coordinación técnica

Natalia Marcos - Maquetación - Diseño de tapa

Eva Mosso - Corrección de estilo

Comité Académico del Instituto de Investigaciones Gino Germani

INVESTIGADORES

Titulares

Dr. Pablo Dalle (Director alterno)

Dra. Ana Clara Camarotti

Dra. María Carla Rodríguez

Dr. Jorge Daniel Castro Rubel

Suplentes

Dra. Analía Inés Meo

Dr. Marcelo Raffin

Dra. María Gabriela D'Odorico

Dr. Ricardo Jesús Laleff Ilieff

CLAUSTRO DE BECARIOS

Titulares

Lic. María Victoria Imperatore

Lic. Martín Hernán Di Marco

Agustina Trajtemberg

Suplentes

Lic. Luca Zaidan

Lic. Mirna Lucaccini

Mag. Sebastián Lemos

CLAUSTRO DE AUXILIARES

Titulares

Mag. Rosana Abrutzky

Suplentes

Mag. Vanina Inés Simone

ILUSTRACIÓN PORTADA

Jorge De La Vega, "Los juegos del amor y del azar", serie Monstruos (1963), Óleo y bricolage sobre tela, 140 x 99,7 cm.

Instituto de Investigaciones Gino Germani

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires

Pte. J.E. Uriburu 950, 6° piso - C1114AAB

Ciudad de Buenos Aires, Argentina

www.iigg.sociales.uba.ar

ISBN



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons

Atribución-NoComercialCompartirIgual 4.0 Internacional.

ÍNDICE

Introducción: la libertad y la democracia.....	7
<i>De Cive</i> : ¿un texto sobre la democracia o sobre una monarquía populista?	
<i>Gonzalo Bustamante Kuschel</i>	16
El ciudadano y la libertad: una lectura skinneriana con licencia para el anacronismo creativo	
<i>Gabriela Rodríguez Rial</i>	37
<i>Societatis civilis initium esse a mutuo metu</i> . Hobbes, Maquiavelo y el miedo	
<i>Sandro Landi</i>	52
Nicolás Maquiavelo y Thomas Hobbes: resistencia entre movimiento y deseos	
<i>Diego Fernández Peychaux y Eugenia Mattei</i>	68
Del ciudadano al androide. ¿cómo fue que el estado devino máquina en el <i>Leviatán</i> ?	
<i>Carlos Balzi</i>	99

Como se hace una teoría del poder: Hobbes y las críticas al <i>de cive</i>	
<i>Mariana Khun de Oliveira</i>	113
Ramos Mejía ¿lector del <i>De Cive</i> ?: las multitudes de la emancipación	
<i>Antonio David Rozenberg</i>	131
Las marcas de Thomas Hobbes en el liberalismo del miedo de Judith Shklar	
<i>Mirna Lucaccini</i>	151
Una lectura materialista de la <i>auctoritas</i> religiosa en el <i>De Cive</i> (1642-1647)	
<i>Julián A. Ramírez Beltrán</i>	170
Hobbes y la cuestión del poder	
<i>Sandra Field</i>	188
Un fenómeno de origen: la guerra civil. Algunas interpretaciones de Hobbes	
<i>Domenico Scalzo</i>	234
Tiempo, ansiedad y soberanía en Hobbes	
<i>Guillermo Sibilia</i>	261
Sobre las autoras y los autores	283

Diego Fernández Peychaux¹, Antonio David
Rozenberg² y Julián Ramírez Beltrán³

INTRODUCCIÓN: LA LIBERTAD Y LA DEMOCRACIA

El presente libro reúne una selección de los trabajos expuestos en el marco de las II Jornadas de Teoría Política “380 años del *De Cive*: metamorfosis de la libertad” desarrolladas el 4, 5 y 6 de octubre de 2022 en el Instituto de Investigaciones Gino Germani. El motivo que animó estas jornadas, como se encuentra mencionado en el título, fue el cumplimiento de los 380 del *De Cive* o, en español, *Sobre el ciudadano*. Esta obra del autor de Malmesbury tuvo su origen en el París de 1642, presentándose inicialmente en latín. Esto permitió que sea leída desde diversas tradiciones, incluso, por ejemplo,

¹ Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

² Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

³ Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

por los republicanos de los Países Bajos en el mismo siglo XVII. De hecho, no hay que perder de vista que en el momento de su publicación faltaban pocos años para la celebración de la Paz de Westfalia que cristalizaría un nuevo modelo teórico de Estado. Posteriormente, cuatro años después de su publicación, se produjo un hito significativo con la edición de su traducción al inglés en Londres en 1650, bajo el título de *Philosophicall rudiments concerning government and society*. Este cambio lingüístico marcó una nueva etapa en la difusión de las ideas de Hobbes, ahora accesibles a un público angloparlante.

Se ha dicho, y con razón, que la importancia de la obra de Hobbes para la teoría y la filosofía política occidental puede evidenciarse porque su apellido ha terminado por convertirse en el nombre de la política moderna. Su comprensión de la soberanía, de la libertad, del derecho y de la obligación, entre otros conceptos, forman parte, explícita o implícitamente, de los estudios críticos o vindicatorios, eurocentrados o trasterrados, dedicados a la modernidad. Con todo, al organizar estas jornadas no se pretendió restringir las intervenciones a comentarios o usos filológicamente informados ni del *De Cive* ni de otros textos hobbesianos. Esto es así porque, para quienes las organizamos, la mentada importancia de Hobbes, su repercusión en el pensamiento político de la modernidad occidental, no se da tanto por convertirse en una fuente en la que abreviar, sino por incitar un cambio radical, copernicano, en los términos de la conversación política. Su *De Cive* o su *Leviathan* son eso: momentos de un deliberado intento por cambiar los términos de la conversación política y, a partir de ello, de transformar el modo en el que las comunidades políticas se autoperciben.

En su célebre *The Hunting of The Leviathan*, Samuel Mintz sugiere que el modo más eficaz para captar el efecto de dicho cambio de los términos de la conversación estriba en observar cómo, incluso sus más fervorosos críticos, comienzan a emplear parte de su léxico (1962, p. 72). En todo caso, lo que nos resulta relevante y digno de conmemorar tras estos 380 años que nos separan de la primera publicación de *De Cive*, es como Hobbes, y muchos otros “modernos”, ponen en movimiento prácticas políticas en las que

muta, se metamorfosea, la comprensión aceptada de lo que significa ser libre. A raíz de esto, las jornadas buscaron tomar la definición de la libertad que Hobbes aventura en su *De Cive* como el punto de partida de una cuestión central para la teoría y la filosofía políticas de los últimos cuatro siglos. ¿Qué es ser libre? ¿Dónde se juegan las amenazas a la libertad? ¿Cuáles son las metamorfosis que ese concepto ha experimentado en estos últimos cuatro siglos? La clave de estos interrogantes estriba en que trazan coordenadas en las que se interseccionan los textos aquí reunidos que comprenden diversos territorios y temporalidades.

A su vez, lo que se juega en esta compilación no es, entonces, rescatar el buen nombre del “monstruoso” filósofo de Malmesbury, sino captar cómo su pensamiento, aún hoy, sigue siendo especialmente potente para incitar reflexiones sobre la libertad y los desafíos que enfrentamos en el ejercicio de esta. En especial, con respecto a las democracias contemporáneas. Al respecto, un reciente libro de Christopher Holman, *Hobbes and the democratic imaginery* (2022), propone, con mucha agudeza, que es posible imaginarse una democracia hobbesiana sin necesidad de convertir a Hobbes en un demócrata. Para Holman es tan claro que Hobbes no lo era, como que sus filosofías natural y política configuran una comprensión de la libertad y la igualdad capaz de iluminar no solo una hermenéutica alternativa del texto, sino también los debates contemporáneos sobre la democracia. Esto es así porque entre ambas filosofías se describe la *equality-in-difference* como el motor de la contingencia política. Este es el escándalo de la filosofía política hobbesiana que Holman provocativamente adjetiva “democrática”.

Pero ¿en qué sentido es provocativa dicha adjetivación? Si alargamos el horizonte temporal de nuestras investigaciones, como sugiere James Martel en *Subverting the Leviathan* (2007), cabe descubrir que la provocación se dirige, en realidad, a quienes piensan contra la democracia y para quienes Hobbes es un hereje. En ese intento de ir y venir entre el tiempo de Hobbes y el nuestro, Martel abre el libro de *The Catching of Leviathan, the Great Whale* publicado en 1658 por el obispo arminiano John Bramhall, quien

en su crítica al *Leviathan* lo clasifica como el *catecismo de los rebeldes* (p. 555). Al obispo no se le escapa que en ocasiones Hobbes se presenta como el más fervoroso defensor de los derechos regios, pero en su exposición los tergiversa. La agudeza de Bramhall le permite intuir que dicha tergiversación ocurre en la misma descripción del carácter absoluto de la autoridad cuando ésta coexiste con las “verdaderas libertades de los súbditos”. Esta coexistencia deja en evidencia que la autoridad del dios mortal ya no está sustentada en un derecho trascendente y divino, sino en un derecho natural, mundano, delimitado por la *potentia* del cuerpo natural o artificial que lo actúe. Es decir, Bramhall advierte que Hobbes “trata de apuntalar el cielo con un campanario para evitar su caída” (p. 544). El cielo, en la opinión de Bramhall, caerá con seguridad, al igual que el derecho soberano absoluto, si los súbditos gozan de derechos naturales en lugar de disponer, tan sólo, de gracias reales que garanticen (paradójicamente) su libre albedrío, pero, más importante, si ese soberano dispone de un derecho que comparte el estatuto ontológico de cualquier otra *potestas* humana.

Lo que Bramhall ve como negativo, nosotros podríamos ponerlo en sentido positivo. Hay que insistir en ello. El Sr. Hobbes es ese hombre asustado desde el momento que atravesaba el canal de parto. Es ese que huyó de la guerra civil. Pero también es el que no retrocede frente a las implicaciones teórico-prácticas de su ciencia civil “rebelde”. Quizás podríamos imaginarnos cómo con el paso de los años cambian los miedos del Sr. Hobbes. Si el niño recuerda en su cuerpo el miedo de su madre a la invasión extranjera, el adulto teme más a las consecuencias de haber abandonado la seguridad de los discursos complacientes. El caso es que no lo retuvo este miedo a las represalias por tus teorías. Por ello salta al abismo de una ontología sin fundamentos últimos, tal y como lo retrata en el frontispicio de su *Leviathan*. El cuerpo del dios mortal aparece allí, a pesar de las limitaciones técnicas del dibujo bidimensional, tan unitario como heterogéneo, en movimiento y carente de fundamento. De hecho, como señala Horst Bredekamp, es más que sintomático que Hobbes renuncie a representar al soberano como una persona humana e intente figurar la artificiosa y trágica composición civil.

Ahora bien, cabe redirigir el interrogante y preguntarse cómo provoca hoy Hobbes a quienes no piensan la libertad como una espada para herir y limitar a la democracia. Al respecto, el pensamiento hobbesiano aborda la cuestión de la democracia sin esconder su tragedia. Recuerda, primero, el riesgo histórico de que el pueblo efectivamente no se autolimita en la autoinstitución como comunidad política, toda vez que al hacerlo carece de principios normativos que guíen ese movimiento. Cosa que efectivamente ocurrió y ocurre. Más aún, Holman acertadamente señala que en el momento histórico presente no son pocas las democracias liberales que terminan albergando movimientos políticos autoritarios. Estos son “autoritarios” no por retacear institucionalmente la participación de los muchos, sino por exigir una homogeneización del pueblo que para Hobbes sería ontológicamente imposible o políticamente inconducente.

En segundo lugar, Hobbes nos recuerda el carácter ilusorio de los principios prepolíticos con los que las democracias buscan limitarse. O, dicho de otro modo, para el pensamiento hobbesiano de la política es central abandonar los “cuentos” según los cuales existen fundamentos trascendentes para la autoinstitución de la comunidad política. Con respecto a los reyes de su siglo XVII, ese abandono implica reconocer que no tienen un derecho divino a la soberanía, sino que esta se compone a través de la atribución de autoridad de la multitud (*Lev.*, 17.13). Lo mismo cabría afirmar de las democracias de nuestro siglo XXI. Estas carecen de “consensos” trascendentes o formales que las funden. Por lo tanto, no son los “consensos democráticos” quienes “garantizan” la vida democrática, sino que es esa misma comunidad quien debe en su movimiento vivificarlos constantemente. O, como diríamos en términos actuales, esos consensos son, cuanto mucho, un acto retrospectivo de identificación con los modos compartidos de vida en común.

De ahí la peligrosidad de considerar irreversibles los avances obtenidos en las olas democratizadoras. Estas pueden terminar ocultando la necesaria iteración de las causas de esos avances. Aunque la composición de lo que Hobbes llama la “causa íntegra” de esa iteración esté más allá de la autodeterminación humana, ubicarla

por completo en un plano de trascendencia histórica o del automatismo formal deja espacio libre para el avance de los autoritarismos contemporáneos. Esos que emplean las retóricas del “de una vez y para siempre”.

Es cierto que el Sr. Hobbes detecta en las instituciones democráticas un riesgo especial en el modo en el que se constituyen constantemente. En el caso concreto de la asamblea, esta no es —dice Holman— un medio estable y confiable para “reducir la pluralidad de voluntades distintas a una sola mediante la creación de una entidad cuya voluntad sustituya y exprese las de todos” (2022, p. 8). Pero, también es cierto, que ese mismo Sr. Hobbes no exime de ese riesgo a las otras formas de institucionalización del poder soberano. No es un matiz accesorio la distinción hobbesiana entre la naturaleza del poder soberano y las diversas formas en las que pueda institucionalizarse. Holman acierta en identificarla y emplearla para invertir el juicio negativo del Sr. Hobbes sobre las asambleas históricas que habían coprotagonizado las guerras civiles del siglo XVII en Inglaterra.

Como Hobbes mismo insiste, la falta de principios normativos trascendentes es constitutiva de todas las sociedades políticas sin importar la forma en la que se institucionalice la reducción de la multitud a la unidad. En definitiva, esa es la respuesta que en el capítulo XXI del *Leviathan* les dirige a los neorepublicanos quienes, mirándose en el espejo romano, buscan más libertad en una república que en una monarquía. Por lo tanto, no sería privativo de la democracia la revisión constante de sus propios fundamentos. La tragedia es de la política y no de la política democrática. En todo caso, insiste Eduardo Rinesi,

una reflexión sobre la política que la identificara con la tragedia no sería una reflexión sobre la política, pero una que olvidara que un fondo oscuro de tragedia aguarda siempre el fracaso de las artes conversacionales de los hombres [...] sería una reflexión sobre la política perfectamente candorosa. (2021, p. 33)

Hay que insistir, sin embargo, en que esta democracia no es una forma concreta de ordenamiento institucional sino la expresión política de la igualdad de cualquiera con cualquiera. En cierto sentido, resulta necesario discutir el privilegio normativo de una forma del derecho para dar unidad al movimiento de la multitud, Hobbes lo hace, pero no descarta el carácter contingente e histórico de las conclusiones. Así lo reconoce en el prefacio al lector del *De Cive*:

aunque en el capítulo décimo haya intentado persuadir con argumentos de que la monarquía es más apropiada que las demás clases de Estado, confieso que es la única cosa de este libro que no queda demostrada sino propuesta como probable. (1642/1972, p. 55)

Recordarlo no es un aporte menor para la teoría política, ya que permite afirmar, constantemente, la necesidad de un análisis situado para ver cómo se experimenta *in situ* esa democracia. Lo cual pone a Hobbes en relación con los diversos debates contemporáneos sobre las múltiples formas de la democracia en Europa y América Latina.



Quisiéramos agradecer, por un lado, a todas las personas que concurrieron a las jornadas. Por otro lado, a Cecilia Abdo Ferez, Luciano Nosetto, Gabriela Rodríguez Rial, Eugenia Mattei, Maria Isabel Limongi y Gonzalo Bustamante Kuschel por la contribución en la materialización de las mismas. Por último, al Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires por concedernos su aval institucional.

Las *Jornadas*, así mismo, fueron respaldadas por los siguientes proyectos de investigación: UBACyT - “De la república al estado de derecho: génesis teórica e históricas y su impacto en el debate político contemporáneo en América Latina” (2020-2022), PICT - “Metamorfosis contemporáneas del concepto de libertad” (2021-2023), PICT - “República y republicanismos en la obra de Nicolás

Maquiavelo. Proyecciones en el debate teórico político contemporáneo” (2019-2023), GICP – “Lecturas teórico-políticas de la modernidad” (2020-2023).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bramhall, John (1658/1844). “The catching of the Leviathann or the great whale”. En *The Works of the Most Reverend Father in God, John Bramhall, D.D., Sometime Lord Archbishop of Armagh, Primate and Metropolitan of All Ireland*, Volumen 4. J. H. Parker.
- Hobbes, Thomas (1642/1972). *The Citizen: Philosophical rudiments concerning government and society*. En Bernard Gert (Ed. y Trad.), *Man and Citizen: De Homine and De Cive*. Hackett Publishing.
- Holman, Christopher (2022). *Hobbes and the democratic imaginary*. State University of New York Pres.
- Martel, James R. (2013). *Subverting the Leviathan: Reading Thomas Hobbes as a Radical Democrat*. Columbia University Press.
- Mintz, Samuel I. (1962). *The Hunting of Leviathan; Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*. Cambridge University Press.
- Rinesi, Eduardo (2021). *¡Qué cosa, la cosa pública! Apuntes shakespereanos para una república popular*. UBU.

Gonzalo Bustamante Kuschel¹

DE CIVE: ¿UN TEXTO SOBRE LA DEMOCRACIA O SOBRE UNA MONARQUÍA POPULISTA?²

1. INTRODUCCIÓN³

La obra de Thomas Hobbes se interpreta como un diálogo con las causas y consecuencias de la *Guerra Civil Inglesa* (1642-1651). Por esta razón, la discusión que interesaría a Hobbes es ideológica, como lo indican Skinner (1978b), Tully (1988) y Pocock (1979), esto es: el desafío semántico y argumentativo que enfrenta un

¹ Facultad de Artes Liberales de la Universidad Adolfo Ibáñez, Chile.

² Quisiera agradecer a Diego Fernández Peychaux y a todos los organizadores, su invitación para participar en la II Jornadas de Teoría Política, *380 años del De Cive: metamorfosis de la libertad*, efectuada en octubre del 2022 en el Instituto de Investigaciones Gino Germani de Buenos Aires. De igual forma, mis agradecimientos a los proyectos FONDECYT 1200439 / 1230993 por su apoyo, y a Patrizia Anwandter por todo su trabajo en este texto.

³ Este trabajo sigue la argumentación de Daniel Lee (2016) y Benjamín Straumann (2016) sobre la reconstrucción del concepto de soberanía popular y la influencia del derecho romano en el Siglo XVII en Inglaterra. Desde esas reconstrucciones, se plantea como una crítica a la tesis de Richard Tuck (2015). De igual forma, posiciona el trabajo de Hobbes respecto de los argumentos de los monarcómacos.

agente (en este caso el bando monárquico vía Hobbes) dentro de un escenario dado, para que sus acciones sean legitimadas y aceptadas en vista a un objetivo. En efecto, no se trata solo del problema fundamental de transmutar el lenguaje político-normativo existente para que se adecue a un proyecto, sino también de la habilidad de ajustar sus propuestas para armonizar con los valores hegemónicos coetáneos, lo cual es un desafío distinto. Por consiguiente, el análisis de discursos políticos, como los de Hobbes, guarda relación con disputas semánticas, únicamente en segundo lugar, con el vínculo entre los aportes personales en dichos debates y la configuración lógico-analítica de ellos. Dentro de ese contexto, se tratará un capítulo de esa guerra lingüístico-discursiva. Existe un concepto, el de pueblo, que jugó un papel clave, así como una tradición en pugna: la *lex regia*. Nuestra tesis propone que Hobbes abordó la fundación del orden político en relación con estas dos controversias. A continuación, analizaré cómo el concepto de pueblo tiene un papel en la negación de Hobbes de la idea de soberanía popular de los monarcómacos, para unirlo posteriormente con la contienda respecto a la *lex regia*, y luego finalizaré con una reflexión sobre las posibilidades de una monarquía popular en el autor del Leviatán.

2. EL CONCEPTO PUEBLO

¿Qué o quién o quiénes son ese *pueblo* que se invoca por las distintas facciones políticas? ¿Qué tipo de identidad posee? ¿Es el concepto *pueblo* la conceptualización de una simple agregación de individuos? ¿Una forma de referirse a la multitud? ¿O, como muchos autores han sostenido, se refiere con esa palabra a una turba informe y voluble? ¿O tienen razón otros que lo han descrito como un “monstruo de muchas cabezas” (Horatius Flaccus, 2005, p. 61), o peor aún, ¿un “loco” (*furiosus*) (Lee, 2016, p. 28)?⁴ La paradoja en

⁴ El autor explica que: “Bodino, citando a Cicerón, llama a ‘la ira del pueblo furioso y turbulento’ el peor tipo de tiranía. El término ‘furioso’ es una referencia a la noción del derecho romano del *furiosus* [“loco”] que, en la ley de tutela, necesita un curador como tutor”. (Lee, 2016, nota 43, p. 28).

Hobbes, particularmente clara en el *De Cive* (*D.C.*)⁵, es que será un crítico severo acerca de la posibilidad de la democracia como una forma estable de gobierno mediante la agencia colectiva del pueblo. No obstante, le reconoce una doble realidad: la agregación de individuos sin identidad extra representante, pero que serán irremplazables en la configuración de la personalidad del Estado. Esa capacidad de conformar el Estado no significa que sea una entidad permanente, con capacidad de acción y gobierno; esto será rechazado por Hobbes.

Algunas pistas respecto de esta paradoja la encontramos en *The Elements of Law* (*EL*) donde distingue entre los conceptos de pueblo (*demos*) y de *multitud* (en cuanto *ochlos*)⁶. En el mismo *EL*, así como en el *D.C.* respecto a la naturaleza del problema del *pueblo* y su capacidad de actuar, indicará que es un problema semántico, ya que la palabra *pueblo* posee una doble significación: por un lado, es nada más que “un número de humanos”⁷ o “multitud desorganizada [*multitudo*], a la que no se puede atribuir ninguna acción o derecho”. Por otro lado, una “Persona Civil”:

Por Multitud, por ser una palabra colectiva, entendemos más de uno, así como multitud de humanos es lo mismo que muchos humanos; La misma palabra, por ser del número singular, significa una cosa, a saber, una multitud; pero en ningún sentido puede entenderse que una multitud tenga una voluntad dada por la naturaleza, sino a uno y otro; y, por tanto, tampoco se le debe atribuir acción alguna a nadie [...] una Multitud no es una Persona natural. (*D.C.*, 6, nota 1, 2017, p. 209)

Pero el pueblo, representado como *persona*, sí podría en principio tener una voluntad unitaria singular, independientemente, como cualquier persona privada, ya que “está dotada de una voluntad, y,

⁵ Para citar las obras de T. Hobbes: *D.C.*, *EL*, *L*, se emplea la *Three-edition* de Baumgold y se antepone el apellido de la editora cuando se refiere a páginas específicas. Toda cita en castellano de textos en inglés es traducción propia no literal.

⁶ Este punto también lo destaca Lee (2016, p. 28).

⁷ Se reemplazará “hombres” por “humanos” en las traducciones.

por lo tanto, puede realizar acciones voluntarias, como mandar, hacer leyes, adquirir y transferir un derecho" (*D.C.*, 6 §1, 2017, p. 210).

La discusión sobre la realidad entitativa del pueblo es crucial para el autor del *D.C.* para poder determinar la naturaleza y alcance del poder del soberano. Sobre esta importancia, Hobbes no está solo en su época. Es en dicho contexto donde las ideas de los monarcómacos⁸ serán tomadas por representantes del bando parlamentario, como Henry Parker⁹ (1604-1652). Una de estas ideas fundamentales se expresa en la *Vindiciae contra Tyrannos* (Brutus, 1994)¹⁰, donde se indica que, si bien los *princeps* son más que cada particular, son inferiores al pueblo en su conjunto, quienes, por pactos, le han dado su autoridad.

En resumen, esto supone:

1. "El que está constituido [*constituitur*] por otro, se tiene por menor" (p. 74).
2. "Todos los reyes fueron constituidos primero [*constitutos fuisse*] por el pueblo" (p. 68).
3. "Todo el pueblo es más poderoso [*potior*] que el rey" (p. 74)¹¹.

⁸ Patricia Springborg (2019) ha destacado la importancia para la comprensión de Hobbes de los monarcómacos en una entrevista para la *European Hobbes Society*. De igual forma, el trabajo de Salmon (1959) es de los pocos que ha notado esta relevancia.

⁹ Lee (2016, p. 301ss.) aborda la reacción de Hobbes contra Parker y lecturas de los monarcómacos, pero lo realiza de forma somera.

¹⁰ Los argumentos de los *Vindiciae* también se pueden encontrar en los textos del jesuita Robert Persons en su obra *Conferencia sobre la próxima sucesión* (1594). La cuarta parte de las *Vindiciae* fue traducida al inglés en 1588. Su quema fue ordenada en la Universidad de Oxford en 1622.

¹¹ La idea de *pueblo* de los monarcómacos supone su preexistencia al soberano y su capacidad de asociarse sin poseer un solo representante. Esto es expresado de forma sistemática por Althusius (1603/1994) en su *Política*, al señalar que el rey se constituye sobre los asuntos que pertenecen a otro, sobre los asuntos del pueblo y de la asociación universal, cuya administración, dirección, gobierno y cuidado le han sido confiados. Lo que a su juicio implica que el pueblo o asociación universal constituyen al rey sobre sus asuntos como director, gobernador y fideicomisario, pero sin perjuicio de sí mismo.

Como advierte Henry Parker (1642): *el Rey es singulis Major*; sin embargo, es *universis menor*¹². De esa forma, para Parker, el rey se encuentra subordinado al pueblo. Por ende, el pueblo puede, a su gusto, como un acto válido de soberanía popular, resistir y eliminar a su rey. La vinculación entre pueblo-rey en el bando anti-monárquico, siguiendo a los monarcómacos, toma la forma de un contrato por estipulación.

En este contrato por estipulación, el pueblo hizo [*faciebat*] al rey, no el rey al pueblo¹³. Así que no hay duda de que el pueblo estipuló, y el rey prometió; porque las partes del estipulante se consideran más fuertes en derecho [*in iure*]. El rey prometía absolutamente, y el pueblo condicionalmente: si él no cumpliera su parte, el pueblo se consideraría absuelto de toda obligación por ese mismo derecho¹⁴ [*populus ipso iure omni obligacion solutus cense-retur*].

El contraataque de Hobbes implica negar la posibilidad de un agente unitario llamado *pueblo* si no ha existido un acuerdo (o pacto) previo universal que establezca quién actuará en nombre de ese *pueblo* como agente unitario (D.C., 2017, p. 209). Hobbes declarará que en una monarquía como Inglaterra solo “el Rey es el pueblo”, al igual que en una democracia como Atenas solo el *demos* es

¹² Lee (2016) indica esta parte también.

¹³ Originalmente recogida de Lee (2016, p. 148 ss).

¹⁴ Al respecto, se defiende en la *VcT* la falta de propiedad del monarca en cuanto es solo un administrador de bienes ajenos y de no actuar como tal, cometería un ilícito: “Claramente [el rey] no es ningún tipo de usufructuario. Un usufructuario es capaz de dar en prenda [*pignori dare potest*]; pero [...] los reyes no pueden hipotecar el patrimonio del fisco. Un usufructuario es capaz de regalar frutos a voluntad [*suo arbitrio*]. Por el contrario, las subvenciones extensas por parte del rey se consideran inválidas, los gastos innecesarios se revocan y las extravagancias se reducen. Todo lo que se desvía a cualquier cosa que no sea de uso público se considera robado. El rey no está menos obligado por la ley síndica que cualquier ciudadano privado entre los romanos; y particularmente en la Galia, ningún regalo es válido sin el consentimiento de lo que se llama *la chambre des comptes*” (Brutus, 1994, p. 67).

el pueblo¹⁵. Esto tiene como consecuencia la falta de representatividad de quienes se rebelan contra un monarca:

Es un gran obstáculo para el Gobierno Civil, especialmente Monárquico, que los humanos no distingan lo suficiente entre la diferencia entre un Pueblo y una multitud, [...] en una Monarquía, los Súbditos son la Multitud, y (aunque parezca una Paradoja) el Rey es el Pueblo. (*D.C.*, 12, §8, 2017, p. 321)

Esta teoría dual de Hobbes sobre la semántica del concepto pueblo ha llevado a algunos, como a Daniel Lee, a defender que Hobbes es el gran teórico inglés de la soberanía popular, pero cuya capacidad de acción (la del pueblo) depende del que pueda ser representado por una persona, esto es, la persona civil descrita en *EL* y *D.C.* Esto llevaría al autor del *D.C.* a identificar la soberanía del pueblo con la de la persona civil, *civitas* o estado. Esa soberanía no es natural, sino que requiere ser activada por medio de la representación. Sin ella, el alma artificial del estado, que es la soberanía, no logra cobrar vida y forma. Es ahí donde se da la unidad. Como ha explicado el mismo Quentin Skinner (2007), no es la unidad del representado la que hace a la persona, sino la del representante. El representante porta la máscara de la Persona, esa Persona, recibe el nombre de soberano y es por medio de sus palabras y acciones que todos y cada uno de los individuos que conforman la comunidad política están representados. Ese actor, en cuanto soberano (e independientemente de la forma política), es quien hace posible la acción de una multitud transformándola en un pueblo.

El pueblo es, por tanto, para Hobbes, el resultado de la capacidad de imaginación y artificialidad del ser humano que hace posible que una realidad dispersa, que carece de voluntad, aparezca como si la tuviese y fuese una sola.

¹⁵ En esta parte, sigo de cerca la reconstrucción de Tuck (2015, p. 99 ss).

3. LA LEX REGIA Y LA SOBERANÍA POPULAR

¿Cuál es la naturaleza de esa soberanía popular en Hobbes? Adelantaré mi conclusión: la idea de Hobbes es la de una soberanía popular radical en su origen, pero no para afirmar un régimen (en cuanto gobierno) democrático, sino una monarquía popular, radicalizando de esta forma lo ya existente en la tradición romana respecto de la *lex regia*.

Hobbes sostiene tanto en *EL* como en el *D.C.* que la democracia está en el origen del Estado.

Quando los humanos se han unido para erigir una república, son, casi por el mismo hecho de haberse reunido, una Democracia. Por el hecho de haberse adherido voluntariamente, se entienden obligados por las decisiones adoptadas por acuerdo mayoritario. Y eso es una Democracia [...] una convención cuya voluntad es la voluntad de todos los ciudadanos tiene poder soberano. y porque se supone que todo humano en esta convención tiene derecho a voto, se deduce que es una Democracia. (*D.C.*, 7, §5, 2017, p. 242)

Esto no supone, como sostiene Richard Tuck (2006), que Hobbes defienda algo así como una forma radical de democracia. Por el contrario, va a indicar que esta es una forma inestable de gobierno.

Tuck (2006) describe, correctamente, la inversión que Hobbes realiza en el *D.C.* de la quinta forma, la corrupta, de la idea de democracia en Aristóteles. Primero, recordemos lo que indica el mismo Aristóteles en la *Política* (1932):

En el cual no es la ley, sino la multitud, la que tiene el poder supremo y reemplaza a la ley por sus decretos [...] Porque el pueblo se convierte en monarca, y son muchos en uno; y los muchos tienen el poder en sus manos, no como individuos, sino colectivamente [...] Este tipo de democracia, que ahora es una monarquía y ya no está bajo el control de la ley, busca ejercer el dominio monárquico y se convierte en despótica. (1292a5-20, p. 303)

¿Qué hace Hobbes con esta idea de Aristóteles? La invierte, asignándole el criterio definitorio de democracia:

Veamos ahora lo que hacen los fundadores en la formación de cada tipo de comunidad. Cuando los hombres se han reunido para erigir una república, lo son, casi por el hecho mismo de que se han reunido, una Democracia. (ver cita anterior: *D.C.*, 7, §5, 2017, p. 242)

Vale decir, el momento fundacional descrito por Hobbes implica exactamente las condiciones que Aristóteles describe como máxima corrupción de una democracia. La diferencia está en que para el primero (Hobbes) lo relevante es el asentimiento de la voluntad, sin condicionante alguno, como sería una regla, y que sea la voluntad ilimitada de todos. Mientras que, para el segundo (Aristóteles), debe existir un condicionante (la regla en forma de ley) y debe expresar la voluntad de “los mejores” (condición, “la de mejores”, que niega Hobbes).

Hobbes realiza un segundo movimiento de inversión, en este caso, contra Cicerón. ¿Cómo? El escenario del estado de naturaleza, descrito en *D.C.*, es ciceroniano y anti-ciceroniano, como Kaster (2006, p. 308) y Straumann (2016) han destacado. ¿Por qué? Veamos qué indica Cicerón en *De Inventione*:

Porque hubo un cierto tiempo en que los seres humanos vagaban al azar por los campos, como bestias, y sostenían sus vidas con el alimento de las bestias, logrando nada por la razón sino la mayoría de las cosas por la fuerza física, sin cultivar ningún sistema de adoración piadosa u obligación humana: nadie había captado la utilidad de la justicia. Así [...] el deseo, ese ciego y temerario amo de la mente, usó la fuerza física para saciarse [...] Y en ese tiempo cierto hombre, grande y sabio, reconoció que la mente humana tenía en sí materia prima bien adecuado para grandes logros [...] mediante una aplicación sistemática del pensamiento reunió en un solo lugar a la gente dispersa en los campos, escondidos en sus guaridas selváticas [...] los hizo apacibles y gentiles donde habían sido salvajes y monstruosos. (2006, I.2, pp. 307-308, citado en R. Kaster)

En Hobbes, la descripción del ser humano en el estado de naturaleza es similar a la de Cicerón, pero a la inversa de este, no existe la posibilidad del surgimiento de humanos suficientemente virtuosos para superar esa condición, ni tampoco leyes naturales en cuanto a

un orden justo que descubrir. En esto Hobbes se alinea con la tradición epicúrea de Lucrecio (Brown, 2013)¹⁶, para quien todo orden humano es convencional, versus, por ejemplo, una idea de la propiedad privada (central para la justicia) prepolítica en Cicerón (Straumann, 2016)¹⁷.

Por eso, como Straumann (2016) nota, mientras Cicerón no pensaba que el Estado creaba derechos de propiedad, sino que el estado tenía la finalidad de su protección y, por ende, podía ser juzgado por su éxito o fracaso, para Hobbes, no existen derechos prepolíticos, más allá de la autopreservación, que pudieran usarse para juzgar la legitimidad del ejercicio del soberano. Por eso, mientras Cicerón pensaba que la propiedad preexistente al estado necesita de garantías, sin las cuales, en el estado de naturaleza, el disfrute de las posesiones de los seres humanos se hace incierta y expuesta a la posible rapiña de los otros, para Hobbes se precisa de una fundación de un algo inexistente, gracias únicamente al poder soberano, que haga posible la felicidad y prosperidad.

¿Qué podemos concluir de esta inversión hobbesiana tanto de Aristóteles como de Cicerón? La descripción de la democracia realizada por Hobbes, así como su negación de la existencia de leyes naturales en el estado de naturaleza, en el sentido ciceroniano de ellas, implica efectivamente que el acontecimiento de origen del estado es una forma radical de democracia, entendiendo por esta la falta de reglas y de “mejores humanos” que condicionen la voluntad de los participantes.

Pero esto no significa, de modo alguno, que los estados deban ser democráticos, ni que Hobbes sea un demócrata. Por el contrario, expresamente en el *D.C.* indica lo frágiles e inestables que son los sistemas democráticos. Al respecto, señala que

¹⁶ Respecto de la influencia de Lucrecio en el Renacimiento y la modernidad temprana, ver los trabajos de Alison Brown (2013), quien también defiende la influencia de este en el estado de naturaleza de Hobbes.

¹⁷ Respecto de esto, ver la extensa discusión de Benjamin Straumann (2016). Una réplica a la tesis central de este trabajo se puede ver en Springborg (2019). La respuesta de Straumann, en Straumann (2019, pp. 271-288).

Quizá alguien dirá que el estado popular (democracia) es inmensamente preferible a la Monarquía, porque en ese estado, en el que por supuesto todos manejan los asuntos públicos, a todos se les ha dado permiso para exhibir públicamente su prudencia, conocimiento y elocuencia en las deliberaciones sobre asuntos de la mayor dificultad e importancia; y como el amor a la alabanza es innato en la naturaleza humana, esta es la más atractiva de todas las cosas para todos aquellos que superan a otros en tales talentos [...]; pero en la Monarquía ese camino para ganar elogios y rangos está impedido para la mayoría de los ciudadanos [...] Ver la propuesta de alguien a quien despreciamos, preferida a la nuestra; ver nuestra sabiduría ignorada ante nuestros ojos; ganar enemistades en una lucha incierta por una vanagloria [...] son desventajas. (*D.C.*, 7, §9, 2017, p. 267)

Justamente, para Hobbes, su forma monárquica popular, implica una superación del problema de la democracia: conlleva la representación del pueblo, pero sin las fragilidades de ella. De ahí la necesidad de afirmar que esa soberanía popular no queda menos representada en una monarquía, que en una democracia (*D.C.*, 12, §8).

Esto último, significa que, para Hobbes, independientemente de la forma de gobierno, la soberanía es constante y expresa una voluntad del pueblo (esto ya está presente en Bodino quien claramente distingue entre gobierno/soberanía (Bodin, 1992; Foisneau, 2013, pp. 323-342)¹⁸. Para Hobbes, la soberanía popular permanece fija, como ha notado Daniel Lee, incluso en los casos más *no-democráticos* en los cuales un pueblo decide transferir no solo el

¹⁸Aquí Foisneau (2013) argumenta respecto de la evidencia de la transformación en Hobbes de las distinciones de Bodin a) entre el estado y la administración del estado; b) entre los derechos soberanos, por un lado, y el ejercicio de esos derechos, por el otro. Según indica Foisneau, en Hobbes la fórmula ciceroniana *salus populi* no se usa con el propósito de justificar los *arcanos imperii* de los príncipes como en la literatura que sigue a Tácito y que se mueve en la tradición de la *ragion di stato*, o en la mirada de Richelieu, sino para proteger los derechos del soberano que son en sí mismos el fundamento de la paz civil. Tanto la renuencia de Bodin como la de Hobbes a admitir un derecho constitucional de resistencia debe leerse, según Foisneau, a la luz de su estricto rechazo de las normas legales de la “razón de estado” concebida como una orden de intrusión.

ejercicio o uso de la soberanía, sino incluso su pleno derecho de soberanía, incondicionalmente, a un monarca absoluto:

Las personas que van a hacer un Monarca pueden entregar el mando, ya sea simplemente sin limitación de tiempo, o por un tiempo cierto y determinado. Si simplemente, se entiende que el gobierno de aquel a quien se le entrega es el mismo que lo fue del pueblo que lo entregó [...] De esta forma, el monarca a quien simplemente se le ha entregado el gobierno, tiene derecho no solo a la posesión, sino también a la sucesión, según le parezca, declarar a su sucesor a su discreción. (D.C. 7. §15, 2017, p. 249)

En consecuencia, incluso si el monarca es absoluto, el pueblo permanece en sus actos personificado como una *civitas*. Por esta razón, es a este *pueblo-civitas* al que deben ser atribuidos los actos del monarca y es esa comunidad, como un *dominus* en el derecho civil, el auténtico propietario legal de los actos realizados por su persona o agente, sin importar la forma que este adquiera (monárquica o no).

Por eso, aunque la *civitas* posee unidad y personalidad, en la práctica, sigue siendo, un cuerpo ciudadano, un pueblo reunido, ejerciendo su soberanía por medio de su representante. De esa forma, Hobbes anula la distinción entre una soberanía estatal y una popular¹⁹.

4. LEX REGIA O LEX DE IMPERIO PRINCIPIS

La *Lex Regia*, que cobran su forma definitiva en la *Lex de Imperio Vespasiani* o Ley del Poder de Vespasiano, dan cuenta del conjunto de leyes que transforma la república romana en un imperio (en cuanto forma política). En estas se le concede al Emperador el derecho a legislar, función fundamental para consolidar su poder. Pero lo más relevante, para efectos de nuestro interés, es que por medio de esa capacidad legislativa del emperador legisla el pueblo.

¹⁹ Véase D.C., pp. 98-99 [7, §16]; D.C., pp. 135-136; D.Co., p. 80 [II, 2, §5]; D.C., p. 99, D.C., p. 137, se refiere a *populus* como *dominus civium* (207) De Cive 142, 143 [13, §1]; D.C., pp. 213-214. Tuck (2015) desarrolla en extenso este punto.

¿Por qué? Para responder esto, se necesita una pequeña reconstrucción histórica. Como muestra Straumann (2016) (y muchos otros, es una historia bien conocida), en 1344 se encontró una gran tablilla de bronce en la que se inscribió algo muy parecido a una *lex regia*, la llamada *lex de imperio Vespasiani*, una ley que detalla los poderes conferidos al emperador Vespasiano por estatuto en el año 69 d.C. Esta inscripción fue descubierta y luego exhibida en la Iglesia de San Juan de Letrán en Roma por Cola di Rienzo (Mantovani, 2005, Straumann 2016, p.247), curiosamente, un campeón del gobierno republicano (Skinner, 1978a, pp. 148-151; Skinner, 1978b, pp. 131-133), que posteriormente lo usó e interpretó para reintroducir una constitución republicana en Roma en 1347 y quien es el personaje central de una ópera temprana de Richard Wagner (*Rienzi*, en 1842)²⁰. En esta tablilla se defiende que la autoridad del Emperador se derivaba de, y dependía de, el pueblo romano y, por lo tanto, no era absoluta. En una de las descripciones más relevantes de la *lex regia*, la de Mario Salamoni (Salamoni y Tramezzino, 1544), en la forma de un diálogo, un filósofo, un abogado, un teólogo y un historiador, disputan sobre sus alcances. La cuestión en discordia es si puede decirse o no que el emperador romano gobierna absolutamente sin reconocer límites. El abogado defiende que, evidentemente, el Emperador posee un poder absoluto. El filósofo, siguiendo a Aristóteles, argumenta que, de ser así, sería imposible distinguir entre un gobierno tiránico y uno legítimo. El jurista responde exponiendo una teoría positivista del derecho y argumentando que el derecho (*lex*) es esencialmente un mandato, una prohibición o un castigo, algo que, en resumen, tiene fuerza exclusivamente *vis-à-vis* súbditos, que son no iguales (Straumann, 2016)²¹. Por lo tanto, el emperador no puede ordenar ni prescribir nada a sí mismo que lo limite, ni puede existir un legislador sobre él, ya que, en ese caso, no sería el soberano.

La discusión transita sobre la naturaleza de los contratos y la misma *lex regia*, donde tanto el derecho contractual como la *lex re-*

²⁰ Sobre el sentido político de esta ópera revisar Weiner (2015).

²¹ En toda esta descripción sigo a Straumann (2016, p. 256).

gia son considerados fuera del alcance de la autoridad del soberano. Las reglas de los contratos no se pueden cambiar y, por lo tanto, son una restricción para la legislación del Emperador, porque, argumenta el filósofo, el poder del soberano de ser absoluto acarrearía que el valor de los contratos sería relativo. ¿De dónde proviene esa fuerza en la discusión de la estructura de los contratos que hace que sea un límite al mismo poder soberano del Emperador? Es el modelo de la delegación de poder del pueblo al emperador en la institución legal romana de mandato (*mandatum*), que es parte del derecho romano del contrato y fue conceptualizada en las fuentes legales romanas como un contrato consensuado, requiriendo para su conclusión el consentimiento tácito o explícito de las partes. El mandatario, en el caso de Salamonio, el Pueblo, ordenaría al mandado, aquí el Emperador, la ejecución de la legislación en su nombre. Este tipo de contrato podía ser revocado en cualquier momento por las partes. Esa condición es afirmada por el filósofo del diálogo recurriendo al *Enchiridion* de Sexto Pomponio (Iso, 2002) y a la misma *Lex Imperio Vespasiani*. Por lo cual, la idea del pueblo pactando una transmisión de forma irreversible negaría la misma estructura del derecho de los contratos, ya que, en ese caso, serían indisolubles.

La historia constitucional y contractual romana ayudó a hacer de la soberanía popular algo así como un teorema constitucional básico del estado en todas sus formas, una noción que los partidarios de la democracia y la monarquía por igual podrían, en principio, compartir. Lo interesante es que este debate va a trasladarse a Inglaterra, en algo así como la búsqueda de una *lex regia* inglesa. La pregunta, como lo indica Daniel Lee, es si el pueblo de Inglaterra, por un acto, hubiera podido ser el creador o haber constituido la monarquía.

Como ha advertido, entre otros, Glenn Burgess (1996), la realeza inglesa fue gravitante en la tarea de equiparar el *princeps* romano con el rey inglés, para desde ahí concluir que, en principio, el rey era *legibus solutus*. Esto es, absuelto de las restricciones legales e institucionales ordinarias del derecho consuetudinario por poderes prerrogativas que le eran exclusivos (Cuttica y Burgess,

2016). Según Burgess, en la política de los Estuardos, esto significó una polarización entre los principales actores institucionales de la política constitucional inglesa. Como observa Lee, una pregunta que sigue de este análisis se refiere a cómo el rey llegó a ser *legibus solutus* en primer lugar. La duda anterior se debe a que la doctrina *princeps legibus solutus* era derivada del derecho romano, un sistema legal al que los juristas ingleses expresaban hostilidad y contra el cual anteponían lo que consideraban cualidades excepcionales del derecho consuetudinario inglés. La sugerencia de que el rey era “absoluto” presentaba un rompecabezas intelectual en su fundamentación. Respecto de esto, Lee indica que una influyente línea de argumentación sintetizó los principios derivados del derecho romano junto con el excepcionalísimo histórico percibido en la tradición inglesa.

Ahora, los enemigos de esta asimilación de la tradición Vespasiana a la realeza inglesa van a señalar que, si fuera cierto que la realeza inglesa derivó su poder absoluto en su totalidad de un acto voluntario previo del pueblo, debería ser posible, al menos en principio, ubicar algún momento histórico en el tiempo en el que el pueblo de Inglaterra ejecutó el acto y transmitió su imperio original y su derecho de autogobierno a un rey, al igual como a menudo señalaron actos legislativos específicos del pueblo romano en la historia romana, como los republicanos respecto de la *lex Hortensia*. Pero Inglaterra, como argumentaron vociferantemente los opositores a la soberanía popular antimonárquica, siguió un patrón de eventos diferente a la experiencia romana y eso es precisamente porque la realeza inglesa, a diferencia del Principado romano, fue fundada por un acto de conquista extranjera, no por consentimiento popular. El argumento de la soberanía popular de la *lex regia*, por lo tanto, no podría tener ninguna aplicación en el caso específico de Inglaterra²².

Todos estos casos eran debates respecto del derecho romano y su validez, alcance o imposibilidad de ser aplicado. Por ejemplo,

²² Sobre la relevancia del debate del *Norman Yoke*, véase Skinner (1966).

el jurista inglés Henry de Bracton (n.1210-m.1268) intentó una solución a la tensión existente entre dos partes del derecho público imperial romano que mantenían unido todo el edificio de la jurisprudencia del derecho público medieval, la *lex regia* y la *lex digna*. Estas dos leyes constituían una antinomia porque una hacía que el rey estuviera bajo la ley, mientras que la otra permitía que el rey estuviera sobre ella. La *lex regia* decía: “*Quod principi placuit, legis habet vigorem: utpote cum lege regia, quae de imperio eius lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat*” (Ulpianus, Digest 1, 4, 1²³). Para Bracton, la *lex regia* era una ley que originaba reyes: establecía que solo en y a través de la ley el rey recibía el poder de hacer las leyes que considerara adecuadas (*quod principi placet legis habet vigorem*). Para Bracton, la *lex regia* significaba que el rey no tenía autoridad para ir en contra de las disposiciones constitucionales que lo convertían en un soberano “absoluto” o para oponerse a ellas. Esta lectura de la *lex regia* dio sentido al enigmático texto de Bracton, el famoso *addicio de cartis* (folio 34)²⁴ según el cual:

El rey tiene un superior, a saber, Dios. También la ley por la cual fue hecho rey. También su corte, a saber, los condes y barones porque los condes se llaman así por ser compañeros del rey, y quien tiene un compañero tiene un maestro [magister]. Y, por tanto, si el rey está sin freno, es decir, sin ley, deben ponerle freno²⁵. (citado en Radding, 1969, p. 240)

En estas discusiones, ya en inicios de la modernidad, la *Lex Regia* será asimilada a la *Lex Imperio Vespasiani*, alejando la posibilidad de incorporarla, de forma alguna, a la *Lex Hortensia*. Bodin (1992) será uno de ellos y será entendida, la *Lex Imperio Vespasiani*, como una demostración histórica concreta, no solo de los fundamentos

²³ Disponible en <https://www.thelatinlibrary.com/justinian/digest1.shtml>

²⁴ Tomado de Radding (1969, p. 240).

²⁵ En este punto sigo a Miguel Vatter (2019). Sobre las interpretaciones de Bracton y la *lex regia*, ver la obra clásica de McIlwain (2007).

populares de la autoridad imperial romana, sino también de los ci-mientos populares de todas las formas de autoridad pública, romana o no.

La argumentación de Hobbes en el *D.C.* respecto del origen popular de la monarquía se enmarcan dentro del esfuerzo de los partidarios de ella de apropiarse de la tradición de la *Lex Imperio Vespasiani* y de superar la crítica a una posible *Lex Regia* inglesa (ahora equiparada con la *Lex Imperio Vespasiani*) por el origen foráneo de la realeza inglesa, por medio del reemplazo del debate histórico, por el de un análisis lógico-deductivo del origen de los regímenes políticos y de la fundación del estado: todos provienen de una forma democrática radical. Su escenario del estado de naturaleza, su inversión de Aristóteles y Cicerón, están al servicio de la misma causa.

5. REFLEXIÓN FINAL

El problema de una soberanía popular absoluta, como ha notado Tuck, dentro de la tradición constitucional, adquiere un carácter paradójico: ¿Cómo es posible una soberanía popular absoluta para ser, sin contradicción, desplegada en una teoría destinada a realizar un estado comprometido con el objetivo opuesto, un gobierno limitado, que sería, a la vez, lo propio de una teoría constitucional? Una primera pregunta que emerge para Tuck, es si para solucionar el problema sería el camino apropiado pensar un gobierno limitado, pero a su vez legitimado por una forma ilimitada de poder popular, ya sea anterior o exterior a las instituciones estatales. Pero esto genera otra pregunta: ¿no es eso lo que el constitucionalismo busca impedir? Lo que lleva el problema y a la pregunta sobre: ¿por qué pensar una soberanía popular? ¿Sería limitada o ilimitada?

Para Hobbes, al menos el del *D.C.*, el problema parte de la comprensión del término pueblo y sus derivados (p.e. popular). Como hemos visto, el pueblo no gobierna directamente, sino que simplemente crea las condiciones y las instituciones por las cuales otros podrían gobernar, como si ellos, el pueblo, fuesen el autor. Eso implica una teoría de la Representación donde la soberanía popular

queda desconectada de la actividad política, solo como un poder originario, ya que los ciudadanos se convierten en espectadores silenciosos, sometidos al mismo poder soberano, que les permite a su vez actuar, por medio de su representante, en el caso predilecto de Hobbes: un monarca populista, que como indica en *Leviathan*, cuyo deber consiste:

En el fin para el cual se le confió el poder, a saber, la procuración de la seguridad del pueblo, a la que está obligado por la ley natural, y a dar cuenta de ello a Dios, el autor de esa ley, y a nadie más que a Él. Pero por seguridad aquí no se entiende una mera preservación, sino también todos los demás contenidos de la vida, que cada humano por industria lícita, sin peligro o perjuicio para la comunidad, adquirirá para sí mismo. (L, 30, §1, 2017, pp. 338-339)

O lo que es igual, debe procurar satisfacer la demanda de prosperidad: “Éxito continuo en la obtención de aquellas cosas que un humano desea en el tiempo, es decir, prosperidad continua” (L, 6, §58, 2017, p. 50). Esa sería la tarea y deber de ese monarca y como encarna al pueblo que le dio origen, la prosperidad continua sería la finalidad de todo pueblo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Althusius, Johannes (1995). *Politica: An abridged translation of politics methodically set forth and illustrated with sacred and profane examples*. Liberty Fund.
- Aristóteles (1932). *Politics* (H. Rackham, Trad.). Harvard University Press.
- Baumgold, Deborah (Ed.). (2017). *Three-Text edition of Thomas Hobbes's political theory: The Elements of Law, De Cive and Leviathan*. Cambridge University Press.
- Bodin, Jean (1992). *On sovereignty: Four chapters from the six books of the commonwealth*. Cambridge University Press.
- Brown, Alison (30 Mayo de 2013). *Following an untrodden path: transgression and modernism in Lucretius and Machiavelli* [Session 4]. Conferencia: Machiavelli's The Prince

- Five Centuries of History, Conflict and Politics. Brunel University. United Kingdom.
<https://www.youtube.com/watch?v=LtRNNM9cEqM>
- Brutus, Stephanus Junius (1994). *Vindiciae contra tyrannos, or, Concerning the legitimate power of a prince over the people, and of the people over a prince*. Cambridge University Press.
- Burgess, Glenn (1996). *Absolute monarchy and the Stuart Constitution*. Yale University Press.
- Cicero, Marcus Tullius (2006). *Speech on behalf of Publius Sestius*. Clarendon Press; Oxford University Press.
- Cuttica, Cesare y Burgess, Glenn (Eds.). (2016). *Monarchism and absolutism in early modern Europe*. Routledge.
- Doleman, R. (pseud.), Parsons, Robert (1972). *A conference about the next succession to the Crowne of Ingland, 1594*. Scholar Press.
- Foisneau, Luc (2013). Sovereignty and reason of State: Bodin, Botero, Richelieu and Hobbes. En Lloyd, Howell. *The reception of Bodin* (pp. 323-342). Brill.
- Hobbes, Thomas (2016). *De Cive: Elementos filosóficos sobre el ciudadano* (Segunda edición). Alianza Editorial.
- Horatius Flaccus (2005). *Satires, epistles and Ars poetica* (Repr. [der Ausg.] 1926, rev. 1929). Harvard Univ. Press.
- Iso, José Javier (2002). El Enchiridion de Pomponio: su valor como fuente para el concepto y origen del ius civile en la antigua Roma. *Revista de Estudios Latinos*, (2), 107-118.
- Lee, Daniel (2016). *Popular sovereignty in early modern constitutional thought*. Oxford University Press.
- Mantovani, Dario (2005). Les clauses “sans précédents” de la “lex de imperio vespasiani”: une interprétation juridique. *Cahiers Du Centre Gustave Glotz*, (16), 25-43.
- McIlwain, Charles Howard (2007). *Constitutionalism: Ancient and modern* (Rev. ed.). Amagi/Liberty Fund.
- Parker, Henry (1642). *Observations upon some of His Majesties late answers and expresses*. s.n.

- Pocock, John Greville Agard (1979). Reconstructing the Tradition: Quentin Skinner's Historian's History of Political Thought. *Canadian Journal of Political and Social Theory*, 3(3), 95-113.
- Radding, C. M. (1969). The origins of Bracton's Addicio de Cartis. *Speculum*, 44(2), 239-246.
- Salamoni, Mario (1544). *Marii Salamonii patritii romani De principatu, libri septem*. Romae: In Vico Peregrini apud D. Hieronimam de Cartulariis sumptibus. s.n.
- Salmon, John Hearsey McMillan (1959). *The French religious wars in English political thought*. Clarendon Press.
- Skinner, Quentin (1966). The Ideological Context of Hobbes's Political Thought. *The Historical Journal*, 9(3), 286-317.
- Skinner, Quentin (1978a). *The foundations of modern political thought (Volume 1)*. Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin (1978b). *The foundations of modern political thought (Volume 2: The Age of Reformation)*. Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin (2007). Hobbes on persons, authors and representatives. En Patricia Springborg (Ed.), *The Cambridge companion to Hobbes's Leviathan* (pp. 157-180). Cambridge University Press.
- Springborg, Patricia (2019). Constitutionalism and antiquity transformation. *Global Intellectual History*, 4(3), 223-249.
- Straumann, Benjamin (2016). *Crisis and constitutionalism: Roman political thought from the fall of the republic to the age of revolution*. Oxford University Press.
- Straumann, Benjamin (2019). 'The laws are in charge of the magistrates': Reply to Edelstein, Sullivan and Springborg. *Global Intellectual History*, 4(3), 271-288.
- Tuck, Richard (2006). *Hobbes and democracy*. En Annabel Brett y James Tully (Eds.), *Rethinking the foundations of modern political thought* (pp. 171-190). Cambridge University Press.
- Tuck, Richard (2015). *The sleeping sovereign: The invention of modern democracy*. Cambridge University Press.

- Tully, James (Ed.). (1988). *Meaning and context: Quentin Skinner and his critics*. Polity Press.
- Ulpianus, Domitius (s.f.). *Domini nostri sacratissimi principis Iustiniani iuris enucleati ex omni vetere iure collecti digestorum seu pandectarum*. Consultado el 15 de noviembre de 2023 en <https://www.thelatinlibrary.com/justinian/digest1.shtml>
- Vatter, Miguel (2019). Liberal governmentality and the political theology of constitutionalism. En Bas Leijssenaar & Neil Walker (Eds.), *Sovereignty in Action* (pp. 115-143). Cambridge University Press.
- Weiner, Marc (2015). Politics. En Helen. M. Greenwald (Ed.), *The Oxford Handbook of Opera* (1.^a ed., pp. 706-731). Oxford University Press.

Gabriela Rodríguez Rial¹

EL CIUDADANO Y LA LIBERTAD: UNA LECTURA SKINNERIANA CON LICENCIA PARA EL ANACRONISMO CREATIVO

1. LA BIFURCACIÓN DE LA LIBERTAD EN DE CIVE Y SUS PROYECCIONES TEÓRICO POLÍTICAS EN EL PRESENTE

En el capítulo XXI de *Leviatán* se afirma que

libertad significa propiamente hablando, la ausencia de oposición (por oposición significo impedimentos externos al movimiento); puede aplicarse tanto a las criaturas irracionales e inanimadas como a las racionales. (Hobbes, 1651/1992, p. 171)

Según lo que plantea Quentin Skinner en *Hobbes y la libertad republicana* (2010), esta concepción cinética de lo que significa ser cuerpos libres aparece previamente formulada en el cap. IX párrafo 9 de *El ciudadano* (1642/1993). Es en ese momento cuando Thomas Hobbes rompe con una tradición que asimila la libertad con el deseo republicano de la no dominación y ofrece una definición alternativa.

¹ Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

Aunque el título propuesto para este trabajo sea “El ciudadano y la libertad: una lectura skinneriana con licencia para el anacronismo creativo”, no me voy a centrar en el texto publicado por Thomas Hobbes en París en 1642 tanto como se podría esperar. Sin embargo, la hipótesis de Skinner está presente no sólo en la reconstrucción de las definiciones e interpretaciones de libertad en la teoría política de Thomas Hobbes, sino también la pregunta acerca de la persistencia del legado hobbesiano en la política contemporánea. He aquí el anacronismo que se menciona en el título.

En este trabajo se muestra cómo el concepto de libertad ligada al movimiento de los cuerpos al que Hobbes llega debatiendo con sus contemporáneos no es necesariamente el que volvió al centro de la escena de la disputa semántico-política durante y después la pandemia de COVID-19, al menos en la Argentina. Antes de la pandemia la teórica política neozelandesa Patricia Springborg (2019) analizó el impacto del libertarismo, y señaló, que esta tradición como el constitucionalismo liberal, no podía enraizar su concepción de la libertad en los planteos de Thomas Hobbes. Su texto, “Hobbes sobre la libertad de los súbditos”, traducido en español en 2019 y citado en el tercer apartado fue un disparador de las reflexiones aquí esbozadas. Sin embargo, no coincidimos con su interpretación de Hobbes como un pensador político autoritario, que nada puede enseñarnos sobre la libertad.

En los últimos años, aparecieron grupos políticos en Argentina que se identifican con el libertarismo. En su ideología, la libertad cumple un rol fundamental y, esta última, es comprendida como el derecho individual de obrar sin otro arbitrio que su deseo de realización personal y el afán de lucro. El pensamiento libertario combina una reivindicación de la economía de mercado, rechazando la regulación estatal-gubernamental en esa esfera como liberales y neoliberales, con una defensa de valores conservadores y de instituciones tradicionales. En este aspecto, los libertarios se apartan del liberalismo político. Sus referentes no son los economistas clásicos o neoclásicos, sino Hayek o von Mises, quienes rechazan la noción de equilibrio general. Desde esta perspectiva, aunque no hay competencia perfecta, el mercado es la institución “natural”

que mejor asigna los recursos y quienes triunfan en esa carrera son los innovadores. Entre sus referentes argentinos está Juan Bautista Alberdi, por haber postulado una sociedad donde predominen los emprendedores y no los políticos y los intelectuales. Algunos libertarios argentinos se autodenominan republicanos, no por defender una concepción de la libertad entendida como no dominación, sino por proponer una república aristocrática que ponga límites a la intervención gubernamental en la esfera privada como antídoto ante el populismo plebeyo y estatalista.

En suma, hoy predomina, sobre todo, entre quienes se definen como libertarios en el campo político argentino, un sentido de la libertad más parecido aquél que Hobbes más rechazaba: la facultad de la voluntad libre e indeterminada. Para demostrar esta tesis se presenta un argumento en tres pasos: 1. La libertad entendida como no interferencia como uno de los tipos posibles de libertad negativa; 2. El proceso de elaboración del concepto de libertad como ausencia de obstáculos al movimiento en tres de los textos políticos canónicos de Hobbes; 3. La importancia de la copresencia de cuerpos en movimiento en la concepción cinética de la libertad Hobbes. Cada uno de ellos ha sido abordado con mayor detalle en el artículo “Libertad y política de los cuerpos en movimiento: Thomas Hobbes y el libertarismo contemporáneo” (Rodríguez Rial, 2022), que pueden consultar quienes quieran ampliar en este tema.

Al tratarse de una perspectiva teórica política, la metodología de análisis de este trabajo está orientada a pensar con Thomas Hobbes el tema de la libertad de los cuerpos individuales y colectivos en movimiento, y no a ofrecer una lectura de la doctrina hobbesiana que se pretenda superadora de otras por su rigor filológico. El interrogante que nos guía es el siguiente: ¿seguimos viviendo en un mundo político donde la libertad tiene resonancias hobbesianas?

2. ¿QUÉ LIBERTAD NEGATIVA INVENTÓ HOBBS?

En capítulo IX parágrafo IX de *De Cive* Hobbes emprende la tarea que considera nadie ha hecho hasta entonces.

Ningún escritor, que yo sepa, ha explicado qué es la libertad y qué la servidumbre. Vulgarmente, la libertad consiste en obrar a nuestro arbitrio e impunemente; el no poder hacerlo se considera servidumbre; pero esa libertad no puede darse en el Estado si se ha de dejar a salvo la paz del género humano, porque sin poder ni derecho de coerción no existe Estado alguno. Para definir la LIBERTAD, digamos que no es más que la ausencia de impedimentos para moverse; de esta forma el agua contenida en un vaso no es libre, porque el vaso impide que fluya, y si se rompe el vaso, se libera. (Hobbes, 1642/1993, pp. 85-86)

Hobbes sabe que hay y ha habido otros autores que explican qué es la libertad. Pero él no está de acuerdo con las conclusiones que derivan de la oposición de esta última con la servidumbre. El hecho de que ser libre sea lo contrario a estar sujeto a cualquier forma de dominación política ha justificado la rebelión contra todo régimen político que no sea del agrado de los súbditos. Esta premisa, en la que los republicanos de su tiempo fundan la distinción entre libertad y sujeción, no es compartida por Thomas Hobbes. El objetivo del autor de *Leviatán* es el contrario: conciliar la libertad de los individuos con la dominación política. Sin embargo, Hobbes no se conforma con encontrar un tipo de libertad que pueda darse dentro de un Estado, es decir, la unidad política soberana propia del mundo moderno. El admirador de Descartes, Galileo y Gassendi nos recuerda que no hay nada singular en los cuerpos individuales de los seres humanos ni en los cuerpos colectivos artificiales (*personae fictae* o jurídicas) que los distinga de otros objetos del mundo físico. En ese contexto político intelectual, se postula la definición hobbesiana de la libertad como ausencia de obstáculos o no obstrucción al movimiento.

Thomas Hobbes usa de manera indistinta las palabras *liberty* y *freedom*: no reserva la primera para la libertad de participar en los asuntos públicos, ni la segunda para la libertad personal. Sea cual fuera la palabra que se decida emplear, ser libres es un atributo que

corresponde a los cuerpos que se mueven. Usar libertad para referirse a otra cosa, el deseo de autonomía, el autogobierno o el libre arbitrio, es estirar el concepto.

La libertad, entendida como no obstrucción al movimiento, que Hobbes define en el párrafo de *De Cive* citado previamente, es sinónimo de no interferencia. Es esta acepción de la libertad la que el liberalismo hará propia, aun a pesar de las tensiones que esta tradición tiene con el pensamiento político de Hobbes. Se suele creer, seguramente a instancias del efecto político e intelectual que tuvo la conferencia dictada por Isaiah Berlin en 1958, “Dos conceptos de libertad”, que la libertad como no interferencia (*Liberty from*) es negativa, individual, y moderna. Su contraparte es otro concepto de libertad política (*Liberty to*), ligada con la autonomía y el autogobierno. Esta última es adjetivada como positiva, colectiva (el yo se subordina a la comunidad o a un ideal superior a él), y aunque siga vigente en el mundo moderno, tiene orígenes antiguos (Berlin, 1969, pp. 118-172).

Pero la libertad republicana, que los filósofos e historiadores del pensamiento político neorepublicanos han asociado a la no dominación, también es negativa, porque pone un límite a la independencia arbitraria. Y lo es, sin dejar de ser positiva, porque reconoce que sólo se puede ser personalmente libre en una comunidad política que también lo sea de otros poderes externos y con un régimen político que consagre el autogobierno.

Entonces se presenta un doble dilema. Por una parte, la tradición liberal adopta una concepción de la libertad negativa definida como no interferencia, pero prefiere no ser identificada a Hobbes por considerarlo un defensor del poder absoluto y despótico. Por la otra parte, los neorepublicanos quieren reintroducir dentro de su tradición política una libertad personal que pueda ser, eventualmente, individual, pero siempre antihobbesiana en virtud del desprecio que sentía el autor de *Leviatán* por quienes defendían en su tiempo a los gobiernos populares. En todo caso, estos dos enfoques de la libertad, aún vigentes en la teoría política contemporánea, tie-

nen una deuda explícita o implícita con la batalla político conceptual que emprendió Thomas Hobbes al explicarnos qué era la libertad en su tratado titulado *El ciudadano*².

Haya sido o no Hobbes el inventor de la libertad negativa, al conceptualizar la libertad como la ausencia de obstáculos externos al movimiento, encontró un elemento distintivo de la modernidad. Y al hacerlo, tuvo que polemizar con sus contemporáneos, especialmente los defensores de los gobiernos populares y del libre arbitrio, respecto de lo que significaba ser libres y encontrar en la física del movimiento del naturalismo del siglo XVII un fundamento teórico de su definición de la libertad como no obstrucción.

3. DECLINACIONES DE LA LIBERTAD EN TRES TEXTOS CANÓNICAMENTE POLÍTICOS DE THOMAS HOBBS

A continuación, se sintetiza tres interpretaciones, la Quentin Skinner en *Hobbes y la libertad republicana* (2010), la Philip Pettit en *Liberty and Leviathan* (2004) y la de Patricia Springborg en *Hobbes y la libertad de los súbditos* (2019)³ sobre los cambios y continuidades de los significados de la libertad en tres textos de Thomas Hobbes que la tradición interpretativa dominante califica de políticos en un sentido estricto: *Elementos del derecho natural y político* (1640/1979), *El ciudadano* (1642/1993) y *Leviatán* (1651/1992). Los tres coinciden en que para comprender la libertad en Hobbes hay que reconstruir el campo político-intelectual en el que este último participaba y que la libertad hobbesiana es un emergente de su antagonismo con el republicanismo. Sin embargo, disienten respecto de si hay o no una ruptura en la concepción hobbesiana de la

² Skinner dedica su ensayo “La idea de la libertad negativa: perspectivas filosóficas e históricas” (1998) para reafirmar la paternidad hobbesiana de la concepción negativa de la libertad liberal a la vez que para proponer que puede existir otra forma de concepción de la libertad personal que sea republicana y moderna. La paternidad de esta última corresponde a Nicolás Maquiavelo.

³ El nombre original es “Liberty Exposed: Quentin Skinner’s Hobbes and Republican Liberty” y se publicó en 2009.

libertad en sus escritos políticos, y en caso de admitir que la hay, no necesariamente coinciden en el momento en que se produjo.

Según la interpretación de Skinner (2010), ya en *Elementos del derecho natural y político*, que si bien se publica en 1650, circula antes de la edición latina de *El ciudadano*, Hobbes empieza a hostigar a los republicanos rabiosos que creen que la libertad solo es posible en los gobiernos populares. Pero el sabio de Malmesbury todavía no había encontrado una conceptualización de la libertad que significara la no obstrucción al movimiento. Recién en *El ciudadano* Hobbes logra dar forma a una noción de libertad capaz de disputar la hegemonía conceptual a quienes creen que sólo son libres aquellos seres que hacen lo que quieren, porque no son súbditos de ningún orden político (republicanos), ni están determinados por las leyes de la naturaleza (teólogos defensores del libre albedrío).

Mientras que Skinner (2010) sería el representante de la tesis rupturista, para Pettit (2004) Hobbes navega desde *Elementos* entre dos tipos de libertades: la libertad como *no compromiso*, de la cual la no obligación es simplemente un subtipo, y la *no obstrucción*. Springborg (2019), por su parte, puede admitir que Hobbes va eliminando obstáculos hasta encontrar la definición de libertad como *no interferencia*. Pero para esta teórica política lo que siempre importó a Hobbes es que la libertad no es incompatible con la coacción y que en eso radica su proyecto político que ella califica como autoritario y, por ende, antiliberal y antilibertario.

Tiendo a coincidir con Skinner (2010) en ver en el cap. IX de *El ciudadano* un momento bisagra que se proyecta hacia *Leviatán*. Sin embargo, me separo de su lectura en dos aspectos. Primero, incluso trabajando el mismo corpus que Skinner prioriza, la cambiante, por no decir ambivalente, adjetivación del sustantivo libertad en estos tres textos, podría dar cuenta de que no existe una sustitución o reemplazo de un tipo de libertad (*no obligación* por *no obstrucción*), sino alternancia contextual. Segundo, encontré una definición de libertad en el cap. XXX de *Leviatán* que el autor de *Hobbes y la libertad republicana* omite en su relevamiento:

El uso de las leyes (que no son más que normas autorizadas) no es para limitar las acciones voluntarias del pueblo, sino encauzarlas y mantenerlas en determinado curso, para que no se lastimen a causa de sus propios deseos impulsivos, su impetuosidad o indiscreción; por el mismo motivo por el que se colocan setos, no para detener a los viajeros, sino para que no se salgan del camino. (Hobbes, 1992, p. 285)

En síntesis, de mi relevamiento *Elementos, El ciudadano y Leviatán* induje que la libertad en sentido estricto es experimentada tanto por cuerpos naturales (humanos, animales e inertes como el agua que fluye) y artificiales como por comunidades políticas soberanas. Se puede gozar de ella tanto en el estado natural como en el civil. Pero fuera del orden político artificial, la libertad de los seres humanos, animales tan racionales como pasionales, termina siendo infructuosa por la falta de protección y de dirección del soberano, que evita que los cuerpos que conviven en un mismo espacio se interfieran entre sí. Bajo cualquier régimen político se conserva la libertad como no compromiso, ya que antes de terminar de deliberar todas las opciones están abiertas. E incluso se goza algo de libertad como no obligación, puesto que se puede seguir haciendo todo aquello que no se prohíbe legalmente. Sin embargo, cuando se decide jugar al tenis y no hay ordenamiento civil que impida hacerlo —y en principio es lógico que sea así—, lo que termina definiendo la libertad para pelotear es si la puerta de la cancha está abierta o no. Además, para que el partido de tenis tenga lugar, se necesita un cuerpo distinto del propio que ponga la pelota en movimiento. Por consiguiente, para entender qué significa ser libre para Hobbes no sólo hay que analizar sus escritos políticos en el contexto político en que se produjeron (guerras civiles religiosas de 1642-1642, protectorado de Cromwell, restauración de los Estuardos, conflictos entre absolutistas, monarcómacos, republicanos, anglicanos, puritanos, erastianos, niveladores, cavadores), sino también su física del movimiento.

4. ENSEÑANZAS DE LA FÍSICA NATURALISTA Y MECANICISTA DEL S. XVII: EN UN ESPACIO VACÍO NO HAY LIBERTAD

Seguidamente se van a identificar los elementos de la física naturalista y mecanicista del siglo XVII que Hobbes retoma y con los cuales debate tanto en los textos previamente comentados⁴ como en *El tratado sobre el cuerpo* (1655/2008) y *El tratado sobre el hombre* (1658/2009).

Por razones de economía textual, sólo se mencionan algunos temas puntuales. Por ejemplo, la comprensión del movimiento como adquisición de un lugar y pérdida de otro (Hobbes, 1655/2008, IX, 3) y la consecuente postulación de que el movimiento es la causa más universal de todas, la valoración del movimiento circular sobre el rectilíneo (Galileo mediante) y la postulación del conato como lo que explica unidad a los cuerpos físicos. Según Andrea Bardin (2021, pp. 8-14), este concepto físico funciona de manera análoga a la representación política que unifica soberanamente a los cuerpos políticos compuestos por una multitud de corpúsculos individuales. Otra cuestión interesante para mencionar es que, en contraste con Descartes y Gassendi, Hobbes rechaza el vacío macroscópico⁵.

¿Cómo se relacionan los conceptos de cuerpo, movimiento o conato y espacio no vacío con la conceptualización hobbesiana de la libertad como ausencia de obstáculos? Primero, si los cuerpos son los sujetos del movimiento y este nace de otro cuerpo, ser libre presupone compartir el espacio con otros diversos de sí mismo. Segundo, el principio del movimiento es lo que permite representar

⁴ Baste señalar al respecto que Skinner (2010, p. 98), aunque luego no profundice en el tema, califica a la libertad tal y como es tematizada parágrafo 9 del capítulo 9 de *El ciudadano* como de movimiento, que sea capaz no sólo de abarcar a quienes deliberan en estado de naturaleza, sino a los cuerpos naturales de los que se ocupa la física.

⁵ Para ampliar sobre las diferencias de Hobbes con la concepción del vacío de otros mecanicistas del siglo XVII véase Gabbey (2008). Respecto de la preferencia galiliana de Hobbes por el movimiento circular véase Henri (2016).

individualmente a los cuerpos naturales y artificiales; por ende, podemos predicar que estos son libres en un sentido estricto y no metafórico. Tercero, la ausencia de vacío es doblemente importante en el argumento hobessiano. Por un lado, evita riesgos políticos asociados a la cultura subversiva de las universidades que usaban la física de los antiguos para justificar sus pretensiones de cuestionar la soberanía. Por otro lado, la suposición ontológica del vacío permite introducir una noción de libertad metafísica inconsecuente con el determinismo. Cuarto, como no existe un pueblo que preceda al Estado soberano, los derechos y libertades individuales de los súbditos se derivan de su pertenencia a esta comunidad política.

Las dos últimas afirmaciones apuntan al argumento modular que estructura la presente ponencia: las innovaciones conceptuales de Hobbes ligadas a la libertad y la representación son el producto de la articulación entre su política y su física, y no soluciones a problemas políticos que son totalmente independientes de las preocupaciones ontológicas del autor de *Leviatán*.

Aunque desarrollamos nuestro argumento en dos apartados separados, creemos que pensar la libertad como problema ontológico político desde Thomas Hobbes implica combinar en su comprensión los contextos político-intelectual y filosófico-científico, y no sustituir uno por otro, que parece ser una matriz interpretativa que está surgiendo con mucha fuerza para oponerse al enfoque skinneriano. Tal es el caso de los planteos de Bardin, que nos resultan interesantes conceptualmente, pero algo reduccionistas metodológicamente. En síntesis, la libertad hobbesiana es política y física, y para comprenderla hay que insertarla en los debates políticos, teológicos y de las ciencias naturales del siglo XVII.

5. CONCLUSIONES: LA LIBERTAD HOBBSIANA COMO ANTÍDOTO AL REPUBLICANISMO Y AL LIBERTARISMO

De lo expuesto hasta ahora se pueden derivar los siguientes corolarios. Primero, Hobbes fue un innovador en relación con las tradiciones existentes de la libertad en su contexto histórico intelectual.

Aunque pueda considerarse un ancestro de la concepción moderno-negativa de la libertad, sus planteos y los de liberalismo no convergen necesariamente. Segundo, Hobbes separó a la libertad de la voluntad autónoma, racional e incondicionada y la transforma en el último apetito de la deliberación. Tercero, las libertades civiles plurales, en número, e individuales, por los sujetos que las ejercen, son compatibles con la sujeción política. Cuarto, tanto la libertad como no compromiso como la libertad como no obstrucción pueden conceptualizarse desde la física de los cuerpos. Quinto, el hecho de que un cuerpo se mueva libremente no implica negar que su movimiento se origine y pueda ser reorientado por otros cuerpos con los que comparte el espacio. Sexto, los cuerpos artificiales gozan de libertad natural y de libertad de movimiento, pero también impactan o dirigen el movimiento de otros cuerpos.

Para concluir vamos a retomar el interrogante formulado en la introducción: ¿hay un correlato entre la libertad hobbesiana y la actualmente reivindicada como libertaria?

A diferencia del libertarismo contemporáneo, que se ha transformado en un aliado del conservadurismo, Hobbes era un innovador que creía que el orden político no solamente era artificial sino también que el Estado podía ser el facilitador y no el enemigo de la libertad individual. A su vez, para Hobbes la libertad no se reduce al acto volitivo de querer, sino que implica la acción de cuerpos que no se mueven a causa de fuerzas internas u ocultas sino a partir de la interacción con otros. Así pues, en su defensa de los valores tradicionales y de la libertad como acto libre e incondicionado de la voluntad y no como el movimiento de cuerpos coexistente con otros, los libertarios contemporáneos no son hobbesianos.

Cuando en el capítulo XXI de *Leviatán* se burla de quienes creen que la libertad es sinónimo de la autonomía y de la no servidumbre, ataca el nervio vital del republicanismo. Al hacerlo, Hobbes desestima el peligro que puede implicar un régimen político que reniegue de los valores del Estado de Derecho. Aunque algunos y algunas intérpretes insistan en el autoritarismo hobbesiano, Carl Schmitt (1990, pp. 72-73) no se cansó de insistir que Hobbes es el escurridizo padre de esta concepción liberal positivista del Estado

moderno. Por ende, al separar la soberanía del régimen político Hobbes sembró la semilla de la destrucción del Estado liberal de Derecho con un gesto similar al que implicó la separación entre foro interno y foro externo para el Estado absoluto, según lo afirmado por Schmitt en *El Leviatán en la teoría del estado de Thomas Hobbes* (1990, p. 56).

Pero no serán los libertarios, hoy aliados tácticamente con populistas de derecha que pregonan que ser libre es hacer lo que se quiera como si cada cuerpo viviera solo en un espacio vacío, quienes salven el civismo y la política en el mundo contemporáneo. Tampoco podrá hacerlo el republicanismo, si sigue aferrado a un humanismo que niega los derechos y la mundanidad de los cuerpos no humanos. Si Thomas Hobbes fue capaz de conceptualizar al movimiento libre a partir de una pluralidad de cuerpos, naturales y artificiales que comparten un espacio no vacío, nosotros podemos atrevernos a pensar a la libertad política moviéndonos de los límites de las tradiciones y las tipologías establecidas.

Aunque Thomas Hobbes haya sido el fundador del individualismo que se reivindica actualmente con tanto fervor (Sadin, 2022, pp. 173-180), el autor *El ciudadano* no es el padre de la libertad solipsista, encarnada en cuerpos que no se relacionan con los demás, que se impone como semántica predominante en la política contemporánea. Si no nos gusta esta definición de libertad, no podemos culpar a Hobbes. Pero deberíamos imitar su gesto político-intelectual: proponer una concepción de libertad alternativa a la hoy predominante.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- Bardin, Andrea (2021). Liberty and representation in Hobbes: a materialist theory of conatus. *History of European Ideas*, 48(6), 698-712, DOI: 10.1080/01916599.2021.1975150
- Berlin, Isaiah (1969). *Four essays on liberty*. Oxford University Press.

- Gabbey, Alan (2008). New doctrines of motion. En Daniel Garver, Michael Ayers (Eds.), *The Cambridge history of seventeenth-century philosophy* (vol.1, pp. 649-679). Cambridge University Press.
- Henri, John (2016). Hobbes, Galileo, and the physics of simple circular motions. *Hobbes Studies*, (29), 9-38.
- Hobbes, Thomas (1640/1979). *Elementos de derecho natural y político* (D. Negro Pavón, Trad.). Centro de Estudios Constitucionales.
- Hobbes, Thomas (1651/1992). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil* (M. Sánchez Sarto, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, Thomas (1642/1993). *El ciudadano* (J. Rodríguez Feo, Trad.). Debate-CSIC.
- Hobbes, Thomas (1655/2008). *Tratado sobre el cuerpo*. (J. Rodríguez Feo, Trad. Universidad Nacional a Distancia.
- Hobbes, Thomas (1658/2009). *Tratado sobre el hombre* (J. Rodríguez Feo, Trad.). Universidad Nacional a Distancia.
- Pettit, Philip (2004). Liberty and Leviathan. *Politics, Philosophy & Economics*. 4(1), 131-151. doi:10.1177/1470594X05049439.
- Rodríguez Rial, Gabriela (2022). Libertad y política de los cuerpos en movimiento: Thomas Hobbes y el libertarismo. *Bajo palabra. Revista de filosofía*, II, (29), 37-58.
- Sadín, Eric (2022). *La era el individuo tirano. El fin de un mundo común*. Caja Negra.
- Skinner, Quentin (1998). La idea de la libertad negativa: perspectivas filosóficas e históricas. En Richard Rorty, Jerome Borges Schneewind, Quentin Skinner (Eds.), *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*. Paidós.
- Skinner, Quentin (2010). *Hobbes y la libertad republicana*. Prometeo-Universidad Nacional de Quilmes.
- Springborg, Patricia (2019). Hobbes sobre la libertad de los súbditos. *Estudios públicos*, (155), 7-32.

Schmitt, Carl (1990). *El Leviatán en la teoría del estado de Thomas Hobbes*. Stuart & CIA.

Sandro Landi¹

SOCIETATIS CIVILIS INITIUM ESSE A MUTUO METU. HOBBS, MAQUIAVELO Y EL MIEDO

1. INTRODUCCIÓN

En el catálogo de la Biblioteca Hardwick de Oxford se encuentran ediciones en inglés de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* y de la *Historia de Florencia* (Talaska, 2013, pp. 83, 94, 98, 126). Hobbes poseía estas obras y era, probablemente, sin citarlo nunca, un lector de Maquiavelo. Pero la forma en que Hobbes leyó a Maquiavelo y la importancia que tuvo en su formación es una cuestión de conjeturas (Frilli, 2021). Es más, la comparación entre Hobbes y Maquiavelo es un lugar común en la filosofía política (Olesti, 2011). En el presente texto, me gustaría realizar una comparación sobre un punto hasta ahora subestimado por los críticos: el miedo. La centralidad del miedo en la política de Hobbes ha sido destacada en varias ocasiones, incluso recientemente (Blits, 1989; Robin, 2000; Ginzburg, 2013)². Sin embargo, en los estudios sobre

¹ Universidad de Burdeos y Escuela de posgrado “Montaigne Humanités”, Francia.

² Nota de edición: El capítulo en concreto cuenta con una edición al español: Ginzburg, C. (2015). “Miedo, reverencia, terror: releer a Hobbes hoy”, En *Apuntes de Investigación del Centro de Estudios en Cultura y Política* CECYP, (26), 30-49.

Maquiavelo, el tema del miedo ha sido tratado de forma fragmentaria. La hipótesis que me gustaría desarrollar es que la confrontación sobre la cuestión del miedo puede permitirnos contextualizar la forma en que Hobbes pudo leer a Maquiavelo y, en particular, desarrollar la noción de “estado de naturaleza”.

2. AMÉRICA Y EL MIEDO

“Al principio de la sociedad civil hay miedo recíproco” (*societatis civilis initium esse a mutuo metu*): Hobbes expone esta tesis al principio del primer libro de *De Cive*, dedicado a la “Libertad” (Hobbes, 1647, p. 1). La tesis de Hobbes es polémica: si se quiere comprender el origen de la vida en sociedad, hay que alejarse del lugar común aristotélico según el cual “el hombre es apto, desde su nacimiento, para consorciarse” (Hobbes, 1647, p. 1). Hobbes también basa su tesis en una representación de la humanidad anterior a la formación de la sociedad civil definida como el “estado de naturaleza” (*statum naturae*). El estado de naturaleza, explica Hobbes en el prefacio de *De Cive*, “no es más que una guerra de todos contra todos” (*bellum omnium contra omnes*) y en este estado de guerra “todos tienen derecho a todo” (*ius esse omnibus in omnia*). Aunque el “estado de naturaleza” tiene valor de paradigma, corresponde, según Hobbes, a una realidad identificable:

[E]s fácil ver cómo un estado continuo de guerra es inadecuado tanto para la preservación de la especie humana como de cada individuo en particular. Pero tal estado es, por su propia naturaleza, continuo, porque no puede terminar con la victoria final de ninguno de los contendientes, ya que son iguales; pues toda clase de peligros se ciernen sobre los propios vencedores, de modo que debe considerarse como un verdadero milagro que alguien, incluso uno muy vigoroso, termine su vida agotado por los años y la vejez. *Un ejemplo de este hecho nos lo ofrecen, en la época actual, los americanos*; y en siglos pasados otros pueblos, ahora civilizados y florecientes, pero entonces compuestos por relativamente pocos hombres, de corta vida, pobres, sucios, carentes de todas esas comodidades y refinamientos que la paz y la sociedad suelen procurar. (Hobbes, 1647, pp. 15-16)

El estado de naturaleza corresponde, pues, a una realidad que puede ser documentada a través de un enfoque tanto histórico como geográfico. Según esta perspectiva, América (veremos más adelante a indicar qué América) es considerada por Hobbes como una especie de laboratorio político porque permite ver cómo se comportan (o se han comportado) los individuos en un estado de igualdad radical y en ausencia de una autoridad que imparta la ley. En el capítulo XIII del *Leviatán*, Hobbes retoma y aclara la imagen de América mediante otro paralelismo, esta vez con la historia europea reciente:

Porque en muchos lugares de América los salvajes, aparte del gobierno de las pequeñas familias, cuya concordia depende de la lujuria natural, no tienen ningún gobierno, y siguen viviendo brutalmente, como ya he dicho. En cualquier caso, se puede entender cuál sería el modo de vida, si no hubiera un poder común que temer del modo de vida de los hombres que han vivido en paz en el pasado, degenerando en una guerra civil. (Hobbes, 1651/1914, p. 65)

América, entonces, como el lugar por excelencia de anarquía y miedo, es en todo similar a lo que experimentaron los antiguos germanos o los primeros habitantes de Inglaterra. Pero ¿de qué América está hablando Hobbes precisamente? Para intentar responder, es esencial comenzar con el frontispicio de la edición francesa de *De Cive* (1642). En la parte superior de la portada, bordeada por la palabra *RELIGIO*, se representa el Juicio Final. Cristo Rey supervisa la distribución de justos y pecadores, premios y castigos en el Reino de Dios, cuyas leyes y mandamientos son el tema de la tercera parte del *De Cive*. La parte inferior del frontispicio está dividida en dos por una pancarta con el título de la obra y la cita en latín de *Proverbios* 8.15 (*Per me reges regnant et legum conditores iusta decernunt*). En el lado derecho, sobre un pedestal con la inscripción *LIBERTAS*, se encuentra, semidesnuda, armada con arco y lanza, una mujer salvaje. En el fondo, las figuras humanas luchan entre sí con flechas y garrotes. A la derecha de la mujer, en la distancia, se vislumbra un miembro humano suspendido sobre dos figuras agachadas. El paisaje es boscoso y está habitado por bestias, siendo la única población una aldea de cabañas. Simétricamente, en el lado

izquierdo del paño, sobre un pedestal con la inscripción *IMPERIUM*, se representa una figura femenina coronada: en su mano izquierda blande una espada, en la derecha sostiene la balanza de la justicia. En el fondo, una ciudad, un campo, campesinos trabajando (Moloney, 2011, p. 193; Bissiato, 2022).

El autor de esta compleja escenografía es el grabador Jean Mathieu o Matheus, conocido por ilustrar la traducción francesa de las *Metamorfosis* de Ovidio (1619). Hace tiempo que se sabe que Hobbes, atento al impacto de las imágenes en sus lectores, colaboró con Matheus en la construcción del frontispicio (Moloney, 2011, p. 191). La América que Matheus y Hobbes decidieron representar como el reino de la libertad corresponde a un estereotipo preciso. Ambos sabían con certeza que la América de las colonias inglesas de Virginia (la América salvaje pero sofisticada de los Powhatan y Pocaontas, por decirlo claramente) difería demasiado de la imagen que se suponía que fijaba el estado de naturaleza en la imaginación común. Por eso recurren a otra tradición, a la vez narrativa y figurativa. ¿Cuál? Hobbes cultivó un interés particular por las obras de geografía. En el catálogo de la Biblioteca Hardwick hay numerosas historias de diferentes partes del globo, cosmografías, informes de viajes a las Indias Occidentales y Orientales. Es difícil decir hasta qué punto estas lecturas potenciales orientaron las elecciones de Matheus que, de hecho, como grabador, se inscribe en un imaginario mnemónico establecido de América.

La fuente principal de estas imágenes es el *Mundus novus* de Américo Vespucio, publicado en latín en Florencia entre 1502 y 1503 y reimpresso en los principales idiomas europeos durante el siglo XVI. Entre las razones que explican el deslumbrante éxito editorial de Vespucci está también su carácter “multimedia”. Desde la primera edición florentina, el conciso relato de la exploración de la costa norte de Brasil va acompañado de imágenes que ilustran la flora, la fauna y las costumbres de los nativos, muy probablemente los Tupinamba (Neuber, 2009). El texto y las imágenes sorprenden a los lectores europeos porque presentan el Nuevo Mundo no como el Paraíso Terrenal, sino como un mundo que, por razones desco-

nocidas, permaneció en una etapa anterior a la civilización. Es Vespucci, de hecho, quien define por primera vez el Nuevo Mundo de forma negativa (ausencia de estado, de religión, de economía) (Vespucci, 1993, p. 115); y es también Vespucci quien da cuenta de las razones antropológicas, o más bien etológicas, del estado de guerra permanente que caracteriza las relaciones entre las tribus vecinas: “no tienen más armas que los arcos y las flechas con los que luchan cruelmente, como aquellos que se enfrentan y se hieren desnudos, *no de otra forma que los animales brutos (in hoc bestiis similes)*” (Vespucci, 1993, p. 116). No se puede excluir que Vespuccio leyera las guerras caníbales de los Tupinamba a la luz de una línea de la obra *Asinaria* del poeta latino Plauto: *lupus est homo homini*. Sólo señalaré que una copia manuscrita de la comedia de Plauto, que ahora se encuentra en la Biblioteca Laurenciana de Florencia, es seguro que perteneció a Giorgio Antonio Vespucci, tío y tutor de Américo (Tontini, 2014, p. 487).

El motivo vespucciano de la bestialidad de los conflictos intertribales se recoge casi textualmente en los informes de los exploradores que posteriormente entraron en contacto con los Tupinamba, los franceses André Thevet (1558) y Jean de Léry. En 1578, éste último publicó *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* [Historia de un viaje por las tierras de Brasil]; el capítulo XIV “De la guerre, combats, hardiesse & armes des Sauvage [Sobre la guerra, el combate, la audacia y las armas de los salvajes]” está ilustrado por un grabado titulado “*Portait du combat entre les sauvages Tououpinambaoults et Maragaias Amériquains* [Retrato del combate entre los salvajes Tupinamba adultos y los maragaias americanos]” (Léry, 1580, pp. 204-205). La parte inferior de la imagen representa el enfrentamiento, de extrema brutalidad, entre las tribus rivales (arcos, palos, incluso dientes); en la parte superior, un escalofriante *déjeuneur sur l'herbe* (almuerzo sobre la hierba), con individuos y animales agazapados junto a una barbacoa de carne humana; a la derecha, dos cabañas con una característica forma semicircular. Una comparación con el frontispicio de *De Cive* muestra evidentes similitudes, en la elección y disposición de los temas, en la forma de las viviendas. Con toda probabilidad, ésta es la fuente

de inspiración directa de Jean Matheus, hasta ahora, si no me equivoco, ignorada (Cfr. Imagen 1).

Léry retoma el motivo vespucciano de la razón no económica de las guerras tribales y rastrea la causa principal a un impulso crónico de venganza “*n'estans poussez d'autre affection que de venger chacun de son costé, ses parens & amis qui par le passé ont sido prins & mangez* [movidos por ningún otro afecto que el de vengar, cada uno por su lado, a sus parientes y amigos que en el pasado fueron apresados y devorados]” (Léry, 1580, p. 195; Vespucci, 1993, p. 142). Jean de Léry es protestante: tras la masacre de Saint-Barthélemy (1572), se refugió en Ginebra y posteriormente viajó a Brasil. Léry es el primero que, basándose en esta experiencia, desarrolla un paralelismo entre las guerras caníbales y las guerras civiles por motivos religiosos que llevaron a la masacre de los hugonotes. En otras palabras, según Léry, las guerras religiosas son una forma de canibalismo urbano. América, esta América, se utiliza así como dispositivo para pensar en la delgada línea que separa las sociedades europeas avanzadas de las sociedades antropofágicas de Brasil (Mattei, 2018). Y éste es, en esencia, el mensaje icónico que, inspirados directamente por Léry, Matheus y Hobbes deciden plasmar en la portada de *De Cive* para fijar el estado de la naturaleza en la imaginación de los lectores.

La importancia del texto de Léry como fuente probable de *De Cive* no se limita a esto. El paralelismo América-Europa hace surgir una referencia inesperada a Maquiavelo:

Surquoy on peut dire que Machiavel & ses disciples, qui contre la doctrine chrestienne pratiquent & enseignent aussi que les nouveaux services ne doyvent jamais faire oublier les vieilles injures: ayans dis-je semblablement ces Atheistes un courage de Tigre, ils sont en ce point vrais imitateurs des barbares [De ahí que pueda decirse que Maquiavelo y sus seguidores, que también practican y enseñan contra la doctrina cristiana que los nuevos servicios nunca pueden hacernos olvidar las viejas injurias: teniendo, como digo, el coraje de un tigre, estos ateos son en este aspecto verdaderos imitadores de los bárbaros]. (Léry, 1580, p. 196)



Imagen 1 (fuente <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b2000031d/f2.item.r=illustration%20jean%20l%C3%A9ry>)

La referencia textual, alterada, es al *Príncipe* VII: “Y quien crea que en los grandes personajes las nuevas buenas acciones hacen olvidar las viejas iniquidades, se engaña”. Con toda probabilidad, Léry no leyó a Maquiavelo sino el *Contre Machiavel*, el texto polémico que el protestante Innocent Gentillet publicó en 1576 en Ginebra. Inventor de la categoría de maquiavelismo, Gentillet señala a Maquiavelo, cuyos libros circulaban en la corte francesa, como el mandato moral para la masacre de los hugonotes (Balsamo, 1999). La sexta Máxima del *Contre Machiavel* se titula: “*C'est folie penser que nouveaux plaisirs facent oublier vieilles offenses aux grands seigneurs* [Es una locura pensar que nuevos placeres te harán olvidar viejas ofensas a grandes señores]”. Gentillet desarrolla allí el tema de la venganza, contraria a la ley de la naturaleza y causa ancestral de los conflictos civiles en Florencia:

Et n'y a chose en ce monde où ils prennent plus grande déléctation, plaisir et contentement, qu'à exercer une vengeance. De manière que

quand ils peuvent avoir leur ennemi à gré pour s'en venger, ils le meurtrissent de quelque façon estrange et barbare, et en le meurtrissant lui ramontoient l'offense qu'il leur a faite, luy font des reproches, lui disent des injoures, pour tourmenter l'âme et le corps tout ensemble, et quelque fois lavent leurs mains et leur bouche de son sang [Y no hay nada en este mundo en que encuentren mayor deleite, placer y satisfacción que en vengarse. De modo que, cuando pueden disponer de su enemigo a voluntad para vengarse, lo flagelan de algún modo extraño y bárbaro, y al flagelarlo le devuelven la ofensa que les ha hecho, le reprochan, le dicen cosas insultantes, para atormentar a la vez el alma y el cuerpo, y a veces se lavan las manos y la boca con su sangre]. (Gentillet, 1579, pp. 306-307)

Si volvemos a mirar ahora el frontispicio de *De Cive*, podemos ver en primer plano el Brasil de las tribus antropófagas; en segundo plano, las guerras civiles de religión en Francia; al fondo, finalmente, podemos distinguir el rostro de Maquiavelo.

3. AMÉRICA ES NOSOTROS

“Io ho udito più volte dirvi che il timore è il maggiore signore che si truovi [En repetidas ocasiones le he oído decir que el miedo es el mayor señor que se puede encontrar]”, escribió Francesco Vettori a Maquiavelo el 5 de agosto de 1526 (Maquiavelo, 1981, p. 476). *“An non est omnis metus servitus? [¿No es todo temor un siervo?]”*: Maquiavelo, al parecer, rumiaba y repetía a menudo esta frase de Cicerón (Cicerón, 1908, p. 21). Esto debe considerarse una prueba indirecta y hasta ahora inadvertida de la importancia que Maquiavelo concedía al miedo en la organización de las sociedades humanas. El tema del miedo en Maquiavelo es muy vasto y en gran medida inexplorado (Landi, 2022, pp. 88-94). Aquí me limitaré a algunas observaciones puntuales que sirven al propósito de este texto: la comparación con Hobbes. Una forma de proceder en esta comparación, extrañamente descuidada hasta ahora, es precisamente partir de los relatos de los orígenes. Hobbes, como hemos visto, identifica el estado original de la humanidad con los nativos de Brasil y los pueblos de Europa antes de la romanización. También Maquiavelo siente la necesidad de hablar de los inicios de la

humanidad y lo hace en los *Discursos*, I, 2. Se trata de un pasaje extraordinario, comentado en varias ocasiones:

Estas diferentes formas de gobierno nacieron por acaso en la humanidad, porque al principio del mundo, siendo pocos los habitantes, vivieron largo tiempo dispersos, a semejanza de los animales; después, multiplicándose las generaciones, se concentraron, y para su mejor defensa escogían al que era más robusto y valeroso, nombrándolo jefe y obedeciéndole. Entonces se conoció la diferencia entre lo bueno y honrado, y lo malo y vicioso, viendo que, cuando uno dañaba a su bienhechor, producíanse en los hombres dos sentimientos, el odio y la compasión, censurando al ingrato y honrando al bueno. (Maquiavelo, 2011, p. 260)

Al escribir esta página, Maquiavelo tiene sin duda varios ejemplos en mente. Los principios inciertos de la humanidad se releen a la luz de las *Historias* de Polibio (VI, 3) y de Lucrecio, que en el quinto libro de *De rerum natura* describe una humanidad originalmente indistinguible de las bestias de las que se alimenta y de las que a menudo es, a su vez, un alimento atroz. Pero la similitud hombre-bestia “a semejanza de los animales” (Vespucci, 1993, p. 116) encuentra una confirmación más reciente y rotunda en el *Mundus novus (in hoc bestiis similes)* y en otras cartas de Vespucci que Maquiavelo, también por razones relacionadas con su cargo, conocía sin duda (Landi, 2022, p. 119). América como fósil antropológico está, por tanto, implícitamente presente en los *Discursos* I, 2. Sin embargo, el uso que Maquiavelo decide hacer de ella es diferente del que hará Hobbes, y la cuestión del miedo es fundamental para entender esta diferencia.

De hecho, al principio, es el miedo a otras bestias —el miedo a ser devorado— lo que lleva a los hombres a agruparse (para su mejor defensa) y a elegir un líder. Nada nos permite atribuir al hombre-animal una naturaleza diferente o en cierto modo superior a la de sus semejantes. Por el contrario, como explica Maquiavelo en *El Asno* (1515-1516), “solo nace el hombre de cualquier defensa desnudo/ y no tiene cuero, espinas o plumas o vello/ crines o escamas, que le hagan de escudo” (Maquiavelo, 2010, p. 235). Los hombres, al reunirse en sociedad, responden en esencia a un simple instinto

gregario de autodefensa. En este punto, Maquiavelo sigue casi al pie de la letra a Polibio, quien, hablando de los orígenes de la sociedad, escribe que los hombres “a medida que transcurre el tiempo, llegan a ser multitud, entonces ocurre, por descontado, lo mismo que con los seres vivos restantes: los hombres se reúnen” (Polibio, 1981, p. 155). Sin embargo, a diferencia de Polibio, Maquiavelo da a entender que el proceso que lleva a la creación del grupo y, sobre todo, a la elección de un líder es el resultado de una deliberación colectiva “nombrándolo jefe”. La forma deliberativa y asamblearia (*contionibus*) es además claramente identificada por Vespucci, en el *Mundus novus*, como el modo de funcionamiento ordinario de las sociedades tribales (Vespucci, 1993, p. 114). La sociedad humana se funda, pues, según Maquiavelo, en un pacto; este pacto tácito confiere al más fuerte el poder de protegerla (es decir, el *imperium*) y de distinguir, según las circunstancias, a los justos de los injustos (es decir, la *iustitia*).

No obstante, al contrario que Hobbes, este pacto fundacional no permite distinguir de una vez por todas las sociedades humanas del estado de naturaleza. La sociedad civil es, de hecho, según Maquiavelo, un estado de alienación permanente que provoca, como volvemos a leer en *El Asno*, un uso depredador de los recursos naturales³. En este estado, tras la frágil apariencia de las instituciones y la arquitectura humanas, dominan las mismas lógicas de violencia y miedo que caracterizan al mundo natural, exasperadas, sin embargo, por los insaciables instintos de dominación (el apetito deshonesto del poseer) y por una concentración humana en lugares no aptos para el poblamiento. Para Hobbes, la construcción de ciudades marca la salida definitiva de la humanidad de la barbarie del estado de naturaleza (Hobbes, 1647, p. 82). Para Maquiavelo, en cambio, las ciudades son lugares insalubres “y, muchas veces, en aires putrefactos y enfermos, /dejando los aires buenos, os trans-

³ “Ni os satisface un alimento solo, como a nosotros, / más, para mejor satisfacer los golosos apetitos, / vais con ellos hasta los reinos orientales /. No basta aquello que de la tierra se recoge, / pues entráis en el medio del Océano, / Para poderos saciar con sus despojos” (Maquiavelo, 2010).

ferís”, donde la proximidad forzada acentúa los impulsos autodestructivos “los odios entre aquellos/que un muro junto y una fosa esconde” (Maquiavelo, 2010). Si hay una forma segura de poner al descubierto el carácter ficticio e inconsistente del “estado de naturaleza” concebido por Hobbes, es releerlo a la luz de esta poco conocida pero premonitoria “ecología política” de Maquiavelo.

A diferencia de Hobbes, en la sociedad civil de Maquiavelo la autoridad nunca tiene el monopolio del miedo. El miedo es probablemente el estado emocional más extendido socialmente. Los Grandes tienen miedo de perder su patrimonio; “el miedo al hambre y a la prisión”, leemos en el discurso del *ciompo* en las *Historias de Florencia*, “está en nosotros”, es decir, es una percepción crónica de la propia subalternidad y un motor insaciable de resentimiento y violencia (Maquiavelo, 1962, p. 238). El miedo es anárquico, todo el mundo lo sufre o lo ejerce. El terror, en cambio, es una prerrogativa de la autoridad. Hobbes escribe en el *Leviatán* que “esta Pasión no sucede a nadie sino en una turba, o multitud de personas” (Hobbes, 1914, p. 27). Y precisa que sólo la capacidad del Estado de infundir terror “para mantenerlos a todos en asombro” (Hobbes, 1914, p. 64) —es decir, el terror del castigo justo— impide la guerra de todos contra todos. También en Maquiavelo, el terror es una emoción colectiva que se apodera inmediatamente de las multitudes (ejércitos, espectadores, consumidores de noticias falsas). Los actores o medios que pueden provocar el terror son múltiples. Sin embargo, la autoridad que aspire a ser reconocida como legítima en un territorio determinado debe ser capaz de ejercer el terror como instrumento de autoafirmación; preferentemente, uno espectacular (Landi, 2022, pp. 90-94). Esto se debe a que el uso público del terror tiene el poder de revivir en la multitud el recuerdo del estado primitivo de dispersión, miedo y búsqueda angustiosa de un líder. En el caso de Florencia, explica Maquiavelo, los Medici:

[L]lamaban recoger el poder renovar en los hombres el terror y el miedo que, al apoderarse de la gobernación, les infundieron, castigando severamente a los que, según sus principios de gobierno, obraron mal. Pero como el recuerdo de estos castigos poco a poco se borra, los hombres se atreven a intentar cosas nuevas y a hablar mal

del régimen establecido. Esto se evita restableciendo las bases primordiales de la gobernación. (Maquiavelo, 2011, p. 511)

Esta inyección controlada y periódica de caos en la sociedad civil, este terror de Estado (por lo tanto, “terrorismo”), es lo más alejado que se puede imaginar del terror regulado en las leyes que fundó el Estado de Hobbes.

4. CANIBALISMO URBANO

Por mucho que Léry tuviera un conocimiento indirecto o incluso distorsionado de Maquiavelo, la asociación Maquiavelo-caníbales que se deriva de su informe contiene un indicio interesante. Como he intentado demostrar en *La Mirada de Maquiavelo*, Bernardo Maquiavelo y su hijo Niccolò fueron probablemente de los primeros en Florencia en tener conocimiento de las tribus antropófagas del Nuevo Mundo (Landi, 2022, pp. 113-127). Una carta de Simone Verde, un comerciante florentino, conservada en los archivos de la familia Maquiavelo, da a conocer este descubrimiento casi diez años antes que las cartas de Vespucio. Me pregunté qué uso habría hecho Maquiavelo de estos conocimientos etnográficos. En las *Historias florentinas* se relata un episodio de antropofagia. En julio de 1343 un levantamiento popular puso fin al régimen tiránico del duque de Atenas. Uno de los colaboradores del tirano, el podestà Guglielmo de Asís y su hijo, son linchados por una turba enfurecida que sólo se da por satisfecha tras desmembrar y comer los cuerpos de las víctimas:

Sir Guglielmo y su hijo fueron traídos entre miles de enemigos. El joven ni siquiera tenía dieciocho años. Sin embargo, ni su edad, ni su belleza, ni su inocencia pudieron salvarlo de la furia de la multitud. Los que no podían golpearlos vivos los golpeaban muertos y, no contentos con hacerlo con la espada, los despedazaban con las manos y los dientes. Y para que todos sus sentidos se satisfagan en la venganza, después de oír sus gritos, ver sus heridas, tocar su carne desgarrada, querían que su paladar también lo probara, para que el interior de sus cuerpos se satisfaciera tanto como el exterior. (Maquiavelo, 1962, p. 203)

Por lo tanto, no se trata sólo de un episodio de linchamiento aterrador, sino de un ritual de venganza pública que termina con la asimilación física de las víctimas. La “degustación” de la carne de los enemigos con fines rituales es, de hecho, una experiencia descrita por Vespucci (Vespucci, 1993, p. 116), retomada por Léry e ilustrada en varias ocasiones. Vemos a los Florentinos, por tanto, como los Tupinamba: América permite a Maquiavelo poner al descubierto las lógicas antropológicas que, indistintamente, en las sociedades tribales como en las que se estiman civilizadas, conducen a la guerra civil y a la devoración ritual de los adversarios. Así pues, Gentillet y, a través de él, Léry parecen identificar indirectamente el trasfondo antropológico de la mirada de Maquiavelo.

Como hemos visto, Hobbes posee un ejemplar de la traducción de las *Historias florentinas* publicada en Londres en 1595 (Talaska, 2013, p. 96). En la dedicatoria a Sir Christopher Hatton, uno de los favoritos de Isabel I, el traductor Thomas Bedingfeld ensalza la monarquía absoluta e invita al lector a leer las *Historias florentinas* para buscar las causas de las discordias domésticas que caracterizan a los regímenes aristocráticos o populares (Maquiavelo, 1595, pp. 13-15). La búsqueda de estas causas indujo probablemente a Hobbes a leer las *Historias florentinas*. Podemos suponer que la respuesta escandalosa que encontró allí le convenció no sólo de ocultar el nombre de su autor, sino de construir sofisticados dispositivos teóricos y figurativos que impidieran el resurgimiento recurrente de formas cada vez más brutales de canibalismo urbano en la Europa civilizada. Todos conocen el resultado.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- Balsamo, Jean (1999). Le plus meschant d'entre eux ne voudroit pas estre Roy. La Boétie et Machiavel. *Montaigne Studies*, (11), 5-27.
- Bissiato, Giuditta (2022). Il duplice sguardo del Leviatano a partire dai frontespizi del Leviatano e del De Cive di Thomas Hobbes. En Giulia Angelini, Giuditta Bissiato, Alvise Capria e Mauro Farnesi Camellone (Eds.).

- Congetture politiche. Scritti in onore di Maurizio Merlo.* Padova University Press.
- Blits, Jan H. (1989). Hobbesian Fear. *Political Theory*, (17), 417-431.
- Cicero, Marcus Tullius (1908). *Paradoxa stoicorum* (Otto Plasberg, Ed.). B.G. Teubneri.
- Frilli, Guido (2021). *L'apparente saggezza. Machiavelli, Hobbes e la critica dell'umanesimo.* Orthotes.
- Gentillet, Innocent (1579). *Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en paix un royaume ou une autre principauté. Contre Nicolas Machiavel Florentin.* Genève.
- Ginzburg, Carlo (2013). Peur, révérence, terreur: relire Hobbes aujourd'hui. En *Peur révérence terreur. Quatre essais d'icographie politique* (pp. 13-36). Les presses du réel.
- Hobbes, Thomas (1647). *Elementa philosophica de Cive.* Apud Ludovicum Elzevirium.
- Hobbes, Thomas (1651/1914). *Leviathan.* Introducción por A. D. Lindsay. J. M. Dent & Sons.
- Landi, Sandro (2022). *La mirada de Maquiavelo. Un ensayo desde la historia intelectual.* Eudeba.
- Léry, Jean de (1580). *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil, autrement dit Amérique.* Antoine Chuppin.
- Machiavelli, Niccolò (1962). *Istorie fiorentine* (Franco Gaeta, Ed.). Feltrinelli.
- Machiavelli, Niccolò (1981). *Lettere* (Franco Gaeta, Ed.). Feltrinelli.
- Machiavelli, Niccolò (1595). *The florentine historie* (T. B. Esquire, Trad.). Printed by T.C. for VV.P.
- Maquiavelo, Nicolás (2011). *El príncipe; El arte de la guerra; Discursos sobre la primera década de Tito Livio; Vida de Cas-truccio Castracan; Discursos sobre la situación de Florencia* (Juan Manuel Forte Monge, Antonio Hermosa Andújar y Miguel Saralegui Benito, Eds.). Gredos.

- Maquiavelo, Nicolás (2010). *Textos literarios* (Nora Sforza, Trad.). Ediciones Colihue.
- Mattei, Eugenia (2018). Entre viejo y nuevo mundos: Nicolás Maquiavelo y Pedro Mártir de Anglería. En Diego Fernández Peychaux y Domenico Scalzo (Eds.), *Pueblos, derechos y estados. Ensayos entre Europa y América Latina* (49-64). EDUNPAZ.
- Moloney, Pat (2011). Hobbes, savagery, and international anarchy. *The American Political Science Review*, (105), 189-204.
- Neuber, Wolfgang (2009). Mnemonic imagery in the Early Modern period: Visibility and collective memory. En Donald Beecher y Grant Williams (Eds.), *Ars reminiscendi. Mind and Memory in Renaissance Culture* (pp. 69-81). CRRS.
- Olesti, Josep (2011). Le machiavélisme de Hobbes. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie / Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, (97), 441-465.
- Polibio (1981). *Historias. Libros V-XV* (Traducción y notas de Manuel Balasch Recort). Editorial Gredos.
- Robin, Corey (2000). Fear: A genealogy morals. *Social Research*, (67), 1085-1115.
- Talaska, Richard (2013). *The Hardwick Library and Hobbes's early intellectual development*. Philosophy Documentation Center.
- Tontini, Alba (2014). Per la storia del testo di Plauto nell'umanesimo. Benedetto Borsa, "De legendo Plauto potius quam Terentio". *Rivista di cultura classica e medioevale*, (56), 477-543.
- Vespucci, Amerigo (1993). *Mundus novus*. En Mario Pozzi (Ed.), *Il mondo nuovo di Amerigo Vespucci. Scritti vespucciani e paravespucciani* (pp. 101-133). Edizioni dell'Orso.

Diego Fernández Psychaux¹ y Eugenia Mattei²

NICOLÁS MAQUIAVELO Y THOMAS HOBBS: RESISTENCIA ENTRE MOVIMIENTO Y DESEOS³

1. INTRODUCCIÓN

El objetivo de este trabajo es analizar la figura específica de la acción colectiva: la *resistencia*. Nuestro argumento principal es que la resistencia en las obras de Nicolás Maquiavelo y Thomas Hobbes no sólo describe conflictos sociopolíticos, sino que también expresa la democratización moderna de las jerarquías sociales y, como resultado, el cuestionamiento de los fundamentos tradicionales de la comunidad política. En otras palabras, queremos investigar cómo sus obras exponen la artificialidad del reino de lo incuestionado e

¹ Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

² Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

³ Este texto fue debatido durante las jornadas y una versión de este texto fue publicada en inglés en la revista *Essais. Revue interdisciplinaire d'humanités*. DOI: <https://doi.org/10.4000/essais.12341>.

indiscutible, así como los juegos de poder que se replican en ese lugar que “aparece” más allá del poder.

Como primer paso hacia esta definición de la resistencia como una forma de acción colectiva, debemos recordar, como lo hizo John G. A. Pocock, que cada sociedad debate temas políticos en múltiples idiomas (2011, p. 29). Esto implica que, tanto en la Florencia de Maquiavelo como en el Londres de Hobbes, los límites del lenguaje jurídico-político se empujan para considerar la contingencia de los fundamentos sobre los que se construye una comunidad política⁴.

Amplíemos este punto. Nunca está de más enfatizar que el estudio de la teoría política no se limita a una discusión realizada en un lenguaje específico. Por ejemplo, las formas en que la gente rezaba a la divinidad eran un tema político de primer orden en los siglos en los que intervienen ambos autores. Esto incluía todo, desde la organización de la iglesia hasta el adorno de templos. Lo mismo ocurre en otras áreas políticas menos evidentes. Si la modernidad comienza cuestionando jerarquías en todos los aspectos de la vida humana, no sería sorprendente encontrar a un Maquiavelo que, al reflexionar sobre la plaga, sitúa al hombre en su perspectiva adecuada, junto a otros hombres, la naturaleza y el cosmos, o a un Thomas Hobbes que discute los ensayos de la bomba de vacío como un corolario de una libertad no solipsista, y que todo esto está vinculado a una discusión política. En ese sentido retomamos lo que dijera Judith Butler en *“Contingent foundations: Feminism and the question of ‘postmodernism’”*:

Esto no quiere decir que no haya una base, sino más bien que donde la haya, también habrá un naufragio, una controversia. Que dichos fundamentos existan solo para ser cuestionados es, por así decirlo, el riesgo permanente de los procesos de democratización. (1991, p. 16)

De hecho, las formas en que se ataca o se defiende la conducta política se construyen en la encrucijada entre un lenguaje tradicional

⁴ Para un análisis de los fundamentos en tanto que fenómenos de origen de lo político, ver Scalzo 2024.

disponible y otros especializados que se elaboran para criticarlo y ampliar las formas en que se habla de política. En los siglos XVI y XVII, la ley y la filosofía política desarrollan un léxico propio para definir y analizar la resistencia. Sin embargo, un enfoque exclusivo en los argumentos legales no capturaría las variaciones concomitantes en las estrategias teóricas de Maquiavelo y Hobbes. Y, sin embargo, estas variaciones afectan necesariamente el significado general de sus obras. Por lo tanto, enfatizamos la necesidad de agregar al análisis otras discusiones políticas realizadas en varios léxicos para no confinar la resistencia solo en el estricto ámbito de la ley, incluso la ley política.

Además, queremos prestar atención respecto de cómo ocurre tal amalgama en las obras hobbessianas y maquiavelianas. La elección de estos autores no es ni casual ni arbitraria. Ambos son una referencia ineludible para quienes se dedican a la teoría política de la modernidad. Se han construido varias leyendas sobre ambos autores que han sido su fama, pero también su condena. Maquiavelo como el maestro del mal, el técnico del poder. Hobbes como el diseñador del mecanismo de la soberanía absoluta. Sin embargo, los modos de sus reflexiones de teoría política superan tales delimitaciones. A partir de esta “lectura a contrapelo” de sus obras, consideramos que es posible situarlos en una constelación de autores modernos que señalan la contingencia de los fundamentos de lo político y, al mismo tiempo, no lo cancelan, sino que lo dejan operativo.

En este sentido, Maquiavelo podría ser un arquetipo para analizar la relación entre la resistencia y los deseos. Maquiavelo menciona el verbo resistir (*resistere*) en varias ocasiones en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (1531, I.1, I.7, I.43, II. 2, II.8, II.24, II.30, II.32, III.10, III.24, III.43) y la palabra resistencia (*resistenza*) en una ocasión (II.24). Sin embargo, la aparición de la palabra resistencia no es suficiente para construir una definición. Proponemos dos formas de pensar en la resistencia en Maquiavelo. Primero, una resistencia que se ejerce contra la violencia brutalizada y contra la opresión de un poder, es decir, una resistencia que

se establece contra enemigos y adversarios políticos; segundo, la resistencia fuera y dentro de las instituciones.

El trabajo de Hobbes procede de una manera muy similar. En *Leviatán*⁵, los conflictos en torno al derecho de resistencia exceden una lógica jurídica. Si la singularidad de un cuerpo, ya sea individual o colectivo, no proviene de la sustancia sino del nombre, al aludir a la soberanía, esta identidad se expresa en términos jurídicos, pero de una forma profundamente travestida. El derecho soberano no es una facultad de quien ocupa esa posición, ni de los sujetos, sino de las agregaciones de poderes. Estos perduran en el tiempo mientras reproducen el *conato* común que originalmente causó la atribución de ese nombre. Por lo tanto, la resistencia implica no solo modos de irrupción ascendente del conflicto (desde la multitud al gobierno), sino también la producción de novedad —*innovatio*— frente al intento de cristalización de cualquier tipo de orden.

Este texto se estructurará de la siguiente manera para tener en cuenta la hipótesis mencionada anteriormente: en primer lugar, nos ocuparemos de la resistencia según Maquiavelo. En segundo lugar, analizaremos la resistencia en la obra de Hobbes. En la última sección, se recogerán las conclusiones del trabajo realizado y se pondrá en relación la resistencia entre ambos autores.

2. NICOLÁS MAQUIAVELO: ENTRE RESISTENCIA Y DESEOS

Durante siglos, Nicolás Maquiavelo ha sido considerado tanto un maestro del mal como un técnico del poder. Entonces, ¿qué tipo de resistencia puede habitar en la textualidad de Maquiavelo? ¿En qué sentido se sitúa en una constelación de aquellos que reflexionan sobre la resistencia? ¿Qué se puede decir de la resistencia, según Maquiavelo?

⁵ A fin de facilitar la identificación de las referencias y citas textuales al *Leviathan* indicamos el número de capítulo y párrafo según *English Works of Thomas Hobbes*. Para la transcripción empleamos la traducción de Carlos Mellizo de la editorial Alianza.

En su obra, parece, a primera vista, que la resistencia está asociada a la idea de poner límites a la ambición de los *Grandi* (la nobleza). Pero esta resistencia de la plebe no implica la activación del conflicto. Como afirma Del Lucchese (2009, p. 48), en cualquier caso, la resistencia y el conflicto son la dimensión ordinaria de un fenómeno natural y, en consecuencia, de aquellos que operan en esa naturaleza. Por lo tanto, para Maquiavelo, la resistencia no es una propiedad natural de algún actor políticamente privilegiado. Por el contrario, es una estrategia política del conflicto entre aquellos que quieren dominar y aquellos que no quieren ser dominados. Es decir, su reflexión no se centra exclusivamente en las acciones de aquellos que se oponen al poder, sino en los mecanismos de la acción colectiva en relación con el poder más que en su contra. Desde este punto de vista, la resistencia no solo sirve a una función katejónica de dominio, sino también a una creativa.

Según nuestra lectura, la discusión sobre la noción de resistencia de Maquiavelo se puede situar en dos direcciones dentro de la literatura especializada. Por un lado, tenemos la investigación sobre el tema de las pasiones que ha recibido un interés creciente en la literatura sobre Maquiavelo (Rodríguez Rial, 2020; Mattei 2015, 2020; Landi, 2017; Capelli, 2016a, 2016b; Pedullà, 2015; Hochner 2014; Visentin, 2009, 2013; Torres 2013; Fournel, 2015; Frosini, 2012). Fabio Frosini (2012, p. 11) señala que existe una conexión entre el poder, la guerra, las pasiones y el deseo en las obras de Maquiavelo. Es decir, la guerra puede llevar a un aumento del poder y la libertad, pero también puede resultar en la disolución del orden político y la pérdida de libertad. Además, el reciente trabajo de Leandro Losada *Maquiavelo en la Argentina. Usos y lecturas, 1830-1940* ha identificado que en la figura de Maquiavelo hay una lucha conceptual y política caracterizada por la lógica de las pasiones entre los intelectuales y políticos de Argentina, entre los siglos XIX y XX (2019, pp. 9-15).

Por otro lado, tenemos la línea de investigación propuesta por los autores del libro *The Radical Machiavelli*. En su introducción, señalan una perspectiva interesante: “el lenguaje y el pensamiento se conciben enraizados en la práctica, como ‘herramientas’ que son

funcionales para la realización de una tarea que surge como un resultado posible de una lucha en curso” (Del Lucchese, Frosini y Morfino, 2015, p. 13). En esta relación entre el mundo real y la expresión lingüística, el pensamiento de Maquiavelo siempre se muestra en relación con el escenario concreto en busca de producir efectos.

Las reflexiones sobre la resistencia van de la mano con la descripción de Maquiavelo de la presencia del pueblo llano en sus diversos significados, como sugiere Sandro Landi (2021). Sin embargo, esta descripción muestra una forma particular en la que se configuran y escenifican los vínculos políticos y cómo los límites del poder se significan a través de los deseos y las pasiones. Con el recurso a describir tumultos, conspiraciones o diversos modos de acción política, Maquiavelo expresa la productividad de la desidentificación moderna entre *potentia* y *potestas*. Por lo tanto, es esencial recuperar dos tipos de resistencia maquiaveliana (i) la ejercida contra una forma de violencia, pero también (ii) la ejercida en y por las instituciones.

(i) En el primer modo de resistencia encontramos cómo se presenta la lógica de las pasiones. Es decir, la lucha y el conflicto contra un poder que se percibe como odioso y que quiere reducir a los otros a un mero objeto. Esta situación da origen al deseo de venganza y al deseo de libertad. Hay dos pasajes que ilustran esta tipificación: la ejecución ejemplar de Ramiro d’Orco en *El Príncipe* (cap. 7) y la reconstrucción del vínculo entre el honor y la venganza cuando Maquiavelo analiza las conspiraciones en los *Discursos sobre la década de Tito Livio* (III.6).

La teatralización del poder que realiza Cesar Borgia al asesinar a Ramiro d’Orco (hombre de su confianza que pone como gobernador para tranquilizar al pueblo de Emilia Romagna) tiene varios ribetes. Primero, la crueldad desmedida ejercida por Ramiro d’Orco hacia el pueblo daña la legitimidad de Borgia. Por ello, dice Maquiavelo, lo ejecuta y cuelga en la plaza pública de Cesena. Con la exhibición del cadáver descuartizado desfoga el humor del pueblo y, agrega, logra que “estos pueblos permanecieran satisfechos y estu-

pefactos [*satisfatti e stupidi*]” (Maquiavelo, 2012, p. 38). Este espectáculo se configura en una especie de *venganza* pública sobre aquel hombre que anulaba la mediación entre él y el pueblo. Cesar Borgia restablece, así, su reputación mediadora con el pueblo, al que deja “*satisfatto e stupido*”. Borgia parece haber comprendido, señala Maquiavelo, que la *virtú* política no se ejerce en soledad, sino que siempre implica una relación con otros. El segundo ribete que cabe señalar estriba en que esta escena también muestra que el poder que ejerce el líder sobre el pueblo no resulta ser un mero hecho instrumental y opresor sobre una masa no sólo inerte, sino también voluble. Se trata, más bien, de una representación de poder en donde el pueblo desea vengarse como un modo de poner en acto el amor a la libertad.

Este paralelismo entre venganza, resistencia y libertad se ve reforzado por el segundo ejemplo antes mencionado: el análisis de las conspiraciones. En este contexto, Maquiavelo distingue entre los efectos de las ejecuciones y la deshonor. Mientras que los muertos no pueden buscar venganza, los deshonrados nunca son realmente desposeídos, ya que: “nunca podrá despojar a nadie sin que a este no le quede un cuchillo para vengarse” (Maquiavelo, 2000, p. 320, III. 6). Esta distinción entre la muerte y la deshonor sugiere que el poder no puede despojar la vida humana sin exponer su propio vacío. En otras palabras, no puede reducir al enemigo a un mero objeto de poder y violencia sin revelar su propia impotencia. Esta no sería un fracaso, sino una ambigüedad constitutiva del poder. Según Maquiavelo, sólo la muerte puede crear el vacío que desea el poder, ya que los pueblos y las naciones poseen un deseo inagotable de liberación, aunque adopte la forma de “un persistente deseo de venganza” (Maquiavelo, 2000, p. 320, III. 6, 2).

ii) Los modos de resistencia también pueden verse en las dinámicas institucionales. Es decir, la lógica pasional y afectiva activa juegos de poder que no sólo se despliegan a través de canales extraordinarios, sino también en la dinámica institucional. Para Maquiavelo, las instituciones, lejos de ser un artefacto neutral y formal, albergan diversos conflictos que no sólo surgen de desbor-

damientos y tumultos externos a ellas, sino que también son producidos por sus propias prácticas. En sus descripciones en *Discorsi* de la institucionalización en la república romana, Maquiavelo no se interesa tanto por las reglas formales de selección y votación, sino por hacer visible (como antropólogo político) qué pasiones y deseos prevalecen en la dinámica institucional. De hecho, lejos de ser neutrales, la resistencia ejercida en y por las instituciones implica que éstas tienen, en primer lugar, una función de contención de la insolencia y el deseo de dominación de “los grandes” (I.2; I.3), en segundo lugar, la capacidad de generar y posibilitar nuevos modos de participación política (I.18), y en tercer lugar, intrigas que provocan conflictos internos e interinstitucionales.

En los primeros capítulos de los *Discursos*, Maquiavelo muestra cómo el conflicto de deseos entre aquellos que desean dominar y aquellos que no desean ser dominados tiene en Roma una inscripción parcial en las instituciones. Aunque enfatiza que la creación de los Tribunos responde al conflicto entre la plebe y el Senado, no pierde de vista que este conflicto también proviene de las instituciones. De hecho, desde el principio, Maquiavelo afirma que el proceso de creación de los Tribunos de la Plebe está marcado por la turbulencia social y política. Como la nobleza romana se había vuelto “insolente” (*Discursos*, I. 2), esta actitud desencadena la sublevación del pueblo y la creación de un nuevo cargo: los Tribunos de la Plebe. En este sentido, este nuevo tipo de participación política fue originado por la reacción de la plebe, es decir, en respuesta a la disposición apasionada de la nobleza. Pero su institución no solo busca mediar con el Senado, sino también restringir “la insolencia de los Nobles” (Maquiavelo, 2000, p. 40, I. 3). Sin embargo, esta insolencia está respaldada por suficiente autoridad para mantener su posición en la República.

Se observa a lo largo de sus discursos que Maquiavelo está preocupado por la ambición y el modo de operar de los sectores más poderosos de una república, los *grandi*, cuyo deseo de oprimir los motiva a adquirir ventajas económicas y políticas. Los *grandi* eran la rica nobleza de la República que participaban en el Senado

y monopolizaban las principales magistraturas de Roma, especialmente el consulado. Al respecto, Maquiavelo se pregunta dónde puede estar más segura la libertad, si en manos de los grandes o del pueblo. La respuesta le parece obvia: “[...] creo que se debe poner como guardianes de una cosa a los que tienen menos deseos de usurparla” (*Discursos*, I.5).

No obstante, la resistencia de los tribunos a la voluntad de dominación del Senado no configura un escenario en el que la plebe solo reacciona al comportamiento agresivo y proactivo de los nobles. Por el contrario, Maquiavelo también detalla cómo la disposición de la plebe, empoderada por los tribunos, se transforma de una cierta *pasividad* inicial a una *indignación agresiva* a medida que sufre abusos continuos. De esta manera, ahora enfatiza el poder *proactivo* de los Tribunos para procesar a magistrados y ciudadanos sospechosos de crímenes políticos.

Esta nueva configuración de la plebe a través de la constitución de los tribunos muestra algo sobre la institución en sí misma. Esta no es, como sostiene Skinner (1994) o Pocock (2010), un mero instrumento canalizador de demandas o artefacto formal que contiene la insolencia de los nobles o, como sostiene McCormick, la representación clara y encumbrada de un poder populista, sino que a través de su constitución se activan nuevas disposiciones pasionales dentro del tejido social. Para decirlo en otras palabras, la conformación de una institución repercute en las configuraciones pasionales de los actores, transmutándolas y creando algunas nuevas. Lo importante de esta variación es que, para Maquiavelo, la institución misma también produce las condiciones de posibilidad para la participación política. Con esto no queremos decir que existe un vínculo unidireccional, sino, en todo caso, subrayar el intercambio entre la acción política ordinaria (institucional) y extraordinaria (en tumultos).

Tal modo de caracterización implica una noción más amplia de institución que puede observarse, por ejemplo, cuando Maquiavelo sostiene que “podía un tribuno o cualquier otro ciudadano proponer al pueblo una ley, y, antes de ser aprobada, todos los ciudadanos tenían derecho a hablar en favor o en contra de ella” (*Discursos*,

I.18). De esta manera, tanto el tribuno como cualquier persona podían proponer una ley y se podían llevar a cabo discusiones en la asamblea. Resulta evidente, entonces, que ante una propuesta de ley (ya sea de un tribuno, ya sea de la plebe) se generan formas de participación como es el “derecho a hablar en favor o en contra” de la ley.

Por último, Maquiavelo trabaja con varios ejemplos de conflictos inter e intrainstitucionales ocasionados por intrigas y deseos de dominio. En *Discursos* I.5 se hace referencia al momento en el cual Menenio es nombrado dictador por la autoridad cedida por el pueblo en el 314 a.c. Su nombramiento respondía al deseo de investigar las conjuras que se intrigaban en Capua contra Roma. A partir de ese momento, la nobleza se alzó en contra afirmando que se habían utilizado procedimientos ilegales. Los nobles esparcieron el rumor de que no eran ellos sino los plebeyos, deseosos de ambición, los que buscaban los honores a través de canales extraordinarios. Fue tan poderosa esa acusación, señala Maquiavelo, que Menenio tuvo que deponer su dictadura y someterse al juicio del pueblo, para luego terminar absuelto. En consonancia con esto, en *Discursos* I.7 Maquiavelo argumenta que la acusación tiene resultados utilísimos para la república porque abre “camino para el desahogo de la animadversión que por cualquier causa llega a inspirar algún ciudadano” y mantiene la libertad de la república mediante el procedimiento legal de los juicios populares.

El caso de la ley agraria también muestra una resistencia dentro y entre las instituciones: el Senado y los Tribunales de la Plebe (*Discursos*, I.37). Esta ley disponía que ningún ciudadano podía poseer más allá de un número determinado de tierra y que los campos despojados tenían que ser divididos entre el pueblo romano. Estos dos puntos implicaban ofensas directas a los nobles, porque no solo los despojaban de bienes, sino que también limitaba la voluntad de acrecentarlos; pero favorecía, asevera Maquiavelo, al bien general. A esta altura advertimos que este bien general no era el de un todo universal, sino, en definitiva, el de la plebe y que implicaba una ofensa directa a los poderosos, es decir, a los grandes.

Los conflictos desencadenados en torno a la aprobación de esta ley, afirma Maquiavelo, originan la pérdida de la libertad de Roma (*Discursos*, I.37). Algunos leen esta observación como el indicio de un dualismo maquiaveliano para discernir el carácter productivo del conflicto (Cfr. Skinner, 2001, p. 95). Mientras la lucha por los honores produce la libertad que engrandece a Roma, la confrontación por los bienes materiales la arruina. Sin embargo, lo interesante de la instauración de la ley agraria es que ilumina el conflicto entre la nobleza y la plebe, y pone en evidencia el parentesco entre el deseo de adquirir, el miedo a perder y el deseo de dominar. En los conflictos por la participación de la plebe en las discusiones del senado (*Discursos* I.5) y por la aprobación de la ley agraria, Maquiavelo sostiene que una cosa es combatir por necesidad y otra por ambición. Deja en claro, así, que el deseo de bienes es el móvil más profundo que guía la acción de los nobles desde el Senado, incluso más que los honores. Quien desde lo alto de los honores desea tener más y teme perder lo adquirido llega a producir tanta enemistad y guerra que causa “la ruina de una provincia y la exaltación de otra” (*Discursos*, I.37).

La institución de los tribunos de la plebe también nos sirve de ejemplo de esta dinámica interinstitucional ocasionada por intrigas y deseos de dominio. En *Discursos* I.50 encontramos que Maquiavelo sostiene que “la utilidad del tribunado, no solo conveniente para enfrentar la ambición de los poderosos cuando era a costa del pueblo, sino también para impedir los abusos entre los mismos nobles”. Entonces, los tribunos no solo tienen la fuerza contenedora del deseo de dominio de los grandes hacia la plebe, sino también logran equilibrar el modo en que se da ese deseo entre los mismos nobles. En consonancia con este punto, en *Discursos* III.11 Maquiavelo reconstruye el movimiento inverso cuando sostiene que la autoridad tribunicia “llegó a ser abusiva y temible”. Para ello, muestra cómo Apio Claudio mitiga el comportamiento de algún tribuno para que se oponga “a los deseos de los otros tribunos” cuando quisieran tomar alguna medida contra la voluntad del Senado.

En suma, la resistencia en el plano institucional muestra tres tipos de movimientos. En el primer movimiento, la resistencia opera una forma de contención. Maquiavelo da cuenta de que los tribunos de la plebe son una institución que logra contener la insolencia de los grandes visualizada en su voluntad de dominio. Es decir, la institución plebeya tiene una función katechónica de retardo de un deseo constante que proviene de aquellos que más poseen y que tienen miedo a perderlo. En el segundo movimiento, la resistencia en las instituciones genera y habilita nuevas formas de expresión pasional de la plebe. Es decir, los tribunos no neutralizan la participación popular, sino, más bien, logran habilitarle otros modos y configuraciones. El tercer movimiento se produce en torno al conflicto intra e interinstitucional. Maquiavelo da cuenta de que existieron intrigas, generadas por los nobles, entre los mismos tribunos acerca de apoyar o vetar distintas normativas. Del mismo modo, había conflicto en el propio Senado, donde los tribunos tenían que actuar como mediadores.

Estos tres movimientos nos acercan a una comprensión del ejercicio de la resistencia en las instituciones diversa, heterogénea y lejos de un plano formalista. En estas también se resiste a la violencia y, en consecuencia, en sus conflictos también anida la equivalencia venganza-resistencia-libertad. Al exponer estas lógicas pasionales en las instituciones, Maquiavelo desactiva cualquier jerarquización social fundada en la aparente distinción entre pasiones políticas y antipolíticas.

3. THOMAS HOBBS: RESISTENCIA Y MOVIMIENTO DEL CUERPO POLÍTICO

Considerar a Thomas Hobbes un arquetipo de las *teorías de la resistencia* puede resultar paradójico. Como dijimos al comienzo, esto ocurre porque con el paso de los siglos su nombre se ha convertido en sinónimo de una defensa del carácter absoluto de la soberanía. Sin embargo, consideramos posible exceder esa figuración si se vuelve sobre el materialismo de su pensamiento político. Es decir, una vez que recordamos que estamos leyendo a un autor para el

cual todo lo que existe es un cuerpo y que, por lo tanto, las dinámicas jurídicamente descritas en *Leviathan* deben ser comprendidas a la vez como dinámicas corporales de movimientos. Para este representante del materialismo moderno (Pacchi, 2022, p. 35), si todo el universo es corpóreo, los fenómenos (sea la lluvia, pero también la obediencia política, la ira, el amor, el miedo y la esperanza) resultan explicables reconstruyendo las relaciones causales en las que una multiplicidad de cuerpos se relaciona entre sí.

Estas premisas afectan el sentido de los términos jurídico-políticos empleados en sus obras porque delimitan un escenario particular para pensar la política. Uno en el que la *resistencia* no es una circunstancia eventual, sino que es el efecto necesario del continuo devenir distinto, del continuo transformarse de esos cuerpos individuales y colectivos que allí actúan. Ese escenario en el que se piensan la materialidad de la política, el derecho o la libertad, poco tiene que ver con la metáfora del defensor del absolutismo que construyen algunas lecturas (Levine, 2002; Wolf 1972; Hindess, 1996; Ramet, 1997; Charmichael, 1999). Pero también, con otras lecturas que para rescatarlo de las contradicciones en las que incurre al pensar materialistamente el derecho, la política y la libertad, lo leen como si su filosofía natural no tuviese que ver con su filosofía política (Sorell, 1999). Esto no implica un error deleznable, pero sí una decisión hermenéutica que redetermina el sentido de palabras claves de su teoría. De hecho, el mismo Hobbes fue consciente de las dificultades que entraña su propuesta al expresar en la carta dedicatoria del *De homine* su empeño en intentar conciliar la filosofía natural y política.

Si Hobbes es a la vez el defensor del carácter *absoluto* de la soberanía y de la *libertad* para no obedecerla, sostenemos que la clave de esta aparente contradicción se encuentra en que la conjunción de ambas partes de su filosofía lo lleva a explicar que no hay cuerpos con un *poder absoluto* más allá de los límites materiales en los que este se despliega. Para Hobbes, la *soberanía* es, al mismo tiempo, un derecho político y un modo de actuación colectiva cuya estructura portante no es jurídica sino material (i.e. un conglomerado de pasiones y razones que sostienen el *empeño común*).

La tragedia política, por emplear el encuadre de la cuestión que propone Holman (2022, p. 8), no estriba en cómo hacer que las personas compongan sus poderes naturales, sino en que lo hagan de un modo pacífico, constante y duradero. En efecto, producto de un cambio metodológico, Hobbes introduce un argumento sobre el origen del Estado diverso al de sus contemporáneos. En *De Cive* para describir el método recurre al ejemplo de un relojero. El conocimiento del correcto funcionamiento de un reloj demanda desmontarlo hasta sus partes más pequeñas y luego recomponerlo. Así se conocen las características de cada parte y cómo debería funcionar el mecanismo que las reúna. En *Leviathan* incluye en su portada la imagen de una figura mítica compuesta por infinidad de cuerpos. De acuerdo con esa misma metodología, la tarea que propone Hobbes es descomponer ese cuerpo unitario, reconocer sus partes, ver cómo funcionan y, finalmente, conjeturar una forma de ensamblaje duradero.

Ambas metáforas buscan conciliar la división analítica, mas no real, entre el cuerpo natural y el político. La diferencia de *Leviathan* con respecto a *De Cive* estriba en que Hobbes vuelve, como había hecho en *Elementos de derecho natural y político*, a presentar ambas partes de su filosofía en un mismo texto. De hecho, dedica los primeros trece capítulos de la obra a presentar distintas facetas de la naturaleza humana relevantes para comprender cómo los cuerpos naturales se componen en uno colectivo. Al respecto, vemos que si ese cuerpo colectivo se descompusiese hasta sus partes constitutivas más pequeñas, lo que encontraríamos serían sensaciones humanas intersubjetivas (Hobbes, 1651, 2.1, 6 *passim*; cfr. Frost, 2008).

El estado de naturaleza es una descripción de dichas sensaciones ante la ausencia de los artificios que mantienen unidas a las sociedades políticas que el *Leviathan* representa. ¿Cuáles artificios? Las certidumbres que proveen las leyes públicas sobre lo que está bien y lo que está mal, lo que es mío y lo que es tuyo. Sin dichas certidumbres, siquiera sería posible el cálculo del tiempo, y el eterno presente violento haría de la vida una experiencia no sólo

pobre y brutal, sino también corta (Hobbes, 1651, 13.9). Precisamente, desde la figura de la anarquía del capítulo 13 cabría leer en retrospectiva los primeros capítulos de *Leviathan* como el intento por demostrar que dichas certidumbres no son algo que esté constituido por naturaleza, ni por la voluntad divina, sino por la voluntad humana. Al contrario de lo que afirmaban muchos de sus contemporáneos, la naturaleza determina una situación de igualdad física e intelectual, que provee de las mismas esperanzas, de los mismos derechos y de la misma libertad para buscar aquello que cada uno considere oportuno para alcanzar su autopreservación (Hobbes, 1651, 13.1).

Un escenario semejante desemboca en una situación de desconfianza recíproca que, sin embargo, no fomenta la vida solitaria. Cierto, los individuos que se relacionan son tan iguales que ninguno puede someter por naturaleza al resto (i.e. no tiene tanta mayor fuerza que los demás como para someterlos por naturaleza). Pero dicha previsión los arroja tanto a la huida como a componer sus fuerzas con las de otros (Hobbes, 1651, 31.5). Sin mayores certezas que las que brinda el propio poder, el comportamiento más racional estriba en controlar, ya sea por la fuerza (i.e. miedo) ya con estratagemas (i.e. promesas), a tantas personas como sea posible hasta lograr que nadie tenga, ni parezca tener, poder suficiente para poner en peligro la propia situación (Hobbes, 1651, 13.4).

La acumulación de poder con la que, según Hobbes, se hace frente a la incertidumbre del estado de naturaleza se consigue con la convergencia de la voluntad ajena. Con todo, como señalamos, el problema del estado de naturaleza hobbesiano no estriba en la imposibilidad de lograr esa convergencia. Al contrario, el estado de naturaleza hobbesiano no es un estado como el del buen salvaje en el que las personas viven aisladas, sino uno en el que hay plena sociabilidad. El problema con el que lidia Hobbes, muy próximo al de Maquiavelo, es que incluso cuando se la alcance esta *dura poco* a raíz de la rápida disgregación de quienes se reúnen para defenderse o atacar preventivamente (Hobbes, 1651, 17.3). La sociabilidad deviene problemática, nos dice Hobbes, porque se desarrolla en un tiempo de guerra en el que, como dijimos, no hay ningún tipo

de certezas más allá de la voluntad humana singular (Hobbes, 1651, 13.8). Componer una sociabilidad diversa, que es precisamente lo que viene Hobbes a prescribir, supondría conformar comunidades políticas en las que esas incertidumbres queden resueltas por las leyes civiles. En lenguaje hobbesiano: por una voluntad humana, pero colectiva.

¿Cómo pueden brindar certidumbre las leyes civiles? El eje de la respuesta del capítulo 13 del *Leviathan* se ubica en la constitución de un *poder común*. Es decir, en la constitución de un poder del conjunto del cuerpo político y no de una parte sobre otra. Esa composición política de poder sería capaz de hacer obligatorias las determinaciones de lo mío y lo tuyo, lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto que contengan esas leyes. Bajo el gobierno de ese poder común se adquieren las certezas necesarias para desplegar una vida buena, porque, sin importar el comportamiento del resto, ahora sí se pueden conjeturar consecuencias. En otras palabras, sabemos que los demás también saben cuándo contaríamos con el *poder común* para hacer valer una determinación concreta de lo justo y lo injusto.

Para Hobbes, lo que generan el *poder común*, el *pacto* o la figura del *soberano autorizado* marca una diferencia sustancial con respecto a las congregaciones defensivas que mencionamos unos párrafos más arriba. Esos pequeños grupos realizaban acciones colectivas movidos por empeños comunes (conseguir determinados fines), pero se disolvían impunemente más pronto que tarde. En las sociedades políticas, en cambio, los empeños comunes duran en el tiempo porque tienen la capacidad de recrear constantemente las circunstancias originarias que los causaron. Dicha durabilidad no proviene de la naturaleza jurídica del pacto, sino del miedo a que su ruptura conlleve el castigo por parte del poder común (Hobbes, 1651, 14.7). Esto es, Hobbes recurre a la filosofía natural para explicar las pasiones y razones que causan comportamientos describibles, a su vez, en términos jurídico-políticos.

En efecto, para entender la conjunción de elementos naturales y políticos en el pacto hay que recalcar en algunas características de

la descripción hobbesiana. La primera es que se pacta renunciar a los derechos naturales. Con todo, hay que notar que para Hobbes lo que los escritores llaman comúnmente *derecho natural* implica una libertad de que cada cual dispone para “usar su propio poder, como él mismo lo quiera, para la preservación de su propia naturaleza [...] en su propio juicio y razón” (1651, 14.1). En consecuencia, tal renuncia, dice Hobbes, implica solo no hacer uso de su derecho, es decir, no ejercer esa libertad que, sin embargo, no se enajena (1651, 14.6).

Esto implica que el derecho natural de los cuerpos no se enajena como quien le da una cosa a otro, sino que lo que se hace es una *renuncia*. Por ello, en el capítulo 14, en el que explica el surgimiento de la obligación, Hobbes distingue el *pacto* del *contrato*. El contrato es una transferencia mutua de cosas, pero esa cosa, que es la libertad, no puede transferirse, sino solo renunciarse. A ese acto concreto se le reserva el nombre de *Pacto* o *Convenio* en el que ambas partes *prometen* hacer algo en el futuro, pero efectivamente, todavía no lo hacen (Hobbes, 1651, 14.9-11).

La segunda característica se sigue de la anterior y se expresa en la fórmula del pacto (Hobbes, 1651, 17.13). Según Hobbes, en el pacto nadie le da nada a nadie, ni nadie recibe nada, sino que una determinada población, la gran mayoría, renuncian a ejercer esa libertad natural y le permiten solo a algunos (a los miembros de la Asamblea o al monarca) seguir ejerciéndola para sancionar las leyes civiles. Estos que quedan en el pleno ejercicio de su libertad natural para poder ejercer la soberanía, no pactan ni prometen nada, simplemente quedan excluidos de esa renuncia y, por lo tanto, ejercen su función sin ninguna limitación jurídica: divina, natural o establecida en el pacto. Este aspecto es fundamental: las leyes civiles no sancionan públicamente lo que la naturaleza inscribe en los corazones, ni la voluntad divina que revelan las escrituras, sino, tan solo, dotan de fuerza pública a un artificio producto de una voluntad común.

Ahora, si juntamos ambas características (la naturaleza intransferible del derecho natural y la promesa del pacto), se comprende el calado que tiene una inflexión que Hobbes introduce en

su argumento. En el capítulo 14 de *Leviathan*, tras describir la renuncia y el origen de la obligación, Hobbes sostiene que

Cuando un hombre transfiere su derecho, o lo renuncia; es en consideración de algún derecho transferido recíprocamente a sí mismo; o por algún otro bien que espera obtener de ello. Porque es un acto voluntario: y de los actos voluntarios de cada hombre, el objeto es algún bien para sí mismo. (1651, 14.8. p. 84)

Es decir, volvemos al principio del argumento: el origen de la composición del poder político es un acto voluntario. Esto implica, por un lado, que es un acto que tiene en sus “pequeños comienzos” un *conato* de autopreservación (Hobbes, 1651, 6.1, p. 22). Si la obediencia fuera un monstruo, aduciría Hobbes “el demonólogo”, se alimentaría de ese movimiento voluntario conjeturable en cada cuerpo singular sintiente que lo mueve a temer lo que lo daña y desear el *poder* (i.e. los medios) con el que vivir bien (Hobbes, 1651, 11.2).

Pero, como recuerda Hobbes, la voluntariedad conlleva que si la esperanza se frustra o el miedo desaparece (o cambia de objeto), lo que emerge es el derecho de resistir, la libertad de no obedecer aquello que se ha mandado porque conforme al juicio particular ya no conduce a la preservación (27.8). Esto no constituye una conclusión lateral del argumento central de *Leviathan*. Hobbes aclara que esa libertad remanente (14.2), esa libertad natural que se expresa como *resistencia* (14.8), no es una libertad exclusiva del estado de naturaleza, sino también una libertad propia de la sociedad política. Por ello, en el capítulo 21, dedicado precisamente a la libertad de los súbditos, diferencia la libertad civil (todo lo que no está mandado ni prohibido se tiene libertad de hacer o de omitir) de la verdadera libertad de los súbditos: “cuáles son las cosas que, aunque sean ordenadas por el soberano, puede, sin embargo, sin injusticia, negarse a hacer” (Hobbes, 1651, 21.10, p. 141).

Entonces aquí se plantea un escenario que podría parecer contradictorio. Por un lado, Hobbes nos dice que la única forma de resolver las incertidumbres del estado de naturaleza consiste en renunciar a la libertad natural y componer un poder común. Por el

otro lado, que la constitución de ese fundamento de la sociedad política no elimina la resistencia que supone la continuidad de la libertad natural. Sigamos a Hobbes en su intento para pensar lo común sin contraponerlo con lo múltiple. Esto no resuelve las contradicciones, sino que las recupera en su productividad para pensar la política en tiempos y lugares diversos. A tal fin, conviene subrayar las dos implicaciones que tiene su filosofía natural en el argumento político.

(i) En primer lugar, su filosofía natural supone pensar la libertad de otro modo (Ramírez Beltrán 2021). Esta ya no requiere eliminar las determinaciones que interfieren la facultad del querer o impedir las relaciones de dominio respecto a otros. En el mundo corpóreo hobbesiano resultan imposibles ambos escenarios, porque los actos voluntarios están causados por una imaginación del futuro que surge de las relaciones con los Otros y que excede nuestro control. “Pues el Sentido, la Memoria, el Entendimiento, la Razón y la Opinión no están en nuestro poder cambiarlos [...] y por lo tanto, no son efectos de nuestra Voluntad, sino nuestra Voluntad de ellos” (Hobbes, 1651, 32.4, p. 247). Por lo tanto, la libertad no debe buscarse en la ausencia de causas sino en la consideración de los efectos que estas tengan. Mientras en el estado de naturaleza dichas relaciones causales instalan un eterno tiempo de guerra, la sociedad política busca terminarlo mediante un poder común capaz de brindar certezas de paz.

Tener en cuenta esta variación en la consideración material de la libertad es fundamental porque el acto voluntario brinda legitimidad al pacto. Sin embargo, dicho acto no es aquel en el que el agente actúa impulsado por sí mismo y sin causa. Al respecto, Hobbes sostiene en los primeros párrafos del capítulo sexto de *Leviathan* que los movimientos voluntarios son los que se inician con la imaginación⁶. Esta encuentra sus causas en los recuerdos que el cuerpo sintiente guarda de la impresión que hacen otros cuerpos en sus órganos de los sentidos. Por lo tanto, la comprensión de la

⁶ Para un análisis del entramado pasional hobbesiano ver el artículo de Gabriela Rodríguez Rial y Gonzalo Cernadas (2020) “Thomas Hobbes y Baruch Spinoza en torno al miedo la relación entre la política democrática y las pasiones”.

voluntad es idéntica a la de otros movimientos del cuerpo. Solo la diferencia su ubicación en la cadena causal: está en el último instante inmediatamente anterior a que se produzca una determinada acción, casi confundándose con esta. En cada cuerpo se encadenan las causas que explican el movimiento, incluso ese que recibe el nombre de *acto voluntario*. Hobbes llama *deliberación* al cúmulo de juicios encadenados sobre lo bueno y lo malo que se siguen de todos los fenómenos que recuerda cada cuerpo a lo largo de trayectoria vital.

(ii) A partir de aquí se comprende, en segundo lugar, la naturaleza del movimiento que siempre excede el marco jurídico del pacto. Según Hobbes, la obligación del pacto no procede de la fuerza del acto jurídico del *pasado*, sino de la espada que recrea en el *presente* (cuando las circunstancias anteriores cambiaron) un cúmulo pasional capaz de reeditar la renuncia inicial (Hobbes, 1651, 14.27). El fundamento hobbesiano del orden político no excluye incorporar al movimiento, el cambio y la innovación como características suyas. Dada la corporalidad del universo, este movimiento no es algo impropio, condenable, sino que es la condición inescapable de la existencia humana. En consecuencia, resultan inverosímiles los intentos de construir un contenido normativo que conlleve la aniquilación del movimiento, la suspensión de la deliberación del cuerpo que siente, porque sin movimiento no hay vida. La imagen hobbesiana del orden geométrico se aleja de esas representaciones de la “ciudad ideal” típicas del Renacimiento en las que edificios geométricamente dispuestos dan forma a un espacio público vacío y, por lo tanto, desde la mirada del inglés, muertos⁷.

A su vez, hay que señalar que el orden político que imagina Hobbes, aunque causado, tampoco se controla mecánicamente. La filosofía natural no provee al soberano el manual de instrucciones de la consola de botones con los que disponer de comportamientos inmediatos y homogéneos de los súbditos. Primero, porque, según Hobbes, dichas cadenas causales son incommensurables a escala

⁷ Cfr. “La ciudad ideal” (1480-1490) de autor desconocido (Galleria Nazionale delle Marche, Urbino, Italia).

humana (Zarka, 2008). Segundo, porque incluso cuando los “autómatas” sintientes contasen con botones y palancas, las manos humanas sólo obtendrían *respuestas*, no *reacciones* (Tuck 1996, p. 184; Lloyd, 1992, p. 75).

En el *Tratado sobre el cuerpo* Hobbes diferencia a ambos comportamientos. Un *cuerpo vivo* se diferencia de un *cuerpo inerte* en que, cuando se encuentra con otro, no *reacciona*, sino que elabora una *respuesta singular* basada en la memoria. La *reacción* mecánica es lo que ocurre cuando el taco alcanza la bola de billar. La *respuesta*, en cambio, es un movimiento voluntario singular de un cuerpo vivo (Hobbes, 1656, 25.13). Para decirlo con Samantha Frost (2008, p. 24), la respuesta está *determinada* pero no es *mecánica* o, al menos, no sigue las reglas de la mecánica clásica que cancela el componente azaroso y singular.

Hobbes extrae un correlato político de esta distinción. Frente a objetos temibles, como la espada leviatánica, la respuesta de la multitud no es uniforme, homogénea ni tan previsible que pueda accionarse mediante dispositivos irresistibles. Así contradice a republicanos como James Harrington que afirmaban que vivir bajo el dominio absoluto de un monarca implicaba estar en una condición de esclavitud. Hobbes les replica, como vimos, que efectivamente están unidos por cadenas con el soberano absoluto, pero esas no son cadenas *reales* sino *artificiales*. Sujeción ficticia que se sostienen en tanto y en cuanto ellos *autoricen* la voluntad que se enuncia como *común* desde la sede de la soberanía. Autorización que, les recuerda Hobbes en 1668, puede concluir en cualquier momento, como cuando se capturó y ejecutó al rey Carlos I (Hobbes, 1651, 21.6). En suma, la gran diferencia entre las cadenas artificiales del miedo y las reales de la esclavitud en una galera estriba en que las primeras se pueden romper a cada instante porque, de hecho, están siendo modificadas constantemente por el carácter dinámico de las pasiones y razones que determinan la voluntad de los múltiples cuerpos que las “imaginan”.

Pensemos, por ejemplo, en la *obediencia* como un *efecto*. Del mismo modo que cabe preguntarse por sus *causas pasadas*, podemos intentar conjeturar la *potencia* necesaria para producirla en el

futuro. Hobbes define como *plena* a la potencia compuesta por la conjunción de la potencia *eficiente* y *material* necesarias y suficientes para producir cualquier efecto (Hobbes, 1656, 2.10.3). Por lo dicho hasta aquí, la potencia eficiente del cuerpo político está constituida por una voluntad común, múltiple y dinámica. Mismos adjetivos con los que retrata a la multitud que conforma el cuerpo político, i.e. la potencia material. ¿Cómo hacer para que la obediencia de hoy vuelva a darse mañana? ¿Imaginándose que esa muchedumbre de cuerpos pasivos meramente va a reaccionar ante la presencia terrorífica del poder soberano? ¿Imaginándose que esas personas ya no tienen la libertad natural y están confinadas jurídica y materialmente a la obediencia? Para Hobbes se podría, pero sería ruinoso para el vanaglorioso que se imagine blandiendo la espada divina del poder omnipotente.

De ahí la centralidad que confiere a la discusión sobre los signos de poder (Hobbes, 1651, caps. 10, 13, 17 y 46) y el gobierno del imaginario (Otresky, 2000, p. 5). Al igual que el individuo en el estado de naturaleza, aunque el soberano no tenga el poder natural para producir el empeño común, su función necesaria consiste en simbolizar, institucionalizar, volver sensible, marcar dónde confluente esa *autorización*, esa composición de poder, que va a hacer efectivas las normas sobre lo bueno y lo malo, lo tuyo y lo mío, lo justo y lo injusto. Dada la contigüidad entre la libertad civil y natural, dicha simbolización no requiere la detención del movimiento o la eliminación de las diferencias. Como ocurre con la multiplicidad de las imágenes de la virgen María, dice Hobbes, estas

sirven bastante bien para el propósito para el que fueron erigidas; que no era más que por los nombres solamente, para representar a las personas mencionadas en la historia; a la que cada uno aplica una imagen mental de su propia creación [...]. (1651, 45.17, p. 447)

Así, cabría identificar una suerte de círculo argumental. Si la espada (*sword*) es la que causa la fuerza del lazo de obligación que expresan las palabras (*words*), ¿cuál es la causa del poder de la espada? Según Hobbes, la causa de esa potencia es la *opinión* que las personas tienen sobre lo mandado por el soberano. Es decir, que las palabras (*word*) del convenio adquieren su fuerza de una espada

(*sword*) cuya potencia proviene de un cúmulo de imágenes mentales traducibles en palabras (*words*). La representación simbólica *marca* la composición de un poder en un determinado lugar o persona, pero materialmente ese poder de la espada (*sword*) y las palabras (*words*) está disperso en toda la comunidad política (Fernández Peychaux, 2020).

4. ALGUNAS CONSIDERACIONES: HACIA UNA DEFINICIÓN DE RESISTENCIA

Por lo dicho hasta aquí, la aparición de la palabra *resistencia* no alcanza para construir una definición. De hecho, si empleáramos ese método, nos serviría para comprobar algunas proximidades entre los autores, pero también distancias en ciertos aspectos insalvables. Por ejemplo, las que se verifican cuando Thomas Hobbes afirma que la resistencia implica un derecho natural frente a la agresión no consentida o imposible de consentir, y cuando Maquiavelo la alude para nombrar a la virtud individual o colectiva que se opone a las fluctuaciones de la fortuna. En suma, la mera aparición de la palabra dice más bien poco de una definición comprensiva del objeto de estudio.

A raíz de lo cual, direccionamos nuestra indagación a las formas de pensar los fundamentos de la comunidad política. Según Judith Butler, no toda teoría que disponga de un fundamento es “fundamentalista”. Lo son aquellas que disfrazan el juego de poder que permite “establecer un conjunto de normas que están más allá del poder o la fuerza” (Butler, 1992, p. 16). Por el contrario, “una teoría social comprometida con la disputa democrática” es aquella que encuentra la manera de cuestionar los fundamentos que se da a sí misma (Butler, 1992, p. 18). Es decir, que asume el carácter construido del fundamento y, en consecuencia, autoriza a discutir las exclusiones que son necesarias para que dicho “cimiento” se reproduzca. Al hacer esto, logra “abrir un término [...] a una reutilización o recolocación que previamente no ha sido autorizada” (Butler, 1992, p. 32).

A través de la lectura propuesta de Maquiavelo y Hobbes, consideramos que dicha modalidad crítica no es una particularidad de los debates democráticos contemporáneos. Al contrario, cabe identificarla en las teorías de quienes en la temprana modernidad participan de los múltiples debates sobre los fundamentos de la comunidad política. Es decir, en las intervenciones de quienes, como Maquiavelo y Hobbes, intentan romper el techo de cristal de lo incuestionado y lo incuestionable en sus sociedades. Ahora bien, si decimos que participan de la modalidad crítica que Butler caracteriza, es porque, como hemos mencionado en los apartados precedentes, no se limitan a inventar modos de procesar los asuntos públicos que repongan nuevos límites. Por el contrario, ambos teorizan de forma inmanente la *contingencia* del fundamento. Es decir, que, como sugiere Butler, lo dejan abierto o, al menos, reconocen que la llave de esa cerradura no está en este mundo y, con ello, dejan a la vista los juegos de poder que reproducen el ámbito de lo incuestionable. En síntesis, hacen algo más que justificar la desobediencia o la rebelión contra la tiranía o el abuso de la autoridad. Según las lecturas que proponemos, ambos asumen y exponen la contingencia de los fundamentos de la comunidad política.

Precisamente sobre la verificación del pasaje entre una y otra posibilidad, construimos una definición posible de la *resistencia*. Considerar atentamente este matiz resulta fundamental porque una reflexión sobre los límites de la autoridad política claramente tampoco sería una particularidad de quienes teorizan sobre la resistencia en los términos aquí propuestos. Por ejemplo, en la confrontación con las teorías absolutistas de los siglos XVI y XVII, los hugonotes franceses encuentran en la escolástica de la Universidad de París y en los textos del *Concilio de Constanza* [1414-1418] una clara definición de la resistencia política como corolario del derecho natural subjetivo.

Con todo, si bien es cierto que los Conciliaristas terrenalizan al tirano al afirmar que “un prelado malo e irreformable no parece ordenado por la voluntad de Dios” (Gerson, 1417, VIII, p. 64), la piedra de toque sigue siendo una voluntad divina cuyo acceso se le arrebató al Sumo Pontífice o al monarca, pero no se convierte en un

campo de disputa. La concepción orgánica y corporativa de la comunidad política refrena esas consecuencias. El supuesto que subyace en la obra del movimiento conciliar es la superioridad de los órganos representativos de la comunidad sobre el monarca (Almain, 1512-7, I, pp. 108-10; Gerson, 1417, VII, p. 61; IX, p. 66; X, p. 70; Mair, 1518, pp. 175-8). No obstante, el concilio adquiere la forma de un parlamento que congrega a los rangos jerárquicos a fin de tratar asuntos de utilidad pública de la comunidad (Mair, 1518, p. 172). Estos rangos, al igual que las *articulaciones intermedias* entre el individuo y el monarca, bloquean cualquier discusión ulterior sobre el fundamento de lo justo (Cfr. Nicolás de Cusa, 1431, II, p. 34; Calvino, 1536, IV, XX, §31; Juan de Mariana, 1599, VIII; Johannes Althusius, 1603, 38, §124).

Como vimos, esto ocurre de otro modo en las obras de Maquiavelo y Hobbes. En el caso del florentino, no sólo rechaza la futilidad de la filosofía política cuando no se aviene a pensar la verdad efectiva de vida política (*El príncipe*, XV), sino que las descripciones que provee de la circulación de afectos y pasiones implican un gesto creativo y novedoso. En efecto, como sostiene Antonio Gramsci (1949), Machiavelli descubre los resortes del poder a quien “no sabe”. Y, a las claras, quien “no sabe” sobre el poder es la multitud avasallada por el deseo de dominio. Reflexionar sobre la resistencia, según Maquiavelo, implica indagar en sus múltiples acepciones: desde el ejercicio de la resistencia en las instituciones políticas hasta el deseo de venganza como un modo de ejercer la libertad. Esta apertura epistemológica de la noción de resistencia en el autor italiano contribuye a pensar una noción de resistencia moderna asociada a las pasiones y deseos.

En el caso de Hobbes, resaltar estas implicaciones de la teoría de la resistencia no devela la fórmula del conjuro que haga visible un argumento escondido, sino, tan solo, subrayan las premisas de la filosofía natural que Hobbes convoca para explicar el movimiento del cuerpo político. A diferencia de sus contemporáneos, al proponer que la cambiante voluntad humana sustituya a Dios y a la naturaleza como fundamento del orden político, ubica a la humanidad en el lugar de la causa eficiente, además de la causa material

del Estado. Es sumamente ilustrativo recordar que el título completo de *Leviatán* es “de la forma, el origen y la materia de los derechos políticos”. A modo de síntesis, cabe traducir el título de la siguiente manera: el *origen* no es divino ni natural, sino una acción colectiva humana, la *forma* es producto de un artificio de esa voluntad colectiva, la materia está compuesta por un “nosotros” que, a su vez, decide la forma.

En suma, que el pensamiento político contemple la dimensión histórica de sus primeros principios no implica, de suyo, que asuma el carácter contingente de estos. En cambio, asume la contingencia de los fundamentos cuando se pone el énfasis en la libertad de los individuos y su capacidad para formular elecciones. Esto implica que la vida de la comunidad ya no supone la práctica histórica de un conjunto de primeros principios de la razón práctica o ley eterna, sino un hacerse colectivo del género humano dirigido, ahora, por la noción de utilidad pública y no de verdad. En esta clave hemos analizado las intervenciones de Machiavelli y Hobbes.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Almain, Jacques (1512/2005). Tratado sobre la autoridad de la Iglesia y de los concilios. En *Conciliarismo y constitucionalismo: selección de textos I*. Editado y traducido por Juan C. Utrera García, Juan A. Gómez García y Waldo Pérez Cino. Marcial Pons.
- Althusius, Johannes (1603/1990). *La política metódicamente concebida e ilustrada con ejemplos sagrados y profanos*. Centro de Estudios Constitucionales.
- Brett, Annabel S. (1997). *Liberty, right and nature: Individual rights in later scholastic thought*. Cambridge University Press.
- Butler, Judith (1991). Contingent foundations: Feminism and the question of ‘postmodernism,’ *Praxis International*, 11(2), 150-165.
- Calvino, Juan (1536/1999). *Institución de la religión cristiana* (Luis de Usoz y Rio, Ed.; Cipriano de Valera, Trad.). FELiRE.

- Cappelli, Guido (2016a). Machiavelli, l'umanismo e il amore político. *La Rivista di Engramma*, (134), 143-166.
- Cappelli, Guido (2016b). Machiavelli e l'umanesimo político del Quattrocento. *Res publica*, 20(1), 81-92.
- Carmichael, D. J. C. (1990). Hobbes on natural right in society: The 'Leviathan' account. *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, (23), 3-21.
- Chabod, Federico (1984). *Escritos sobre Maquiavelo* (Rodrigo Ruza, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Cornut, Hernán (2013). El legado del arte militar romano y su proyección hacia la modernidad. *Revista de la Escuela Superior de Guerra*, (584), 7-60.
- Cusa, Nicolás de (1431/1987). *De concordantia católica* (José María de Alejandro, Trad.). Centro de Estudios Constitucionales.
- Del Lucchese, Filippo (2009). *Conflict, power, and multitude in Machiavelli and Spinoza: tumult and indignation*. Continuum.
- Del Lucchese, Filippo; Frosini, Fabio y Morfino, Vittorio (2015). *The radical Machiavelli: Politics, philosophy, and language*. Brill.
- Evrigenis, Ioannis D. (2014). *Images of anarchy: The rhetoric and science in Hobbes's state of nature*. Cambridge University Press.
- Fernández Peychaux, Diego (2018). The Multitude in the Mirror: Hobbes on Power, Rhetoric, and Materialism. *Theory & Event*, 21(3), 652-672.
- Fernández Vega, José (2005). *Las guerras de la política. Clausewitz de Maquiavelo a Perón*. Edhasa.
- Fournel, Jean-Louis (2015). La questione dell'amore nella politica machiavelliana: amore, odio, paura. En Anselmi, G. M, Caporali, R. y Galli (Comps.), *Machiavelli Cinquecento. Nezzo millenio del Principe*. Mimesis.

- Frosini, Fabio (2013). Guerra e politica in Machiavelli. *Tempo da ciência*, 20(40), 15-48.
- Frost, Samantha (2008). *Lessons from a materialist thinker: Hobbesian reflections on ethics and politics*. Stanford University Press.
- Gerson, Jean (1417/2005). Tratado sobre la potestad eclesiástica y el origen de las leyes. En *Conciliarismo y constitucionalismo: selección de textos I*. Marcial Pons.
- Hindess, Barry (1996). *Discourses of power from Hobbes to Foucault*. Blackwell.
- Hobbes, Thomas (1640/1969). *The elements of law, natural and politic*. Barnes & Noble.
- Hobbes, Thomas (1642/1972). The Citizen: Philosophical rudiments concerning government and society. En Bernard Gert (ed.) *Man and Citizen: De Homine and De Cive*. Hackett Publishing.
- Hobbes, Thomas (1651/1994). *Leviathan: With selected variants from the latin edition of 1668*. Hackett Publishing.
- Hobbes, Thomas (1656/1839). Elements of philosophy the first section, concerning body. En *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. Vol. 1. Edited by William Molesworth. J. Bohn.
- Hochner, Nicole (2014). Machiavelli: Love and the economy of emotions. *Italian culture*, 32(2), 122-137.
- Holman, Christopher. 2022. *Hobbes and the democratic imaginary*. Albany: State University of New York Pres.
- Landi, Sandro (2022). *La mirada de Maquiavelo. Un ensayo desde la historia intelectual*. Eudeba.
- Levine, Andrew (2002). *Engaging political philosophy: From Hobbes to Rawls*. Blackwell.
- Leyden, Wolfgang von (1982). *Hobbes and Locke, the Politics of freedom and obligation*. St. Martin's Press.

- Lloyd, Sharon A. (1992). *Ideals as interests in Hobbes's Leviathan: The power of mind over matter*. Cambridge University Press.
- Machiavelli, Niccolò (1523/2019). *Epistola della peste* (Pasquale Stopelli, Ed.). Edizioni di Storia e Letteratura.
- Maquiavelo, Nicolás (2012). *El príncipe*. Buenos Aires: Colihue.
- Maquiavelo, Nicolás (1531/2000). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Alianza.
- Machiavelli, Niccolò (1971). *Tutte le opere* (Mario Martelli, Ed.). Sansoni.
- Machiavelli, Niccolò (2013). *Epistolario 1512-1527*. Fondo de Cultura Económica.
- Mair, Jean (1518/2005). Disputa en torno a la autoridad del concilio sobre el sumo pontífice. En *Conciliarismo y constitucionalismo: selección de textos I*. Editado y traducido por Juan C. Utrera García, Juan A. Gómez García, y Waldo Pérez Cino. Marcial Pons.
- Mattei, Eugenia (2015). "Una pietosa crudeltà". La figura de César Borgia en Nicolás Maquiavelo. *Papeles de Trabajo*, (9), 124-149.
- Mattei, Eugenia (2020). Sobre conquistas y deseos. La figura de Lucrecia en La Mandrágora de Nicolás Maquiavelo. *Las Torres de Lucca: revista internacional de filosofía política*, 9(17), 293-318.
- McCormick, John P. (2007). Machiavelli's political trials and "The free way of life". *Political Theory*, 35(4), 385-411.
- Niccoli, Ottavia (2017). Machiavelli e Barbera: un amore attraverso il canto. *Labirinti del cuore Giorgione e le stagioni del sentimento tra Venezia e Roma*. Arte.
- Otrenksy, Eunice (2000). La obra política de Hobbes en la Revolución Inglesa de 1640. *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, (21), 1-12.
- Pacchi, Arrigo (2022). *Escritos hobbesianos* (Diego Fernández Peychaux, Ed.). EUDEBA.

- Patapan, Haig (2006). *Machiavelli in love: The modern politics of love and fear*. Lexington.
- Pedullà, Gabriele (2015). Machiavelli the Tactician: Math, graphs, and knots in *The Art of War*. En Filippo Del Lucchese, Fabio Frosini y Vittorio Morfino (comps). *The radical machiavelli. Politics, philosophy, and language* (pp. 81-102). Brill.
- Pitkin, Hannah F. (1999). *Fortune is a woman: gender and politics in the thought of Niccolò Machiavelli*. University of Chicago Press.
- Pocock, John. G. A. (1975). *The machiavellian moment: Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*. Princeton University Press.
- Pocock, John G. A. (2011). *Pensamiento político e historia: Ensayos sobre teoría y método*. Akal.
- Ramírez Beltrán, Julián (2021). Thomas Hobbes y el liberalismo político: una lectura sobre la noción de felicidad. *Ápeiron. Estudios de filosofía*, 14, 17-48.
- Rodríguez Rial, Gabriela y Cernadas, Gonzalo (2020). Thomas Hobbes y Baruch Spinoza en torno al miedo la relación entre la política democrática y las pasiones. *Las Torres de Lucca: revista internacional de filosofía política*, 10(19), 169-184.
- Rodríguez Rial, Gabriela (2020). Miedos políticos. Emociones, sentidos y efectos en tres momentos de la teoría política. *Anacronismo e Irrupción*, 10(19), 120-148.
- Scalzo, Domenico (2024). Un fenómeno de origen: la guerra civil. Algunas interpretaciones de Hobbes. En Fernández Peychaux, Diego et al (Eds.), *Thomas Hobbes: libertad y poder en la metamorfosis moderna* (en prensa). IIGG.
- Skinner, Quentin (1990). L'ideale repubblicano di libertà politica. In *La libertà prima del liberalismo* (pp. 79-100). Einaudi.

- Skinner, Quentin (1978). *The Foundations of Modern Political Thought Vol. I, The Renaissance*. Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin (2000). *Machiavelli. A very short introduction*. Oxford University Press.
- Sorell, Tom (1999). *Hobbes*. Routledge.
- Sreedhar, Susanne (2010). *Hobbes on resistance: Defying the Leviathan*. Cambridge University Press.
- Strauss, Leo (1958). *Thoughts on Machiavelli*. The Free Press.
- Torres, Sebastián (2013). *Vida y tiempo de la república. Contingencia y conflicto político en Maquiavelo*. Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Tuck, Richard (1996). Hobbes and Descartes. En G. A. J Rogers and Alan Ryan (Comps.), *Perspectives on Thomas Hobbes*.: Clarendon
- Visentin, Stefano (2009). Immaginazione e parzialità. Note sull'interpretazione neorepubblicana del popolo in Machiavelli. *Giornale di Storia Costituzionale*, (31), 18-47.
- Visentin, Stefano (2013). Il luogo del principe. Machiavelli e lo spazio dell'azione politica. *Rinascimento Ser.* 2(53), 57-72.
- Vivanti, Corrado (2013). *Maquiavelo. Los tiempos de la política*. Paidós.
- Wolf, Friedrich (1972). Kant and Hobbes. Concerning the Foundations of Political Philosophy. En *Proceedings of the Third International Kant Congress* (pp. 607-613) Humanities Press.
- Zarka, Yves Charles (2008). *Filosofía y política en la época moderna*. Escolar y Mayo.

Carlos Balzi¹

DEL CIUDADANO AL ANDROIDE. ¿CÓMO FUE QUE EL ESTADO DEVINO MÁQUINA EN EL *LEVIATÁN*?

“Mejor no pensar demasiado”, se dijo Ushikawa.
“Engrosaré mi piel, endureceré la cáscara de mi corazón
e iré acumulando días ordenadamente, uno tras otro. No
soy más que una máquina. Una máquina capaz, paciente
e insensible. Por un extremo absorbe tiempo, lo con-
vierte en tiempo viejo y lo expulsa por otro. La única ra-
zón de ser de esa máquina es su propia existencia.

Haruki Murakami,
1Q84

1. INTRODUCCIÓN

Desde comienzos del siglo XX, y de manera progresivamente acen-
tuada, se vuelven evidentes los signos del agotamiento de las ener-
gías que habían signado la modernidad política y la habían llevado
a cimentar una visión optimista respecto al futuro de la civilización.
Uno de los síntomas de este proceso fue la conversión de la técnica,
que había sido artículo de orgullo para los primeros tres siglos del
período moderno, en motivo de inquietud y finalmente de denun-
cia, en las obras, entre muchas otras, de Max Weber, Martin Heideg-
ger, Walter Benjamin, Max Horkheimer, Herbert Marcuse y
Günther Anders. En particular, en términos estrictamente políticos,
este proceso se manifestó en la asociación entre la imagen de la má-
quina y la de las instituciones políticas, con el objetivo de revelar

¹ Universidad Nacional de Córdoba.

aspectos patológicos del devenir político occidental, desde las alertas sobre la “máquina burocrática” en Weber (2008, p. 121) a las de las “burocracias de aparatos” en Anders (2011, p. 51)². Estas asociaciones entre máquinas y formas de organización política tienen una historia, uno de cuyos episodios fundamentales involucra a Hobbes y a un enigma respecto a la evolución de su obra, que es mi objetivo volver a pensar en estas páginas.

Me refiero a la súbita irrupción de la imaginería y el vocabulario mecánicos en el *Leviatán*, desde la celebrada “Introducción”, con su serie de símiles entre las funciones del Estado y las de un gigantesco androide automático, a un conjunto —no muy extenso— de pasajes en el cuerpo de libro en los que se abunda en conclusiones de esta asimilación original. El enigma estriba en que en las versiones anteriores de la filosofía política hobbesiana, y en particular en el *De Cive*, escrito apenas un puñado de años antes, no se encuentra empleo de este vocabulario y esta imaginería. Como sabemos, la carencia casi completa de documentación relativa a la génesis de la obra inglesa (la correspondencia de Hobbes prácticamente se interrumpe en este período, por ejemplo)³ hace imposible aportar pruebas directas de cualquier hipótesis que pueda aventurarse. De cualquier modo, entiendo (y será el objetivo de la presentación) que pueden acumularse argumentos indirectos, circunstanciales, para acercarnos al enigma de las novedades del *Leviatán* respecto

² Si bien no será tratado en estas páginas, vale señalar que muchas de estas críticas de la civilización tecno-científica del siglo XX y de comienzos del XXI incurren en la mitología, en particular, invocando la figura del titán Prometeo. Desde el Frankenstein de Mary Shelley, cuyo subtítulo era “el nuevo Prometeo”, pasando por el Heidegger del “Discurso del rectorado” (Heidegger, 1989, p. 207), a sus antiguos alumnos Hans Jonas (1995, p. 15), Herbert Marcuse (2010, p. 145) y Günther Anders (2011, p. 41), llegando incluso al presente, por ejemplo, en Byung-Chul Han (2010, p. 9) y el “Manifiesto del aceleracionismo” de Williams-Srnicek. El recorrido de Prometeo en la crítica de la sociedad maquínica en el último siglo merecería ser analizado.

³ La correspondencia hobbesiana, que era fluida hasta entonces, se interrumpe hacia mediados de 1649, cuando según las hipótesis más firmes habría comenzado la redacción de la obra, para ser retomada —otra vez con profusión y fluidez— recién cuatro años después, en octubre de 1653 (Hobbes, 1997, pp. 178-181).

al *De Cive* y, así, al origen de una de las figuras literarias centrales de la filosofía política moderna, al tiempo que uno de los blancos favoritos de la crítica de la Modernidad en el siglo XX.

2. TRES HIPÓTESIS

Si bien Carl Schmitt ya había alertado en 1938 (Schmitt, 1991, p. 9) sobre el uso de la analogía maquinaica del Estado —la máquina era uno de los cuatro rostros del Leviatán, junto al monstruo, el hombre y el dios—, la consideración del lugar de los objetos técnicos en la obra política hobbesiana no ha sido muy frecuentada en la bibliografía especializada. En las últimas décadas, sin embargo, ha habido algunos intentos relevantes de pensarla, de los cuales destacamos tres: los de Quentin Skinner, Horst Bredekamp y Francesco Mora.

Una de las diferencias más notadas de *Leviatán* respecto a *De Cive* (pero fundamentalmente a *Elements*) es la rehabilitación de la retórica, arte que, de ser anatema en la primera obra política, pasa a formar parte del cuadro de las ciencias del capítulo IX de la obra mayor, con lo cual se le reconoce una legitimidad que parecía imposible en filosofía hobbesiana (y en el estilo literario-filosófico del *seicento* sin más)⁴. Y, en el mismo gesto, se le da la bienvenida a su utilización en el marco de este último libro. Quentin Skinner, particularmente en el apartado *Conclusion: Why did Hobbes change his mind?* (1996, pp. 426-437), ha aventurado la hipótesis de que Hobbes, escarmentado por la ineficacia de los razonamientos desnudos para lograr el fin de la filosofía política —transformar el mundo—, habría reconsiderado su diagnóstico inicial y adoptado las armas de sus rivales para alcanzar ese objetivo, convencido de que la valía del fin (la paz social) limpiaría la opacidad de los medios (Skinner, 1996). La clave de Skinner es sugerente, y es también coherente con la serie de novedades de *Leviatán* que habilitan a considerarla,

⁴ Un caso paradigmático de la actitud científico-filosófica del siglo sobre la retórica es la invectiva en su contra en los documentos fundacionales de la Royal Society de Inglaterra, tal como fueron estudiados por Steve Shapin (2016) y más recientemente por Dwight Atkinson (2009, pp. 75-109) y Peter Dear (2015).

sino como una obra de intervención local, atenta y sensible al contexto de recepción.

Skinner, por otra parte, en un artículo publicado anteriormente (Skinner, 1999) había enfatizado en la creación, por parte de nuestro autor, de un concepto estrechamente asociado al problema que intentamos pensar. El artículo de Skinner, tal como su título promete, demuestra la originalidad de la teoría del Estado del *Leviatán*, tanto respecto a sus obras anteriores como en la historia de la filosofía política sin más, estudiando en detalle la teoría de la representación política que Hobbes construye en el capítulo XVI, *Of Persons, Authors and Things Personated*. En su análisis, se detiene en la idea de “Persona artificial” como el concepto clave que articula las novedades del libro y, al vincularlo a otros conceptos cercanos (persona natural, persona ficticia, representación, entre otros), reconstruye —convincientemente, desde mi punto de vista— la trama que sostiene lo que en un texto posterior llamará “El nacimiento del Estado” (Skinner, 2012). En su argumentación, Skinner crea una categoría ajena al vocabulario hobbesiano —la “persona puramente artificial” del título—, para distinguir dos especies de entes, las personas artificiales y las ficticias (volveré sobre esta aparente sinonimia), identificando al Estado con la “puramente artificial”. Hacia el final, se preguntará por las razones de estas novedades y su respuesta —asumida como conjetura— será histórica y política: Hobbes inventa la teoría de la representación de los individuos en esa persona artificial para mediar entre quienes “piden demasiada libertad” y aquellos que “quieren demasiada autoridad”, identificando a los primeros con los parlamentarios y a los segundos con los defensores del Derecho divino de los reyes.

Aunque tal vez no se perciba con claridad en el resumen del artículo, es digno de notar que, a pesar de basar buena parte de su argumentación en la referencia a un ser artificial, a Skinner le interesan más bien poco las ocurrencias de lo artificial desperdigadas a lo largo del *Leviatán*. En particular, en el que probablemente sea, junto a la descripción del estado de naturaleza en el capítulo XIII, el pasaje más conocido de toda la obra hobbesiana y el que, además,

cimentó buena parte de su fama como estilista: la asimilación del Estado a un autómatas humanoide presente en la “Introducción”. Hasta donde puedo colegir, esta omisión es coherente con la nula tematización por su parte del estatuto del artificio y de las razones que expliquen por qué Hobbes, que nunca antes había apelado a esa noción y que prácticamente no volverá a hacerlo, lo haga, sino masivamente, al menos en pasajes clave de este libro.

Bredekamp (2003), por el contrario, dedica buena parte de su libro a meditar sobre la sorprendente aparición del artificio hacia 1651, desde una perspectiva bien diversa a la que animaba el artículo de Skinner. Su punto de partida es la célebre imagen de la portada del libro, en la que verá un recurso para potenciar, volviéndolo sensible (en particular, visible), el efecto de lo que es un ente completamente artificial en un sentido particular. Al estar hecho solamente de palabras (pactos y convenios no tienen más materia que las palabras), es invisible, lo cual, en una cultura eminentemente visual, sería un serio hándicap para sus pretensiones prácticas. Al comenzar allí, el recorrido del libro de Bredekamp lo lleva a indagar en el modo en que Hobbes tematiza la artificialidad, prestando especial atención a la relación, que me gustaría llamar interna, con la visión hobbesiana de la naturaleza: si el artificio tiene tanto valor en *Leviatán*, es porque la naturaleza es deficiente en algún punto. Bredekamp descubrirá que no es una deficiencia parcial la que la afecta, sino un completo desprecio por nuestra condición en cuanto a nuestra felicidad y miseria, como con clara elocuencia lo dice el título del capítulo XIII del *Leviatán*. Si la “naturaleza madrastra” (según la feliz expresión kantiana) no incluye entre sus planes nuestra felicidad, se torna preciso apelar a nuestra capacidad de creatura creadora, que nos habilita a ser una segunda *natura naturans*, que aprende de la primera, pero que crea entes con los que aquella no pudo o no quiso dotar al universo, artificios que nos protegen y nos potencian. Del numeroso arsenal de tales inventos, uno destaca por ser el más excelso al tiempo que condición *sine qua non* de los demás: el Estado. Bredekamp repasa muchas de las novedades teóricas, estilísticas y prácticas de *Leviatán* respecto a la obra previa, pero no da una respuesta clara a la pregunta que se hacía Skinner respecto a las razones que motivaron su inclusión.

En un libro de publicación relativamente reciente, *Thomas Hobbes e la fondazione della tecnica moderna* (2015), Francesco Mora asume la importancia de la imaginiería y del vocabulario técnicos en Hobbes, pero, entiendo, incurre en un defecto adverso al silencio tradicional al respecto en buena parte de los *studia hobbesiana*: exagera su alcance y tiende a interpretar la obra entera del filósofo inglés con la técnica como clave hermenéutica. Aunque, como lo venimos diciendo, eso sólo es válido, si acaso, para *Leviatán* y, así, la construcción de una hipótesis de lectura de la función de las imágenes técnicas en la obra hobbesiana a partir de la acumulación de citas de distintas obras es ilegítima, en tanto desconoce las particularidades de cada una e ignora la posibilidad —bien real, como pretendemos mostrar— de la irrupción de una novedad en el último libro de la serie —correspondiente a la obra inglesa— sin precedentes claros en las anteriores.

3. HOBBS ENTRE LOS APARATOS

Dadas las dificultades que encontramos en las pocas lecturas del vínculo entre técnica y política en Hobbes, entendemos conveniente, con el fin de contextualizar el tema al interior de la propia obra del filósofo, detenernos un momento en la indagación de la actitud más general de Hobbes hacia los objetos técnicos. En particular, en sus pretensiones epistémicas. Para ello, será oportuno revisar su polémica con Robert Boyle —muy conocida a partir del libro de Steve Schapin y Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump* (2005)— y su comentario en *Nous n'avons jamais été modernes*, de Bruno Latour (2007).

Tal y como es bien conocido desde 1985, cuando lo narraron Steve Schapin y Simon Schaffer, a comienzos de la década de 1660 Hobbes se comprometió en una polémica pública con el miembro más ilustre de la primera generación de la *Royal Society*, Robert Boyle. La disputa giró alrededor de una máquina que Boyle diseñó e hizo construir (la bomba del título del libro señalado), dentro de la cual pretendía haber creado un espacio vacío que le permitía reali-

zar distintos experimentos cuyos resultados valdrían como verdades científicas. Las sucesivas réplicas de Hobbes a las publicaciones de los detalles de los experimentos apuntaron en dos direcciones: en primer lugar, criticó los detalles de la construcción del ingenio en cuestión, que veía como materialmente incapaz de servir al propósito para el que fue destinado; pero, sobre todo, insistió en el absurdo filosófico implicado en la pretensión de haber generado una entidad que, como el vacío, es absurda e imposible, tal como lo había sostenido ya en su *De Corpore*, de 1655:

Porque, ¿quién hay que usando su sentido natural no crea que dos cuerpos necesariamente se tocan el uno al otro porque entre ellos no hay otro cuerpo, o que el vacío no se da porque el vacío es nada o no ente? (Hobbes, 2000, p. 103)

Recuperado en el marco de este debate, el argumento filosófico contra el vacío pretende funcionar contra el testimonio de una máquina. Del bando contrario le replicarán: “Entonces, cuando hablo del ‘vacío’ [...] me expreso con precaución [...] para no ser entendido como si afirmara un vacío absoluto (el cual, sea o no sea, o pueda ser, en la naturaleza, no es mi intención discutir)” (Hall, R.-Hall, M., 1973, p. 269)⁵. Lo que estaba en disputa, desde el punto de vista de los miembros de la *Royal Society*, no era la solución de un anticuado problema filosófico, sino la generación de conceptos que permitan avanzar en los trabajos que la nueva máquina permitía realizar.

Hobbes reaccionará con incredulidad ante tamaña pretensión. Hacia el final de su *Dialogus Physicus*, el pequeño libro que escribiera en 1661 como respuesta a la primera serie de experimentos boyleanos, los personajes comentan el experimento de un jardinero, y A, el vocero de Hobbes, pregunta insidiosamente:

A: ¿No es él uno de vuestros colegas?

B: De ninguna manera. Porque él es un mecánico, no un filósofo.

⁵ John Wallis a Henry Oldenburg, 26 de setiembre/6 de octubre de 1672.

A: Pero si la filosofía fuera (como lo es) la ciencia de las causas, en qué manera tiene más filosofía aquél que descubre máquinas útiles para experimentar, no conociendo las causas de los experimentos, que este hombre que, sin conocer las causas, diseña máquinas. Porque no hay diferencia, excepto en que uno se da cuenta de que no sabe, mientras que los otros no. (Schapin y Schaffer, 2005, p. 383)

Hacia el final de su carrera intelectual, Hobbes parece retroceder asustado ante los desarrollos del maquinismo —cuyo carácter él mismo había contribuido a definir— que amenazaban avanzar sobre cuestiones relativas a la verdad de la ciencia, al método correcto para alcanzarla y a los límites de la especulación filosófica. Frente a estas señales de los nuevos tiempos, Hobbes retornará al espíritu de la cita de Platón: fuese lo que fuese lo que estos personajes estén haciendo, desde el momento en que se someten a una máquina y resignan la búsqueda de causas, lo que hacen no es filosofía.

Si bien la devaluación de la función heurística de los aparatos científicos por parte de Hobbes en esta controversia parece bastante clara, no conviene pasar por alto un hecho que podría ser una pieza de evidencia en contra y que impondría, así, alguna cautela. En 1648, es decir, cuando se encontraba comenzando a trabajar en lo que llegará a ser el *Leviatán*, Hobbes compró la colección de telescopios y microscopios del Marqués de Newcastle, que incluía:

[T]wo telescopes by Torricelli and four by Eustatio Divino, of which the largest, "Eustatio Divino, his Great Glass", was 29 feet long. This monster was probably left behind in France; of the two microscopes, Hobbes gave one to his friend Sorbière before he left the country, and the other he had already given to Petty, who proudly told Benjamin Worsley in 1648 that he valued it at "£3 sterling" [Dos telescopios de Torricelli y cuatro de Eustatio Divino, de los cuales el mayor, "Eustatio Divino, su Gran Cristal", medía 29 pies de largo. Es probable que este monstruo se quedara en Francia; de los dos microscopios, Hobbes regaló uno a su amigo Sorbière antes de abandonar el país, y el otro ya se lo había dado a Petty, quien dijo con orgullo a Benjamin Worsley en 1648 que lo valoraba en "3 libras esterlinas"]. (Malcolm, 1988, p. 49)

Si bien es preciso ser muy prudente con la interpretación de esta pasión hobbesiana por los instrumentos de observación, entiendo que es posible entender la presencia conjunta de este entusiasmo y de la devaluación de los artefactos experimentales que, como la bomba de vacío de Boyle, pretendían generar hechos no existentes previamente en la naturaleza, e integrarlos, si bien de manera tentativa, con el específico uso literario que hace de los autómatas, y en particular del reloj, en la “Introducción” al *Leviatán*.

La cautela hermenéutica se impone debido a la tentación de leer en esa página de 1651 un descubrimiento por parte de Hobbes del valor epistémico de los artefactos. Aspecto que al menos habría sido sugerido por la familiaridad con los instrumentos de observación mecánicos, familiaridad adquirida merced a su reciente colección de telescopios y microscopios. Esa clave de lectura es precipitada por al menos tres razones. La primera dificultad con esta es su carácter altamente especulativo; la segunda, que no atiende a la dedicación a los estudios ópticos —mediados por instrumentos— que Hobbes desarrolló durante toda la década de 1640; por último, que no da cuenta de la actitud negativa del autor hacia los artefactos científicos con posterioridad a *Leviatán*. ¿Cómo pensar estas oscilaciones?

Puede ser útil, entiendo, ensayar una tipología de los instrumentos implicados en la historia, distinguiéndolos en tres categorías. Telescopios y microscopios, los primeros en orden cronológico, en tanto instrumentos de observación, son artefactos claramente protésicos (puestos al servicio de una ciencia “matemáticamente exacta” como la óptica): potencian una capacidad natural —la vista—, sin introducir ninguna entidad ontológicamente misteriosa. Algo que sí sucederá, desde el punto de vista hobbesiano, con la bomba de aire boyleana, que pretendió crear un espacio experimental sin antecedentes en la mera naturaleza desasistida de tales ingenios: no se trata, así, de prótesis, sino de una clase diferente de aparatos científicos, asociados al nacimiento del laboratorio experimental, en el que la naturaleza habría comenzado a ser “enriquecida” ontológicamente mediante la generación

de fenómenos inéditos. La actitud hobbesiana respectivamente entusiasta y crítica respecto a estas dos clases de instrumentos no plantea problemas interpretativos de relevancia.

El enigma puntual está en las máquinas del tercer tipo, los autómatas y, en particular, el reloj automático, que señorea en *Leviatán*. ¿Qué vio Hobbes en estos ingenios para decidir incluirlos en un sitio tan destacado de su obra? Responder, por extenso, esta pregunta demandaría dar cuenta del estado de la relojería hacia mediados del siglo XVII (Mayr, 2012), algo que excede los límites de esta intervención. Es posible, en cambio, observar que Hobbes no los incluye en virtud de su utilidad científica: hacia esos años, y aun cuando la cronometría estaba comenzando a desarrollarse (Koyré, 1994), los relojes todavía no eran parte del instrumental científico imprescindible. Y no son considerados por Hobbes de ese modo. Pero aun cuando no hubieran explotado todo su potencial (científico), los relojes automáticos eran, en la Europa del *seicento*, los símbolos de la capacidad creadora del ser humano. Y su presencia era cada día más cotidiana y habitual: de ser patrimonio exclusivo de ciudades y grandes señores feudales hasta el siglo XVI, en el siglo XVII, cuando su mecanismo se simplifica, se reduce su tamaño y su costo se abarata: se halla al alcance de cualquier pequeño burgués. Y esa profusa presencia cotidiana se manifestó también en la literatura. Como ha mostrado, entre otros, Otto Mayr, no había casi virtud o rasgo humano alguno que no pudiera ser analogado al funcionamiento del reloj en ese período.

Entiendo que allí deben buscarse las razones de la sorpresiva introducción en el *Leviatán* de esta imaginería maquínica. Hobbes sabía que podía contar con la admiración unánime del público lector por estos ingenios⁶, una manera de asociar la institución propuesta en su obra a las excelencias reconocidas en ellos. Ese carácter de “lugares comunes” de las virtudes de los relojes —su

⁶ Admiración que coincidía con los propietarios de esos ingenios. Conviene recordar que, hacia mediados del siglo XVII, el porcentaje de analfabetismo en Europa Occidental llegaba al 70 % de la población masculina y ascendía al 90% en el caso de las mujeres (Cfr. Tuck, 2000, p. 23).

confiabilidad, su precisión, su regularidad— es el que explica su inclusión en este momento de la obra hobbesiana.

Se trataría, en suma, de una dimensión más de la rehabilitación de la retórica en *Leviatán*, estudiada por Skinner (lectura criticada por Patricia Nakayama, 2017), David Johnston (1989) y Tom Sorell (1990). Hobbes, escarmentado por la ineficacia de la argumentación puramente racional para influir en las pasiones que configuran la política, habría revisado su condena de la oratoria política al momento de la composición de *Leviatán*. Y, aprovechando su conocimiento de primera mano de la tradición retórica —en particular de la obra aristotélica—⁷ se lanza en busca de esa eficacia política perdida. Así, el carácter de “lugar común” (el suelo nutricio de la actividad retórica) de las virtudes de los admirados relojes podía ser utilizado para dotar de un atractivo similar al Estado.

De este modo, la novedad de la introducción de las analogías maquinicas en la apertura misma de *Leviatán* no evidenciaría tanto un súbito entusiasmo por esta familia de ingenios mecánicos como un viraje en el estilo literario que Hobbes consideraba apropiado para el logro del fin de la teoría política, esto es, la transformación del mundo.

4. LA RETÓRICA Y LOS APARATOS

Resta considerar una posible objeción a esta interpretación, basada en la posición hobbesiana hacia la retórica en los textos posteriores a *Leviatán*. En *Behemoth*, por ejemplo (pero también en el *Dialogus Physicus*)⁸, Hobbes parece volver sobre sus pasos, adjudicando a la retórica buena parte de la responsabilidad por los males sufridos en la Inglaterra de las décadas de 1640 y 1650. Mientras que, en la versión latina del *Leviatán* de 1668, la “persona artificial” del capí-

⁷ El testimonio principal de esta familiaridad hobbesiana es, claro, su traducción parcial (Cfr. Hobbes, 1986) de la *Retórica* de Aristóteles publicada en Harwood, J. (1986, pp. 33-128).

⁸ Como lo observó Patricia Nakayama, siguiendo las indicaciones de Schapin y Schaffer.

tulo XVI (noción que mantiene una conexión interna con la “Introducción”) es renombrada como “persona ficticia”. Con ello se diluye parte de la intencionalidad retórica presente en la versión inglesa de la obra. Brevísimamente, pues es un tema que excede a estas páginas, la constatación de este “retorno” a la consideración negativa de la retórica refuerza, en lugar de erosionar la tesis de la excepcionalidad de la obra inglesa, abre la pregunta por las razones de las novedades de esta obra. Hay algo que Hobbes quiso *hacer* (Skinner, 1996) en 1651, y sólo entonces, en el escenario político inglés. La imagería mecánica le servía para alcanzar ese fin. El enigma, entonces, no pasaría tanto por la vuelta de la condena de la retórica política, sino en el “estado de excepción” que significó, en muchos sentidos, el *Leviatán* inglés.

Pero esta frase no dejará de ser una hipótesis en tanto no se descubran nuevos documentos relativos al período de gestación y composición de la obra inglesa. Entretanto, seguiremos preguntándonos, con Skinner, ¿por qué Hobbes cambió de idea?

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- Althusius, Johannes (1995). *Politica: An abridged translation of politics methodically set forth and illustrated with sacred and profane examples*. Liberty Fund.
- Anders, Günther (2011). *La obsolescencia del hombre. Vol. 1: Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*. Pre-Textos.
- Atkinson, Dwight (2009). *Scientific discourse in sociohistorical context. The Philosophical Transaction of the Royal Society of London (1675-1975)*. Lawrence Erlbaum.
- Bredenkamp, Horst (2003). *Stratégies visuelles de Thomas Hobbes: Le Léviathan, archétype de l'État moderne*. Illustrations des œuvres et portraits. Les Editions de la MSH.
- Dear, Peter (2015). “*Totius in verba*. Rhetorics and the early Royal Society”. En Skouen, T.-Stark, R. (comps.), *Rhetoric and the early Royal Society. A sourcebook* (pp. 51-76). Brill.

- Hall, Rupert y Hall, Marie (Eds) (1973). *The Correspondence of Henry Oldenburg*. University of Wisconsin Press.
- Han, Byung-Chul (2010). *La sociedad del cansancio*. Herder.
- Heidegger, Martin (1989). "La autoafirmación de la universidad alemana", *Areté*, 1(2), 205-214.
- Hobbes, Thomas (1986). "A Briefe of the Art of Rhetorique". En Harwood, J. (Ed.), *The Rhetorics of Thomas Hobbes and Bernard Lamy* (pp. 33-128), Southern Illinois University Press.
- Hobbes, Thomas (1997). *The correspondence of Thomas Hobbes. Vol. I*, Clarendon Press.
- Hobbes, Thomas (2000). *Tratado sobre el cuerpo*. Trotta.
- Hobbes, Thomas (2019). *Leviatán*. Colihue.
- Johnston, David (1989). *The Rhetoric of Leviathan. Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*. Princeton University Press.
- Jonas, Hans (1995). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Herder.
- Koyré, Alexander (1994). "Del mundo del aproximadamente al universo de la precisión", en *Pensar la ciencia* (pp. 117-145), Paidós.
- Latour, Bruno (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Siglo XXI.
- Malcolm, Noel (1988). "Hobbes and the Royal Society". En Rogers, G. A. y J.-Ryan, A. (Eds.), *Perspectives on Thomas Hobbes*. Clarendon Press.
- Marcuse, Herbert (2010). *Eros y civilización. Una investigación filosófica acerca de Freud*. Ariel.
- Mayr, Otto (2012). *Autoridad, libertad y maquinaria automática a comienzos de la modernidad europea*. Acantilado.
- Mora, Franceso (2015). *Thomas Hobbes e la fondazione della tecnica moderna. Realtà e virtualità dell'uomo e del potere*. Mimesis.

- Nakayama, Patricia (2017). Sobre a sedição, a arte da retórica e o método científico em Thomas Hobbes, *Reflexões*, 6(10), 101-116.
- Schmitt, Carl (1991). *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*. Struhart & Cía.
- Shapin, Steven (2016). *Una historia social de la verdad. La hidalguía y la ciencia en la Inglaterra del siglo XVII*. Prometeo.
- Shapin, Steven y Schaffer, Simon (2005). *El Leviathan y la bomba de vacío. Hobbes, Boyle y la vida experimental*. Universidad Nacional de Quilmes.
- Skinner, Quentin (1996). *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin (1999). Hobbes and the purely artificial person of the State, *The Journal of Political Philosophy*, 7(1), 1-29.
- Skinner, Quentin (2012). *El nacimiento del Estado*. Gorla.
- Sorrel, Tom (1990). Hobbes UnAristotelian Political Rhetoric, 2, 96-108.
- Tuck, Richard (2000). "The Institutional Setting". En Garber, D., Ayers, M. (Eds.), *The Cambridge History of the Seventeenth-Century Philosophy*, (pp. 9-32). Cambridge University Press.
- Weber, Max (2008). "La política como profesión" en *El sabio y la política*, Universidad Nacional de Córdoba, 75-169.

Mariana Kuhn de Oliveira¹

COMO SE HACE UNA TEORÍA DEL PODER: HOBBES Y LAS CRÍTICAS AL *DE CIVE*

1. INTRODUCCIÓN²

El *De Cive* fue, probablemente, la obra de Hobbes con mayor impacto en el tiempo en que vivió. Si hoy muchos y muchas de nosotros acordamos con la afirmación de John Rawls de que el *Leviathan* es “la obra individual más importante del pensamiento político en la lengua inglesa” (2007, p. 23), la Inglaterra del siglo XVII lo recibió como una repetición eminente de las ideas del *De Cive* y de *The Elements of Law* (Parkin, 2007). Ocurre que los lectores ingleses se habían encontrado con tres textos políticos de Hobbes en poco más de un año, haciendo que el número de lectores del *Leviathan* fuese menor y todavía muy acoplado a las obras anteriores. El *Leviathan* estuvo disponible en abril de 1651, pero en marzo de 1650 fue publicada una traducción no autorizada al inglés de *De Cive*, publicado originalmente en latín con el título de *Philosophicall Rudiments concerning government and Society*; y entre febrero y mayo de 1650 fue presentado al público, sin autorización del autor y dividido en dos volúmenes (*Human Nature* y *De Corpore Político*),

¹ Centro brasileiro de análise e planejamento, São Paulo, Brasil.

² La traducción del presente artículo quedó a cargo de Antonio David Rozenberg (IIGG-CONICET).

The Elements que circulaba como un manuscrito a partir de 1640. Dentro de las innovaciones del *Leviathan* —que no fueron percibidas también debido a dicho contexto— está la teoría hobbesiana del poder. El resultado de ello fue que Hobbes aprovechó, en la traducción³ realizada por el mismo del *Leviathan* de 1668, para reforzar esa teoría e insertar un vocabulario que le asegure mayor claridad.

Actualmente, la mayor parte de los cambios hechos por Hobbes en la teoría que leemos en el *Leviathan* fueron rastreados por la literatura (Schuhmann, 2004; Baumgold, 2007; Malcolm, 2012). Es cierto que Hobbes mantenía una copia de la segunda edición del *De Cive* en su mesa mientras escribía el *Leviathan* y nunca la desautorizó (Malcolm, 2012), pero agregó en el *Leviathan* una teoría de las pasiones diferente que en *The Elements* (ausente en *De Cive*), un largo debate teológico, el tratamiento de cuestiones sobre la libertad de los súbditos, los ministros, la economía y los crímenes y castigos —además, claramente, de la discusión sobre la naturaleza del Estado en tanto persona representada—. Sin embargo, hoy en día es poco mencionada la incorporación de la teoría de los poderes al *Leviathan* mencionada arriba —la excepción se encuentra en los escritos de María Isabel Limongi (2009, 2013) y de Sandra Field (2014)—. Las dos autoras tratan adecuadamente las transformaciones internas en los textos de Hobbes, optando, sin embargo, por no explorar el debate en que el autor estaba inmerso. Con el objeto de suprimir al menos parcialmente esta laguna, buscaré en las críticas recibidas al *De Cive* posibles fuentes de motivación para la construcción, por parte de Hobbes, de la teoría de los poderes que encontramos en el *Leviathan*.

Comienzo con la presentación de una breve descripción de la teoría de los poderes que encontramos en el *Leviathan*. Por ello, ofrezco una reconstrucción de las ideas sobre el poder presentadas en el *De Cive*. En dicha selección, me sirvo de *The Elements* apenas de forma suplementaria, puesto que no encontré críticas escritas sobre los manuscritos de dicha obra (y cualquier crítica presentada

³ Las traducciones son pensadas por Hobbes como oportunidades de revisar el texto, ver Nelson (2012).

después de 1650, cuando la obra fue publicada, no podría haber influenciado el desarrollo del *Leviathan*). En la última sección, argumento que las críticas al *De Cive* presentadas principalmente por el obispo John Bramhall influenciaron a Hobbes a modificar sus concepciones sobre el poder.

2. POTENTIA Y POTESITAS

La teoría de los poderes en el *Leviathan* está anclada en la idea de que hay dos tipos de poder que se interrelacionan: un poder de hecho —y socialmente constituido— y otro de derecho, adquirido vía contrato o pacto. Si bien es posible diferenciarlos analíticamente en el *Leviathan* en inglés, en su versión latina encontramos una diferencia también de vocabulario: la palabra *power* es traducida por Hobbes en algunos momentos como *potentia*, el primer tipo de poder mencionado anteriormente, y en otros, como *potestas*, el segundo tipo de poder mencionado. A pesar del esfuerzo del autor, con todo, la mayor parte de los lectores y de las lectoras de Hobbes actualmente, así como sus contemporáneos, incluso con la versión latina, no han podido comprender la teoría del poder del autor. Incluso quienes identifican el binomio en *Leviathan* (Benn, 1972; Silverthorne, 1996; Foisneau, 1992; Zarka, 2001; Altini, 2019) no conciben como consistente el uso hobbesiano de dos conceptos o son incapaces de reconstruir la teoría hobbesiana del poder. Las excepciones son Limongi (2009, 2013) y Field (2014). Ambas autoras establecen a la *potentia* como relacional, pero es Field quien se dedica a estudiar con mayor profundidad los cambios en la teoría hobbesiana en dicho tema⁴. Esta sección y la próxima se sirven de su trabajo, presentando también algunas nuevas interpretaciones.

En *Leviathan*, Hobbes distingue a la *potentia*, un poder efectivo y socialmente constituido, de la *potestas*, de un poder legal que se

⁴ Limongi, además, deja de lado una diferencia importante entre las dos obras de la década de 1640, *The Elements*, *De Cive* y *Leviathan*: a partir de 1651, la *potentia* no genera *potestas*, es decir, Hobbes pasa a afirmar que la fuerza no genera el poder jurídico.

origina en el contrato. Hay dos excepciones: tanto las madres en el estado de naturaleza como Dios poseen *potentia* sin que ese poder tenga un respaldo social y poseen potestas sin necesariamente haber adquirido dicho poder a través de un contrato (1651/2017, 20.5, p. 174; 31.5, p. 282). Sin embargo, para las personas naturales y para el poder político, no parece haber excepciones, incluso si el concepto de consentimiento en el pacto que crea un Estado a través de la conquista es bastante débil (Hoekstra, 2004).

Hobbes afirma en *Leviathan* que la *potentia* “de un hombre (universalmente considerado) consiste en sus medios presentes para obtener algún bien manifiesto futuro” (1651/2017, 10.1, p. 90)⁵. El énfasis en la definición de *potentia*, como señala Field (2014, p. 71), está en los efectos. La *potentia* de una persona se atribuye socialmente y puede tener un origen natural, como la que se confiere a la fuerza y la sagacidad, o instrumental, como la que se constituye a través de la riqueza o la reputación. Es decir, incluso una habilidad como la fuerza física es más valorada y resulta de ella un mayor poder en una sociedad guerrera que en una sociedad que paga bajos salarios a los trabajadores manuales (Field, 2014, p. 73). El hecho de que la *potentia* esté constituida socialmente significa, también, que puede no tener ninguna base en la realidad: una persona puede, por ejemplo, mentir sobre sus actos y seguir teniendo *potentia* siempre y cuando muchas personas crean que son ciertas, ya que esto permitiría que ella gane muchos seguidores y luego ejerza su poder de manera efectiva (Field, 2014, p. 72).

En la condición natural, los seres humanos tienen la “libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder [*potentia*] como quiera” (1651/2017, 14.1, p. 121), ese es el derecho de naturaleza. Hay, a su vez, una “inclinación general de la humanidad entera, un perpetuo e incesante afán de poder [*potentia*]” (1651/2017, 11.2, p. 98), lo que contribuye a producir la guerra de todos contra todos y, para la ciencia hobbesiana, sólo puede controlarse desde el Estado. En el Estado, la mucho mayor potencia del soberano se antepone a la de los súbditos. Esta gran potencia, sin embargo, también

⁵ La paginación proporcionada es de la traducción al español.

participa en la dinámica de atribución de potencia. En ese contexto, los súbditos populares y facciones dentro del Estado deben ser considerados grandes amenazas a la *potentia* soberana al posicionarse como una *potentia* alternativa y obligan al soberano a estar siempre atento a la grandeza de su propia *potentia* y, por lo tanto, buscando el reconocimiento de dicho poder (Field, 2014).

El soberano —así mismo— posee *potestas*, un poder que tiene origen en el pacto que forma al Estado y, a diferencia de la *potentia*, es independiente de la reputación. Hobbes afirma: “[d]e esta institución de un Estado derivan todos los derechos y facultades de aquel o de aquellos a quienes se confiere el poder soberano por el consentimiento del pueblo reunido” (1651/2017, 18.2, p. 154). El derecho más importante que los súbditos conceden al soberano es el de crear obligaciones (1651/2017, 14.7, p. 122). El soberano, por lo tanto, no depende de su fuerza como medio principal para que los súbditos sigan la ley civil. Él puede ordenar: “Haz esto o No hagas esto” y el súbdito deberá obedecer “sin esperar otra razón que la voluntad de quien formula el mandato” (1651/2017, 25.2, p. 213). La *potestas* es un poder normativo e independiente de la reputación, pero esta última ayuda a mantenerla.

El Estado posee desde su constitución muchos más medios para mantenerse como “[e]l mayor de los poderes [*potentiarum*] humanos” (1651/2017, 10.2, p. 90), ya que el soberano puede crear obligaciones a todos sus súbditos y así obtener gran reputación y causar miedo incluso en aquellos que no están inclinados a seguir la ley civil (1651/2017, 18.19, p. 160; 13.5, p. 117). O sea, el poder jurídico del Estado es el principal factor de continuidad del poder de facto del propio Estado —y lo contrario también es cierto—. En la soberanía, *potestas* y *potentia* se vinculan (Field, 2014, p. 82-3). Por un lado, la *potestas* permite al soberano crear obligaciones y no depende solamente de la fuerza para gobernar. Un gobierno que depende solamente del poder de facto, al final, sería inestable, de la misma forma que en la condición natural, puesto que las leyes civiles sólo serán cumplidas por miedo y ejecutadas por la fuerza. A su vez, es la *potentia* que concede efectividad al gobierno.

Esa conjunción de poderes explica cómo Hobbes piensa las causas de disolución del Estado. Si el soberano pierde, por ejemplo, su fuerza para ejecutar las leyes o para defender a sus súbditos, ellos buscarán su seguridad de otra forma. O, si el soberano divide su *potestas* con otro, como sería el caso de una religión separada del Estado, pierde la capacidad de determinar lo que es bueno y malo y cómo las personas deben actuar en la sociedad, creando una confusión sobre a quién deben obedecer los súbditos. La seguridad del pueblo sólo puede ser realizada cuando los dos poderes del soberano trabajan en conjunto. El ejemplo más claro de ello está en la aplicación de la ley, pues cuando un súbdito comete un crimen y es juzgado y condenado de acuerdo con la ley (*potestas*), es necesario que el Estado utilice su *potentia* para ejecutar la pena (Oliveira, 2023). Ya el derecho de resistencia, o sea, el resto del derecho de naturaleza en el Estado, es también *potentia*, lo que conduce a un choque de *potentias* (pero no de *potestas*) cuando una persona lucha contra su castigo.

Aunque bastante resumida, esta presentación de la teoría de los poderes de Hobbes en el *Leviathan* nos permite una comparación con el *De Cive*, que se pasa a realizar.

3. PODER EN EL *DE CIVE*

En *The Elements* y en el *De Cive*, el poder tiene, para Hobbes, un lastre en la naturaleza o, puede decirse, a diferencia del *Leviathan*, que su validez está determinada por una realidad no social. Así, el poder que proviene de la fuerza física de una persona depende de esta facultad natural (1647/2010, 1.6, p. 134; 1640/1840, 8.4-5, pp. 37-39). O sea, una persona puede beneficiarse de su reputación de fuerte, pero esta fama es sólo una señal de la fuerza que realmente posee. A diferencia del *Leviathan*, el acto de honrar a los demás no crea poder, es sólo el reconocimiento de un signo de poder (1647/2010, 15.9, p. 290). Así, aunque el honor y la reputación ocupan un lugar en estas obras, el poder no es relacional (Field, 2014, p. 65).

El poder soberano, a pesar de ser un artificio, también se basa en la naturaleza. En *De Cive*, Hobbes distingue dos tipos de asociaciones, *societas* y *civitas*. En la primera hay una conjunción de muchas voluntades que trabajan juntas —lo cual es útil para las abejas (1647, 5.5, p. 177)—, pero no para los seres humanos. Éstos, cuando unen sus voluntades en esta modalidad conforman, como mucho, grupos inestables (1647/2010, 5.4, p. 176) o facciones (1647/2010, 13.13, p. 262). La paz en las asociaciones civiles (*civitas*) sólo puede darse con otro tipo de acuerdo en el que las voluntades de muchos se someten a una sola voluntad (1647, 5.6, p. 179). Esta *civitas* puede constituirse de dos maneras: naturalmente, por una *potentia naturali*, es decir, por la fuerza cuando “el señor adquiere para sí, por su propia voluntad, a los ciudadanos”, o bien por institución, cuando “los ciudadanos a su propio arbitraje se la impone un señor” (1647/2010, 5.12, p. 181).

En el primer caso, las personas no se convierten en ciudadanos directamente por la fuerza, es la voluntad del conquistador la que actúa sobre sus voluntades; esto es lo que diferencia a los ciudadanos de los esclavos, los cuales no concuerdan someterse (1647/2010, 8.2, p. 214). Así, en ambos casos, sea naturalmente o por institución, los ciudadanos concuerdan no hacer uso de su derecho de naturaleza, le transfieren “el derecho a sus fuerzas y recursos, para que, cuando los demás hagan lo mismo, lo que ya se ha perdido tenga tantas fuerzas que, por el terror que causan, pueda conformar la voluntad de los individuos a la unidad y a la concordia” (1647/2010, 5.8, p. 179). Ese derecho transferido por el ciudadano resulta en el poder del Estado, que es constituido por la suma de los poderes de los ciudadanos (1647/2010, 5.11, p. 180; 6.13, p. 191). El poder soberano es, en esa caracterización, uno e invariable (1647/2010, 10.16, p. 235).

Esta presentación de la creación del poder soberano provoca, sin embargo, tres problemas que luego se resuelven en *Leviathan* con el binomio *potentia-potestas*. Vale la pena mencionarlos porque no son tratados desde esta perspectiva por los críticos de Hobbes. En primer lugar, si el poder del soberano es la suma de los

poderes transferidos por los súbditos, ¿cómo puede Hobbes afirmar que el poder del soberano es invariable? En segundo lugar, como Hobbes no habla de un poder legal separado del poder de facto del soberano, el origen de la obligación de los súbditos (suponiendo que exista) como parte del contrato no está claro. En tercer lugar, a pesar de afirmar, en el capítulo V, que una facción sólo puede ser *societas* (y no *civitas*, como un Estado), en el capítulo XII el autor afirma que son “como un Estado dentro del Estado; [...] la facción se hace para la nueva unión de los ciudadanos” (1647/2010, 13.13, p. 262). O sea, en algunos momentos, la diferencia entre el poder de las facciones, de los súbditos y del Estado parece ser solamente de magnitud, lo que elevaría los riesgos para la continuidad del Estado cuando enfrenta facciones y súbditos que resisten al castigo. Aunque sólo es posible pensar así en retrospectiva, los críticos de Hobbes ya se dieron cuenta de que había un problema con el derecho a resistir y acusan al autor, entre otras cosas, de abrir la puerta a la sedición.

4. HOBBS EN SU TIEMPO

Hobbes publicó *De Cive* en 1642 con una tirada muy pequeña, probablemente con el objetivo de obtener cierto control sobre el alcance del texto. De hecho, una versión manuscrita anónima e incompleta del libro ya había circulado de forma aún más restringida en los círculos en los que Hobbes se insertaba en Francia, donde había buscado refugio el año anterior⁶. A pesar de las reticencias de Hobbes, la obra fue bien recibida: criticada en lo que concierne a cuestiones religiosas, pero tratada como una obra filosófica importante (Warrender, 1983, pp. 7-8). Así pues, en 1646 Hobbes envió para su publicación una segunda edición del texto, de mayor tirada y con la inclusión de algunos comentarios y el Prefacio a los lectores. La publicación de la edición de 1647 de Elzvier fue un éxito, lo que, según Hobbes, hizo que su nombre fuera “famoso y ampliamente publicado” (1679, p. 160). La obra quedó agotada en 1647 y el editor preguntó si Hobbes quería hacer otros

⁶ Para más profundidad, véase Warrender (1983, pp. 5-7).

cambios en el texto antes de una nueva impresión. El autor, sin embargo, decidió no seguir trabajando en *De Cive*, probablemente porque ya había empezado a tomar notas para *Leviathan* (Malcolm, 2012, pp. 2-3)⁷.

Es en el Prefacio de 1647 donde Hobbes explica que esta obra es el tercer libro de sus *Elementos de filosofía*. Con estos libros, pretendía resaltar el método científico de su teoría, capaz de presentar un todo cohesivo que consideraba la naturaleza, el ser humano y la política. Aunque trabajó en lo que se suponía que sería el primero de tres volúmenes a partir de 1641, *De Corpore* no se publicó hasta 1655 y *De Homine*, el segundo volumen, en 1658, por lo tanto, unos años después de *Leviathan* y por eso no serán aquí analizados. Parece haber dos razones por las que Hobbes inició sus estudios y publicó el último volumen de su proyecto: una implícita y otra explícita. Es probable que en 1640, recién llegado a París, quisiera presentar inmediatamente parte de su obra al círculo de pensadores franceses. Para ello trabajó a partir de *The Elements* en un texto en latín (Baumgold y Harding, 2020).

Como en el caso de *The Elements*, la razón expresada por Hobbes para escribir *De Cive* es una preocupación por su tiempo presente. Como buen retórico que siempre estuvo al servicio de su ciencia, Hobbes afirma la urgencia y necesidad de sus escritos en el Prefacio a los Lectores: “la causa de que, una vez dilatadas las otras partes, apresurara y terminara esta tercera” es que “mi patria, algunos años antes de que estallara la guerra civil, hervía con cuestiones acerca del derecho de gobierno y de la obediencia debida de los ciudadanos, precursoras de la guerra que se acercaba” (1647/2010, p. 120). El *De Cive* no es, sin embargo, una versión ampliada de *The Elements*. Hobbes avanza su teoría en el *De Cive* y

⁷ Según Malcolm (2012), la correspondencia de Hobbes muestra que efectivamente comenzó a dedicarse a la escritura de *Leviathan* en 1649, interrumpiendo su trabajo en *De Corpore* (publicado en 1655). Malcolm argumenta, sin embargo, que entre 1646 y 1649, Hobbes hizo anotaciones para la obra mientras trabajaba en *De Corpore*.

también elimina de la obra diversos temas que estaban en *The Elements*, una vez que ellos serían abordados en los otros dos volúmenes de los *Elementos de Filosofía*.

Probablemente fueron también los acontecimientos en la política inglesa los que llevaron a Hobbes a escribir *Leviathan*, preparando la obra con gran rapidez y concentración en poco tiempo (Malcolm, 2012, p. 9). No sorprende, por tanto, que los nuevos rasgos de *Leviathan* estén vinculados al contexto político del autor. La teoría del poder presentada por Hobbes en 1651, muy posiblemente esté relacionada con una de las principales posiciones políticas que Hobbes adopta en la obra, que es la de que era necesario superar el debate entre monárquicos y *engagers*. Los primeros defendían la permanencia de la autoridad del monarca incluso si el trono era usurpado y los segundos creían que la autoridad debía pertenecer a quien gobernara efectivamente (Hoekstra, 2004). En “Una revisión y conclusión”, el último capítulo de *Leviathan*, Hobbes plantea la dificultad de “diversos libros ingleses últimamente impresos” de comprender “en qué momento un súbdito resulta obligado a su conquistador, ni qué es conquista; ni cómo ocurre que tal circunstancia obliga a los hombres a obedecer las leyes del conquistador” (1651/2017, R&C.6, p. 516).

Hobbes, sin embargo, no apoyaba a ninguno de los bandos. Su punto era que ningún súbdito, incluido él mismo, debería ir en contra de quienes están en el poder, ya sea el Rey o el Parlamento (Hoekstra, 2004; Malcolm, 2012, pp. 65-82). En *De Cive*, sin embargo, no proporcionó los medios para elaborar su tesis sobre la “relación mutua entre protección y obediencia” (1651/2017, R&C.17, p. 522), después de todo, el poder soberano era uno. Entre los críticos de Hobbes, es Bramhall quien muestra la insuficiencia de la cuestión del poder en *De Cive*. El reverendo no estructura sus objeciones a partir de este punto, pero la suma de críticas dispersas, cuya conexión se vuelve clara sólo cuando miramos la teoría de los poderes en *Leviathan*, es una probable motivación para que Hobbes repensase la cuestión.

Hobbes y Bramhall se conocieron en 1645 en casa del duque de Newcastle, William Cavendish, quien, junto con su hermano, Sir

Charles Cavendish, los invitó a debatir sobre la libertad y la necesidad. Después del debate, los dos filósofos continuaron manteniendo correspondencia y en 1645, antes de que Hobbes preparara la segunda versión de el *De Cive*, Bramhall envió a Hobbes 60 objeciones sobre cuestiones teológicas y políticas en la obra (Parkin, 2007, p. 40). Hobbes respondió a algunas de las críticas de Bramhall en la edición de 1647 de el *De Cive* (Bramhall, 1658/1844b, p. 564; Hobbes, 1647/2010, 7.4, pp. 93-94)⁸, como la relativa al gobierno mixto, pero dejó fuera muchas otras, entre ellas, las críticas relacionadas con el poder (Parkin, 2007, p. 46).

En la introducción a su libro sobre la libertad y la necesidad, que tiene su origen en el debate con Hobbes, Bramhall reprende a su oponente por no haber respondido a las críticas de *De Cive* (1655/1844a, p. 20). Hobbes comenta en su respuesta que “de hecho, tenía la intención de haber respondido ya a esas objeciones”, pero que pensaba que con la publicación de *Leviathan* las “objeciones se verían aliviadas por la claridad de mi método” (1656/2022, p. 26) —lo que puede parecer más una excusa que una indicación real de dónde estaría la respuesta—. Incluso puede ser que Hobbes no encontrara tales críticas lo suficientemente importantes como para recibir respuesta en 1647. Sin embargo, también puede ser que tuviera dificultades para responderlas, al menos sin tener que modificar más profundamente su teoría. El contenido de las críticas de Bramhall y su relación con los cambios liderados por Hobbes refuerzan esta última posibilidad.

La primera crítica de Bramhall ataca la afirmación de Hobbes de que “si el Estado cae en poder de los enemigos, de modo que no se les puede resistir, se entiende que quien antes tenía la autoridad suprema la ha perdido” (1647/2017, 7.18, pp. 211-212). Bramhall cuestiona lo que Hobbes entiende por *enemigos*, *Estado* y *no se puede resistir*, porque le resulta imposible entender cuándo podríamos afirmar de hecho que ya no existe la soberanía (1658/1844b,

⁸ Aunque la carta de Bramhall se haya perdido, él se basó en parte de ella para escribir sus críticas a *Leviathan*, publicadas en *The Catching of Leviathan* (1658/1844b).

p. 557). Para estas preguntas, Hobbes no tiene respuesta ni siquiera en *Leviathan*, porque le parece que se trata de una cuestión que sólo puede resolverse mirando la historia. Bramhall, sin embargo, continúa su crítica con una cuestión de otro tipo. Además de cuándo se pierde la soberanía, quiere saber el tipo de poder perdido, si *de facto* o *de jure*, e insinúa que la ambigüedad en el texto de Hobbes “podría ser porque no conoce la diferencia [entre los tipos de poder]” (1658/1844b, p. 557).

Edward Hyde, otro importante crítico de Hobbes, tuvo una percepción similar a la de Bramhall, al leer *De Cive* como una defensa del poder de facto. Es probable que esta crítica no haya llegado a Hobbes (Parkin, 2007, p. 50). Hobbes, sin embargo, estaba al tanto de las opiniones (al menos en general) de Hyde: el futuro Conde de Clarendon testificó que en 1651 en París, poco antes de la publicación de *Leviathan*, Hobbes habría dicho que “sabía que cuando leyera este libro no le gustaría” (Hyde, 1676, p. 7). No tenemos, sin embargo, como en el caso de Bramhall, elementos para evaluar la contribución de Hyde a la teoría de los poderes de Hobbes.

Bramhall, además de mostrarse escéptico acerca de la concepción del poder de Hobbes, tampoco estaba convencido de que la seguridad debiera ser un valor primordial a ser buscado. Dos críticas que defienden esta idea son de especial interés cuando consideramos la cuestión del poder en la filosofía de Hobbes. Una enfrenta a la concepción hobbesiana de que la protección debe ser el objetivo principal de la soberanía y que debe guiar la relación con los súbditos (1658/1844b, p. 559). Para Bramhall, la protección “no es una condición, a pesar de ser de un deber”, es decir, la soberanía no puede terminar porque se haya incumplido un deber, eso “no cancela un derecho” (1658/1844b, p. 559). Y, por lo tanto, concluye Bramhall: “Si el rey fuese incapaz de proteger a sus súbditos por su propia culpa, porque no lo asistió como era debido, esto no libera al súbdito para buscar protección en otro lugar” (1658/1844b, p. 559). Para Bramhall, existe un deber de protección mutua entre soberano y súbdito, siendo la protección del Estado por parte de sus súbditos el vínculo más fuerte de esta relación. Es en este punto

donde Bramhall se acerca más a la cuestión de la relación entre obediencia y seguridad.

La otra crítica de Bramhall sobre la seguridad como valor primario muestra cómo el énfasis en la seguridad individual a través del derecho de resistencia resulta en sedición y rebelión (1658/1844b, pp. 554-556). Bramhall cita el siguiente pasaje de el *De Cive*:

Pues si la seguridad es el fin por el cual los hombres se someten a otros, se entiende que si no la obtienen, nadie se ha sometido a otros o, más precisamente, nadie ha renunciado al derecho de defenderse a su arbitrio. (1647/2010, 6.3, p. 186)

En el desarrollo del argumento agrega otros pasajes de el *De Cive* (1647/2010, 2.18-19, pp. 146-147) y de *Leviathan* (1651/2017, 21.17-21, pp. 186-188). Para Bramhall, si el derecho a juzgar que hay seguridad pertenece a los súbditos y no al soberano “no hace falta otro fuelle para encender el fuego de una fuerza civil y llevar todo un Estado a la combustión, además de este artículo sedicioso” (1658/1844b, p. 554).

La mezcla de citas entre *De Cive* y *Leviathan* para discutir el mismo punto se da también en relación a una crítica que Bramhall hace en relación al origen del poder soberano (1658/1844b, p. 583-4). En esta crítica, son las citas de *Leviathan* las que apoyan e impulsan el argumento, pero en *De Cive* (1647/2010, 2.4, p. 141) aparecen juntas, como si hubiera continuidad entre las dos obras. Aunque es muy probable que esta crítica no formara parte de las enviadas a Hobbes en 1645, sí está en el conjunto de críticas al *Leviathan* que probablemente influyeron en Hobbes para perfeccionar su teoría de los poderes en 1668, cuando traduce *power* por *potentia* y *potestas*. Según Bramhall y también otros críticos de Hobbes, como Alexander Ross (1653, pp. 24-25) y Edward Hyde (1676, pp. 138-140), Hobbes es incapaz de explicar el origen del derecho a castigar al soberano. En resumen, para Bramhall, Hobbes afirma tanto que (a) la transferencia del derecho de los súbditos es el origen del poder soberano y que (b) no hay transferencia del po-

der de los súbditos, sólo el fortalecimiento del derecho del soberano cuando los súbditos renuncian a sus derechos (1651/2017, 14.6, p. 122; 28.2, p. 249)⁹.

Resulta que en la sección de *Leviathan* que más confunde a estos críticos, cuando Hobbes afirma que no hay transferencia de poder, en realidad estaba tratando de ser cuidadoso con una explicación importante sobre el origen de la *potentia*, mientras que en el capítulo 14 de *Leviathan*, cuando se afirma el traspaso del poder, había explicado el origen de la *potestas*. Así, incluso si no tuviéramos acceso al *Leviathan* latino, el texto inglés no muestra que Hobbes estuviera perdido y fuera inconsistente en sus ideas. Comienza el párrafo que respalda las críticas antes mencionadas afirmando que es necesario “contestar a una cuestión de mucha importancia, a saber: ¿por qué puerta penetra el derecho o autoridad de castigar, en cada caso?” (1651/2017, 28.2, p. 249). Como en la mayor parte de su obra se había centrado en describir el derecho legal del soberano, parece que la novedad sería abordar específicamente el poder de facto del soberano.

5. CONSIDERACIONES FINALES

No es posible decir con certeza las razones por las que un autor, especialmente cuando nos separan siglos, se vio llevado a desarrollar sus teorías de una forma u otra. Además, es poco probable que haya un solo hecho responsable de cambios teóricos importantes. Aun así, conocer el contexto y explorar lo que pudo haber influido en un autor nos ayuda a comprender cómo una teoría se relaciona con su época. Hobbes, intenté mostrar en este breve texto, desarrolla en *Leviathan* una teoría del poder que le posiciona en el debate entre monárquicos y *engager* y que, muy probablemente, se benefició de las críticas recibidas principalmente de Bramhall.

Hobbes no tenía una teoría del poder en *The Elements* ni en *De Cive*: en estas obras no nos explica suficientemente cómo nace el

⁹ Para una versión más completa de la crítica ver Oliveira (2023).

poder político ni cómo interactúa en la dinámica de un Estado, especialmente en lo que respecta a la relación entre el poder soberano y el de los súbditos. En estos dos textos aprendemos que el poder está siempre vinculado a una realidad no social y que el poder de facto de los súbditos da lugar, a partir de su suma, al poder soberano. Como resultado, el poder soberano parece ser variable y no jurídico, lo opuesto a lo que Hobbes afirmaba que era; además de ser de la misma cualidad que el poder de los súbditos, diferenciándose sólo en términos de su magnitud. No sorprende, por lo tanto, que Bramhall atacara la teoría de Hobbes en *De Cive*, entre otras cosas, en cuestiones tales como: la desconsideración por parte de Hobbes del tipo de poder, ya sea *de facto* o *de juris*, que un soberano posee y pierde ante un enemigo; hechos (la disminución de la seguridad) que anulan los derechos del soberano; el debilitamiento de la soberanía a través del derecho a resistir y, en relación con *Leviathan* (que lee como una continuación de *De Cive*), la inconsistencia en cuanto al origen del derecho a castigar.

Hobbes desea presentar una teoría del poder soberano absoluto, pero que no se aleja de la realidad, es decir, de la necesidad de garantizar eficazmente la seguridad. Así, para el autor, es importante permitir tanto el derecho de resistencia como la disolución del vínculo de soberanía sin mencionar también un deber de obediencia al poder político legalmente constituido. Así, Hobbes parece utilizar las críticas de Bramhall en el desarrollo de una teoría del poder que da cuenta de diferentes aspectos del poder soberano. Leemos en *Leviathan*, de esta forma, sobre la existencia de un poder jurídico invariable y de un poder que de facto está socialmente constituido, pero que utiliza su vínculo con el poder jurídico para ser mayor que cualquier poder que un ciudadano o un grupo de ciudadanos pueda tener. El poder soberano, explica Hobbes, es tanto *de facto* como *de jure* y también puede disolverse de dos maneras. Cuanta menos seguridad pueda garantizar, menor será su reputación y menor será su poder, hasta que, si continúa así, el gobierno pierde su eficacia y la soberanía se disuelve. También puede ser que haya una división del poder de derecho del soberano y que la eficacia del gobierno no pueda lograrse porque no se sabe qué leyes aplicar, si, digamos, la de un monarca o la de un Papa. Con su

teoría del poder, Hobbes abordaba uno de los grandes problemas de su época: explicar cómo pueden disolverse los Estados. Su intención, de acuerdo con lo afirmado, era más que teórica: le gustaría evitar que esto ocurriese.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- Altini, Carlo (2019). Potere e potenza in Hobbes. La prospettiva meccanicistica tra filosofia naturale e filosofia politica. *Scienza & Politica*, 31(60), 19-33. doi:10.6092/issn.1825-9618/9607
- Baumgold, Deborah (2007). *Three-Text Edition of Thomas Hobbes's Political Theory*. Cambridge University Press.
- Baumgold Deborah y Harding, Ryan (2020). Excavating *On the Citizen*. En Robin Douglass y Johan Olsthoorn (Eds.), *On the Citizen: A Critical Guide*. Cambridge University Press.
- Benn, Stanley (1972). Hobbes on Power. En M. Cranstoun & S. Peters (Eds.), *Hobbes and Rousseau: A collection of critical wssays*. Anchor Books.
- Bramhall, John (1655/1844a). A defence of true liberty from antecedent and extrinsecall necessity being an answer to a late book of Mr. Thomas Hobbs of Malmsbury, intituled, *A treatise of liberty and necessity*. En John Henry Parker (Ed.), *The Works of the most reverend father in God, John Bramhall, D.D., sometime Lord Archbishop of Armagh, Primate and Metropolitan of all Ireland* (Vol. 4). John Henry Parker.
- Bramhall, John (1658/1844b). The Catching of Leviathan, Or the great whale. En John Henry Parker (Ed.), *The Works of the most reverend father in God, John Bramhall, D.D., sometime Lord Archbishop of Armagh, Primate and Metropolitan of all Ireland* (Vol. 4). John Henry Parker.
- Field, Sandra (2014). Hobbes and the question of power. *Journal of the History of Philosophy*, 52(1), 61-85. doi:10.1353/hph.2014.0010

- Foisneau, Luc (1992). Le vocabulaire du pouvoir. En Yves Charles Zarka (Ed.), *Hobbes et son vocabulaire*. Vrin.
- Hobbes, Thomas (1840 [1640]). *Human nature and de corpore Politico [The Elements of Law]*. The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, vol. 4. Bohn.
- Hobbes, Thomas (1642-1647/2010). *Elementos filosóficos del ciudadano* (A. Rosler, Trans.). Hydra.
- Hobbes, Thomas (1651-1668/2012). *Leviathan, The english and latin Texts* (N. Malcolm, Ed., Vols. 2-3). Oxford University Press.
- Hobbes, Thomas (1651/2017). *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (M. S. Sarto, Trans.). Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, Thomas (2022 [1656]). *Questões sobre a liberdade, a necessidade e o acaso* (C. Hirata, Trad.). Editora Unesp.
- Hobbes, Thomas (1679). *Prose autobiography*. En Thomas Hobbes, *Leviathan* (E. Curley, Ed.). Hackett.
- Hoekstra, Kinch (2004). The de facto turn in Hobbes's political philosophy. En Tom Sorrel y Luc Foisneau (Eds.), *Leviathan After 350 Years*. Oxford University Press.
- Hyde, Edward (1676). Conde de Clarendon. *A brief view and survey of the dangerous and pernicious errors to church and state, in Mr. Hobbes's book, entitled Leviathan*. Printed at the Theater. name.umdl.umich.edu/A33236.0001.001
- Limongi, Maria Isabel (2009). Hobbes e o poder fora do modelo jurídico da soberania. En Alfredo Carlos Storck y Wladimir Barreto Lisboa (Eds.), *Norma, moralidade e interpretação: temas de filosofia política e do direito*. Linus.
- Limongi, Maria Isabel (2013). Direito de Natureza em Hobbes: potestas ou potentia? En Alfredo Carlos Storck y Wladimir Barreto Lisboa (Eds.), *Normatividade e Argumentação: ensaios de filosofia política e do direito*. Linus.

- Malcolm, Noel (2012). Editorial Introduction. En Noel Malcolm (Ed.), *Leviathan, The english and latin Texts*. Clarendon Press.
- Nelson, Eric (2012). Translation as correction: Hobbes in the 1660s and 1670s. En Martin Burke & Melvin Richter (Eds.), *Why concepts matter: Translating social and political thought*. Brill.
- Oliveira, Mariana Kuhn (2023). Hobbes on the power to punish. *History of European Ideas*. Publicación en línea previa a la versión impresa. doi.org/10.1080/01916599.2023.2186463
- Parkin, Jon (2007). *Taming the Leviathan: The reception of the political and religious ideas of Thomas Hobbes in England (1640–1700)*. Cambridge University Press.
- Rawls, John (2007). *Lectures on the history of political philosophy* (S. Freeman, Ed.). Harvard University Press.
- Ross, Alexandre (1653). *Leviathan drawn out with a hook, or, Animadversions upon Mr. Hobbs his Leviathan*. Tho. Newcomb. name.umdl.umich.edu/A57655.0001.001
- Schuhmann, Karl (2004). Leviathan and De Cive. En Tom Sorell y Luc Foisneau (Eds.), *Leviathan after 350 Years*. Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199264612.003.0002
- Silverthorne, Michael (1996). Political terms in the latin of Thomas Hobbes. *International Journal of the Classical Tradition*, 2(4), 499-509.
- Zarka, Yves Charles (2001). *Hobbes et la pensée politique moderne*. PUF.

Antonio David Rozenberg¹

RAMOS MEJÍA ¿LECTOR DEL *DE CIVE*?: LAS MULTITUDES DE LA EMANCIPACIÓN

1. INTRODUCCIÓN

*Las multitudes argentinas*² de José Ramos Mejía (2012 [1899]) ha sido leída como una obra propia del positivismo y la incipiente psicología social de lo que usualmente es denominada generación del 80³. Según Oscar Terán (2019), en dicho periodo, se consolida y se vuelve transversal una visión orgánica de la sociedad cuyas soluciones a los problemas de época adquieren su respuesta en la ciencia positiva, particularmente, en la medicina. Es decir, la medicina —como tantas otras ciencias “naturales”— adquiere un estatuto

¹ Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

² De ahora en más *Las multitudes*.

³ Como bien sostiene Paula Bruno (2007), hay un consenso general sobre aquellos ensayistas, políticos, letrados y científicos a los que usualmente se los agrupa en dicha categoría. El consenso consiste no sólo en su posterioridad con respecto a la *generación fundadora* del 37 y cuya revisión se enmarcó en el amplio objetivo de repensar ciertos problemas políticos abiertos a partir de la consolidación del Estado. El consenso también implica en evaluar un tipo de comportamiento, ideario y pensamiento que, agregamos, necesariamente se presenta como uniforme. Para un análisis más detallado ver a Bruno (2007).

global en lo que respecta a los saberes humanos, sociales y políticos. Pero dicho saber no es solamente una reflexión orientada a comprender los fenómenos sociales en términos científicistas, sino un tipo de intervención social frente a los problemas políticos de finales del siglo XIX y principios del XX. *Las multitudes*, entonces, es un claro ejemplo (para algunos agudos estudiosos) de cómo el saber científico se orienta a sustentar un tipo de intervención política de los sectores oligárquicos frente a las nuevas multitudes urbanas que deben ser gobernadas.

Ahora bien, al mismo tiempo que en el positivismo (o movimiento positivista)⁴ —en comparación al resto de la generación del 80— “se destaca una mayor voluntad de sistematicidad, de profesionalismo” (Terán, 2019, p. 126), se cohabitaba con “tendencias espiritualistas” (Terán, 2008, p. 87). Con ello no se quiere decir otra cosa que: si bien el camino por el cual transitaba la ciencia en su formalización como disciplina positiva necesitaba distanciarse de otros tipos de conocimientos, *Las multitudes* se encuentra en un campo fronterizo.

En esta línea es posible comprender cierta ambigüedad que el mismo José Ingenieros (1946 [1899]) advierte en su análisis de la obra en cuestión. Para Ingenieros hay que analizar el libro con un criterio científico: “lo que es legítimo dada su pretensión de tal” (1946, p. 90). Si, por un lado, dicho análisis va a estar lleno de elogios; por otro lado, va a evidenciar las deficiencias, las polémicas citas literarias, los usos políticos revisionistas de la historia argentina y la falta de fundamentación de un campo sociológico o psico-social. Ingenieros, en este sentido, sostiene que esta aplicación científicista a la historia argentina es un signo de progreso en el devenir del campo científico, por lo que “*Las multitudes argentinas* ha resultado una tentativa inteligente y hermosa, pero deficiente” (Ingenieros, 1946, p. 113).

El análisis de Ingenieros no solo sirve para evidenciar la falla en la científicidad de *Las multitudes*, sino también para mostrar —como fue afirmado en el párrafo anterior— el campo fronterizo en

⁴ Véase Biagini (1985).

el que Ramos Mejía escribe su libro. Esto ha sido señalado por varios análisis de diversas formas. Ramos Mejía (en general) y *Las multitudes* (en particular) se encuentran dentro del devenir del proceso científico, pero de forma insuficiente; parte de una generación, pero por fuera de los criterios sociológicos, etc (González, 2002; Montenegro, 2017; Doti, 2022; Guic, 2021).

Tal caracterización implica, necesariamente, un desafío: abordar la complejidad de un pensamiento abigarrado y, hasta cierto punto, tan desordenado (González, 1999), consiste en no desestimar ciertos elementos teóricos que son constitutivos a favor de una imagen uniforme. Aquí encuentro dos puntos a tener en cuenta. El primero de ellos consiste en, como sostiene Horacio González (2005), pensar más allá de las categorías por las cuales se encierra la literatura de Ramos Mejía para dar cuenta de una singularidad: la convivencia entre el biologicismo (saber positivista) y una retórica política. Esto se evidencia principalmente en las citas que el médico argentino utiliza, particularmente cuando copia textualmente frases (como veremos en el apartado siguiente) y las hace parte de su pensamiento⁵. El segundo elemento consiste en lo que Laura Guic (2021) identifica como un saber histórico-estético de suma relevancia. Este tipo de saber histórico-estético se encuentra presente desde el principio del libro donde se cita *Enrique V* de Shakespeare. Según Laura Guic (2021), aquí podemos identificar que, si bien la explicación del fenómeno de las multitudes es de índole fisiológica, la presencia del análisis literario no es menor. El conocimiento fisiológico y el cultural son parte de la explicación científica que busca dar Ramos Mejía en la obra en cuestión. Este conocimiento va a aparecer en formas de citas generales y referencias a filósofos, pintores, antropólogos, relatos historiográficos, etc. Estas referencias configuran una dimensión explicativa que no es del orden fisiológico, sino que, por el contrario, viene dar a la obra un peso argumental de otra índole.

⁵ “Su manejo de la cita es equívoco, barroco y alegremente estafador, como un copista morfinómano que no percibe cuánto innova de lo que extracta” (González, 2005, p. 62)

Con todo, si bien es posible entenderlo en los términos que sostiene Guic (2021), cabría también la pregunta de si ese saber no es, en última instancia, teórico-político. Es decir, constitutivo de una pregunta sobre *lo* político que inicia en los primeros párrafos del libro cuando el médico argentino sostiene la preeminencia de la multitud como sujeto histórico. En suma, identificar el uso de la retórica y el recurso a saberes histórico-estéticos (o teórico-políticos) nos llevan a sostener que, en última instancia, no es posible adjudicar una coherencia científica a su obra, pero sí evidenciar un estilo propio de articulación literaria y política que es sumamente productiva.

Teniendo esto en cuenta, el presente trabajo se va a centrar en analizar una cita particular del capítulo 4 de *Las multitudes*, titulado “Las multitudes de la emancipación”, donde se hace mención al pensamiento de Thomas Hobbes. No es una mención directa, sino una reproducción textual de *El mundo como voluntad y como representación* de Arthur Schopenhauer (2010 [1818]). No es mi objetivo dar cuenta de una recepción de Hobbes por parte del filósofo alemán, sino señalar que no es algo menor la introducción, directa o indirecta, del pensamiento hobbesiano a un libro que se dedica explícitamente a analizar las multitudes como una figura en la historia.

Para poder abordar esto, me propongo en el primer apartado restituir la cita a Hobbes por parte de Ramos Mejía. El segundo apartado analiza las formas en que la multitud aparece en el *De Cive*. El tercer apartado se centra en pensar este vínculo entre Ramos Mejía y Hobbes. Por último, se concluye con una recuperación de lo trabajado y reflexión sobre el papel de la multitud como objeto de estudio.

2. LAS MULTITUDES DE LA... ¿EMANCIPACIÓN?

Aunque fácilmente invocable, el vínculo entre José Ramos Mejía y Thomas Hobbes se vuelve complejo. Tenemos que recordar que el objetivo principal de *Las multitudes* es identificar a las mismas

como sujetos políticos de la historia argentina, algo que para el aparato teórico hobbesiano —podríamos pensar— es absurdo. Si bien para una lectura que ve en dicha obra un ejercicio de justificación científica para una política de corte oligárquico tiende a dejar de lado esta intención del autor, lo que voy a sostener en todo lo contrario: Ramos Mejía es un teórico de la multitud frente a los “grandes hombres” y es a partir de Hobbes que esto puede vislumbrarse.

Para desarrollar el argumento debemos ir al cuarto capítulo de *Las multitudes* que lleva el nombre de “Multitudes de la emancipación”. El capítulo en cuestión, siendo sumamente breve, hace una revisión histórica de la revolución del 25 de mayo de 1810 donde, luego de exaltar el rol de las multitudes, el médico argentino se predispone a hacer un análisis psicológico de las figuras personales de la Primera Junta. Cabe mencionar que la Primera Junta, para Ramos Mejía, fue un ejemplo de “multitud homogénea” (2012, p. 113). Con ello no se quiere decir otra cosa que es una suerte de sedimento, una institución de la multitud que en parte funciona a partir de responder a sus exigencias. Esto último es sumamente importante, ya que el resto del análisis del capítulo busca sostener la imposibilidad de que una figura individual se desprenda de la multitud y actúe en contra de ella. En ese sentido afirma que todos los *meneurs*

Necesitaban de la vida colectiva de la multitud, para que su acción sea trascendental; instrumentos de música cuya combinación crea las más admirables armonías del sonido, pero que separados, algunos de ellos solo producen ruidos y murmullos. (Ramos Mejía, 2012, p. 116)

Esto es claramente una inversión de la idea de que un conjunto de individuos actúe en contra de un líder. En ese sentido, Ramos Mejía hace una inversión y se distancia políticamente de Hobbes, para quien es sediciosa la distancia, por parte de la multitud, con respecto al pueblo o al soberano. Es sabido el lugar central que ocupa en el pensamiento hobbesiano la figura de la multitud, aquella identificada en gran parte al estado de naturaleza, con la oposición a la unidad y como expresión de una multiplicidad problemática.

Si bien reponer aquí los acercamientos conceptuales entre ambos autores sería imposible, se hace necesario mencionar una serie

de cuestiones. Para Ramos Mejía (2012), a diferencia de Hobbes, la multitud es ya una unidad, se autogenera a sí misma como un cuerpo complejo que atraviesa diferentes encuentros (2012, p. 165). Asimismo comparte con Hobbes una diferenciación entre multitud y pueblo, siendo este pasible de “presentarse como multitud” en ciertos momentos, al mismo tiempo que reconoce los grupos pequeños o empeños comunes precarios y la poca durabilidad temporal de los mismos (2012, p. 99), pero su lugar último es la multitud instituida como Estado. Finalmente, la multitud para Ramos Mejía es sobre todo un agente histórico que es irreducible a cualquier líder, lo cual es central para poder vincularlo con el pensamiento hobbesiano.

Volviendo a *Las multitudes*, el movimiento argumental efectuado por el médico argentino en el capítulo 4 es claro: denigrar las figuras individuales (*meneurs*) para sostener la función política de la multitud y su protagonismo. No es el objetivo del presente trabajo dar una lectura acabada y centrada en las especificidades de cada miembro de la Primera Junta. El mismo Ramos Mejía deja este tema de lado. Sí me parece sumamente importante resaltar que para el autor de *Las multitudes*, independientemente de que “gran hombre” esté en juego —caso aparte el de Rosas, pero no del devenir histórico y su final— aquel depende de la fuerza de la multitud y no necesariamente a la inversa.

Así, luego del análisis de la figura de Juan José Castelli, se dirige a Mariano Moreno —a quien describe como “perseguido”, “alucinador”, “sufrido” y otros adjetivos que dan cuenta de un carácter violento y al mismo tiempo audaz— para ejemplificar un tipo tiránico de dirigencia sobre la cual la multitud es dominada. Es el caso de Moreno el que inaugura la posibilidad de que la multitud (en su forma de cuerpo colegiado, i.e. la Primera Junta) sea afectada de una manera que la impulse a un comportamiento propio del *meneur*. No es el primer caso de este tipo mencionado por Ramos Mejía, pero sí el que da lugar a la mención a Hobbes y que evidencia de forma explícita un contagio *vertical* cuando en los capítulos anteriores se ha centrado en cómo los hombres se afectan unos a otros,

horizontalmente, para formar multitud. Es aquí que, paradójicamente, aparece la mención a Thomas Hobbes, en particular, al *De Cive*:

Sucede con frecuencia en la vida de las multitudes, ya se constituyan bajo la forma de cuerpos colegiados, como en nuestro caso, o de muchedumbres, que esos espíritus vigorosos pero ligeramente anormales se apoderan, por razones que se explican, de la dirección, imprimiendo a todas las cosas un sello violento, por una especie de contagio o de sugestión profunda. Por otra parte, aprovechan para sus fines la disposición homicida primordial que explica los crímenes de la multitud y que son junto con el egoísmo, calidades fundamentales del hombre, según Schopenhauer. Cuando esa disposición, decía el autor de *El mundo como voluntad y como representación*, se desencadena y rompe todo vínculo con la ley y con el orden, es que se manifiesta en pleno día ese *bellum omnium contra omnes* que Hobbes ha descrito de tan magistral manera en el primer capítulo *De Cive*. (Ramos Mejía, 20102, p. 232)

La transcripción de Ramos Mejía de Schopenhauer es sumamente oscura e invierte los elementos más evidentes del pensamiento hobbesiano. En ese sentido, se vislumbra una aparente diferencia radical. Ramos Mejía sostiene la posibilidad de que el líder sea la causa eficiente de un *bellum ómnium contra omnes*, es decir, la disolución de su liderazgo. Esto se enrarece aún más, sobre todo cuando Ramos Mejía prosigue su argumentación afirmando que no es algo beneficioso para un líder que su multitud se violenta, mucho menos que no sea controlable. Si la crueldad y la violencia fueron inducida desde Moreno hacia la multitud, Ramos Mejía sostiene que:

había que esperar lo que necesariamente vino en seguida: cayeron primero los enemigos de la revolución a manos de la noble Junta y, luego, lógica terrible de esa feroz psicología pletogenésica, comenzaron a derrumbarse ellos mismos, devorados por el monstruo. (Ramos Mejía, 2012, p. 120)

Siguiendo las dos citas anteriores, podríamos afirmar que para Ramos Mejía: a) es el líder quien genera un estado de violencia a una

multitud previamente constituida; b) esa violencia supone la posterior eliminación del vínculo de liderazgo; c) el líder cae por un efecto producido en la multitud. No sorprende que termine este capítulo sosteniendo que los líderes son contingentes, siempre caen frente a la multitud y que la revolución argentina no es encarnada personalmente por nadie, al contrario de otras en el continente.

En otras palabras, Ramos Mejía trae a Hobbes para sostener algo absurdo desde la perspectiva del autor del *De Cive*: la unidad del líder es la que produce el *omnium bellum contra homens*. En otro trabajo intenté darle una interpretación a esta lectura aparentemente errónea de Hobbes (Rozenberg, 2023), argumentando que hace una lectura retórica del filósofo inglés y centré mi análisis en diferentes momentos de su obra. Mi objetivo aquí es otro. Es decir, voy a centrarme en el *De Cive* (1993 [1642]) y analizar aquello que Ramos Mejía identifica como una realidad histórica inevitable: la existencia real de una multitud que enfrenta al líder y a la unidad trascendente de su accionar.

3. LO QUE “HOBBS HA DESCRITO”

Ante tales afirmaciones de Ramos Mejía, podríamos preguntarnos: ¿por qué Hobbes aparece allí? ¿Qué podemos decir de la presencia de Hobbes? Dirigir nuestro análisis al *De Cive* quizá nos ilustre a poder pensar qué es lo que “Hobbes ha descrito” y evidenciar una línea de continuidad con el pensamiento de Ramos Mejía. Una objeción no menor podría señalar que el concepto de *multitud* va variando en las obras de Hobbes y que es necesario obtener una lectura integral de su obra. Si bien es cierto, en este trabajo me gustaría centrarme en el *De Cive* por dos razones fundamentales. La primera remite a que es en el *De Cive* Hobbes sostiene y desarrolla el problema de que la multitud dispute el lugar del pueblo. La segunda razón radica en que es la única obra de Hobbes citada, aunque indirectamente, en todas las obras de Ramos Mejía. Por lo que, para el imaginario tumultuoso del médico argentino (González, 2002) —y podríamos decir de fines del siglo XIX— el pensamiento de Hobbes no es motivo de un análisis más que superficial.

Para seguir a Ramos Mejía en ese análisis creo necesario centrarnos en tres momentos diferenciables analíticamente en el argumento hobbesiano. Un primer momento corresponde a la necesidad de una ciencia de la política. El segundo a la definición de multitud y pueblo. El tercero se asocia a las doctrinas por las cuales un Estado es disuelto.

El primer momento aparece en la dedicatoria al Conde de Devonshire. Allí Hobbes busca posicionarse en una lectura contraria a la de Marco Catón, quien afirma que “era voz común en el pueblo romano, nada partidario de los reyes por el recuerdo de los Tarquinius y por las ordenanzas de la ciudad, que todos los reyes eran del género de las bestias rapaces” (Hobbes, 1993, Dedicatoria, p. 2). Hobbes, ante tal comentario de Catón, se va a preguntar: “pero el propio pueblo romano, que había devastado casi todo el orbe de la tierra, desde los africanos y los asiáticos hasta los macedonios y los aqueos, y que había expoliado a otros muchos, ¿qué clase de bestia era?” (Hobbes, 1993, Dedicatoria, p. 2).

Frente a este escenario, Hobbes intenta justificar la necesidad de un análisis de la política. La referencia a Marco Catón tiene la función de polemizar sobre aquello que el mismo Hobbes condena, es decir, un error sobre la comprensión de lo político que adquiere un estatuto real en la práctica. El “conocimiento de la verdad en cualquier materia” (Hobbes, 1993, Dedicatoria, p. 2), y de la política en particular, supone aplicar un método de un grado de certeza mayor en lo que respecta a un conocimiento de las leyes naturales y del derecho. Caso contrario, ciertas ideas que aparecen como ciertas adquieren un sentido moral y político que produce efectos negativos. Por lo que la pregunta retórica sobre la monstruosidad del pueblo romano se complementa con el prefacio al lector, donde Hobbes se pregunta:

¿A cuántos reyes, aun siendo buenos, les mató un único error: que un súbdito tiene derecho a matar al tirano? [...] ¿A cuántos hombres ha matado esta errónea doctrina de que los reyes no son los jefes de la multitud sino sus servidores? (Hobbes, 1993, Prefacio, p. 6)

En este primer movimiento de Hobbes podemos observar cómo una idea (de que el pueblo no era partidario de los reyes) no es inocente y tiene, por un lado, un arraigo en una doctrina (la validez del tiranicidio) y, por el otro, supone un peligro real y existente. Asumir ese peligro como real y existente es la tarea de un análisis sobre la política a la que Hobbes se va a dedicar en el resto del libro.

El segundo momento se inicia en el capítulo V donde, a diferencia de las abejas, Hobbes constata la existencia de ciertos hombres que “pensando que saben más que el resto, tratan de innovar, y los distintos innovadores innovan de forma distinta, lo cual acarrea disgregación y guerra civil” (Hobbes, 1993, 5, §5, p. 52). Aquí se aparece nuevamente el problema de una doctrina (cuya expresión más acabada se encuentra en el Cap. XII) que, luego de la rivalidad por el honor, aparece como un motivo de guerra y disolución igualmente relevante: Hobbes considera que la adjudicación personal de que un hombre conciba algo diferente al resto, en lo que a la administración de las cosas públicas respecta, es un peligro para la soberanía.

Este segundo momento adquiere un crecimiento cualitativo con la definición de multitud y de pueblo en el capítulo VI. Allí se afirma que la multitud son muchos hombres, por lo que no se trata, entonces, de ninguna unidad. Es más, afirma Hobbes, que como no existe una acción que se le pueda atribuir, “En una gran sedición, aunque suele decirse vulgarmente que el *pueblo* de aquel Estado se levantó en armas, eso es verdadero sólo para aquellos que tomaron las armas o para los que están de acuerdo con ellos” (Hobbes, 1993, 6, §1, p. 56). Es decir, en este capítulo para Hobbes una sedición implica múltiples acciones o, dicho de otro modo, la acción particular de muchos que forman la multitud. Por lo tanto, la multitud no es pueblo, porque el pueblo es la unidad en una sola persona, mientras que la multitud “se mantiene en *estado de naturaleza*” (Hobbes, 1993, 6, §1, p. 56). En ese sentido, la unión de voluntades según el cap. VI, la transferencia del poder a uno, es algo que “puede confirmarse con la experiencia de todos los Estados que hay y que ha habido” y “ese poder siempre existe y se ejerce, a no ser en tiempo de sedición y guerra civil [...] porque los sediciosos que suelen hablar

contra el poder absoluto lo que pretenden no es tanto suprimirlo cuanto transferirlo a otros” (Hobbes, 1993, 6, §13, p. 61).

Como vengo sosteniendo, lo interesante de este segundo momento se corresponde con la diferencia entre pueblo y multitud. Si bien no es posible atribuirle una acción, un pacto o la adquisición de un derecho, la multitud evidencia que la unidad del pueblo no tiene los límites definidos de una vez y para siempre. Por el contrario, la multitud es en sí misma una fuerza no estatal a ser considerada donde —en los términos del capítulo V ya mencionado— la innovación de ciertos hombres sucede con la capacidad de adquirir un juicio diferente y poder disputar el lugar del ya existente mediante la excitación de las pasiones y el lenguaje (Hobbes, 1993, 6, §13, p. 52).

Por último, el tercer momento corresponde al Cap. XII, aquel titulado “De las causas internas capaces de disolver un Estado”. Hobbes identifica allí tres elementos que generan la disolución del Estado: por un lado, las doctrinas y pasiones contrarias a la paz; por otro lado, encontramos a aquellos que organizaron pasionalmente a los individuos dispuestos a la sedición y, por último, en tercer lugar, la facción propiamente dicha.

Las doctrinas las hemos identificado en el prefacio donde Hobbes sostiene la existencia de ciertas ideas inadecuadas que llevan al tiranicidio y la inversión sobre la cual la multitud sería el señor de un soberano que debe responder a su demanda. Pero Hobbes en este capítulo busca ser más específico, por lo que enumera una serie de doctrinas en las que se encuentra: el reclamo de los particulares sobre el reconocimiento del bien y mal para sí mismos; la posibilidad de pecar siguiendo las órdenes del soberano; la licitud del tiranicidio; la sujeción del soberano a las leyes; la idea de que el poder supremo es divisible; entre otras. Lo interesante aparece en la octava doctrina señalada por el filósofo inglés, una que ya había mencionado en capítulos anteriores: la confusión o indistinción entre pueblo y multitud. Sostiene Hobbes que el pueblo se diferencia de la multitud por ser una unidad, que actúa por la voluntad de un solo hombre, mientras que de la multitud se puede afirmar todo lo contrario. Es allí donde aparece la célebre frase en la que Hobbes

afirma que “en la *democracia* y en la *aristocracia* los ciudadanos son *multitud*, pero la *asamblea* es el *pueblo*. Y en la *monarquía* los súbditos son *multitud* y, por paradójico que parezca, el *rey* es el *pueblo*” (Hobbes, 1993, 12, § 8, p. 108).

Ahora bien, Hobbes sigue este argumento afirmando la existencia de la multitud en el Estado:

El vulgo, y otros que no advierten que esto es así, hablan siempre de un *gran número* de hombres como del *pueblo*, esto es, del *Estado*, y dicen que el *Estado* se rebeló contra el *rey* (lo cual es imposible); y que el *pueblo* quiere y no quiere lo que quieren y no quieren súbditos molestos y murmuradores que predisponen a los *ciudadanos* contra el *Estado*, esto es, a la *multitud* contra el *pueblo*, con pretexto de ser el pueblo. (Hobbes, 1993, 12, §8, p. 108)

Siguiendo a Jakonen (2016)⁶, Hobbes da cuenta de cómo la multitud, lejos de desaparecer, se convierte en un objeto a ser gobernado, un problema que no tiene solución. En ese sentido, podríamos pensar que las doctrinas señaladas por Hobbes son parte de un Estado en plena actividad de gobernanza. En otras palabras, la multitud nunca desaparece y es un desafío en tanto las doctrinas tampoco dejan de operar en el propio movimiento de aquella.

Esto no está muy lejos de lo que sostiene Omar Astorga (2011). Para este autor, si bien en este capítulo de *De Cive* se van a enumerar una serie de doctrinas por las cuales un estado es disuelto, lo fundamental es que “la causa de la sedición se produce cuando las opiniones de la multitud son puestas en el lugar de las razones del Estado” (p. 8). En otras palabras, un Estado se disuelve cuando la

⁶ Para una reconstrucción del debate sobre el concepto de multitud en los estudios hobbesianos véase Jakonen (2013). Jakonen sostiene que los estudios sobre la multitud en el pensamiento de Hobbes no tuvieron un mismo estatuto frente a otros elementos (Estado, contrato, soberanía, estado de naturaleza) principalmente porque es considerado como un concepto apolítico. Así mismo, encuentra que los trabajos de Astorga (2011), Hull (2009) y Bull (2005) —citados en este trabajo— son quizá los más interesantes e importantes, pero insuficientes. Si bien estoy de acuerdo con Jakonen, me gustaría destacar que las hipótesis de estos tres análisis no dejan de ser relevantes para el objetivo de este trabajo.

confusión entre multitud y pueblo adquiere relevancia. Si bien “la afirmación del pueblo es la negación de la multitud” (Astorga, 2011, p. 6), dicha negación aparece en el plano del poder formal, no en el dinamismo de gobierno.

Malcolm Bull (2005) sostiene algo similar: los individuos dentro de un Estado son los mismos, es decir, multitud y pueblo comparten su composición. Por lo que es la multitud aquella que “instituye” al pueblo, generando una asociación duradera. En ese sentido, el problema de Hobbes no sería tanto la multitud en tanto multiplicidad, sino el segundo elemento considerado por Hobbes en el capítulo XII: aquellos que movilizan a los individuos a la sedición. Estos hombres que convocan y dirigen, organizan pasionalmente a los individuos generando facciones, unidades paralelas al Estado y la soberanía del pueblo.

Teniendo esto en cuenta, las formas por las cuales un Estado es disuelto son varias. Lo que parece que no se pone en cuestión es que la multitud nunca desaparece. Por el contrario, puede afirmarse como pueblo y reñir el lugar del poder del soberano. En ese sentido, pareciera que la diferencia entre pueblo y multitud, lejos de asumir un carácter estático, adquiere cierto dinamismo. Es más, podríamos afirmar que para Hobbes la multitud nunca deja de ser ese espacio de peligro donde, lejos de asumir su exclusión del espacio político, es algo de lo que hay que ocuparse. La multitud, en ese sentido, no sólo nombra el problema político más importante (Jakonen, 2013, p. 41), sino también la política misma: la dinámica de peligro que de una multitud que busca ser pueblo y un pueblo que vuelve a ser multitud.

4. LA MULTITUD DEMOCRÁTICA

Finalmente, debemos hacernos una pregunta: ¿qué es lo que “Hobbes ha descrito” para Ramos Mejía? La inversión producida por el médico argentino requiere una atención mayor, ya que como sostuve al principio pareciera —aunque en el apartado anterior intenté mostrar que no— que Hobbes sostiene lo contrario.

Una lectura ingenua podría pensar cierta influencia de Hobbes, por lo que Ramos Mejía se dirigiría a sostener algo similar. Es decir, denunciando el accionar de la multitud sosteniendo con categorías peyorativas que no es posible atribuirle una acción, que el tiranicidio es un problema y una doctrina peligrosa para la unidad del líder. Es más, también es posible dar cuenta en el pensamiento de Ramos Mejía cierta temporalidad y evolucionismo donde la multitud estaría situada en un camino hacia la unidad, por lo que el párrafo señalado anteriormente corresponde a un momento en que, parafraseando a Hobbes, la multitud todavía no es una sola persona, pero se encuentra en camino de serlo.

Ahora bien, Ramos Mejía —como he insistido— se posiciona como un teórico de la multitud frente al líder. Por más de que, para algunos estudios sobre *Las multitudes*, el objetivo de comprender el fenómeno colectivo tiene el fin político de dominarlas —lo cual funciona como un espejo para su contemporaneidad—, el médico argentino sostiene constantemente —al mismo tiempo— la caída del líder y el protagonismo de la multitud. Comprender la cita a Hobbes debe tener en cuenta esto último: Ramos Mejía ve en el líder la causa eficiente del *bellum*, es decir, de su propia disolución.

Es más, lo que Hobbes ha descrito supone, en términos prácticos e históricos, lo que el médico argentino nombra como “democracia”. En el capítulo VIII titulado “La multitud de los tiempos modernos”, Ramos Mejía busca afirmar que en su contemporaneidad no existen, de forma activa, las multitudes. Este gesto ha sido bien entendido como una forma de desprestigio frente a su actualidad histórica. Es más, Ramos Mejía es parte de aquellos intelectuales y funcionarios que vieron los efectos no deseados de la inmigración (Rinesi, 1997; Terán, 2019; Svampa, 1994) y cuya tarea implica la problematización de la construcción de una identidad nacional a partir de la Educación. Siguiendo a Svampa, es el “flujo migratorio” (1994, p. 120) —en el pensamiento de Ramos Mejía— aquello que diferencia a una multitud política (dinámica) y a otra moderna (estática). Es decir, a finales del siglo XIX para el médico argentino no hay multitudes ya que estas no poseen la ca-

pacidad moral de ser políticas, por lo que hay que reformarlas (entiéndase gobernarlas) mediante la educación. Esta idea tiene como supuesto el fundamento de la raza. Como bien demuestra Montenegro (2017), dicho fundamento, en realidad, nunca opera. Por lo que esta distinción no solo es arbitraria, sino que tampoco enuncia una diferencia real en su pensamiento.

Ahora bien, es en dicho capítulo que Ramos Mejía sostiene que

La multitud es función democrática por excelencia, porque es el recurso y la fuerza de los chicos y de los anónimos; átomos que se atraen en virtud de su afinidad, forma de la atracción universal que obedece a la influencia de la masa y depende de la cualidad de aquellos. (1899, p. 219)

Independientemente de la consideración sobre la cual el pensamiento de Ramos Mejía respondería a una república oligárquica en tanto funcionario y, en ese sentido, excluye de la política a las masas inmigrantes de su contemporaneidad de forma estratégica; o si es un teórico de las multitudes —como intento sostener— en tanto ellas representan el proceso histórico de la conformación del Estado argentino, lo que no está puesto en duda es que el movimiento de la multitud frente al líder, que evidencia la precariedad de su unidad, se identifica como la práctica democrática. Aun siendo superficial su lectura de Hobbes, cabe subrayar la cercanía con lo que el inglés identifica como democracia en el *De Cive*. Es decir, aquel régimen donde la diferencia entre multitud y pueblo es realmente un problema (Cfr. Jakonen, 2016).

Democracia para Ramos Mejía es el movimiento por el cual una multitud se enfrenta a un líder y cuestiona la unidad generada por su persona. En tanto que la multitud efectúa actos de institución y destitución de líderes, la acción política produce el devenir histórico que lleva hacia el progreso. Esto no quiere decir que toda acción de la multitud sea democrática, pero la gran diferencia radica en su capacidad de gobernarse dando luz a nuevos líderes y llevando a otros al patíbulo.

En este sentido, a mi parecer, lo que hace Ramos Mejía es recuperar esta realidad fáctica presente en el *De Cive*: la multitud efectúa el movimiento que destituye a un líder y existe siempre como un problema político. Es la existencia real de un peligro compuesto por una multitud que efectúa un tiranicidio y cree poder actuar de forma lícita cuando lo hace. Es más, podemos pensar que esa realidad es una verdad universal en la cual el médico argentino y el filósofo inglés ubican como el centro político de sus teorías. Pero, es necesario decir, para Ramos Mejía esto adquiere una connotación sumamente positiva. El médico argentino ve en el ejercicio dinámico de una multitud frente a la unidad del líder algo evidente: es la conversión de la multitud en sujeto político a partir de la disputa y nueva constitución del lugar de soberanía.

En suma, se deduce de esto que Ramos Mejía y Hobbes dan cuenta de la precariedad de la unidad política. No se pone en duda que ambos autores se diferencian en sus teorías y que las valoraciones son diferentes. Pero, aquello que hemos restituido a partir del *De Cive*, habilita una nueva pregunta desde Ramos Mejía a Hobbes. La pregunta por la multitud no puede cerrarse solamente en un momento anterior a la constitución del Estado, sino que —para una posible lectura rioplatense de fines del siglo XIX— abre la sutura por la cual el mismo pensamiento de Hobbes aparece como un todo ya definido y mecánico, llevándolo a un dinamismo teórico-político que permite restituirlo en nuestra contemporaneidad.

5. CONCLUSIONES

La sensación que produce leer *Las multitudes argentinas* es muy diferente a la de cualquier obra que pueda ser circumscripita a una determinada escuela de pensamiento, mucho menos a una disciplina institucionalizada. Por el contrario, es el mismo texto el que tiende a resistirse a su propia inteligibilidad. Leer a Ramos Mejía implica un arduo desafío que, sobre todo, requiere restituir un sentido que está condenado a ser insuficiente.

He intentado en el primer apartado reponer la cita de Ramos Mejía a Thomas Hobbes. Cita que, no está demás decirlo, es insuficiente para poder pensar una recepción o influencia. Pero, más allá de ello, nos permite abrir el texto y polemizar con las lecturas habituales del mismo. En ese sentido, el segundo apartado tuvo el espíritu de ser un espejo de dicha pregunta. Es decir, indagar en cómo aparecen los múltiples movimientos de lo que para Hobbes puede ser llamado multitud y los efectos políticos que de ella se desprenden. En el último apartado, se intentó dar cuenta de la connotación positiva de Ramos Mejía sobre el accionar de la multitud como un ejercicio político democrático. Algo que, si bien parece obvio, no es necesariamente algo traducible en los términos en los que hoy pensamos nuestras democracias liberales.

La pregunta por la multitud, lejos de ser un tópico agotado en los análisis de la psicología de masas, la psicología social o la sociología, supone un acercamiento distinto desde la teoría política. Es más, es posible sostener que la pregunta por la multitud irrumpe en el momento en el que interroga se el presente (particularmente el nuestro) de forma tal que se vuelve un problema político. Ramos Mejía pensaba en las multitudes actuando en la calle, empujando a sus líderes y golpeando las puertas de los edificios en los que se llevaban a cabo las reuniones que definían el futuro del país. Quizá podríamos preguntarnos dónde se encuentran estas multitudes ahora mismo cuando los afectos políticos circulan en un espacio público ajeno a las calles del río de La Plata y donde los anónimos lo son de forma estratégica y no por la marea de cuerpos que acompañan la presencia de la multitud como cuerpo único.

Las multitudes sigue siendo un texto sumamente interesante y que es necesario seguir interrogando. En nuestra contemporaneidad, la pregunta por el afecto y la democracia, la institución de un líder o la movilización tiránica frente a lo instituido (algo que nunca es algo dado, sino una definición política), adquieren —a veces de forma trágica y lamentable— un protagonismo central.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Astorga, Omar (2011). Hobbes's Concept of Multitude. *Hobbes Studies*, Ámsterdam, 24(1), 5-14.
- Biagini, Hugo (1985). *El movimiento positivista*. Editorial Belgrano.
- Bruno, Paula (2007). Un balance acerca del uso de la expresión generación del 80 entre 1920 y 2000. *Secuencia. Revista de historia y ciencias sociales*, (68), 117-117.
- Bull, Malcolm (2005). The Limits of Multitude. *New Left Review*, 35, 19-39.
- Doti, María (2022). Pensamiento político argentino de fin del siglo XIX. José María Ramos Mejía, el lenguaje metafórico y el “pueblo”. En D’Auria, Anibal (Coord.). *Metáfora y política. Condicionamientos retóricos del pensamiento político argentino* (pp. 91-104). La Ley.
- González, Horacio (1999). *Restos pampeanos. Ciencia, ensayo y política en la cultura argentina del siglo XX*. Colihue.
- González, Horacio (2002). *Retórica y locura: para una teoría de la cultura argentina*. Colihue.
- González, Horacio (2005). El filósofo argentino: ¡dificultades! *La biblioteca*, 2(3), 52-73.
- Guic, Laura (2021). *Claves para leer Las multitudes argentinas de José María Ramos Mejía*. F.E.P.A.I.
- Hobbes, Thomas (1993). *El ciudadano* (J. Rodríguez Feo). DEBATE CSIC.
- Hull, Gordon (2009). *Hobbes and The Making of Modern Political Thought*. Continuum
- Ingenieros, José (1957). “Las multitudes argentinas”. En *Sociología Argentina* (pp. 64-81). Elmer Editor.
- Jakonen, Mikko (2013). *Multitude in motion. Re-readings on the political philosophy of Thomas Hobbes*. University of Jyväskylä.
- Jakonen, Mikko (2016). “Needed but Unwanted. Thomas Hobbes’s Warnings on the Dangers of Multitude, Populism and Democracy”. *Las Torres de Lucca: Revista Internacional de Filosofía Política*, 5(9), 89-118.

- Montenegro, Patricio (2017). *Configuraciones del líder de multitudes en relatos argentinos de la comunidad nacional (Siglo XX)*. Buenos Aires. Pp. 305. [Tesis Doctoral] Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Ramos Mejía, José (2012). *Las multitudes argentinas. Estudio de psicología colectiva*. Fondo Nacional de las Artes.
- Rinesi, Eduardo (1997). *Las formas del orden (apuntes para una historia de la mirada)*. El Astillero Ediciones.
- Rozenberg, Antonio David (2023). Entre multitudes y líderes: introducir la relación causada en Las multitudes argentinas de José Ramos Mejía a partir del horizonte hobbesiano. *Dois Pontos*, 20(3), 49-64.
- Schopenhauer, Arthur (2010). *El mundo como voluntad y representación*. Alianza.
- Svampa, Maristella (1994). "El positivismo historiográfico: entre la barbarie 'residual' y el triunfo del progreso". En *El dilema argentino: civilización o barbarie. De Sarmiento al revisionismo peronista* (pp. 115-128). El cielo por asalto.
- Terán, Oscar (2008). *Vida intelectual en el Buenos Aires fin-de-siglo (1880-1910). Derivas de la "cultura científica"*. Fondo de Cultura Económica.
- Terán, Oscar (2019). *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*. Siglo Veintiuno Editores.

Mirna Lucaccini¹

LAS MARCAS DE THOMAS HOBBS EN EL LIBERALISMO DEL MIEDO DE JUDITH SHKLAR

1. INTRODUCCION

En este escrito propongo indagar las posibles huellas que el pensamiento de Thomas Hobbes ha impreso en el *liberalismo del miedo* de Judith Shklar. Difícilmente pueda establecerse una reflexión teórico-política en torno al miedo sin recurrir a Hobbes; sin embargo, Shklar no reconoce una deuda con el pensador inglés e, incluso, a pesar de tener un punto de partida aparentemente similar, sus respuestas divergen significativamente. De modo que aquí se pretenden rastrear algunas de esas marcas que la propia Shklar pretendía borrar para analizar, así, las modulaciones del miedo que ambos permiten trazar y, también, el vínculo que establecen con la libertad. Si bien no desconozco las múltiples diferencias que existen entre ambos pensadores, el trabajo de Corey Robin (2009) me motivó a analizar qué se pone en juego cuando cada uno se refiere al

¹ Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

miedo, qué modulaciones tiene y qué implicancias tiene para pensar la libertad.

Me permito, en primer lugar, introducir brevemente a Judith Shklar [1928–1992], una teórica letona de familia judía, radicada en Estados Unidos donde tuvo que exiliarse y desarrolló su carrera académica con importantes logros en la Universidad de Harvard. Escribió nueve libros, además de numerosos artículos académicos, y dejó un importante legado entre colegas y amigos. Son delimitables a lo largo de su trayectoria tres tipos de trabajos: una serie de ensayos en los que trabajó las ideas de autores como Rousseau, Hegel, Montesquieu, Montaigne, entre otros (Shklar, 1976, 1984, 1991). Luego, su contribución a debates en torno a la obligación política y la lealtad, los derechos de ciudadanos, las instituciones democráticas, la fundación de su liberalismo del miedo y la naturaleza de la justicia y la injusticia (Shklar, 1968, 2010, 2018). Por último, un conjunto de estudios sobre la historia de la teoría política y la ciencia política (Hoffmann, 2003).

A pesar de haber encontrado en el miedo una obsesión común, Judith Shklar no parecería haber dedicado suficiente tinta sobre el autor cuyo nombre se encuentra inmediatamente asociado con esta emoción: Thomas Hobbes². Son pocos los textos en los que la autora ha hecho referencia al escritor del *Leviatán*, aunque sí existen algunos, entre ellos una serie de clases dedicadas a la obligación política, compiladas póstumamente por Samantha Ashenden y Andrea Hess en el libro *On political obligation*. También en su trabajo sobre Montesquieu (1987) retoma a Hobbes, aunque para marcar distancia con el pensador francés, y le concede algunos breves párrafos en una importante obra *Vicios ordinarios* (2022 [1984]). Sin embargo, no es la intención de este trabajo rastrear en detalle de

² No me es ajena la distinción que ha introducido el giro afectivo en torno a las emociones, pasiones y afectos. Sin embargo, utilizo aquí el término *emoción* no porque crea que es una distinción inválida, sino porque no es del todo necesaria para los autores aquí trabajados y el término elegido reviste un carácter más general. Esto no significa que una reflexión en torno a esta discusión hacia el interior del corpus de estos autores no sea pertinente. Ver Rodríguez Rial y Ricci Cernadas (2021).

qué modo Shklar retoma a Hobbes, sino trabajar en ambos autores dos conceptos que les suscitaron fascinación: el miedo y, en segundo lugar, la libertad. Estas dos nociones permiten, asimismo, decir algo sobre el modo en que conciben la política.

Corey Robin, en su trabajo *El miedo: historia de una idea política*, identifica tanto en Thomas Hobbes como Judith Shklar una ventaja epistemológica que tendría el miedo por suscitar, en esta última, un rechazo inmediato por ser inteligible sin dificultad, lo que permitiría generar acuerdos de manera rápida y universal: no sabemos qué está bien o mal en sí mismo, pero sí sabemos a qué le tememos; y para Hobbes, el miedo también contribuye a establecer un lenguaje moral y los códigos de una sociedad cuya pluralidad de ideas es irreductible. El miedo explica y legitima la ley (Robin, 2009).

2. EL MIEDO POLÍTICO HOBBSIANO

Ambos coinciden en la existencia de esta pluralidad, lo que hace muy difícil afirmar el *summum bonum* de una comunidad. Así, Shklar afirma que la crueldad y el miedo son el *summum malum* de una comunidad política y los mayores enemigos de la libertad. La forma que encuentra para conjurarlos no parecería ser una novedad. En este sentido, afirma Robin (2009), Shklar —como Montesquieu y Hobbes antes que ella— utiliza el lenguaje del miedo para justificar el imperio de la ley. Sin embargo, es llamativo constatar que, a pesar de esta aparente cercanía, Shklar no reconoce una deuda con Hobbes y no solo afirma que en la historia de pensamiento político no se ha prestado especial atención a la crueldad y al miedo, sino que las menciones al teórico inglés (que por otra parte no son muchas) se limitan a distanciarse o criticarlo. Para ambos el temor físico estará en el centro de la política, y mientras que para Hobbes es el miedo a la muerte violenta, para Shklar es el miedo a la crueldad lo que explica la ley.

Entonces, empiezo por el modo en que Hobbes comprende a las pasiones en general y luego el miedo en particular. Para ello, re-

tomo el capítulo VI del *Leviatán* donde va a ofrecer una extensa caracterización de lo que define como pasiones, entendido como movimiento voluntario, para diferenciarlas de los movimientos vitales que, a diferencia de los anteriores, no necesitarían de la imaginación. Como ya sabemos, para Hobbes todo lo que hay son cuerpos en movimiento que se afectan mutuamente. Las pasiones dan cuenta del movimiento que se produce en nuestro cuerpo humano a partir del movimiento que un cuerpo externo nos genera.

Habrán dos tipos de pasiones que guían la deliberación y nuestro comportamiento (esto no es menor, la primera antecede a la segunda): el *apetito* que es el esfuerzo hacia algo que lo causa y cuando se aparta de algo es llamado *aversión*. En definitiva, nos dice que “[l]o que lo hombres desean se dice también que lo *aman*, y que *odian* aquellas cosas por las cuales tienen aversión” (2017, p. 64). Luego aclara que no solo sentimos aversión a cosas que ya nos han dañado, sino que también sobre aquellas cosas que *dudamos* si nos harán daño o no. Hay algo del orden de lo incierto. Para Hobbes, aquello que es bueno y malo no proviene de las cosas en sí mismas. Es decir, “[...] estas palabras de bueno, malo y despreciable siempre se usan en relación con la persona que las utiliza” (2017, p. 64). No son nociones absolutas, pero quizás el miedo pueda darnos una pista. Para nuestro caso, el miedo es una aversión —vinculada a la idea de un daño— mientras que la esperanza, a la que se encuentra vinculado, es el apetito ligado a una idea de alcanzar. Entonces, lo que tememos es la *posibilidad* de un daño, de la muerte violenta. Hay una cuota de incertidumbre propia de estas pasiones.

Como sabemos, en el estado de naturaleza hobbesiano los hombres se encuentran en total libertad, cada cual tiene derecho a todas las cosas, lo cual produce el estado de guerra de todos contra todos. El autor explica que, si dos personas desean la misma cosa y como no pueden tenerla ambos, entonces, se volverán enemigos. Este es, sin lugar a dudas, un estado en el que la vida se encuentra en riesgo, por lo que no hay posibilidad ni de industria, ni cultivo de la tierra, ni navegación ni ningún otro tipo de desarrollo, ni, en definitiva, de libertad. Sin posibilidad de garantizar la vida, no podemos pensar en planes más elevados. Por eso, es un estado de

miedo constante, de un temor a la muerte violenta que empapa cada aspecto de la vida y la convierte en “solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve” (2017, p. 118).

Así, lo que teme el hombre es el poder de otro hombre que será igual al suyo, lo que produce una incertidumbre y desconfianza mutua que solo puede superarse por fuera del estado de naturaleza. Es esa misma igualdad, que no hace posible prever quién nos hará daño —sean más fuertes o débiles— e impide dominar a otros por naturaleza. Así, el miedo remite a la misma capacidad que todos tenemos tanto de dañar como de ser dañados. Tememos a nuestros pares y a nuestros iguales. Podríamos decir, un *miedo horizontal* (Robin y Boucheron, 2016). Es que, para Hobbes, los hombres nacen con una igualdad radical tanto de fuerza como de las facultades de la mente (2017, p. 116). Como afirma Gabriela Rodríguez Rial (2020), hay una fenomenología que iguala a los seres humanos en su naturaleza pasional.

Como sabemos, es precisamente esta pasión —el miedo a la muerte— la que orienta a los hombres a la paz. Como no es posible vivir en el tiempo de guerra, los hombres desean tener una vida cómoda y, para ello, necesitan de la paz. Por eso pactan y construyen artificialmente la comunidad política, cediendo su derecho natural y reconociendo su autoría en los actos de gobierno. Solo así la libertad es efectivamente posible. Solo así la vida está asegurada y ese miedo ante la posibilidad del daño conduce a los hombres y mujeres a conformar una comunidad política. Pero lo importante aquí es que, una vez fundado el Estado, el campo causal de las pasiones se modifica, ya que este *miedo horizontal* de aquel que es igual a mí sería reemplazado por un *miedo vertical* de los súbditos al Leviatán. Precisamente, lejos está Hobbes de postular la supresión o eliminación del miedo, ni tampoco la monopolización, sino que continúan produciéndose sentidos de miedos y esperanza en la sociedad.

En este sentido, afirma en *De Corpore*:

Quando el apetito y la fuga se suceden con rapidez una a otra, la serie completa producida por ellas toma el nombre ya de una, ya de la otra, pues se llama esperanza debido al apetito y miedo debido a la fuga la

misma deliberación que oscila entre una y otra parte. (2010, 13, pp. 561-562)

Esta cuestión de la deliberación le permite argumentar de qué manera, en una teoría materialista como la suya, en la que todo es movimiento desplegado a través de cadenas de relaciones causales y necesarias, es posible la libertad. Es que para Hobbes

una libertad que sea libre de toda necesidad no es propia ni de la voluntad de los hombres ni de la de los animales; pero si por libertad se entiende no la facultad de *querer* sino de hacer lo que quieran, tal libertad debe concederse a ambos. (2010, 25, p. 561)

Esta ponderación se debe a la naturaleza imaginativa que tienen las pasiones que oscilan entre apetito y fuga, esperanzas y miedos. Esta naturaleza se apoya sobre la memoria, ya que es la que nos permite hacer el cálculo que precede a toda acción y en cuanto más memoria tenemos más variedad de movimiento que podemos realizar. Una memoria que actúa como cuando algo se mira desde lejos, dice Hobbes, y nos permite sopesar y considerar para luego elegir. Hay, como afirma Samantha Frost (2016), un movimiento hacia el pasado, en la memoria, que permite luego uno hacia un futuro que anticipamos. Siguiendo a Frost, Gabriela Rodríguez Rial y Gonzalo Ricci (2021) afirman que este movimiento refunda el campo causal y establece la posibilidad de agencia del sujeto.

Para Diego Fernández Peychaux (2013) de la no oposición entre libertad y necesidad se sigue que miedo y libertad tampoco se contrapongan. En este sentido, también Samantha Frost (2016) remarca que del hecho de que el individuo no sea origen exclusivo de su accionar no se deduce que esté sumido en la pasividad. De esta manera, el hombre no pacta voluntariamente *a pesar* de las pasiones sino *con* ellas. La salida de este estado no sería por una dinámica pasional que pone en cuestión la capacidad de agencia. Incluso afectades por las pasiones, no perdemos nuestra capacidad de actuar. Es decir, no porque pactemos atravesados por el miedo esa decisión es menos libre. En esta línea, Fernández Peychaux afirma que “[l]o que afecta realmente la libertad es que un hombre

se vea impedido de preservarse, tanto en el estado de naturaleza como en la sociedad civil” (2013, p. 161).

Entonces, comprendemos, gracias a Fernández Peychaux y Frost, que para Hobbes el hombre no pierde su libertad por aquello que tiene injerencia en la deliberación porque la voluntad es posterior y no se ve afectada. Por eso el consentimiento que se da para la constitución de la comunidad política y del soberano es libre. Como indica Victoria Camps (2011), hay algo en el miedo que nos lleva a querer superar esa situación que nos hace daño o evitar la posibilidad de que ese daño suceda, “es una emoción protectora, que impele a evitar el mal” (pp. 173–174). Aquí, ese movimiento coincide con la razón y motiva a los hombres a abandonar el estado natural.

3. LIBERALISMO DEL MIEDO

Para Bernard Williams, el miedo circunscribe a la cuestión política primordial en términos de seguridad, protección, orden y condiciones para la cooperación. Como afirmara Hobbes, es la primera porque su resolución es condición de resolución de otras cuestiones. Pero no sería la primera, porque una vez resuelto no tenga que serlo nunca más. Williams considera, entonces, que esto podría estar vinculado al fundamento del liberalismo. En efecto, como dijimos más arriba, el miedo no deja de ser un problema una vez constituido el Estado. O, mejor dicho, como afirma Gabriela Rodríguez Rial (2020), la superación del estado de naturaleza y del miedo inherente a él no supone la eliminación del miedo todo. Si el motivo del pacto no es otro que la seguridad de la vida humana y si este es el fin que lo explica y mantiene vigente, Shklar se pregunta qué sucede cuando este motivo primordial no está garantizado. De nuevo, esta es una amenaza abierta y latente que Hobbes no desconoce, el estado de naturaleza no sería un momento cronológico anterior sino una posibilidad real de guerra que el Estado debe superar. La diferencia para nada menor está, sobre todo, en que para Shklar el miedo que podría ser peligroso para la libertad emanaría, por lo menos en un primer momento, del Estado.

Rodríguez Rial (2020) afirma que el miedo es una emoción “cuyos sentidos y efectos dependen de una red de pasiones en las cuales se destacan el amor y la crueldad” (p. 139). Es que el miedo que le preocupa a Shklar es aquel producto de la segunda, pero aquí cabe preguntarse: ¿Qué se entiende por crueldad? La autora responde que esta no es mero sadismo, sino que comprende por crueldad “la deliberada imposición de daños físicos —y en consecuencia emocionales— sobre una persona o grupo más débil por parte de otros más fuertes que se proponen alcanzar algún fin, tangible o intangible” (Shklar, 2018, pp. 55-56). La crueldad aquí tiene un objeto y un sujeto, así como un fin delimitado. Pero es la crueldad institucionalizada aquella que nos provoca el miedo que es peligroso para la libertad. La crueldad no es aquí una inclinación subjetiva espontánea, ni algo que proviene de nuestra igualdad radical, sino que se desprende de la desigualdad de poder público. La crueldad es crueldad pública.

Ahora sí, profundicemos qué se entiende por miedo:

Del miedo se puede decir sin reservas que es universal, por cuanto es fisiológico. Es una reacción tanto mental o física y es común tanto en animales como en seres humanos. Estar vivo significa en muchos casos temer, y por suerte para nosotros, puesto que la alarma suele preservarnos del peligro. El miedo al que tememos es al dolor infligido por otros para matarnos y mutilarnos, no el miedo natural y saludable que nos advierte de un simple dolor evitable. (Shklar, 2018, pp. 56-57)

De lo anterior se desprenden una serie de coordenadas. En primer lugar, distingue entre dos tipos de miedo: por un lado, un miedo sistemático, arbitrario, producto del abuso de poder que es necesario eliminar en la medida de lo posible, ya que es nocivo para la libertad, ya que nos convierte en *unidades reactivas*. Un miedo que encuentra su origen necesariamente en una desigualdad: entre débiles y poderosos. El miedo en Shklar, produce desconfianza, rompe lazos y destruye el carácter humano, así, nos vuelve autómatas, miméticos y nos lleva a obedecer, quitándonos la posibilidad de agencia y, por tanto, de consentir.

Pero, por otro lado, hay un miedo sano, natural, que nos pone alerta y hace posible evitar un mal. El miedo es, entonces, condición universal: todos tememos y hay algo del orden de lo ineliminable en este modo de concebirlo. El primero, es un miedo irracional, desproporcionado que afectaría nuestra capacidad de actuar y el segundo sería este miedo racional que hace posible una acción adecuada frente a un peligro (p. 22). Como indica Thomas Osborne (2017) en un trabajo notable en torno al liberalismo del miedo y Maquiavelo, Shklar reconoce la posibilidad de cierta *utilidad* del miedo, a saber:

El miedo engendra miedo; hay que contrarrestarlo con tácticas, pero también hay que utilizar el miedo: equilibrar los miedos contra los miedos. Incluso desde un punto de vista liberal, al menos realista y no utópico, lo importante no es evitar el miedo por completo —todo el poder político, incluso para Shklar, se basa, al menos en parte, en el miedo—, sino evitar que se convierta en una especie de “trampa del miedo”, en la que el miedo y la crueldad se vuelvan endémicos, evitar que sea excesivo, hacer que sea el miedo, por así decirlo, de la justicia y no de la crueldad. (Osborne, 2017, p. 83 [Traducción propia])

Creemos que este segundo miedo, aun sin ser explicitado de este modo por Shklar, atraviesa toda su obra y tiene un lugar no desdeñable. El miedo tiene también aquí una dimensión útil, por ejemplo, cuando favorece una actitud sospechosa ante los abusos de poder, esto es, de una ciudadanía sensible y atenta ante los posibles daños. Sobrevuela en su obra, especialmente en *Los rostros de la injusticia* (2018), un fuerte componente de participación, al promover una ciudadanía robusta, activa y sensible ante los abusos de poder (Douglass, 2023). En definitiva, podríamos pensar siguiendo a Camps (2011), que aquí se ponen de relieve las dos caras del miedo. En otras palabras, no hay en Shklar una impugnación del miedo en todas sus dimensiones, sino también un reconocimiento de una dimensión *saludable*, en la medida en que no sea injusto.

Justamente, porque reconoce que el miedo y la crueldad son herramientas de la política, se preocupa por sus implicancias y peligros para la libertad. Es por eso que Rodríguez Rial (2020) afirma

que “el miedo no es *siempre* el reverso antitético de la política liberal” (p. 141). Pero lo que sí se propone es reducir los niveles de miedo, incluso, podríamos decir, democratizarlo. Democratizarlo en el sentido de que Shklar cuestiona la desigualdad que produce el miedo. Ya que este humilla, deprime y abate a los individuos, lo que atenta contra su libertad y los somete al poder. En línea con lo que Kerry Whiteside (1999) denomina una *sensibilidad democrática*. Aunque, como vimos en Hobbes, el miedo puede motivarnos a actuar. Si bien Shklar reconoce una dualidad en el miedo, no mide los efectos de esta dualidad. No pondera en la misma medida aquel miedo que es útil para la supervivencia. Es por esto que la libertad se ve dañada por el miedo, las decisiones que tomamos condicionados por el miedo no son decisiones libres como sí lo eran para Hobbes. El miedo nos reduce a *reactive units*, nos humilla, nos daña el carácter. De hecho, el miedo de la ciudadanía produce en los gobernantes recursos sin precedentes (De la Nuez, 2017).

Sin embargo, como dijimos, Shklar no desconoce el lugar que tienen el miedo y la crueldad en el origen y de las comunidades políticas ni tampoco su utilización. Así como no rechaza el miedo absolutamente, tampoco lo hace con la crueldad cuando afirma que es posible hacer uso de esta de manera prudente para evitar mayores crueldades. No ignora que todos los gobiernos llevan implícito un mínimo nivel de miedo ni busca poner fin al gobierno coercitivo. Pero sí apunta a eliminar los miedos excesivos que nos llevan a pensar la obligación política en términos de pura obediencia y no a partir de una ciudadanía activa. A esto le llama Thomas Osborne (2017) un liberalismo prudencial.

Ahora bien, como reconocen Axel Honneth (2017), Bernard Williams (2008) y Michael Walzer (1996), el liberalismo del miedo va a reflexionar sobre las condiciones de posibilidad de la libertad entendida como ausencia de miedo y crueldad. La propia Shklar, en

un texto crítico a la concepción de libertad de Isaiah Berlin³, le adjudica a su coterráneo la ausencia de una reflexión sobre las condiciones que permiten una libertad comprendida negativamente y la imposibilidad de pensar la libertad de cada cual disociada de libertades más colectivas⁴.

En esta línea, Giunia Gatta —importante intérprete de la obra de nuestra autora— lee a Shklar en esta clave y contrapone su pensamiento al de Hobbes:

Lo que le preocupa a este liberalismo no es sólo la integridad física, sino una distribución del poder lo más fragmentada posible, y una distribución equitativa de la riqueza, para que la excesiva desigualdad no se convierta en un instrumento de opresión de los más débiles. (Giunia Gatta, 2018, p. 36)

Precisamente, para Gatta renunciar a todo menos a la integridad física no supondría la eliminación del miedo, sino que inaugura un orden político que se sostiene gracias a él. Es que para la autora, y aquí coincido, es problemático ver en este liberalismo una política puramente negativa, incluso hasta inexistente. A continuación veremos por qué. Pero lo cierto es que hay un número considerable de lectores de Shklar que han visto en la autora una apuesta por el *minimalismo moral*, una política puramente negativa y hasta ella misma tiene pasajes donde es posible reducir su obra a esta perspectiva. Sin embargo, también hay momentos de la obra de Shklar —así como un desplazamiento significativo en sus últimas obras—

³ En sus lecciones sobre la obligación política, compiladas por Andreas Hess y Samantha Ashenden, Shklar va a dedicarle una conferencia a las diferencias que existen entre su perspectiva y la de Berlin. Allí, la autora marca las limitaciones de un liberalismo que se circunscribe a una libertad puramente negativa, especialmente advierte sobre los usos que ha tenido por parte de quienes pretendieron monopolizarla e instrumentalizarla a costa de la esclavitud de otros. Para profundizar, ver *American Citizenship* (1991).

⁴ Esta relación que establece Shklar entre libertades negativas y positivas, entre otras cuestiones, han suscitado una lectura interesante de parte de Andreas Hess y Samantha Ashenden que rastrean elementos republicanos en la obra de la teórica letona. Ver Ashenden y Hess (2020). También Douglass (2022) reconoce una deuda con la tradición republicana en la concepción de la ciudadanía de Shklar.

que permiten ver su trabajo como algo más que un liberalismo a secas.

En esta línea y contra las acusaciones de minimalismo moral, Axel Honneth insiste en la importancia de la dimensión histórica del pensamiento de Judith Shklar y las modulaciones del miedo que posibilitan una idea de *independencia económica* que garantiza el ejercicio de los derechos y libertades. Entonces, en *American Citizenship* (1991), se contempla aquello que históricamente aparece como socialmente amenazante, atemorizante y dañino. Esto es, el miedo a no contar con los ingresos suficientes para el sostenimiento de la propia vida y del entorno, el temor a no contar con la independencia económica que permite el desarrollo de la vida en comunidad. Para atenuar *estos* miedos, porque verse libre de miedo sigue siendo parte de su premisa, la respuesta es el derecho al trabajo y los ingresos básicos correspondientes y es el Estado el que debe garantizarlo. Esos miedos que Shklar identifica no pueden analizarse de manera abstracta, ni despojados de historia, sino que van a ir cambiando en función del desarrollo histórico y las expectativas legítimas de protección establecidas —institucionalmente o no— en cada momento. Estas desigualdades económicas también dañan la libertad y dañan una vida en común, ya que producen desconfianza y destruyen lazos. Como enfatiza Honneth, las víctimas de hoy pueden ser los victimarios del mañana, esto es, todos somos susceptibles de ser dañados y de dañar. Sin embargo, en cada momento histórico hay personas que sufren más la crueldad y el miedo por lo que marcamos más arriba.

Esto puede pensarse, precisamente, a partir del componente *igualitario* que Kerry Whiteside reconoce en el trabajo de Shklar. Aunque nuestra autora se esfuerce una y otra vez en minimizar los niveles de miedo y crueldad, reconoce la imposibilidad de eliminarlos por completo. Esto conduce a pensar que la crueldad —y el miedo que produce— como algo inherente a nuestra existencia, y que pone de relieve nuestra vulnerabilidad común, una exposición al daño que es común a todos pero que, no obstante, es distribuida de manera diferencial o no afecta a todos por igual. Es decir, hay poblaciones más desprotegidas ante esta crueldad. Lo que rastrea

Whiteside es que esa preocupación por poner a la crueldad en primer lugar se deriva de una inquietud igualitaria que hace del liberalismo de Shklar uno más sustantivo. Ya que la desigualdad hace que la crueldad sea más tentadora. No debemos confundir, entonces, el miedo liberal al gobierno con la indiferencia ante la situación de los ciudadanos desfavorecidos de la sociedad. En definitiva, dice Whiteside:

la igualdad no es un punto final positivo y definible de antemano [...] Más bien, es la condición que nos queda una vez que escuchamos las voces de los marginados y reducimos a un mínimo inevitable las fuentes de ansiedades y resentimientos. (1999, p. 511)

No es solo el igualitarismo pasional que nos hace a todos susceptibles al miedo y la crueldad, es decir, por nuestra igual capacidad para el placer o el dolor, sino que nuestra vulnerabilidad a crueldades aumenta en el marco de desigualdades sociales y que son necesarias formas igualitarias de vida cívica que reduzcan estas condiciones. Entonces, podemos decir que en Shklar hay una preocupación por el miedo cuando es distribuido diferencialmente. Le preocupa que personas desamparadas por el Estado sufran más que otras y, por lo tanto, teman más a la crueldad. De esta manera, si el Estado no es ya el lugar desde donde proviene el miedo, sino que es aquel que debe mitigar y actuar sobre estos otros miedos. Aparece, finalmente, cierta democratización del miedo. El punto de partida es el de una sensibilidad democrática que empiece con la escucha de las voces de las víctimas y los sentidos de injusticia que conjugan.

4. PALABRAS FINALES O UN LIBERALISMO DEL DOLOR

En este punto del texto, aparece con más claridad aquello que más arriba nombré como modulaciones diversas del miedo. A partir del despliegue de las implicancias políticas que tiene el miedo en ambos autores, es posible hilar más fino en las diferencias. Mientras que en la autora aparece esta necesidad de democratizar el miedo, esto es, una búsqueda por desestabilizar ciertos miedos verticales

producto de desigualdades de todo tipo, buscando la fragmentación del poder; en la propuesta hobbesiana —si bien reconoce que el Estado no monopoliza el miedo— es la instauración de un miedo vertical y la eliminación de uno horizontal la que sucede a partir de la superación del Estado de naturaleza. De cualquier modo, esto que aparece aquí como un movimiento inverso no supone que sean excluyentes. Ya dijimos que ese miedo vertical —propio de todo gobierno— no es algo a lo que Shklar le reste importancia. Estas dos formas de concebir el miedo que vimos en la autora cristalizan una ambivalencia que algunos comentaristas encuentran entre una Shklar más progresista o más conservadora (Luque, 2021; Gatta, 2018).

Además, aunque Shklar diversifique los modos en que comprende el miedo, permanece por momentos en su pensamiento la premisa hobbesiana de que el objeto de la política es la preservación de la vida como condición de posibilidad para la atención de los otros miedos. Es decir, hay una centralidad de un miedo que podemos denominar, siguiendo a Hobbes, *temor físico*. El problema aquí es que cuando esto no se cumple, en Hobbes aparece la posibilidad de resistir, pero cómo no pensar que una situación de miedo extremo por crueldad puede llevarnos no a inmovilizarnos sino a actuar contra ese poder que nos oprime. A esta cuestión se dedicó Shklar poco antes de su muerte, en 1992, cuando dictó un curso sobre la obligación política, la cuestión de la desobediencia civil y el exilio (2021), siendo fiel a su impronta liberal. Como dice Cecilia Abdo Ferez, la historia de la libertad es aquella de las desobediencias (2021).

Mientras que para Hobbes, al pactar con miedo, no perdemos la libertad, para Shklar el miedo a la crueldad sí la daña. De modo que esa armonización que hay en Hobbes entre libertad y necesidad solo puede pensarse de manera inversa en Shklar. Para la autora, parece difícil actuar cuando las condiciones de posibilidad no están. Estar afectadas por cosas externas no nos lleva al inmovilismo, pero es cierto que muchas veces la fuga propia del miedo nos lleva hacia cosas que nos dañan como correr hacia el enemigo.

Mientras que Hobbes, al compatibilizar libertad con necesidad explica por qué, incluso pensado en términos de respuesta de un cuerpo, esta no pierde su singularidad y su agencia.

Como dijimos más arriba, Judith Shklar recupera pocas veces la figura de Thomas Hobbes y cuando lo hace es para distanciarse de sus postulados. Por ejemplo, Montesquieu es un personaje que reivindica, a tal punto, que le dedica un libro, y allí restituye la distancia que separaría a este último de Hobbes, ya que no se preocuparía por especular sobre la vida pre-social, un estado en el que los hombres serían muy tímidos o simples para pensar en la dominación (Shklar, 1987, p. 77). Luego, en un artículo titulado “Ciudadanía americana” opone al ciudadano súbdito de Hobbes su concepción de ciudadanía activa. Tanto este como Jean Bodin erigieron, según Shklar, un orden político circunscripto a la mínima seguridad, la guerra civil, la anarquía y la violencia privada. De esta manera, a cambio de protección el ciudadano renunciaría a la posibilidad de autoridad legislativa⁵. En definitiva, lo que critica Shklar es que la plenitud de la ciudadanía radica en la comprensión de la obediencia y no en la búsqueda de su participación.

De cualquier manera, Robin insiste en que el miedo y la crueldad, la violencia y el sufrimiento vinculados otorgan cierta certidumbre para establecer una premisa básica para la política que se sustente en evitarlos. El común acuerdo sería sobre aquello que debemos evitar. Pero, por momentos, las causas y efectos del miedo son tematizados de distinta manera en ambos autores, quizás sea porque Shklar no se guía por las premisas materialistas que hay en Hobbes. Como afirmara Sheldon Wolin (1993), y de algún modo quise enfatizar aquí, el liberalismo o particularmente este liberalismo, ha desarrollado de modo profundo una sensibilidad al dolor articulando una tradición específica cuyo antecedente es, en efecto, Hobbes. Sin embargo, esa aversión que es el temor como impulso

⁵ Aquí podríamos cuestionar el término que utiliza la autora. A pesar de las críticas que podamos hacerle, el origen del concepto de representación en tanto autoría nace con Hobbes (Pitkin, 1985; Duso, 2004). Sin embargo, creemos que la crítica de no fomentar una ciudadanía más participativa sí tiene lugar.

primario que en Hobbes se traduce en fuerza creativa, es lo que separó la concepción hobbesiana del temor de la que posteriormente desarrollara el liberalismo. Wolin afirma, como apuntó también Gatta, que la sociedad hobbesiana se cimentaba en la institucionalización y perpetuación del temor. Así, incluso con divergencias, establecieron una relación fuerte entre política y dolor.

Aun así, para los dos el miedo es universal y, de algún modo, estructurante de las relaciones sociales. Es una emoción que pone de relieve la capacidad que tenemos todos por igual de dañar y ser dañados. Para ambos, la naturaleza pasional nos iguala y las emociones en general son imprescindibles para comprender la política. Así como Thomas Osborne encuentra en Maquiavelo un recurso positivo para el liberalismo del miedo, incluso en contra de lo que la propia Shklar sostiene, aquí me interesa resaltar que el recorrido por Thomas Hobbes ha permitido iluminar dimensiones del pensamiento de la autora. Una de ellas es el reconocimiento de una forma del miedo que permite evitar un mal, una dimensión útil o saludable que se imprime, también, en su concepción de una ciudadanía sensible ante los abusos de poder.

Al final, no deberíamos olvidar aquello que Rodríguez Rial y Ricci Cernadas (2021) nos advierten: “el miedo recuerda al hombre su deseo de no ser dominado ni por un poder político absoluto ni por un mundo natural totalmente determinado” (p. 180). Esta es la marca del miedo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abdo Ferez, Cecilia (2021). *La libertad*. Ediciones UNGS.
- Ashenden, Samantha y Hess, Andreas (2020). Republican elements in the Liberalism of fear. *Zeitschrift für Politische Theorie* 2018 (2), pp. 209–221.
- Boucherón, Patrick y Robin, Corey (2016). *El miedo. Historia y usos políticos de una emoción*. Capital intelectual.
- Camps, Victoria (2011). *El gobierno de las emociones*. Herder.

- De la Nuez, Paloma (2017). "Miedo, injusticia y libertad en el pensamiento político de J Shklar". *Crítica contemporánea. Revista de teoría política*. Dossier (Dic 2017).
- Douglass, Robin (2023). "Cruelty, Injustice, and the Liberalism of Fear", *Political Theory*, pp. 1-24. DOI: 10.1177/009059172311699
- Fernández Peychaux, Diego (2013). "Thomas Hobbes: libertad, miedo y resistencia política". *Ingenium* (7), pp. 149-170.
- Frost, Samantha (2016). "El miedo y la ilusión de la autonomía" (Juan Antonio Fernández Manzano y Gustavo Castel de Lucas, Trad.). *Las Torres de Lucca*, 9, pp. 175-200.
- Gantús, Fausta, Rodríguez Rial, Gabriela y Salmerón, Alicia. (2021). *El miedo: la más política de las pasiones. Argentina y México, siglos XVIII-XX*. Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
- García Ruiz, Alicia (2017). "Ira, Política y sentido de la injusticia". *Crítica contemporánea. Revista de teoría política*. Dossier (Dic 2017), pp. 54-71.
- Gatta, Giunia (2018). *Rethinking liberalism for the 21st century*. Routledge.
- Hobbes, Thomas (2010). *El cuerpo. Primera sección de los elementos de filosofía* (Trad. Bartomeu Forteza). Pre-textos.
- Hobbes, Thomas (2017). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Fondo de Cultura económica.
- Hoffmann, Stanley (2003). Judith Shklar Political thinker, *Krítica y Kontext*, (1) p. 61-71
- Honneth, Axel (2018). Prólogo. En *El liberalismo del miedo*. Herder.
- Luque, Pau (2021). Prólogo de Legalismo. Madrid: Clave Intelectual.
- Robin, Corey (2009). *El miedo. Historia de una idea política*. Fondo de Cultura Económica.

- Rodríguez Rial, Gabriela y Ricci Cernadas, Gonzalo (2021). "Thomas Hobbes y Baruch Spinoza en torno al miedo: la relación entre la política democrática y las pasiones", *Las Torres de Lucca* 10 (19), pp. 169 – 184.
- Rodríguez Rial, Gabriela (2020). Miedos políticos. Emociones, sentidos y efectos en tres momentos de la teoría política. *Anacronismo e Irrupción*. 10(19), pp. 120-148
- Rorty, Richard (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge University Press.
- Shklar, Judith N. (1987). *Montesquieu*. Oxford University Press.
- Shklar, Judith N. (1984). *Ordinary vices*. Harvard University Press.
- Shklar, Judith N. (1991). *American citizenship. The quest for inclusion*. Harvard University Press.
- Shklar, Judith N. (2010). *Los rostros de la injusticia*. Herder.
- Shklar, Judith N. (2018). *El liberalismo del miedo*. Herder.
- Shklar, Judith N. (2019). *On political obligation*. Yale University Press.
- Shklar, Judith N. (2020). *Después de la utopía. El declive de la fe política*. Machado libros.
- Shklar, Judith N. (2021). *Sobre la obligación política*. Herder.
- Štullerová, Kamilla (2003). Liberalism of fear born out of both fear and hope. *Kritika y Kontext*, (1), pp. 73–84.
- Walzer, Michael (1996). On negative politics. En B. Yack (Ed.), *Liberalism without illusions. Essays on liberal theory and the political vision of Judith N. Shklar* (pp. 17-24). University of Chicago.
- Williams, Bernard (2008). In the Beginning was the deed. En B. Williams, & G. Hawthorn (Ed.), *In the Beginning was the deed. Realism and Moralism in Political Argument* (pp. 18-28). Princeton University Press.
- Whiteside, Kerry (1999). Justice Uncertain: Judith Shklar on Liberalism, Skepticism, and Equality. *Polity* 31(3), pp. 501–524.

Wolin, Sheldon (1993). Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental. Buenos Aires: Amorrortu.

Julián A. Ramírez¹

UNA LECTURA MATERIALISTA DE LA *AUCTORITAS RELIGIOSA EN EL DE CIVE* (1642-1647)

1. INTRODUCCIÓN

Para el imaginario general existen un conjunto de autores centrales para el pensamiento moderno tales como René Descartes, Thomas Hobbes o Baruch Spinoza. Hay, por supuesto, otros menos cercanos a nuestro horizonte histórico, pensadores y pensadoras poco visitados. Podríamos mencionar a Marin Mersenne, quien posibilita las discusiones en torno a las *Meditaciones metafísicas* [1641]; a Pierre Gassendi, adalid indiscutible de la revitalización del epicureísmo en el siglo XVII; o, incluso, a Isabel de Bohemia, filósofa palatina que mantiene relaciones epistolares con Descartes; también a Margaret Cavendish, filósofa materialista inglesa. Al momento de ver la manera de cómo una visión de mundo se instituye, al momento de ver la forma en que un canon de pensamiento determina los límites de nuestro pensamiento, al momento de seleccionar o

¹ Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

relacionar ciertos conceptos, de repente nos enfrentamos con una pregunta metodológica de primer orden que señala aquello que podríamos o no pensar e indagar: ¿De qué manera explicar las posibles relaciones de un conjunto de pensadores con un conjunto de conceptos? ¿Qué ocurriría con un cierto *aire de familia* que conservan pensadores y pensadoras, quienes, a pesar de diversos puntos similares de pensamiento, no tuvieron contacto? Hasta aquí es posible que relacionemos la pregunta con la ya clásica cuestión metodológica contextual (Majul, 2020). No obstante, mi intención es señalar un asunto que quizás sea de más difícil tratamiento.

Bajo ciertas circunstancias, no podemos comprobar de forma sistemática la influencia de un conjunto de conceptos o una manera particular de tratar una problemática política en diferentes propuestas políticas de un periodo común. Pienso, en particular, para el caso que hoy nos compete en la celebración de los 380 años de publicación del *De Cive*, los puntos en común que pueden sostener Isabel de Bohemia, Thomas Hobbes y Baruch Spinoza. Frente a estos dos últimos, las versiones sobre las influencias del primero sobre el segundo son múltiples (Malcolm, 1991; Curley, 2017; Rodríguez, G.; Ricci, G. 2021; Pacchi, 2023), puesto que si bien se reconoce, sin lugar a dudas que Spinoza conocía el *De Cive*, siempre surgirán discusiones con respecto a cuáles trabajos pudieron interesar a Spinoza y en qué momento pudo haberlos consultado (Strauss, 1959; Matheron, 1997; Field, 2020; Vardoulakis, 2020a, 2020b). En cualquier caso, debemos concentrarnos en un reconocimiento poco abordado, no sólo a causa de un énfasis excedido en la carta L de Spinoza a Jarig Jellis, ni por las posibles diferencias entre ambos (Strauss, 1959) o sus posibles similitudes (Sacksteder, 1980), debemos concentrarnos, insisto, en una afinidad poco abordada: la existencia de un “punto en común entre Hobbes y Spinoza [basada] en su tipo de materialismo epicúreo” (Vardoulakis, 2020a, p. 197).

Al tratar la influencia del filósofo inglés sobre Spinoza, se suele afirmar el clásico comentario de este sobre el segundo, donde Hobbes menciona sobre sí: “*durst not speak so boldly*” (Aubrey, 1898, p. 357). Aquello a lo que él mismo no se había atrevido a tanto, en su

propia obra, tendría que ver con un conjunto de movimientos comunes, con propósitos teóricos y conceptuales similares: enfrentar el sistema de pensamiento escolástico imperante, desarrollar una crítica al poder eclesiástico y, por supuesto, el reconocimiento del cuerpo y las pasiones como materia constitutiva de lo político. Un atrevimiento no menor lo encontramos en Isabel de Bohemia. De acuerdo con Gianni Paganini (2021), esta desarrollaría una propuesta conceptual similar a la hobbesiana. No obstante, a diferencia del anterior caso, no hay ninguna reconstrucción contextual o histórica (con el estado actual de los archivos) que nos permita explicar las similitudes de la propuesta de la filósofa palatina con Hobbes. Sin embargo, los atrevimientos de Isabel de Bohemia, en cartas a Descartes fechadas entre 1643 y 1647, pueden ser por completo relacionados con la propuesta teórico política del *De Cive* (Ramírez, 2022); no sólo por la distinción entre hombres *moderados* y hombres *arrogantes*, junto al problema de las pasiones como espacio conceptual de lo político, sino, con mayor relevancia, por una matriz epicúreo-lucreciana que mantendría un delicado hilo rojo entre pensadores como Maquiavelo, Spinoza, Hobbes e Isabel de Bohemia.

La cuestión, en torno a nuestra pregunta metodológica, sobre cómo abordar propuestas conceptuales similares (cuyos vínculos, sin embargo, nunca podremos determinar de forma absoluta), no sólo radica en que tales reconstrucciones no sean posibles. Radica, de forma diferente, en cómo hemos construido el canon del pensamiento occidental, en dónde hemos puesto énfasis de interpretación y cuáles aspectos hemos descuidado. Tal asunto es de vital importancia en la actualidad, pues toda nuestra discusión acerca del *aire de familia hobbesiano* presente en Spinoza e Isabel de Bohemia tiene implicaciones fundamentales para pensar el presente. Y es sobre este asunto que deseo hablarles a propósito del *De Cive* [1642-1647]. Deseo hablarles sobre cómo un horizonte de pensamiento nos permite resaltar ciertos aspectos y sobre cómo ciertas problemáticas que corresponden a la temprana modernidad nos brindan herramientas para pensar el presente. Con esta intención presentaré un conjunto de ideas en torno a la matriz epicúreo-lu-

creciana en Hobbes. Luego, interpretaré parte del problema teológico-político, expuesto en el capítulo XV junto a algunos pasajes del capítulo XVI, a la luz de esta matriz. Finalizaré señalando que en el *De Cive* encontramos una formulación temprana de la *potentia dei* como *composición política humana* o, en otras palabras, una formulación incipiente y temprana de la democracia moderna, las *potentiae* como forma de gobierno humana.

2. LA MATRIZ EPICÚREO-LUCRECIANA Y EL MATERIALISMO MODERNO

Oliver Bloch (1987), reconocido gassendista, ha establecido que las condiciones de enunciación del concepto moderno de *materialismo* —o mejor, el uso del epíteto peyorativo de *materialista*— radican en la respuesta que los críticos de Thomas Hobbes empuñaron para dar sentido a sus “aberraciones” epistemológicas. Similares resultados han encontrado John Bowle (1951) y Samuel Mintz (1969). Tales aberraciones no son más que las vinculaciones con el ateísmo y el riesgo político de poner en tela de duda el carácter trascendental de un orden social. Un ejemplo de tal riesgo, en el pensamiento hobbesiano, es afirmar que el universo no se compone de nada más que de cuerpos y movimiento. En el contexto inglés del siglo XVII, denominar como *materialista* una propuesta política no era nada diferente que acusar al autor de ateísmo (Cfr. Abdo Férrez, Rodríguez Rial, Fernández Peychaux, 2018). A su vez, una de las grandes razones por las cuales el pensamiento Epicúreo o lucreciano no se desarrolla explícitamente radica en las graves consecuencias que acarrea para los poderes eclesiásticos.

Dos aspectos son de considerable relevancia para analizar la recepción moderna de la matriz epicúreo-lucreciana en Hobbes. Primero, el enfrentamiento entre un modelo de justicia derivado de un orden natural (rasgo central de la escolástica y de la recepción del pensamiento clásico al interior del cristianismo) y un modelo

convencional de justicia derivado de un encuentro entre los hombres² cuyo rasgo esencial es eludir el sentido trascendental de cualquier forma de orden. Como tal, un aspecto esencial del materialismo moderno en la temprana modernidad es el despojo de la dimensión trascendente en los asuntos humanos. Todo modelo de orden cívico elude (aunque busca incluir, a su favor, con mayor o menor éxito, Cfr. Zarka, 2008) al reino celestial: toda forma jerárquica es resultado de la acción conjunta de los hombres, de allí que la *auctoritas* no sea natural. Y, en consecuencia, la jerarquía entre cuerpos o seres (hombres y mujeres o gobernantes y gobernados) no sea justificable acudiendo a una matriz trascendental. Segundo, la *cupiditas* y su expresión en un movimiento perpetuo, la felicidad (i.e. *foelicitas*), en la totalidad de los cuerpos humanos implica que el carácter de la acción humana se relacione de forma intrínseca con cualquier orden establecido. Que para Hobbes todo ser humano (no sólo aquellos arrogantes o vanagloriosos) establezca el horizonte de su acción a partir del deseo tiene como consecuencia fundamental que la única base posible para la *autoridad política* no sea otra que la materia y las expresiones de su movimiento; ya sea del cuerpo de un sujeto singular o la de un cuerpo colectivo.

Frente a estos dos aspectos habría mucho que señalar en términos de influencias, cambios y mutaciones; no sólo entre las posturas de Epicuro y Lucrecio, sino a su vez, la naturaleza de la *recepción* moderna en campos un poco disímiles como la filosofía natural y la filosofía moral o el tan renombrado *abandono* de las cuestiones políticas por parte de los amantes del jardín sensualista (Pacchi, 2021). Ni qué decir, precisamente, de la relación del sensualismo con una errada lectura de Epicuro (Vardoulakis, 2020b, pp. 12-21). No obstante, nos limitaremos a los dos puntos señalados, junto a anotaciones críticas fundamentales de aquellos quienes han evaluado anteriormente la matriz epicúreo-lucreciana en

² Anteriormente hemos adelantado un análisis sobre la presencia de las mujeres y la cuestión convencional en Hobbes a partir de la figura de las Amazonas (Cfr. Ramírez Beltrán, 2023)

Hobbes (Paganini, 2002; Pacchi, 2023, pp. 35-55; Vardoulakis, 2020b, pp. 232-262).

Por un lado, entonces, podríamos hacer una mención sobre el tratamiento que Arrigo Pacchi despliega cuando busca rasgos centrales del epicureísmo al interior del pensamiento hobbesiano (aunque, de acuerdo con el comentarista, siempre será una presencia nunca primaria ni principal pero digna de señalar). Algunos de estos rasgos serían los siguientes: primero, una influencia sobre la postura hobbesiana sobre el método de la ciencia natural; segundo, la evidencia de trazos y elementos centrales en la teoría hobbesiana de la materia y del vacío; y, finalmente —el rasgo e influencia que más nos interesa—, elementos clave de la matriz epicúreo-lucreciana en la ética y la teoría del derecho (2023, p. 41). Este último es un aspecto por completo espinoso, puesto que justo en esta posible recepción hobbesiana de Epicuro es donde encontramos la tensión entre una forma de justicia convencional (en contra de una concepción del derecho de conformidad con el carácter de lo trascendental) fundamentada en la utilidad, el pacto y motivada por el deseo. En palabras de Pacchi:

[P]ara volver a las analogías rastreables en las dos concepciones del derecho, será suficiente recordar cómo en Epicuro la instauración de un derecho “conforme a la naturaleza” es motivada exclusivamente por lo útil y se realiza gracias al pacto, sobre las mismas bases y con las mismas modalidades, entonces, de la hobbesiana ley natural. (2022, p. 51)

Ante los ojos contemporáneos, señalar la utilidad en relación con la idea contractualista no sería más que insistir en una lectura liberal, enfática del individualismo posesivo que resalta, con precisión, la incapacidad del pensamiento moderno para enfrentar los asuntos trascendentales de las esferas de gobierno, de los asuntos humanos y sus vinculaciones con los reinos celestiales. El propósito de esta presentación es suscitar la discusión y el debate: una matriz epicúreo-lucreciana (o, dicho con otras palabras, la propuesta materialista en el origen del pensamiento político en la temprana modernidad) permitiría abordar la propuesta hobbesiana con una potencia inusitada de rebeldía que no deja de pensar la cuestión de

un orden institucional. Con la clave de lectura de Pacchi, aunque podríamos sumar otras lecturas clave (*Cfr.* Martel, 2000; Limongi, 2009; Sreedhar, 2010; Fernández Peychaux, 2018a, 2018b), podemos pensar las consecuencias de materializar las relaciones de lo político: desde la cuestión de las pasiones al interior de las formas estatales, las formas de vinculación entre cuerpos colectivos hasta la cuestión del lazo de soberanía. Puesto que el eco retumba, aunque el sonido parezca similar a lo que consideramos, quizás no lo sea: un derecho de lo humano que se motiva por lo útil y se realiza por mor del pacto. En realidad, no estamos ante el utilitarismo decimonónico, de forma diferente, analizamos una conceptualización propia del siglo XVII: la utilidad es casi madre de lo justo y de lo equitativo.

Tal aspecto, la cuestión de la *utilidad* en relación con la recepción en la temprana modernidad de la matriz epicúreo-lucreciana es resaltada por los trabajos de Dimitris Vardoulakis, quien señala que “la innovación distintiva de Hobbes que surge de la conjunción del cálculo de la utilidad y el conatus consiste en privilegiar una emoción, el miedo, en la determinación de la *phronesis*” (2020a, p. 199). De acuerdo con el comentarista, el rasgo distintivo de la recepción epicúrea es la determinación de la primacía *instrumental* de la *phronesis* clásica. Esta última, como tal, el juicio práctico, mantendría en Epicúreo una relevancia fundamental por encima de la teoría: una primacía de la acción frente al carácter contemplativo del modelo platónico y aristotélico. El aspecto neurálgico se establece al momento de pensar la cuestión de la praxis, el conocimiento y la naturaleza humana. De allí que el asunto decisivo sea el movimiento materialista en el que se revierte por completo el sentido de la *auctoritas* hobbesiana; justamente, porque la *phronesis* implica una dimensión práctica que emerge al momento de abordar el carácter de la acción.

La naturaleza de la acción humana, por encima del carácter teórico de un tipo de conocimiento de naturaleza exacta, sería la manifestación del juicio que calcula o evalúa de acuerdo con las circunstancias, y como nos indica Vardoulakis, al “ser [esta] una respuesta a la materialidad, la *phronesis* nunca puede aspirar a una

formalización completa. La materialidad es contingente y, por tanto, no tematizable. Cualquier cálculo en relación con la materialidad se enfrenta a su ineludible imprevisibilidad” (2020b, p. 14).

Por supuesto, por razones de espacio, esta descripción es apretada y demasiado simplificadora. No obstante, nos permite señalar un aspecto que la tradición de lectura que estamos tratando a lo largo de este trabajo recupera:

el juicio práctico entiende la utilidad propia en términos recíprocos con la utilidad de los demás. Por eso los epicúreos sostienen que hay que amar a los amigos como a uno mismo: el cálculo de la utilidad de uno incluye al otro. (Vardoulakis, 2020b, p. 5)

Sobre esta cuestión volveremos al final, donde discutiremos sobre la utilidad, la autoridad y la cuestión teológico-política desde un tratamiento materialista.

3. EL PROBLEMA TEOLÓGICO-POLÍTICO EN CLAVE MATERIALISTA

Uno de los posibles modos de arrojar luz sobre la cuestión de la *utilidad* no se limita a la cuestión del miedo (aspecto que, por supuesto, está presente). Puesto que tan lícito sería tratar, de la misma manera, la concepción epicúrea y lucreciana en torno a lo religioso y su tratamiento como expresión de lo supersticioso. Para evidenciar esto podemos ver una exposición al problema teológico-político que Hobbes desarrolla en el *De Cive* (1647/2010). En este fragmento Hobbes propone una descripción axiomática, a saber:

El género humano se halla en esta situación: por la consciencia de la propia debilidad y la admiración de los eventos naturaleza, la mayoría cree que existe un Dios, artífice invisible de todas las cosas visibles, al cual también teme, pensando que no dispone de la protección suficiente. (Hobbes, 2010, XVI-1 p. 301)

La naturaleza humana es víctima de la superstición, efecto de la oscuridad que la razón no puede penetrar. Resultado de los límites del conocimiento y de la racionalidad surge una admiración en

eventos inexplicables y, por tanto, emerge la figura de un artífice invisible causa de todas las causas visibles: “Y el miedo, a lo invisible, cuando se separa de la recta razón, es superstición” (Hobbes, 2010, XVI-1, p. 301). En la referencia del libro II del *De rerum natura* de Lucrecio encontramos este aspecto de la oscuridad ligado al problema de la superstición en donde se concentra: la racionalidad, el temor y la superstición:

Quando la vida toda entre tinieblas padece: porque tal como los niños en las cerradas tinieblas padecen y de todo tienen miedo, *así a plena luz nosotros en ocasiones tememos por cosas que en modo alguno son más temibles que las que en la oscuridad los niños sienten con espanto e imaginan a punto de suceder*. Este terror del alma, pues, y estas tinieblas es menester que los disipen no los rayos del sol ni los dardos relucientes del día, sino una visión fundamentada en la naturaleza [*naturae species ratioque*]. (Lucrecio, 2016, II. 53-60, p. 103)

Con estos fragmentos no pretendo demostrar de forma irrefutable una influencia Lucreciana en el pensamiento hobbesiano³. Más bien, la intención es resaltar el vínculo entre las tinieblas del espíritu o, en términos de Hobbes, la consciencia de la propia debilidad y la admiración de los eventos naturaleza y la manera como *la recta razón* permitiría enfrentar la superstición. Un aspecto que también encontramos en la matriz epicúreo-lucreciana: “Porque este miedo y esas tinieblas del espíritu es menester que los despejen no los rayos del sol ni los dardos luminosos del día sino la contemplación y doctrina de la naturaleza [*naturae species ratioque*]” (2023, I. 146-149, p. 56).

Las tinieblas del espíritu, el miedo a lo invisible propiciado por la superstición y los problemas políticos que de allí surgen, sólo pueden enfrentarse haciendo uso de un tipo específico de racionalidad, desde una forma particular de *phronesis*, de la razón humana:

³ Como demuestra Pacchi hay varias citas directas de Lucrecio en Hobbes. E incluso: “El mismo estado de naturaleza hobbesiano, individual y salvaje, desde el cual el particular, débil e indefenso contra todo tipo de peligros mortales, intenta salir justamente asociándose con otros hombres, encuentra un esquema de referencia en el famoso quinto libro del *De rerum natura*” (2023, p. 51).

el cálculo de una utilidad colectiva y su gobierno. Mediante el gobierno de la imaginación, de las imágenes y las acciones de los hombres. Se hace necesaria la conformación de un poder, de una autoridad y de una forma de obediencia que garantice la protección. Es en esta instancia donde Hobbes expone el dilema de lo teológico-político, al inicio de la sección *RELIGIO* en el *De Cive*. Una cuestión de necesidad; el imperante asunto de determinar la coherencia entre las leyes y autoridad del gobierno civil frente a las leyes divinas:

Para el conocimiento íntegro de los deberes civiles únicamente falta esto: que sepamos cuáles son las leyes o mandatos de Dios, Pues de otro modo no se puede saber si las acciones que se nos ordena hacer por la autoridad del gobierno civil están en contra de las leyes de Dios, o no. (Hobbes, 2010, XV-1 pp. 285-286)

De este problema teológico-político se deriva un conflicto que Hobbes desea enfrentar desde una perspectiva política materialista o, en otras palabras, haciendo uso de la matriz epicúreo-lucreciana. Una recepción crítica, como tal, una expresión de un *neo-epicureísmo* (Cfr. Vardoulakis, 2019), en la temprana modernidad. El conocer adecuadamente el deber civil, como tal, saber lo que son las leyes de Dios [*leges sive mandata dei*] implica resolver este dilema: a quién debemos obedecer sin incurrir en la rebeldía. ¿Debemos ser contumaces con la autoridad divina o ser rebeldes contra el Estado cuando nos ordena ir en contra de nuestra conciencia?

Porque si no, no podemos saber si lo que nos manda hacer la autoridad del poder civil va contra las leyes de Dios o no. *De lo cual se deduce necesariamente que, o por una obediencia excesiva al Estado nos mostremos contumaces con la autoridad divina, o bien por miedo de pecar contra Dios, incurramos en contumacia contra el Estado. [Ex qua contingere necesse est, vt vel nimia obedientiā erga ciuitatem, contumaces simus erga maiestatem diuinam; vel metu peccandi in Deum incurramus in contumaciam erga ciuitatem]* Para evitar ambos escollos se hace necesario el conocimiento de la ley divina. (Hobbes, 2010, XV-1 p. 285-286, énfasis propio)

La cuestión problemática enunciada en *De Cive* XV-1 es la siguiente: dado que, en el estado de naturaleza, es imposible establecer el valor de verdad y justicia, y, por tanto, de obediencia, se debe determinar, *de manera racional* (por vía de la *recta ratio*), las cuestiones del *derecho de poder* y la *obediencia debida*. Es decir, vemos uno de los rasgos de convencionalismo de la matriz que deseamos resaltar y destacar.

De lo contrario “no podemos saber si lo que nos manda hacer la autoridad del poder civil va contra las leyes de Dios o no” (Hobbes, 2010, XV-1, p. 286) ¿Qué nos queda entonces? ¿Pecar en contra de la naturaleza divina o rebelarnos en contra de, ser contumaces hacia el Estado? Como veremos, esta problematización permite ver uno de los ejes decisivos del pensamiento político del filósofo inglés a propósito de la siguiente disyuntiva: ¿Ser contumaces con la autoridad divina o ser rebeldes contra el Estado?

1. *Vel: nimia obediencia erga civitatem, contumaces simus erga maiestatem diuinam* [por una obediencia excesiva al Estado nos mostremos contumaces con la autoridad divina].

2. *Vel: metu peccandi in deum incurramus in contumaciam erga ciuitatem* [o bien por miedo de pecar contra Dios, incurramos en contumacia contra el Estado]. (Hobbes, 2010, XV-1, p. 286)

De esta disyuntiva es posible derivar aquello que considero parte esencial del problema teológico-político: la cuestión de la *autoridad* vinculada de forma concreta a una comprensión del poder como *potencia* humana. La legitimidad y fuente de toda autoridad en Hobbes no puede ser hallada en ninguna otra parte más que en el movimiento de su materia: el conjunto de ciudadanos que sostienen el cuerpo político. No es un poder invisible que da sustento al carácter engañoso de la superstición, por el contrario, el propósito del dilema es diluir la cuestión de la imagen divina y fundirla con aquella de la imagen civil; el poder soberano y popular como expresión material de una religión civil. Pensemos, a propósito de esto, que el fundamento de la obediencia radica en una premisa clave: el rasgo decisivo del derecho es su irresistibilidad, de donde

se deriva la posibilidad misma de su resistencia, es decir, en palabras de Hobbes, “para aquellos cuya potencia no puede ser resistida (en consecuencia, para Dios *omnipotencia*), el derecho a dominar se deriva de la *potencia* misma [*ius dominandi ab ipsa potentia deriuatur*]” (2010, XV-5, pp. 287-288).

Dios tiene el derecho a gobernar en razón de su omnipotencia; razón por la cual es inevitable que, a su vez, la *obligación* a obedecer, correspondiente a los hombres sea resultado de su *debilidad*. La dinámica propia del poder, en esta instancia del desarrollo del pensamiento hobbesiano, es consecuencia de una correlación de fuerzas entre los cuerpos que, si bien no es puesta en duda en términos teológicos de la *potentia dei*⁴. Esta *potentia*, insisto, fungirá como un aspecto central que consolidará conceptualmente, más adelante, en el *Leviatán* (165/1668), una *dinámica social del poder*, una dinámica de composición de fuerzas (Limongi, 2009, p. 107), como tal, una *ontología social del poder* (Field, 2014). En el *De Cive* vemos un movimiento temprano orientado hacia esta lógica.

El problema teológico-político demanda, a su vez, un paso por el carácter de la obligación: su fuente, legitimidad y sentido. Puesto que sí hay una *obligación natural* de dos tipos (*una*, cuando se quita la libertad con impedimentos corporales; y *otra*, cuando se quita con la esperanza y el miedo, según la cual el más débil no puede dejar de obedecer al más fuerte, al que no puede resistir, Cfr. Hobbes, 2010, pp. 287-288, XV-5). Esta obligación natural emanaría del derecho a dominar, resultado de una *diferencia* que surge de aquel que *no puede resistir*. He ahí, para Hobbes, su fuente:

Pero si alguien fuera tan superior en fuerza a los demás que en verdad estos no pudieran resistírsele con sus fuerzas unidas, no habría existido razón alguna para renunciar al derecho que le había sido concedido por la naturaleza. *En consecuencia, habría retenido el derecho de dominio sobre todos los demás debido al exceso de potencia, por*

⁴ En términos de naturaleza divina (puesto que tanto lo infinito como lo eterno no son objeto de la experiencia sensible y del conocimiento racional (Cfr. Altini, 2012).

la cual habría podido conservarse a sí mismo y a los demás. (Hobbes, 2010, pp. 287-288, XV-5, énfasis propio)

La legitimidad de la *acción* de gobernar, por otro lado, mediante la palabra, mediante el decreto, no es otra cosa que la conciencia de la propia debilidad (respecto al poder divino, así como respecto al poder estatal, se podría agregar). Hay una correlación de fuerzas, incluso al momento de describir la naturaleza divina; correlación que Hobbes usa para dar legitimidad al *derecho de reinar*. Dicho en otras palabras, la obligación de prestar obediencia y, por tanto, el sentido propio de la *auctoritas* hobbesiana incumben a los hombres en razón de su debilidad. Al respecto, el filósofo inglés retoma el concepto de lucha:

[S]i existieran dos omnipotentes, ¿cuál de los dos estaría obligado a obedecer al otro? Creo que se me concederá que ninguno de los dos estaría obligado al otro. Si esto es verdadero, también es verdadero lo que he expuesto: que por lo tanto los hombres están sujetos a Dios porque no son omnipotentes. (Hobbes, 2010, pp. 289, XV-7, énfasis propio)

El sentido del carácter de la obligación, en términos del *reino de Dios por naturaleza*, pasa por el tratamiento político de la transferencia de derecho. Por lo tanto:

Los ciudadanos pueden transferir a aquel o aquellos que tienen el poder soberano del Estado el derecho de discernir el modo de venerar a Dios. *Es más, deben hacerlo.* De lo contrario, todas las opiniones absurdas acerca de la naturaleza de Dios y todas las ridículas ceremonias que han existido en algunas naciones se verían a la vez en el mismo Estado. (Hobbes, 2010, pp. 297-298, XV-17, énfasis propio)

Me permito, en este sentido, seguir la lectura de Carlo Altini, quien indica que “Dios” “reina” sólo en sentido metafórico, porque para “reinar” necesita ser reconocido. El asunto teológico-político, una vez atraviesa la matriz epicúreo-lucreciana, en términos de una recepción crítica en la temprana modernidad, se transforma en una cuestión del gobierno de los hombres en donde lo teológico queda en un paréntesis, donde lo religioso, podríamos decir, se pone bajo

una suspensión de juicio y, entonces, “la intervención divina en el mundo no sólo está excluida de la forma, sino directamente del contenido mismo del pacto” (Altini, 2012, p. 61). En consecuencia, el asunto teológico-político en clave materialista debe tratarse como una cuestión en que la *potentia Dei* parece no tener valor efectivo, “así como tampoco lo tiene en el reino de Dios por naturaleza” (Altini, 2012, p. 61).

Ahora bien, la fuente, legitimidad y sentido del segundo modo de la obligación natural en *el reino de Dios por naturaleza* implica un paso forzoso e ineluctable, podríamos decir, del orden de la necesidad por el carácter de una composición del poder en Thomas Hobbes. Puesto que si es “dado que por naturaleza existe para todos un derecho a todo, existía para cada uno el derecho de gobernar sobre todos, que era coevo con la naturaleza” (Hobbes, 2010, p. 287, XV-5). Para todos: hombres y mujeres, cuerpos singulares de todo tipo, tanto el poder como la legitimidad de gobierno, les era coevo. La posibilidad de que el débil obedezca al más *potente* transforma la determinación de ese derecho a gobernar sobre otros, lo cual podría ser interpretado como el antecedente claro de una composición de *diferencia* entre diversas potencias.

4. CONCLUSIONES

El propósito de esta presentación ha sido traer a consideración una posible recepción en la temprana modernidad de la matriz epicúreo-lucreciana en el pensamiento político de Thomas Hobbes. Lo que hemos visto son tan sólo algunos elementos generales, hipótesis de lecturas que buscan ampliar sus horizontes. No obstante, mi propósito es claro: discutir la cuestión de la *utilidad* desde la noción expuesta de *autoridad*. El medio que propuse fue el dilema teológico-político en el capítulo XV del *De Cive*. A partir de ello considero posible interpretar una formulación temprana en que la *potentia Dei* se desplaza del campo teológico hacia una composición política humana. En otras palabras, encontramos una operación conceptual inicial en la que Hobbes expone las *potentiae* (i.e. potencias)

como una forma de gobierno humana. Enfrentamos, en este caso, la raigambre democrática del tratamiento teológico en Hobbes.

Quizás sea Matheron (1997) uno de los primeros en identificar que el lazo social hobbesiano mantiene una raigambre democrática. De acuerdo con el comentador, nos encontraríamos frente a una paradoja: cómo la mejor forma de gobierno emerge y/o deriva de la peor. Por supuesto, no ha sido el único en tratar el asunto democrático (Cfr. Hoekstra, 2004; Tuck, 2006; Hoekstra, 2006; Runciman, 2009; Jakonen, 2016; Fenrnández Peychaux, 2018a). Lo que me interesa señalar no es, con exclusividad, que del régimen democrático se derivan todas las demás formas de gobierno, sino, además que:

Los que se reúnen para formar un Estado, casi por el mero hecho de reunirse, son una democracia. *Porque por el hecho de haberse reunido voluntariamente, se entiende que quedan obligados a lo que determine el acuerdo de la mayoría.* (Hobbes, 2010, pp. 204-205, VII-5)

Este acuerdo de la mayoría implica la conformación de un *culto* que la *razón natural* colectiva asigna a Dios. No está de más recordar que en torno a la naturaleza divina no podemos afirmar ningún atributo, debido a la impotencia de nuestro espíritu: lo infinito rebasa lo finito y el honor colectivo es la única manera de honrar a Dios, su existencia es todo lo que podemos afirmar. De la cuestión democrática emergen en las siguientes aristas claves:

a) La cuestión de una forma de autoridad que en el *De Cive* está siempre latente como una configuración de *potencia*, en singular; la cual, a diferencia de la *omnipotencia divina* (*la obligación natural de primer tipo*) lograría legitimar una forma otra del derecho.

b) Aunque es claro que los ciudadanos transfieren, a quien tenga el poder supremo del Estado el derecho de decretar en torno al culto a Dios, el *fin* de aquel que ordena o padece su culto es hacer que de esa forma le obedezca el mayor número posible por amor o por miedo. En otras palabras, *el problema teológico-político* busca ser resuelto en términos de la generación de una obediencia material en términos de la configuración de un cuerpo político.

Creer que tal configuración es vertical es pretender ver una materialidad pasiva a las lógicas de constitución del deseo, la imaginación y las pasiones. Es decir, una obliteración de la lucha existencial en términos de una ontología política conflictiva. Tales rasgos constituyen el materialismo hobbesiano, aspectos sobre los que debemos indagar en una época en que las formas de institución populistas se ven amenazadas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abdo Ferez, Cecilia, Fernández Peychaux, Diego y Rodríguez, Gabriela (2020). *Hobbes, el hereje: teología, política y materialismo*. Eudeba.
- Aubrey, John (1989). *Brief Lives*. Clarendon Press.
- Bloch, Oliver (1987). Hobbes e il materialismo. *Idee*, 5, 7-25.
- Bowle John (1951). *Hobbes and his Critics A Study in Seventeenth Century Constitutionalism*. Cape.
- Altini, Carlo (2012). *Entre el cielo y la tierra. Hobbes y el problema teológico-político*. Editorial Brujas.
- Curley, Edwin (2017). The state of nature and its law in Hobbes and Spinoza. En: *Spinoza and Law* (pp. 79-99). Routledge.
- Fernández Peychaux, Diego (2018a). The Multitude in the Mirror: Hobbes on Power, Rhetoric, and Materialism. *Theory & Event*, 21(3), 652-672.
- Fernández Peychaux, Diego (2018b). El materialismo de Hobbes. Prolegómenos para una figuración americana de la soberanía. *Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, 20(39), 535-557
- Field, Sandra Leoni (2020). *Potentia: Hobbes and Spinoza on power and popular politics*. Oxford University Press.
- Hobbes, Thomas (2010). *Elementos filosóficos. Del ciudadano*. Traducido por Andrés Rosler. Hydra.
- Lucrecio, Tito Caro (2016). *La naturaleza [De rerum natura]*. Gredos.

- Pacchi, Arrigo (2023). *Escritos hobbesianos (1978-1990)*. Editado por Diego Fernández Peychaux; traducción: Marcela Alarcón, Andrea Fagioli, Sabrina Morán, Julián Ramírez y Gabriela Rodríguez Rial. Eudeba.
- Paganini, Gianni (2002). Hobbes, Gassendi et le De Cive. En Miguel Benitez et al (Eds.), *Materia actiosa: Antiquité, âge classique, lumières. Mélanges en l'honneur d'Olivier Bloch* (pp. 312-325). Honoré Champion.
- Paganini, Gianni (2021). Elisabeth and Descartes Read Machiavelli in the Time of Hobbes. En Ebbersmeyer, S., y Hutton, S. (Eds.) *Elisabeth of Bohemia (1618-1680): A Philosopher in Her Historical Context* (pp. 109-126). Springer.
- Ramírez Beltrán, Julián Alberto (2022). Efectos políticos de un alma material. Pasiones y razón en Isabel de Bohemia. *Bajo Palabra*, (29), 79-100.
<https://doi.org/10.15366/bp2022.29.004>
- Ramírez Beltrán, Julián Alberto (2023). "Hoy en muchos lugares hay mujeresque tienen el poder supremo"Thomas Hobbes y las amazonas. *Dois pontos. Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos*, 20 (3), 243-258.
<http://dx.doi.org/10.5380/dp.v20i3.91979>
- Rodríguez, Gabriela y Ricci, Gonzalo (2021). Thomas Hobbes y Baruch Spinoza en torno al miedo: la relación entre la política democrática y las pasiones. *Las Torres de Lucca: revista internacional de filosofía política*, 10(19), 169-184.
- Sreedhar, Susanne (2010). *Hobbes on resistance: Defying the Leviathan*. Cambridge University Press.
- Strauss, Leo (1959). *The Political Philosophy of Spinoza "SEMINAR" offered in autumn quarter 1959*. University Chicago Press.
- Matheron, Alexandre (1997). The theoretical function of democracy in Spinoza and Hobbes. *The New Spinoza*, 207-218.

- Majul, Octavio (2020). Historia intelectual. En Nosetto, L. y Wieczorek T., *Métodos de teoría política* (pp. 39-60). Clacso-IIGG.
- Malcolm, Noel (1991). "Hobbes and Spinoza". En Burns, James Henderson; y, Goldie, Mark (Eds), *The Cambridge history of political thought 1450-1700* (pp. 530-557). Cambridge University Press.
- Mintz, Samuel (1969). *The hunting of Leviathan*. Cambridge University Press.
- Sacksteder, William (1980). How much of Hobbes might Spinoza have read? *The Southwestern Journal of Philosophy*, 11(2), 25-39.
- Vardoulakis, Dimitris (2019). Neo-epicureanism. *Philosophy Today*, 63(4), 1013-1024.
- Vardoulakis, Dimitris (2020a). Hobbes or Spinoza? Two Epicurean Versions of the Social Contract. *Circolo - Rivista di Filosofia E Culture*, 9, 186-210.
- Vardoulakis, Dimitris (2020b). *Spinoza, the Epicurean: Authority and utility in materialism*. Edinburgh University Press.
- Zarka, Yves Charles (2008). Para una crítica de toda teología política. *Isegoría*, (39), 27-47.

Sandra Field¹

HOBBES Y LA CUESTIÓN DEL PODER²

1. INTRODUCCIÓN

La cuestión del poder es fundamental para el estudio de la política. Thomas Hobbes ha sido proclamado como el autor de la mayor filosofía política escrita en lengua inglesa (Oakeshott, 1975, p. viii) y, de hecho, es considerado el filósofo del poder *par excellence* (Macpherson, 1985, pp. 9-10; Oakeshott 1946, p. xxi)³. Empero, voy a argumentar que para Hobbes la conceptualización del poder político es una cuestión problemática. Esta comienza con una visión de sentido común que entiende el poder de los individuos como sus facultades naturales y luego, a estos poderes, los concibe compuestos y reunidos por medio del pacto [*covenant*] para formar el poder del

¹ Universidad de Monash.

² Este artículo fue debatido durante las jornadas con la presencia de Sandra Field, a quien agradecemos haber conseguido los derechos del mismo. La traducción fue hecha por Julián A. Ramírez (IIGG-CONICET), una versión fue publicada en inglés en *Journal of the History of Philosophy* (2014), 52(1), 61-86.

³ Para Oakeshott (1946), "Hobbes's philosophy is, in all its parts, preeminently a philosophy of power" [La filosofía de Hobbes es, en todas sus partes, predominantemente una filosofía del poder] ("Introduction", p. xxi).

commonwealth. Sin embargo, sostengo que, entre los textos tempranos y los tardíos⁴, Hobbes se encuentra ante la necesidad de modificar su explicación en tres aspectos. Primero, el poder individual es reconsiderado como una capacidad socialmente constituida, cuya potencia no se relaciona con las facultades naturales; segundo, ahora los poderes humanos son entendidos como combinaciones formadas constantemente, incluso sin pacto [*covenant*]; y, tercero, emerge una distinción entre la capacidad causal (*potentia*) y la autoridad (*potestas/imperium*) del soberano, allí donde anteriormente ambas habían estado fusionadas⁵.

Hobbes escribió sus obras durante un período de efervescencia política; seguramente habrá una historia contextual esclarecedora que se pueda contar para explicar su cambio de perspectiva acerca del poder político. No obstante, en lugar de reconstituir esta causalidad histórica externa, mi argumento se enfoca en las dificultades conceptuales internas de la visión temprana y cómo se superan en la tardía. Tal cambio triádico en el concepto de poder político refleja una mutación en el diagnóstico del problema político. No basta con defender una doctrina de la autorización del poder soberano; dicha doctrina debe ser sólidamente complementada con una exposición sobre cómo se puede lograr un poder efectivo y proporcional a esta autoridad⁶. Tampoco es sencillo: pues el poder político efectivo no es un objeto de posesión estable; más bien, puede variar, en ocasiones, severamente. En *Leviatán* (*L*) Hobbes da pasos significativos para corregir aspectos

⁴ Para los fines de este artículo, consideraré a *The Elements of Law* (1640) [1979] y *De Cive* (1642) [2010] como las obras políticas tempranas de Hobbes; mientras al *Leviathan*, tanto en inglés (1651) [2019] como en latín (1668), como sus obras políticas tardías.

⁵ Aunque en inglés estas diferencias se oscurecen bajo el término único de “poder”, no obstante, puedo hacer distinciones entre estos conceptos incluso en aquellos textos de lengua inglesa mediante una comparación de pasajes, más directamente entre la versión inglesa y latina del *Leviathan*.

⁶ En un influyente artículo, Hoekstra explora el sentido en el que la posesión de *potentia* da origen a *potestas/imperium*; no explora el problema inverso, sobre cómo puede ser alcanzada la *potentia* por una *potestas* adecuada (Hoekstra, 2004, pp. 33-35).

de sus textos tempranos: su descuido inicial en torno al poder efectivo y su preocupación por el poder como derecho⁷. Bajo esta luz, las exposiciones jurídicas prevalecientes⁸ de la filosofía política de Hobbes son inadecuadas⁹.

I

En esta primera parte del artículo, reconstruyo la visión del poder de Hobbes en sus obras políticas tempranas *The Elements of Law* (EL) and *De Cive* (DCv) estableciendo en particular tres puntos. Primero, el poder humano individual es concebido como una facultad; segundo, la única forma políticamente destacada en la que estos poderes se combinan es a través de un pacto [*covenant*]; y tercero, el poder del soberano es el resultado de tal pacto.

⁷ Tal negligencia no es exclusiva de los textos tempranos de Hobbes. También es evidente en el constitucionalismo contemporáneo, en la tendencia a entender el poder de una rama particular del gobierno o de la iglesia como aquel poder que les es atribuido legalmente, por disposición constitucional expresa, dejando de lado la cuestión de su poder efectivo. La disparidad entre estos términos es particularmente marcada cuando se yuxtaponen los casos de EE. UU. y del Reino Unido: el hecho del establecimiento de una iglesia en el Reino Unido y el explícito principio antisistema en la constitución de los EE. UU. no va muy lejos a la hora de iluminar la ascendencia real de la religión en la política en ambos países.

⁸ Uso *jurídico* en un sentido general para referirme con relación al poder como autoridad, no en un sentido más específico para significar alguna relación con la ley positiva o de otro tipo.

⁹ La interpretación dominante de los textos de Hobbes entiende su doctrina del poder soberano enteramente como una doctrina del poder autorizado. Por ejemplo: Baumgold (1988); Hampton (1988); Johnston (1986); Martinich (2005); Oakeshott (1946, 1975); Sorell (1986); Strauss (2006); Tuck (1989); Warrender (1975); y, Watkins (1965).

I.1

En sus textos tempranos¹⁰, Hobbes usa con frecuencia el término *poder* de manera intercambiable con aquel de *facultades* (*EL*, I.1.4, p. 100; I.14.1, p. 201). El poder de un individuo humano es “las facultades del cuerpo y de la mente [...] es decir, corporales, la nutritiva, generativa y locomotiva; así como de la mente, el conocimiento” (*EL*, I.8.4, p. 150)¹¹. Esto no es inverosímil: en el día a día de las palabras, poder significa algo así como la capacidad de hacer cosas y las facultades no son otra cosa sino aquellas capacidades específicas que me pertenecen, capacidades gracias a las cuales puedo hacer cosas. Sin embargo, Hobbes enseguida pasa rauda a hacer un uso más amplio del término *poder*, ampliándolo para abarcar lo que llamo *poderes secundarios*: “Hay otros poderes ulteriores con los cuales se adquieren riquezas, posiciones de autoridad, amistad o favor y buena fortuna, cuya duración sólo depende realmente del favor del Todopoderoso” (*EL*, I.8.4, p. 150).

Esta ampliación también sigue siendo plausible: muchas cosas que hago no las hago directamente con mis facultades naturales, sino a través de la mediación de estos poderes secundarios. Si tengo amigos o riquezas, *ergo* será más fácil para mí lograr cualquier cosa que desee alcanzar. Pero, ¿son los poderes secundarios poderes en el sentido propio del término?¹² Afirmando lo contrario: el análisis del

¹⁰ Para este argumento, me concentro principalmente en *The Elements of Law*. En *De Cive* Hobbes ofrece sólo unas condensadas pinceladas generales acerca de una ciencia del hombre, difiriendo el tratamiento completo al *De homine* (Hobbes, 1991, “On Man”; texto latino en Hobbes y Molesworth, 1845, *Thomæ Hobbes Malmesburiensis Opera*, vol. 2). Sin embargo, de acuerdo con la periodización que propongo, *De homine* es un texto tardío (post-*Leviathan*) y, en consecuencia, no es relevante para establecer la visión temprana de Hobbes.

¹¹ Hobbes afirma en *De Cive* que la naturaleza humana consta de estas facultades (*DC*, I-1, p. 129).

¹² Numerosos comentaristas así lo consideran: Cfr. Goldsmith (1966, pp. 66-71); Hindess (1996, pp. 24-25); Lazzeri (1990, pp. 236-245); Macpherson (2005, pp. 39-54); Pettit (2008, pp. 92-95); Read (1991, pp. 505-506); Spragens (1973, pp. 110-111); y, Warrender (1957, pp. 312-313).

poder hobbesiano privilegia siempre las facultades naturales, concibiendo al poder como una potencialidad causal propia e interna al individuo. Incluso si Hobbes reconoce que los poderes secundarios son de crucial importancia en la vida humana, sólo son poderes en un sentido derivado, como conductos o indicadores de facultades¹³. Demuestro esta afirmación considerando las exposiciones de Hobbes en torno a la igualdad, el honor y la gloria.

Si los poderes secundarios son poderes en el sentido correcto, entonces deben tenerse en cuenta en la estimación del poder de un individuo. Sin embargo, por el contrario, al argumentar que las personas son más o menos iguales en poder, Hobbes no ve necesario demostrar que los poderes secundarios de las personas, como el apoyo y el favor que reciben, sean iguales. Más bien, la igualdad de poder simplemente se establece considerando la igualdad de facultades: fuerza, ingenio y conocimiento. En consecuencia, la verdadera medida ante cualquier desigualdad de poder que exista no se determina mediante la comparación de poderes secundarios, sino mediante el choque de las fuerzas corporales (*EL*, I.14.1-5, pp. 201-203; *DC*, I.3-4, pp. 133 y I.6, p.134).

El honor es la concepción interna que refleja superioridad por sobre el poder de otra persona¹⁴. Los signos¹⁵ por los que se puede reconocer el poder o su exceso sobre el de los demás se llama honorabilidad. Estos no sólo incluyen los efectos directos de un poder, sino también efectos en varios momentos causales alejados de ese poder, a partir de los cuales se infiere indirectamente su existencia.

¹³ Mientras que la mayor parte de *De Cive* se alinea con este análisis, la tercera parte teológica no lo hace, alineándose más estrechamente con el análisis de los textos posteriores; es posible contrastar, por ejemplo, *DC*, I.2-3, pp. 129-133; con *DC*, XV.13, pp. 292.

¹⁴ Esto podría ser superioridad en comparación con el poder del espectador, pero también podría ser superioridad en comparación con el promedio. Por ejemplo, un individuo poderoso puede honrar a su subordinado elogiándolo (*EL*, I.8.6, pp. 152-153).

¹⁵ Un signo es algo que una persona experimenta como una ocurrencia regular, como antecedente o consecuente de otra cosa y que se conjetura que volverá a ocurrir en tal combinación en el futuro (*EL*, I.4.9-10, pp. 122-123.)

Por ejemplo, “la reputación general entre los del otro sexo” es honorable como signo directamente consecuente del “poder generativo”; la audacia es honorable a través de una significación más indirecta: esta se expresa en “signos derivados [*consequent*] de la opinión sobre nuestra propia fuerza, constituyendo esa opinión un signo de la misma fuerza” (*EL*, I.8.5, p. 151). Si los poderes secundarios son poderes en el propio sentido del término, entonces su superioridad merecería honor, incluso sin referencia a las facultades. Sin embargo, por el contrario, siempre que Hobbes propone que la superioridad de los poderes secundarios sea honorable se toma el cuidado de rastrear la cadena de significación hasta la posesión de una facultad por parte de un individuo. Las riquezas son honorables, no porque en sí mismas sean poder, sino “como signos del poder de adquirirlas [como signos del poder que adquirimos con ellas]”; la autoridad es honorable, no porque esta sea en sí misma un poder, sino “por cuanto significa el poder, la sabiduría, el favor o las riquezas mediante las cuales se alcanzó” (*EL*, I.8.5 pp. 151-152). Hobbes no comenta a la amistad *per se*, pero sí analiza algunos atributos de la misma, reduciéndolos nuevamente a facultades: la persuasión es honorable, como signo de conocimiento; “la reputación general entre los del otro sexo” es honorable, como signo de vigor corporal (*EL*, I.8.5, p. 151).

Si los poderes secundarios son poderes en el sentido propio, entonces no es algo vano gloriarse de ellos. Gloria, “[O] glorificación interna o triunfo de la mente, es aquella pasión que procede de la imaginación o de la concepción de nuestro propio poder, por encima del poder de quien compite con nosotros” (*EL*, I.9.1, p. 155).

Una persona tiene motivos para gloriarse cuando su sentimiento de superioridad de poder tiene fundamentos en la realidad, mientras que la vanagloria es el sentimiento sin poder real. Sin embargo, Hobbes niega directamente que la asociación con otros cause una gloria justificada. “[D]e la sociedad con otro no le llega a uno ninguna ayuda que le dé una causa para glorificarse, pues uno es tanto como pueda valerse por sí mismo sin la ayuda de los demás” (*DC*, I.2, p. 131). De manera similar, Hobbes insiste en que depender de la fama para alcanzar la gloria indica una carencia de poder (*EL*,

I.9.20, pp. 167-168). En ambos casos, el poder secundario (la asociación o la deferencia y ayuda de aquellos quienes reconocen la fama de alguien) no es por sí mismo motivo de gloria; en otras palabras, no es un poder en el sentido propio del término.

Así, a pesar de la presentación inicial de los poderes secundarios como poderes por derecho propio, estos sólo se incorporan al análisis en la medida en que se reducen a facultades naturales¹⁶: estos son meros conductos para o indicadores de las únicas cosas propiamente llamadas poderes, que son facultades naturales¹⁷.

En lo que yo llamo la “afirmación de posicionalidad”, Hobbes afirma que el poder es intrínsecamente posicional:

Puesto que el poder de un hombre es resistido y entorpecido por efecto del poder de otro, el poder consiste simplemente en el exceso de poder de uno sobre el de otro, pues los poderes iguales que se oponen se destruyen entre sí; tal oposición se llama contención. (*EL*, I.8.4, pp. 150-151)

La parte analítica de esta afirmación de posicionalidad es reiterada y se desprende constantemente a lo largo de los textos tempranos de Hobbes¹⁸, Las capacidades sólo expresan su efectividad en su

¹⁶ También hay otras corroboraciones en el texto. Primero, la definición de poderes secundarios —“hay otros poderes con los cuales se adquieren [...]” (*EL*, I.8.4, p. 150)— ya indica que para que algo sea un poder secundario, es necesario que tenga conexión con las facultades. Segundo, Hobbes dice que el poder se conoce por las acciones que produce; no tolera que pueda ser conocido directamente, como sería el caso si los poderes secundarios, como las riquezas y los amigos, fueran ellos mismos verdaderos poderes por derecho propio (*EL*, I.8.5, p. 151-152).

¹⁷ Por lo tanto, Tuck se equivoca al afirmar que, desde el punto de vista de *The Elements of Law* y del *De Cive* “[p]ower is itself a matter of belief, as is shown by his [Hobbes’s] discussion of the concepts of glory, false glory and vainglory” [el poder es en sí mismo una cuestión de creencia, como es demostrado en su discusión sobre los conceptos de gloria, falsa gloria y vanagloria] (Tuck, “Introduction”, 1998, p. xxi).

¹⁸ De hecho, la parte analítica de la afirmación de posicionalidad también refuerza mi argumento sobre los poderes secundarios. La amistad es uno de los ejemplos clave de los poderes secundarios. Si la amistad es propiamente un poder, entonces

exceso de unas sobre otras; si ambos corremos para arrebatarnos al otro una manzana, pero yo soy más rápida, entonces yo tengo la capacidad efectiva para agarrar la manzana. Tu capacidad, por ser comparativamente inferior, es totalmente ineficaz. Hobbes elabora este punto en una extensa reflexión sobre la analogía entre la existencia humana y una carrera (*EL*, I.9.21, pp. 168-169). En efecto, sus definiciones de gloria, honor y de lo honorable implican una comparación en torno al poder. Sin embargo, incluso si la afirmación de posicionalidad es, de forma incontrovertible, central analíticamente, aún queda una cuestión terminológica. La afirmación de posicionalidad propone un nuevo uso de la palabra *poder*. El poder ya no es la capacidad de un individuo (ya sean sus facultades, ya sean sus poderes secundarios), sino más bien el exceso de su capacidad sobre la capacidad de otros individuos relevantes: por ejemplo, es la superioridad de mi fuerza aquello que es un poder, no la fuerza en sí misma. En estos textos tempranos, la pregunta terminológica que se formula es: ¿el término poder fue usado de manera equívoca para ambos significados, o este está reservado para uno u otro? De hecho, el uso del término poder para referirse a una capacidad no comparativa es claramente dominante en el texto. Para empezar, Hobbes caracteriza con frecuencia al poder humano en vínculo con las facultades, no como el exceso comparativo de estas (*EL*, I.1.4, p. 100; I.8.4, pp. 150-151; I.14.1, p. 201). Además, la gloria y el honor son definidos en términos del exceso comparativo de poder; si poder ya significara este exceso comparativo, Hobbes necesitaría definir la gloria y el honor directamente en términos de

debería ser consistente con la parte analítica de la afirmación posicional, según la cual, si algo es un poder, su eficacia radica en su exceso sobre el de los demás. De hecho, es cierto que, si tengo más amigos que tú, entonces puedo alcanzar mis fines con mayor probabilidad. Sin embargo, consideremos, no la relación entre dos enemigos que comparan el tamaño de sus respectivas bandadas, sino, más bien, entre dos amigos. En la amistad, los poderes de dos personas se combinan más para generar un poder con mayor efectividad que para cancelarlo; contrariamente a los requisitos expuestos sobre la afirmación posicional. Por consiguiente, la amistad no puede ser verdaderamente un poder. El mismo razonamiento se aplicará a cualquier asociación informal: incluso si tal asociación está incluida en la lista de poderes secundarios, el análisis de Hobbes muestra que no son poderes en el sentido propio de la palabra.

poder (*EL*, I.8.5; pp. 151-152, I.9.1, pp. 155-156). De manera similar, si el poder ya fuese comparativo, Hobbes no debería hablar de una situación de fuerzas iguales como una situación en la que hay igual poder, sino más bien ningún poder en absoluto (*EL*, I.14.3, p. 202). Así, a lo largo del texto *The Elements of Law* Hobbes conserva el término *poder* para las facultades: la comparación relacional es crucial para comprender los resultados del poder humano, pero esta no es integrada al concepto de poder en sí.

I.2

Una ontología social es una descripción de los tipos de entidades que existen en el dominio social (Pettit, 2005, pp. 157-174). El primer pilar de la ontología social temprana de Hobbes es la idea discutida en la sección I.1, aquella de que los seres humanos son iguales en poder; se puede reconstruir una explicación más completa considerando cómo se pueden combinar estos poderes iguales. Hobbes distingue dos modos posibles de combinación. Por un lado, si varios individuos, cada uno de los cuales conserva su propia voluntad distinta y, sin embargo, se coordinan para actuar hacia un fin compartido, entonces este concurso de voluntades se llama *concordia*, consentimiento o *consensio*, formando una asociación o *societas*. Sus voluntades están temporalmente alineadas, pero siguen siendo distintas (*EL*, I.12.7, p. 190; I.19.4, pp. 245-246; *DC*, V.3-5, pp. 176-178). Por otro lado, si varios individuos combinan sus voluntades separadas a través de un pacto vinculante y punitivamente aplicado para formar una única voluntad colectiva, entonces esto se llama unión (*unio*, *EL*, I.12.8, pp. 190-191; I.19.6, pp. 247-248; *DC*, V.6-7, pp. 178-179). El caso ejemplar de unión es la comunidad política [*Commonwealth*].

En principio, las colectividades humanas pueden ser simples asociaciones o uniones propiamente dichas. Sin embargo, sostengo que las meras asociaciones no tienen relevancia política en los textos tempranos. Una asociación puede ser incitada por “al miedo de una invasión inmediata, o [por] la esperanza de una conquista presente, o botín; y perdurar tanto como dure la acción” (*EL*, I.19.4, p.

246)¹⁹. Pero es imposible que una federación de este tipo proporcione paz y cooperación de manera duradera, porque cualquier unidad se ve rápidamente erosionada por “diferencias de propósitos y políticas o por la envidia y la rivalidad” (*DC*, V.4, pp. 176-177). Sin duda, asociaciones de animales, tales como aquellas de las abejas, pueden ser duraderas; pero a diferencia de las asociaciones animales, las asociaciones humanas son desestabilizadas por pasiones como el resentimiento y la envidia, por la competencia por bienes escasos e incluso por el desacuerdo en torno a la forma más prudente de perseguir fines que son compartidos (*EL*, I.19.5, pp. 246-247; *DC*, V.5, pp. 177-178).

Este rechazo hacia las asociaciones podría parecer inverosímil; seguramente podemos pensar en muchos grupos que no son comunidades políticas [*commonwealths*] en el sentido hobbesiano pero que son políticamente significativas. Como mínimo, habrá agrupaciones familiares que sean relativamente estables. En cierto nivel, Hobbes acepta esta crítica: admite que en su estado de naturaleza se posa la idea de que los humanos de repente aparezcan “como hongos” (*DC*, VIII.1, pp. 213-214), considerando que es más realista imaginar un estado de naturaleza habitado por familias con niños y amos con esclavos (*DC*, IX, p. 217). Sin embargo, Hobbes muestra que estas colectividades, las cuales han sido supuestamente pasadas por alto, tienen en sí mismas la estructura de una unión. La forma canónica en que se produce una unión es por institución: hay un acuerdo entre los individuos para establecer sobre ellos un soberano que los represente como una voluntad unitaria y a quien obedezcan. Sin embargo, la unión puede formarse igualmente mediante dominio, conquista o adquisición: un individuo ya poderoso exige que otros acuerden someterse. En ambos casos, el acuerdo está motivado por el deseo de los individuos de tener una seguridad duradera y su miedo a que esta se interrumpa; pero en el primer caso se sienten amenazados el uno por el otro, mientras que en el segundo los individuos temen la espada del conquistador

¹⁹ También, *EL*, I.19.6, pp. 247-248; *DC*, V.4, pp. 176-177, Hobbes destaca la carencia de comunidad entre los humanos en contraste con la naturaleza social de los animales (*EL*, I.19.5, pp. 246-247; *DC*, V.5 pp. 177-18).

(*EL*, I.19.11, p. 250; *DC*, V.12, pp. 180-181). La abrumadora superioridad de fuerza de los progenitores sobre el niño en una agrupación familiar constituye una unión de este último tipo, incluso si el acuerdo no se hace explícito. Esto equivale a un pacto [*covenant*] implícito de sumisión por parte del niño y, en consecuencia, las familias son, de hecho, pequeñas *commonwealths* (*EL*, I.14.13, p. 245; II.3.2, pp. 311; II.4.3, pp. 340; II.4.10, p. 345; *DC*, IX, pp. 217-224).

De ese modo, la ontología social de Hobbes concibe una esfera social totalmente fragmentada, capaz de redimirse sólo mediante un pacto [*covenant*] que establezca una unificación externa en la persona de un soberano. Pero ¿cuál es la ontología social del orden político bajo el soberano? Hobbes reconoce que puede haber uniones subordinadas, pero no menciona asociaciones (*EL*, I.19.9, p. 249; *DC*, V.10, p. 180). Una vez más, las asociaciones parecen ser consideradas carentes de relevancia política; esta perspectiva es particularmente evidente en el tratamiento que hace Hobbes de la sedición. Un grupo sedicioso es cualquier unión o asociación que no reconoce activamente al soberano y su autoridad, o peor aún, la niega. Una multitud descontenta puede ser sediciosa (*EL*, II.8.2, pp. 340-341); pero sólo constituyen una amenaza real para el soberano si tienen “esperanzas de éxito”. Hobbes afirma que esta esperanza requiere que aquellos dejen de ser una multitud y se estructuren, ellos mismos, como una unión, decidiendo conscientemente articularse de forma conjunta y actuar con una sola voluntad bajo un líder (*EL*, II.8.1, p. 340; II.8.11, pp. 348-349; *DC*, XII.11, pp. 251-252; XIII.13, pp. 262). Pues una asociación informal no es lo suficientemente duradera; estará sujeta a la misma tendencia a la disolución, como en el estado de naturaleza. El desinterés por las agrupaciones informales también se refleja en la estrategia hobbesiana para neutralizar la amenaza a la comunidad política [*Commonwealth*] que plantean los grupos sediciosos. Hobbes ofrece una condena retórica a los aspirantes a líder de las uniones sediciosas, menospreciando su pretensión de buen juicio (*EL*, II.8.12-15, pp. 349-352; *DC*, XII.10-13, pp. 251-253), y recomienda al soberano que despliegue duras medidas punitivas, específicamente para los

ambiciosos. Aunque hay otros factores de descontento que conducen al malestar²⁰, para prevenir la sedición basta simplemente con socavar la formación de uniones apuntando a sus posibles líderes.

I.3

Paso ahora a considerar el poder de la unión, aquel de la comunidad política [*Commonwealth*], o lo que es lo mismo, el poder del soberano. El poder de una persona natural, sean hombres o mujeres, está en sus facultades; sostengo que podemos comprender el poder del soberano de la misma manera. Una comunidad política [*Commonwealth*] es una unión que se caracteriza por la posesión de una sola voluntad. Esta unidad de la voluntad permite a Hobbes concebir a la comunidad política [*Commonwealth*] como una persona ficticia (artificial) (*EL*, I.19.6-8, pp. 247-249; *DC*, V.6-12, pp. 178-181)²¹. Así como una persona natural (un individuo humano) tiene facultades, Hobbes se complace en atribuir facultades al soberano. “Para el cuerpo político, así como es un cuerpo ficticio, así también son ficticias sus facultades y su voluntad” (*EL*, II.2.4, pp. 260-261). Estas facultades son las facultades del soberano concebido en su unidad ficticia; y esta unidad ficticia está constituida por un pacto [*covenant*] en el que los sujetos transfieren por completo sus poderes (sus facultades). En consecuencia, el poder del soberano, que son sus facultades, es la suma de los poderes de todos sus súbditos, “Pues la potencia [*potentia*] de los ciudadanos es la potencia [*potentia*] del Estado, es decir, del que tiene el poder soberano [*summum . . . habet imperium*] en el Estado” (*DC*, XIII.2, p. 256).

²⁰ Hobbes recomienda algún esfuerzo para evitar el descontento y la mala doctrina (*EL*, II.9, pp. 353-360).

²¹ Se enfatiza constantemente la analogía con el cuerpo de una persona natural. Hobbes habla del “cuerpo político” (*EL*, I.19.8, pp. 249) y de la “persona civil” (*EL*, II.1.1, pp. 254-255); así en el “Orden” de *The Elements of Law* divide el texto entre un estudio de los hombres “como personas naturales” y de los hombres “como cuerpo político” (*EL*, I-1, pp. 201-207).

Las facultades naturales de los individuos no pueden transferirse literalmente, así que en su lugar la transferencia de facultades consiste en la obediencia a la voluntad del soberano. Pero hay dos opciones para comprender esta unificación de poderes: ¿el poder consiste en el hecho de que los sujetos obedezcan (en cuyo caso es en principio variable), o consiste en la obligación de los sujetos de obedecer (en cuyo caso es invariable)? Aunque el poder del soberano proviene de los súbditos, el poder del soberano no es variable.

Pues el poder [*imperium*] es potencia, la administración del que gobierna [*administratio gubernandi*] es acto [*actus*]. Ahora bien, la potencia [*potentia*] es igual en toda forma de gobierno [*Commonwealth*]; sólo los actos difieren, esto es, los *movimientos* y las *acciones* del Estado. (DC, X.16, pp. 235-236)

Esta invariabilidad puede entenderse a la luz del fundamento de la concepción del poder en la naturaleza del soberano como persona artificial. La persona artificial no se define por el grado de cooperación efectivamente alcanzado; tal grado de dependencia de la convergencia real solamente caracterizaría a la simple asociación. Una persona artificial tiene una unidad más fuerte, atada a la estructura jurídica del pacto [*covenant*] que la define. En consecuencia, Hobbes habla, de forma sistemática, del poder del soberano no en términos de facultades combinadas de los individuos —a quienes, de hecho, es capaz de desplegar—, sino como el derecho a esas capacidades: “Transferir (a) un hombre su fuerza o su poder equivale simplemente a dejar o abandonar su derecho a oponerse a aquel a favor del cual lo ha transferido” (EL, I.19.10, p. 250). La obediencia no constituye al poder del soberano; sino que, más bien, es un derecho o algo que se le adeuda al soberano en virtud de ese poder (EL, II.1.7, pp. 258-259; DC, V.11, p. 180; VI.13, pp. 191-194)²².

Sin embargo, Hobbes anticipa que generalmente esta deuda se cumplirá: estipula que el soberano es realmente capaz de asegurar

²² Es incorrecto considerar la *potentia* del soberano, en estos textos, como su efectividad real hacia sus fines, como lo hace Johnston (1986, p. 45) y Warrender (1957, pp. 312-313).

la transferencia de poderes de los súbditos, porque su uso del miedo es eficaz para doblegar su voluntad.

Pese a que la voluntad del hombre no es más que el comienzo de acciones voluntarias, sin estar sujetas a deliberación y convenio; sin embargo, cuando un hombre conviene en someter su voluntad al mandato de otro, obligase a sí mismo a entregarle su fuerza y sus medios; y, por tanto, el que ostenta el mando *puede imponerse por el terror*, mediante el empleo de las fuerzas y los medios de todos, *para ordenar la voluntad de todos ellos a la unidad y la concordia mutuas*. (EL, I. 19.7, pp. 248-249, énfasis propio de la autora; ver también EL, II.1.6, p. 258)

Hobbes admite que esta genuflexión, este doblegar voluntades, no es perfecta: pues prevé que la espada de la justicia será necesaria no sólo para atemorizar a los súbditos y alejarlos de la desobediencia, sino también para disciplinarlos cuando desobedezcan (EL, II.1.9-10, pp. 259-260; II.9.6, pp. 357-358). No obstante, se supone que en un gran segmento la desobediencia concreta no es demasiado eruptiva; esta será marginal, un acontecimiento temerario, que no amenazará el orden civil.

Hasta ahora he analizado el poder del soberano en el sentido de su *potentia*. El poder como *potentia* es un concepto compartido transversal a los dominios de lo natural y lo humano en la ciencia hobbesiana, y tiene un significado cercano a la capacidad causal. Pero esta no es la única ni la principal cuestión del poder político. Tradicionalmente, cuando en inglés se habla del poder de una comunidad política [*Commonwealth*], esto corresponde a los términos latinos *potestas* o *imperium*, que tiene como trasfondo el poder autorizado o la autoridad. En efecto, los términos “soberano”, “soberanía” y “poder soberano” generalmente se traducen como ‘*summa potestas*’ o ‘*summa imperium*’ la máxima *potestas* o *imperium* (Cfr. Silverthorne, 1996, pp. 506-508). Sin embargo, en los textos tempranos de Hobbes, esta es una distinción que no supone ninguna diferencia práctica (Silverthorne, 1996, pp. 506-508). La *potentia* del soberano ya se comprende como la transferencia jurídica de las *potentiae* de los súbditos, y esta simplemente equivale

al poder de autoridad (*potestas/imperium*) del soberano. “Esta *autoridad* [*potestas*] y *derecho de gobernar* consiste en que cada uno de los ciudadanos ha transferido toda su fuerza y poder [*suam vim et potentiam*] a aquel hombre o *concejo*” (*DC*, V.11, p. 180). El *sum-mum imperium* (autoridad soberana) del soberano es equivalente a su *potentia absoluta* (poder absoluto, *DC*, VI.17, pp. 197-198; ver también *EL*, I.19.10, pp. 249-250; y, *DC*, X.16, pp. 235-236).

II

A lo largo de sus textos políticos, tanto tempranos como tardíos, Hobbes aspira a ofrecer una ciencia de la política, es decir, a poner el estudio de la política sobre unos cimientos seguros. En estos textos, la comprensión científica es caracterizada en oposición a la mera experiencia o prudencia, las cuales informan simplemente acerca de lo que ha ocurrido o de lo que tiende a ocurrir (*EL*, Epis., pp. 91-93, I.1.1, pp. 99, I.4.1, pp. 119; *DC*, Epis. 4-9, pp. 108-110, Pref. 4, pp. 114-115, Pref. 9, pp. 116-117; Pref.18, p. 120; *L*, V.17, p. 46; *L*, IX, pp. 79-81). En su lugar, el aspecto crucial de la ciencia son las buenas definiciones (*EL*, I.5.4-14, pp. 127-133; I.6.4, pp. 137-138; *L*, IV.12-13, pp. 35-36, VII.4, p. 62). Tomemos por caso la discusión inicial sobre la naturaleza humana en *The Elements of Law*:

La naturaleza del hombre es la suma de sus facultades y poderes naturales, tales son las facultades de nutrirse, moverse, reproducirse, sentir, razonar, etc.; pues esos poderes (facultades) son llamados unánimemente naturales, al estar contenidos en la definición de hombre, en palabras animal y racional. (*EL*, I.1.4, p. 100)

Una buena definición contendrá todas y exclusivamente sólo aquellas propiedades y poderes pertenecientes a un fenómeno dado considerado en su naturaleza o, en otras palabras, no como un particular aislado sino como un caso de una clase más amplia. En la misma medida, la comprensión científica de un fenómeno determinado lo subsume bajo una definición, abstrayéndose, en forma legítima, lejos de cualquier desviación empírica menor. Para entender un círculo dibujado en papel frente a mí, es importante

que comprenda su principio (que debe construirse trazando puntos equidistantes de un lugar dado); es irrelevante que este pueda tener diminutas imperfecciones en la forma en que realmente está dibujado (*DC*, Epis. 5, p. 109; Pref. 9, p. 116). Por lo tanto, una ciencia hobbesiana del hombre investiga no la efectividad causal de un ser humano individual *per se*, sino la causalidad propia de aquel o aquella, tal como se establece en una buena definición de su naturaleza²³. Sin embargo, hay límites para esta tolerancia: la ciencia debe tener alguna conexión con la realidad que pretende explicar²⁴. Al igual que con el círculo dibujado en papel, es permisible que haya alguna pequeña imperfección del fenómeno en comparación con su modelo científico; pero esta divergencia debe permanecer minúscula si la ciencia busca mantenerse firme²⁵.

²³ En este sentido, la ciencia de Hobbes es similar al método escolástico, que considera el poder como una potencialidad propia de un individuo y que le pertenece. De hecho, Brandt (1928, p. 17) demuestra que los más tempranos escritos de Hobbes están profundamente arraigados en el sistema aristotélico. Como indica Spragens, “los patrones de ideas de Hobbes eran paralelos a aquellos de Aristóteles en un grado sorprendente, incluso cuando remodeló drásticamente sus contenidos” (1973, p. 8). De manera más general, la ciencia de Hobbes se ha caracterizado como menos experimental que la de sus contemporáneos: ver, Ansley, (2005, p. 215); Shapin, Schaffer y Hobbes (1985, p. 7).

²⁴ Desde la perspectiva de Oakeshott, “la concepción [de Hobbes] de la filosofía como el establecimiento mediante razonamiento de causas hipotéticas lo mantuvo a salvo de la necesidad de observar la precaución apropiada para quienes tratan con hechos y eventos” (1945, pp. xiv). Sin embargo, según mi lectura esto es injusto.

²⁵ Admito que en la tradición escolástica con la que Hobbes está en deuda (véase N. 35), hay una circunstancia bajo la cual una explicación científicamente rigurosa está exenta del requisito de estar de acuerdo con los fenómenos reales cuya naturaleza se está explicando. Para Tomás de Aquino, la mayoría de las ciencias son ciencias teóricas que explican fenómenos reales. Por el contrario, las ciencias prácticas ni siquiera pretenden hacer esto; pues la naturaleza humana es pecaminosa, está en caída, y por eso una ciencia de la naturaleza humana simplemente explica cómo *deben* comportarse los humanos. (Para una caracterización concisa de esta distinción, ver Matheron, 1986, pp. 51-54). Sin embargo, esta exención no se aplica a las obras políticas de Hobbes. Puesto que, en estos textos, en primer lugar, la ciencia del poder humano individual no se presenta como una ciencia del

Sostengo que la visión política de Hobbes, posterior al *Leviatán*, considera significativas las desviaciones en torno a la realidad social y política dadas a partir de la causalidad de las facultades; comprender al poder en términos de facultades pasa por alto la sobrecogedora determinación social de la capacidad humana para lograr fines en la esfera social. Esto lo obliga a reconsiderar su ciencia del hombre, su ontología social y su ciencia de la comunidad política [*Commonwealth*]²⁶.

II.1

El fenómeno que la ciencia del hombre debe explicar, a la luz de la ciencia de la comunidad política [*Commonwealth*], sobre la cual se basa, es el comportamiento humano; vemos en particular que la ciencia del hombre está interesada en el comportamiento humano social y político. En *Leviatán* se observa que la eficacia causal de una persona está constituida principalmente por la ayuda o por una paciente tolerancia de la constelación informal de personas que están en su derredor. En la misma medida, en lugar de restringir el fundamento del poder individual a las facultades internas de ese individuo, sostengo que *Leviatán* ofrece un nuevo análisis según el cual el poder humano es una propiedad socialmente constituida y potencialmente mutable²⁷. Hago este argumento

deber sino como una ciencia de las capacidades reales (ver sección 1.1). En segundo lugar, la divergencia en cuestión en el caso de la ciencia de la comunidad política [*Commonwealth*] no se refiere a la divergencia entre el modelo y las comunidades políticas realmente existentes, sino entre una comunidad política [*Commonwealth*] establecida de acuerdo con el modelo de Hobbes y la afirmación de Hobbes de que dicha comunidad funcionará pacíficamente (ver apartado 1.3).

²⁶ Esto no ha sido observado en las comparaciones existentes de los textos de Hobbes, tales como las de Schuhmann (2004, p. 31); y, Tuck (1996, p. xxxviii).

²⁷ La mayoría de los comentaristas no discuten la distinción *poder/potencia* en absoluto. Los únicos comentaristas que detectan un cambio en el análisis de *poder/potencia* a través de los textos son Rudolph (1986, pp.73-88); Carmichael (1993a, p. 361 y pp. 368-369); y, McNeilly (1968, pp. 144-147). Los siguientes comentaristas analizan la distinción *poder/potencia* como una capacidad efectiva generalizada y observan su fundamento relacional; sin embargo, erran el blanco al

principalmente sobre la base del capítulo X de *Leviatán*, un reconocible descendiente del análisis del poder humano en *The Elements of Law* (EL, I.8, p. 147-153). La gran similitud de los dos pasajes ha ocultado el profundo cambio conceptual a la mayoría de los intérpretes; pero la cercanía de los pasajes hace que los nimios cambios que identifico sean más significativos²⁸.

Mientras que en *The Elements of Law* Hobbes ha definido el poder como facultades (EL, I.8.4, p. 150-151), en *Leviatán* comienza con una definición del poder con la cual consagra un privilegio a los efectos: “El poder [*potentia*] de un hombre (para tomarlo universalmente) está constituido por sus medios actuales para obtener algún bien aparente futuro” (L, X.1, p. 82).

Los poderes secundarios también encuentran una nueva definición, complementándose el vínculo retrospectivo de las facultades en *The Elements of Law* (I.8.4, pp. 150-151) con un vínculo prospectivo de los efectos. Ahora se les llama poderes “instrumentales” y se definen como “aquellos poderes [que son] adquiridos a través de los anteriores, o por la fortuna, [y] son medios e instrumentos para adquirir más” (L, X.2, p. 82; énfasis propio de la autora). Debido a que el criterio para ser contado como un poder apunta hacia los efectos —en lugar de un retorno a los orígenes—, cualquier génesis causal de un poder es aceptable: los poderes secundarios están explícitamente incluidos en la definición general de poder en igualdad de condiciones con las facultades naturales (L, X.1, p. 82).

no discernir ninguna diferencia a través de las exposiciones de los textos de Hobbes (o, en algunos casos, al negar explícitamente tal diferencia): Foisneau (2000, pp. 202-210 y pp. 61-62); Frost (2008, pp.131-172); Goldsmith (1996, p. 63 y pp. 66-71); Kavka (1986, pp. 93-94); Lazzeri (1998, pp. 61-77 y pp. 118-121); Lazzeri; (1990, pp. 236-245); Macpherson, (1985, pp. 34-38); Macpherson, (1993, p. 381) (aquí vemos una negación explícita de cualquier cambio); Macpherson, (2005, pp. 44-55); Pettit (2008, pp. 92-95); Read (1991, pp. 505-506); Spragens (1973, pp. 110-111); Tuck (2004, pp. 129-130); Tuck (1998, p. xxi); y, Zarka (1997).

²⁸ Los dos pasajes se encuentran en el mismo lugar del texto, después de la discusión de las pasiones y antes del establecimiento de la comunidad; son muy similares la secuencia interna de los análisis del poder (comenzando por el poder natural, luego los poderes instrumentales, luego el honor); se utilizan muchos de los mismos ejemplos.

¿Aun así los poderes secundarios sólo son poderes en un sentido derivado? Sostengo, por lo contrario, que los poderes secundarios son ahora poderes genuinos por derecho propio y que este estatus no depende de ninguna conexión con las facultades naturales. El rechazo a privilegiar las facultades y el cambio de enfoque hacia los efectos es sistemáticamente reflejado en los ejemplos. Algo es honorable si es signo de poder. Tanto en los textos tempranos como en los tardíos, la nobleza o la buena cuna son ciertamente honorables, pero, en *The Elements of Law*, esto ocurre por un reflejo, signo del poder de los antepasados (*EL*, I.8.5, pp. 151-152); mientras en *Leviatán*, esto es un signo de que se puede obtener ayuda más fácilmente (*L*, X.45, p. 88). Antes las riquezas eran honorables “como signos del poder de adquirirlas” (*EL*, I.8.5, p. 151); ahora, “las riquezas unidas a la liberalidad son poder, porque procuran siervos y amigos. Pero sin liberalidad, no, porque en este caso no sólo no protegen al hombre, sino que lo exponen a la envidia y la rapiña” (*L*, X.4, p. 83).

Por consiguiente, la definición de poder es conceptualmente diferente. Pero: ¿tiene la misma extensión? ¿Todavía será posible que las facultades humanas expliquen en su mayor parte la eficacia causal de los humanos en el ámbito social? De hecho, de acuerdo con la exposición de los textos tempranos, ocurre que los poderes secundarios por lo general son generados cuando hay facultades naturales subyacentes. Si esto es correcto, entonces no hay diferencia substancial entre ambas perspectivas, a pesar del cambio de definiciones. En contra de esta sugerencia, sostengo que, en *Leviatán*, Hobbes ha llegado a ver que algunos de los más importantes poderes sociales y políticos se fundamentan en efectos interpersonales y en una desconexión casi total de las facultades.

El honor es el mecanismo clave por el cual los poderes secundarios de un individuo se producen a partir de sus facultades. En *The Elements of Law*, el honor es la concepción interna de la superioridad del poder de otra persona, y causa ciertas acciones externas características (*EL*, I.8.6, p. 152). Si pienso que alguien es más poderoso que yo, tenderé a ceder, tenderé a deferirle, a obedecerle

y a ser cortés. Por esta razón, la deferencia, la obediencia y la cortesía son signos de honor. Está claro que la deferencia, la obediencia y la cortesía de los otros incrementan la capacidad del individuo honrado para lograr sus fines y, efectivamente, este comportamiento constituye un poder secundario (el favor y, quizás, la amistad) para el individuo honrado. Como he señalado, en *The Elements of Law*, un individuo es verdaderamente digno de honor sólo en la medida en que también posea poder como una facultad natural. Sin embargo, el mecanismo de honra puede fallar, lo que significa que pueden surgir poderes secundarios en ausencia de facultades naturales. Si soy deferente ante alguien porque lo creo superior en poder, pero me equivoco en esta valoración, mi deferencia no es menos real por sus cimientos erróneos. En los trabajos tempranos, ese poder secundario cimentado en el error y no vinculado a facultades cae por fuera del alcance del análisis científico: pueden considerarse accidentes contingentes²⁹ que nada tienen que ver con el poder humano individual. Son poderes secundarios, pero sólo en un sentido deteriorado; y se supone que son sólo un fenómeno marginal.

El asunto crucial en *Leviatán* será si este tipo de poder, no cimentado en facultades, es un fenómeno central o marginal. Sin duda, esto ya no es un asunto tratado por definición marginal. El honor se redefine como la manifestación del valor que asignamos los unos al poder de los otros, donde el valor “no es, por lo tanto, absoluto, sino dependiente de la necesidad y el juicio de otros” (*L*, X.16-17, pp. 84)³⁰. Esta redefinición elimina la distinción entre honor apropiado y deteriorado, y entre poder secundario apropiado y deteriorado. La concepción interna que motiva el comportamiento honorable ya no es susceptible de verdad o falsedad de

²⁹ Este es un término procedente de la obra tardía *De corpore*, hace referencia a aquellos efectos que no están relacionados con la causalidad en cuestión. (Hobbes, *El cuerpo*: Primera sección de los elementos de filosofía, Capítulo IX, artículo 10, p. 290; texto latino en Hobbes y Molesworth, *Thomæ Hobbes Malmesburiensis Opera*, Vol. 1).

³⁰ En esta nueva definición, también está presente el cambio de que los comportamientos característicos de apaciguar y propiciar ya no son signos de honor, sino que son el honor mismo.

acuerdo con algún estándar común; más bien, es una cuestión de juicio individual. Incluso si aquel, quien es honrado o digno de loa, valora algo más que las facultades, e incluso si se equivoca al pensar que lo que valora está realmente presente, su comportamiento todavía es honorable y todavía constituye poder³¹. Además, sostengo que este tipo de poder, en el que es probable o seguro que falte la conexión con las facultades, es central, no simplemente desde el punto de vista definitorio sino también sustancial. En los ejemplos de poder de Hobbes se le otorga un privilegio sistemático; la conexión con las facultades es reemplazada por una conexión con las disposiciones de otros seres humanos. La reputación sólo es un delicado signo de la presencia de facultades naturales, pero la reputación es poder “porque suscita la adhesión de quienes necesitan protección” (*L*, X.5, p. 83)³². De hecho, más claramente, la reputación es un poder incluso cuando la reputación se contrasta con los hechos:

Cualquier cualidad que haga que un hombre sea amado o temido por muchos, o la reputación de poseer esa cualidad, es poder. (*L*, X.7, p. 83, *énfasis propio de la autora*; ver también *L*, X.5-6, p. 83; 8, p. 83; y, 10, p. 83).

Incluso, más claramente de nuevo, como está implícito en este pasaje citado, la reputación ni siquiera tiene por qué ser reputación de tener facultades superiores; esta podría ser simplemente una reputación en torno a un poder secundario superior (*L*. X.38, p. 87). Así, según la visión tardía, el poder surge de una reverberación de apariencias y reputaciones en una red de relaciones sociales: en la

³¹ Strauss observa un cambio en la relación entre honor y poder, y específicamente el rol predominante para el poder; pero interpreta esto como el intento de Hobbes de ocultar la base moral humanista de su pensamiento (2006, pp. 161-162 nota 22 y pp. 226-227). Según mi lectura, no existe tal subterfugio, sino simplemente un cambio en la comprensión de la capacidad humana para alcanzar fines, como he argumentado.

³² Esto también se presagia en la teología del *De Cive* (*DC*, XV.13, pp. 292), aunque no en su doctrina política.

medida en que el poder así generado tiene efectos, este tiene pleno estatus como poder.

Un ejemplo lo proporciona el propio modelo canónico de Hobbes sobre el Estado [*Commonwealth*]. ¿En qué sentido el soberano por institución tiene el mismo poder para hacer cumplir los pactos que el soberano por conquista? (*L*, XVII.15, p. 164). El soberano por institución no posee una fuerza abrumadoramente superior como persona natural. Sin embargo, cuando los soldados, guardias, jueces, verdugos y súbditos en general desempeñan los roles ordenados empuñando la metafórica espada de la justicia y no frustran su operación, cualquiera que intente desobedecer será castigado. Pero ¿por qué los soldados, guardias, jueces y verdugos hacen su parte a pesar de que el soberano no tenga personalmente una espada para obligarlos? Lo hacen porque cada uno de ellos cree que todos los otros súbditos defenderán y mantendrán las órdenes del soberano, inclusive empuñando su espada como se les ordena. Esta red de creencias y de obediencia es un poder real para el soberano, no menos que la fuerza superior directa de un conquistador (*L*, XIII. 13, pp. 122)³³. Como observa Hobbes en *Behemoth*, “[E]l poder de los poderosos no tiene más fundamento que la opinión y las creencias del pueblo” (*B*, 16).

Incluso si el poder a menudo se constituye relacionamente, ¿podría haber capacidades o facultades naturales que cuenten como poderes de manera no relacional? Al contrario, en un mundo poblado por otras personas, ejercer cualquier capacidad depende de la conducta de estas, quizás no de su ayuda, sino, como mínimo, de su no interferencia. Por lo tanto, en *Leviatán* todo poder está socialmente constituido. Esto no es una afirmación de que las facultades o capacidades naturales están siempre en sí mismas socialmente constituidas. Por supuesto, en sí mismas muchas capacidades no necesitan ser comprendidas interpersonalmente: la capacidad de hablar muchos idiomas, correr una milla en cuatro

³³ Tal poder, aunque grande, puede ser frágil: si sospecho que otros están a punto de cambiar su lealtad o dejar de defender el poder del soberano, entonces yo también puedo hacerlo, para no alinearme con una fuerza perdedora. Ver mi discusión sobre la sedición en la sección 2.3.

minutos o comprender el mundo natural. Más bien, la afirmación es que si (como he argumentado) el poder en *Leviatán* es eficacia humana hacia fines, entonces incluso una facultad que no sea intrínsecamente social sólo contará como poder en la medida en que sea socialmente reconocida; ser deshonrado puede dañar la posibilidad de que cualquier facultad natural sirva como un medio para obtener bienes aparentes futuros. Por ejemplo, Hobbes considera que la ciencia es un poder pequeño porque, aunque tomada por sí sola, mejora enormemente la capacidad de una persona para manipular el mundo que la rodea para sus fines, no se *reconoce* como un poder: “Las ciencias son un pequeño poder, pues, no siendo muy manifiestas, no son reconocidas por todos” (*L*, X.14, p. 83). Tener la capacidad de manipular la naturaleza es un triunfo pírrico para el científico, si las personas entre las que vive y trabaja truncan sus actividades³⁴. Las facultades naturales superiores, que consideradas en una abstracción aislada podrían constituir grandes poderes, son inútiles contra poderes secundarios bien desarrollados en el mundo social real. De hecho, la distinción entre poder y mera facultad está marcada desde el comienzo mismo del análisis en *Leviatán*. Allí se dice que las facultades naturales son un poder sólo en la medida en que son *eminentes* (*L*, X.2, p. 82): es su prominencia o notoriedad lo que las convierte en un poder o, en otras palabras, se consideran significativas en la medida en la que aquellas son vistas por otros.

En *Leviatán*, Hobbes define el poder en términos generales: el poder es el medio para “algún bien aparente futuro” (*L*, X.1, p. 83). Barry Hindess se queja de que los bienes son profundamente heterogéneos y, por consiguiente, también lo son los medios para conseguirlos; en consecuencia, Hobbes no debería hablar del poder como si este pudiera ser, de manera uniforme, comparable y homogéneo (1996, pp. 24-32). Sin embargo, prestar atención al contexto interpersonal de la acción humana revela que ni los medios ni los fines del poder son tan heterogéneos como arguye Hindess.

³⁴ ¿Es esta una crítica directa a la visión de Bacon del conocimiento científico como poder? El conocimiento puede ser poder, pero esto es insignificante en el contexto de la existencia humana en sociedad.

Cuando Hobbes afirma que existe un “perpetuo e incansable deseo de adquirir poder tras poder” (*L*, XI. 2, p. 94), los fines orientados a un bien por el cual el poder se desea no deben entenderse como heteróclitos. El deseo de poder surge porque cada uno “no puede asegurar el poder y los medios para vivir bien que posee actualmente, si no es adquiriendo más” (*L*, XI. 2, p. 94). En otras palabras, aunque también puedo desear capacidad lingüística en caso de que quiera conversar; grano, en caso de que quiera cultivar la tierra; un abogado, en caso de que quiera acudir a los tribunales; por encima de todo esto, la única cosa que deseo es aquella que me permita vivir bien ahora y ser capaz de satisfacer cualquier deseo que pueda surgir en el futuro.

¿Pero existe una única cosa que proporcione este poder general, un único medio para este fin general? Mi análisis precedente ha demostrado que sí existe: para seres humanos que viven en un mundo social, un poder socialmente constituido constituye un medio general para obtener bienes futuros aparentes. Lealtad, tener personas que me apoyen y me ayuden en mis fines, es un poder general porque el objetivo de la lealtad es servir a los fines de la persona a quien se le brinda lealtad, cualesquiera que sean, durante un período prolongado de tiempo y, de ese modo, ganar favor. Como afirma Hobbes, “De este modo, tener siervos es poder; tener amigos es poder; pues son fuerzas unidas” (*L*, X.3, p. 83). Esta observación ilumina el problema mediante aquello que he denominado la “afirmación de posicionalidad” en los textos tempranos. De acuerdo con esa afirmación, incluso si el poder de una persona, propiamente dicho, son sus facultades naturales, su eficacia causal reside en la superioridad de sus facultades en comparación con las de los demás. Dos contrincantes compiten por una manzana; si soy el corredor más lento, entonces no obtendré la manzana. Pero la velocidad, por sí sola, será el criterio del éxito sólo cuando la carrera sea una competición bien regulada en la que se respeten las reglas. Aparte de este caso especial, mi lentitud puede no impedirme ganar la manzana, porque tal vez tenga un grupo mayor de amigos o

seguidores dispuestos a ayudarme y obstruir a mi competidor; o tal vez tengo riquezas suficientes para comprar la manzana³⁵.

Sin duda, la lealtad no es en sus efectos perfectamente general. Una bandada de amigos abogados no ayuda en una pelea callejera, ni los amigos pandilleros ayudan en los tribunales, como Hobbes reconoce fácilmente (*L*, X.16, p. 84). Sin embargo, esta imperfección sólo se convierte en un fenómeno importante cuando se consideran fines específicos de corto plazo. La lealtad está muy cerca de ser un poder general cuando se la considera con respecto al perdurable fin humano fundamental de la seguridad y la capacidad de perseguir deseos futuros sin ser molestados. Volvamos a la exposición del *Leviatán* sobre las riquezas, las mismas no cuentan como poderes porque estas sólo pueden intercambiarse por bienes específicos: pues Hobbes afirma que las riquezas sólo son un poder cuando se combinan con la liberalidad (*L*, X.4, p. 83). La liberalidad no influye en la capacidad de llevar a cabo intercambios directos, pero sí influye en la lealtad. Las personas que desean promover o proteger su propio poder general brindarán su lealtad al poseedor de riquezas en la medida en que estas esperan recibir cualquier ayuda no especificada que puedan necesitar de aquellas riquezas en el futuro. La liberalidad suscita esta esperanza; la antiliberalidad lo anula (*L*, X.4, p. 83).

Siempre será posible restringir el análisis a la consideración de facultades o capacidades mediante un aislamiento artificial y abstraerse de este contexto social más disipado de la lealtad: siempre se puede considerar al científico apartado de la multitud y las muchedumbres, a los contrincantes de la competencia apartados de sus seguidores y partidarios. Este era el procedimiento de los textos tempranos. Pero si el fenómeno que debe explicarse bajo la rúbrica de poder es aquel de la efectividad humana y si, como propone la exposición del *Leviatán*, la lealtad es el determinante central de esta efectividad, entonces tal abstracción sesga el análisis del poder. Según esta nueva exposición, el poder no son ni las

³⁵ Por esta razón, no puedo aceptar el argumento de Macpherson (1985, pp. 34-35) de que la relacionalidad en juego en *Leviatán* es la misma que la posicionalidad de los textos tempranos; ver también Lazzeri (1998, p. 74 n^o1).

facultades naturales ni ningún otro atributo que pudiera ser cuidadosamente acomodado como posesión del individuo: el poder humano reside fundamentalmente en las relaciones³⁶. A diferencia de *De Cive* y *The Elements of Law*, en *Leviatán* se considera que tanto la naturaleza humana como el poder de un individuo se encuentran fuera de él o ella, tanto física como conceptualmente, en su contexto potencialmente mutable y socialmente relacional³⁷. La lealtad se convierte en el constituyente fundamental del poder: como tal, el poder de un individuo bien puede fluctuar en formas más allá de su control.

II.2

La nueva concepción del poder de Hobbes no marca simplemente un cambio semántico: por el contrario, como sostengo ahora, esta da origen a una ontología social sustancialmente diferente. Mientras que la discusión sobre el poder en *The Elements of Law* enfatizaba la tendencia de los humanos al aislamiento y la fragmentación a menos que se los reúna en una unión formal, ahora la discusión sobre el poder en *Leviatán* pone de relieve un fenómeno opuesto. Los seres humanos tienen una tendencia constante a formar asociaciones, algunas de las cuales son políticamente significativas, aunque no estén vinculadas a una unión. Sostengo que, en la nueva ontología social de *Leviatán*, Hobbes dispone un dominio social activo del cual emergen continuamente agrupaciones al margen de

³⁶ Rudolph ofrece un argumento similar. Sostiene que desde *The Elements of Law* hasta *Leviatán*, Hobbes pasa de comprender el apetito como un atributo biológico a comprenderlo como socialmente constituido; en consecuencia, un desplazamiento desde la comprensión del poder como un impulso hacia el poder como una característica adquirida (Rudolph, 1986, pp. 73-88; 1991, pp. 34-52).

³⁷ En contra de Oakeshott (1975, pp. 32-34), quien afirma que la ciencia del *Leviatán* toma al individuo humano de forma aislada. Foisneau documenta otro aspecto en el que la teoría social de *Leviatán* avanza hacia un análisis más relacional: un cambio de la justicia entendida en términos aristotélicos como conmutativa o distributiva, y la injusticia como agravio, a la justicia entendida como determinada por un mercado, la injusticia como incumplimiento de un pacto (Foisneau, 2004, p. 105).

cualquier proceso de pacto, y en el que se generan constantemente desigualdades³⁸.

Hay una curiosa diferencia en la exposición dada en *Leviatán* sobre el estado de naturaleza en comparación con los textos tempranos. Hobbes todavía afirma que existe una cierta igualdad entre los humanos. Sin embargo, esta igualdad no se establece (como lo era anteriormente) por simple apelación a cierta semejanza de las facultades naturales. Por el contrario, algunas personas son “manifiestamente más fuertes” que otras. A pesar de esta diferencia de fuerza, Hobbes afirma que la igualdad de poder puede ser alcanzada por el débil confederado para contrarrestar al fuerte (*L*, XIII. 1, p. 117)³⁹. Esto sugiere que las asociaciones son políticamente notables y plantea la pregunta: ¿también habría asociaciones que aumenten la desigualdad en lugar de eliminarla?⁴⁰ ¿Esta variación en la forma expresiva apunta realmente hacia un cambio en la ontología social? La posibilidad de que no exista una diferencia real la sugiere la reiteración de Hobbes de su visión de *The Elements of Law*

³⁸ La nueva ontología social se ha señalado sólo ocasionalmente. La obra de Tarlton y Frost es verdaderamente una excepción a este respecto; véase Tarlton, (1978, pp. 307-27); y Frost (2008, pp. 131-72). Incluso aquellos que aprecian el carácter interpersonal de la concepción posterior del poder de Hobbes tienden a atribuirle una ontología social del poder cuya constante es la fragmentación y lo aislado (ver en particular, Macpherson, 1985, pp. 55-56; Montag, 1999, pp. 90-103). Macpherson se queja de que Hobbes no anticipa la formación de clases cohesivas y de que se concentra demasiado en las fuerzas centrífugas en lugar de las centrípetas (1985, pp. 55-56; ver también, 1993, pp. 383-385). Pero en esta sección, aunque admito que Hobbes no considera las formaciones de clases, sostengo que en *Leviatán* (*L*, X, pp. 82-93) está muy interesado en las fuerzas centrípetas. (En esta línea, ver Carmichael, 1993b, p. 391).

³⁹ Ver Tarlton (1978, p. 311). Es común en la literatura pasar por alto esta distinción y aun así reclamar la igualdad de poder en el estado de naturaleza. Ver, por ejemplo, Martinich (2005, p. 26); Pettit (2008, pp. 101-102); y, Read (1991, p. 514).

⁴⁰ Quizás Hobbes debería haber visto este problema de la igualdad incluso en sus textos tempranos: pues reconoce que hay familias en el estado de naturaleza y que, familias de diferentes tamaños, tendrán un poder diferente (*EL*, II.4.2, pp. 288-289). Sin embargo, Hobbes no da allí ningún indicio de ser consciente del problema, esto quizás se deba a su abstracción metodológica enfocada a individuos considerados “como los hongos” (*DC*, VIII.1, p. 213).

y *De Cive* acerca de que las asociaciones informales son tan frágiles que resultan políticamente inadecuadas. En *Leviatán*, Hobbes reafirma que los humanos carecen de comunidad en comparación con los animales (*L*, XVII.6-12, pp. 161-163) y que, las personas en una asociación informal:

No pueden esperar de ella ninguna defensa ni protección, ni contra un enemigo común, ni contra las injurias mutuas. Pues, distraídos en discusiones sobre el mejor uso y mejor aplicación de las propias fuerzas, no sólo no se ayudarán, sino que incluso se estorbarán unos a otros y reducirán a nada sus fuerzas por oposición mutua. Y así sucede con facilidad, no sólo que sean subyugados por unos pocos que están de acuerdo entre ellos, sino también que, cuando no haya un enemigo común, se hagan la guerra entre ellos, con vistas a sus intereses particulares. Pues si pudiéramos suponer que una gran multitud de hombres que consientan en observar la justicia y las demás leyes de la naturaleza, sin un poder común que los mantenga atemorizados, podríamos suponer también a toda la humanidad haciendo lo mismo; y entonces no habría ni sería necesario que hubiera ningún gobierno civil o República alguna, pues habría paz sin sometimiento. (*L*, XVII.4, p. 161)⁴¹

Admito que, para Hobbes, los humanos desean que la seguridad “dure durante toda su vida”, y esto requiere una comunidad política formal [*commonwealth*]; cualquier asociación temporal alrededor de los propósitos momentáneos específicos no sirve para este propósito (*L*, XVII.5, p. 161). Sin embargo, afirmo que en *Leviatán* se explora una nueva opción de asociación que se encuentra entre una asociación momentánea motivada por objetivos específicos y una unión formal en aras de una seguridad permanente. Esta asociación orientada hacia objetivos de rango medio se produce de una manera tan innovadora que, en consecuencia, le otorga la posibilidad de durabilidad y prominencia política, aunque no la seguridad suprema de una unión permanente.

La exposición del poder en *Leviatán* da, de forma sistemática, más énfasis a las asociaciones informales. En *The Elements of Law*,

⁴¹ De manera similar, Hobbes caracteriza la vida en el estado de naturaleza como “solitaria, pobre, desagradable, brutal y breve” (*L*, XIII. 9, p. 120, énfasis propio).

la afirmación de posicionalidad enfrenta a un individuo contra un individuo y la única posibilidad destacada de coalición humana es una unión formal a través de un pacto [*covenant*], un tema que se abordará más adelante en el libro (*EL*, I.8.4, pp. 342-342). En contraste con el punto correspondiente del texto en *Leviatán*, Hobbes sustituye el énfasis en la fragmentación por uno de agregación⁴². Hobbes afirma que el mayor poder humano es aquel de las “fuerzas unidas” (*L*, X.3, p. 83); aunque un ejemplo de fuerzas unidas es una comunidad política unida [*commonwealth*] por un pacto soberano, Hobbes también apoya explícitamente una composición de poderes “dependiendo de la voluntad de cada particular”, como, por ejemplo, la amistad. Es decir, el mayor de los poderes humanos se alcanza no sólo mediante una unión formal unida por un pacto [*covenant*] permanente en una voluntad unitaria; más bien, se puede decir que, también se puede alcanzar en una asociación informal donde las voluntades permanecen separadas⁴³.

En los textos tempranos, las asociaciones eran formadas sobre fines específicos compartidos mediante acuerdos de individuos separados. En consecuencia, ya sea porque esos fines fueron reemplazados o por otras diferencias o pasiones, las asociaciones tendieron a colapsar⁴⁴. A diferencia del *Leviatán*, donde se prevé una alternativa y una base de asociación antropológicamente más

⁴² Tanto McNeilly como Carmichael observan que la exposición de *The Elements of Law* prevé la oposición universal de poderes, mientras que *Leviatán* prevé una oposición limitada, incluida la posibilidad de agrupaciones amistosas (Carmichael, 1993a, p. 361, pp. 368-369; Mcneilly, 1968, pp. 144-147). La mayoría de los demás comentaristas consideran que la ontología social del *Leviatán* está fragmentada y aislada; ver, por ejemplo, Hampton, 1988, pp. 58-79; Oakeshott, 1946, pp. xxxiv-xxxv; y, Read, 1991, p. 514.

⁴³ En la edición latina, el mayor (*maxima*) poder es la unión formal de voluntades: una federación donde las voluntades permanecen separadas se dice que ocupa el segundo lugar en el poder (*proxima*). Sin embargo, el punto de la edición en inglés sigue siendo válido: una unión informal es un poder considerable. De hecho, en los textos tempranos por contraste, ni siquiera era posible esto, atribuir una *potentia* única a una asociación.

⁴⁴ Ver la sección I.2.

profundamente arraigada. Como sostuve en la sección 2.1, los individuos buscan perpetuamente el poder cuidando de aplacar y propiciar (honrar) a aquellos quienes, ellos especulan, podrían dañar o favorecer sus propios fines. Buscan aliarse de tal manera que promuevan y protejan su capacidad de vivir con seguridad y perseguir sus fines más específicos. Sin embargo, este mismo comportamiento tiene un efecto que no es necesariamente intencional ni por aquellos quienes honran ni por aquellos que son honrados: esto constituye redes de clientelismo, bloques de seguridad, pandillas, *gangs* de seguidores y grupos de lealtad. En otras palabras, el deseo de poder conduce a la formación espontánea de asociaciones, reemplazando una cierta igualdad de base en los individuos por la desigualdad de agrupaciones más o menos poderosas⁴⁵. Por ejemplo, recordemos que las riquezas son un poder en la medida en que generan lealtad⁴⁶. Cuando varios individuos ofrecen su lealtad al poseedor de riquezas, se constituye una asociación.

Además, estas asociaciones de lealtad tienen una mayor durabilidad que las asociaciones con fines específicos. El deseo de los clientes que incentiva estas asociaciones no está ligado a fugaces objetivos específicos, sino al perpetuo objetivo de promover y proteger su propio poder general. En consecuencia, la asociación así formada es potencialmente capaz de incentivar una conducta durante un período prolongado de tiempo. Consideremos ahora los factores que desestabilizan las asociaciones, incluso entre aquellos quienes mantienen objetivos compartidos y de amplia duración temporal, en particular la envidia y el desacuerdo. Estos factores no surgen tan agudamente en asociaciones espontáneas de lealtad y clientelistas. Si envidia a mi colega en una empresa cooperativa y codicio sus bienes, puede que me resulte imposible seguir cooperando; por el contrario, si envidia la riqueza de mi patrón y codicio sus bienes, es probable que siga manteniendo con este, a pesar de

⁴⁵ *L*, X.5-9, p. 83; *X*. 20. pp. 84-85; *X*.38, p. 87; *X*.45, p. 88. Hobbes añade otras tendencias más específicas relevantes para la formación de lealtades en su capítulo sobre las maneras (*L*, XI. 4-5, pp. 94-95; *X*.7, p. 83; *X*.16-18, p. 84; *X*.27, p. 85).

⁴⁶ Ver la sección II.1.

esto, una relación clientelar con la esperanza de recibir algún beneficio (*L*, X.19, p. 84; X.23, p. 85). Si no estoy de acuerdo con las decisiones de mi patrón, pero aun así espero ser favorecido por este, entonces tengo sólidas razones para dejar de lado mi desacuerdo (*L*, X.28, p. 85; X.30, p. 86).

Estos tipos de asociación no son, simplemente, potencialmente estables, sino que también son poderes potencialmente muy grandes. *The Elements of Law* asevera la afirmación de posicionalidad: los poderes de unos contrarrestan los efectos de cada uno de los otros. En el punto correspondiente del *Leviatán*, Hobbes señala el fenómeno opuesto de acumulación y aumento: “Pues la naturaleza del poder es, en este punto, como la fama, que se incrementa mientras dura, o como el movimiento de los cuerpos pesados, que cuanto más lejos van, más rápido lo hacen” (*L*, X.2, p. 82). El mecanismo de este *auto*-incremento es social. La lealtad no es sólo un poder en sí mismo, sino también un signo de poder. Como signo de poder, atrae honor, muy probablemente en forma de más lealtad. X tiene muchos amigos, así que quiero ser su amiga; tiene esbirros, así que no quiero molestarle; escuché que la gente planea apoyar a Z, así que yo también apoyo a Z: en todos los casos, la reputación de mantener la lealtad de muchas personas conduce a que cada vez más gente se apacigüe e incite o, en otras palabras, a un grupo social más grande y más sólido (*L*, X.38, p. 87).

Por supuesto, no estoy afirmando que estas asociaciones tengan una estabilidad garantizada. La naturaleza misma de su constitución conlleva un profundo riesgo de inestabilidad: si mi razón para ofrecer mi lealtad a un individuo u organización poderosa es mi percepción de su poder y la probabilidad de beneficiarme de este, entonces, si esa percepción cambia, retiraré mi lealtad. Peor aún, dado que mi estimación de ese poder puede, en gran medida, basarse en la evidencia que veo de la opinión de otros sobre ese poder, si alguna vez sospecho que otros están cambiando su lealtad, rápidamente haré lo mismo. Pero el hecho de que estas asociaciones puedan ser inestables no evita que existan y que, en muchas circunstancias, resulten bastante duraderas. Un ejemplo que Hobbes considera en detalle es la asociación religiosa. La religión puede

dar origen a compuestos sociales duraderos que no dependen de la soberanía o de un pacto punitivo, aunque posteriormente estos puedan ser capturados políticamente (*L*, XII.12, p. 107; 19-21, pp. 109-112; 24, p. 113)⁴⁷. Ejemplos adicionales, como mostraré en la sección 2.3., son las asociaciones sediciosas e incluso el poder soberano en sí mismo. Estas asociaciones rompen las formas precedentes de la igualdad de poder: en la nueva ontología social vemos una textura de la vida social mucho más desigual. Los individuos ya no son, en gran parte, iguales en poder: algunos tienen la lealtad y el apoyo de más personas que otros.

II.3

En sus textos tempranos, Hobbes supone que el incentivo punitivo del soberano será suficiente para hacer que los súbditos sean obedientes y para que su poder efectivo coincida con el poder al que tiene derecho. En esta sección, sostengo que esta imagen está bajo presión en la exposición tardía de su ciencia civil. Puesto que el cambio de la ontología social prevé una esfera social mucho menos susceptible de una unificación decisiva, y consecuentemente, fuerza un abismo potencialmente mucho mayor entre la capacidad legítima del soberano y su capacidad efectiva. Afirmando que en *Leviatán* Hobbes aborda este problema desarrollando una ciencia dual de la política⁴⁸. *Potentia* ahora se refiere sólo a la capacidad efectiva del soberano y no pretende iluminar la capacidad autorizada; la capacidad con derecho o autoridad es ahora considerada, de forma

⁴⁷ Esta antropología en torno a la asociación religiosa está por completo ausente en los textos tempranos.

⁴⁸ Admito que las taxonomías científicas explícitas hobbesianas no son enumeradas por separado (*L*, IX, pp. 79-81). Sin embargo, en *Leviatán* los dos conceptos reciben un tratamiento sistemático distinto, a diferencia de los textos donde estos se fusionaban. Malcolm sostiene que Hobbes se equivoca entre entender la causa como las consecuencias de los nombres y como las consecuencias de los hechos; en consecuencia, ofrece dos ciencias del hombre confundidas (Malcolm, 2002, p. 155). En contra de esta perspectiva, personalmente no encuentro confusión en los textos de Hobbes; más bien, estoy de acuerdo con Matheron en encontrar dos análisis complementarios (1986, p. 77).

separada, bajo el título de '*Potestas*' o '*Imperium*' del soberano⁴⁹. Para asegurarnos, la ciencia de la *potestas* es dominante en las obras de Hobbes⁵⁰, lo que explica el descuido de los comentaristas hacia su ciencia de la *potentia*⁵¹. Sin embargo, el desarrollo diferencial de una ciencia de la *potentia* corresponde a una nueva comprensión del problema de la política. El desafío para el filósofo político no es simplemente establecer una ciencia del poder autorizado elaborada mediante una doctrina del derecho, suponiendo alegremente que el poder efectivo se obtendrá fácilmente; también

⁴⁹ Bajo esta luz, caracterizar a Hobbes como el oponente ejemplar del poder constituyente es un yerro, tal como lo hace Montag (1999, pp. 92-95) y Kalyvas (2005, pp. 223-244). Es también un error utilizar el análisis del latín de *De Cive* como guía para la terminología en *Leviatán*, como lo hace Silverthorne (1996, pp. 506-508).

⁵⁰ Especialmente en *De Cive*, la cual carece de los elementos del sistema más amplio de la ciencia de las potencias de los cuerpos.

⁵¹ Muchos comentaristas simplemente descuidan la explicación de Hobbes sobre la capacidad del soberano, atribuyéndole a Hobbes sólo una ciencia jurídica de la *potestas* (sólo una ciencia de lo que debería ocurrir), por ejemplo: Martinich, (2005, pp. 43-53); Pettit, (2008, pp. 115-140); Spragens (1973, pp. 112-124 y pp. 151-158); y, Tuck, (1989, pp. 64-76). Sin embargo, hay varios comentaristas que complementan su explicación de la ciencia jurídica de Hobbes con una negación directa de que tenga una ciencia del poder efectivo. Entre estos se incluye Goldsmith, (1966, pp. 93-214, especialmente p. 176); Hindess (1996, pp. 35-39); Johnston (1986, p. 70, p. 122 y p. 215); Montag (1999, pp. 90-103); Oakeshott, (1946, pp. xxvii-xxix); Read, (1991, pp. 514-520); Sorell (1986, pp. 8-21); y Strauss (2006, pp. 59-78 y p. 169). Los lectores hobbesianos de la elección racional también ofrecen sólo una explicación de la autoridad. Kavka reconstruye la teoría "descriptiva" de la política de Hobbes (1986, p. xiii y pp. 19-20), como una explicación de lo que harían idealmente los agentes racionales. Luego culpa a Hobbes por no dar cuenta de la irracionalidad en su teoría descriptiva (Kavka, 1986, p. 438). Pero, como argumentaré, la explicación que hace *Leviatán* de la capacidad de poder del soberano ofrece precisamente esa teoría descriptiva; la teoría de Kavka se acerca más a la denominada teoría de la capacidad, que es lo que los sujetos harían si siempre tuvieran suficiente racionalidad para obedecer. (Ver también: Hampton, 1988, pp. 173-88.)

es necesario comprender los determinantes reales del poder efectivo de la manera más sistemática y precisa como sea posible, para hacer que ese poder efectivo coincida con el derecho⁵².

La ciencia civil de Hobbes busca explicar el establecimiento y mantenimiento de la paz y la seguridad. Si el soberano tiene poder de acuerdo con su derecho (es decir, si hay obediencia), la paz es alcanzada. Si hay desobediencia, el soberano tiene menos capacidad de la que le ha sido otorgada. Si hubiese una gran cantidad de desobediencia, el orden civil se degenera en anarquía y guerra. No obstante, en los textos tempranos la ciencia civil toma la forma de una ciencia del poder del soberano (*potentia*) como una persona ficticia: un análisis de la *potentia* como facultades del soberano (las capacidades que le otorgan los súbditos), y no su capacidad efectiva. Hobbes no ofrece ninguna explicación sistemática de la capacidad efectiva del soberano en la medida en que pueda diferir de las capacidades otorgadas a las que tiene derecho. Esto es aceptable, porque Hobbes afirma que el soberano tendrá, de hecho, una capacidad efectiva acorde a su derecho. En primer lugar, Hobbes anticipa que, de cara al incentivo punitivo, los súbditos generalmente transferirán su poder al soberano de acuerdo con su derecho⁵³. En segundo lugar, las amenazas al poder del soberano son fácilmente identificadas y controladas. El orden social se entiende como uno de igualdad de poder plano y fragmentado entre los súbditos, sin que ningún individuo tenga poder suficiente para desafiar al soberano. La única forma en que el orden soberano se ve amenazado es cuando los súbditos forman deliberadamente una facción con el fin de derrocar al soberano. En consecuencia, la comunidad

⁵² El análisis de Frost (con el cual, por lo demás, simpatizo) se ve obstaculizado por suponer un uso único y unificado del término inglés 'power' y no observar su correspondencia con la distinción latina sistemática entre *potentia* y *potestas*. Ella ofrece una excelente explicación del poder como capacidad, pero presume que esto también explica directamente la autoridad o el poder legítimo del soberano; ver Frost, 2008, pp. 131-172.

⁵³ Como sostuve en la sección I.3.

política [*commonwealth*] está asegurada siempre que pueda prevenir e impedir la formación de tales uniones⁵⁴. Por lo tanto, aunque la ciencia de la *potentia* del soberano proporciona una explicación del derecho de este, en lugar de su logro para obtener la obediencia, la divergencia entre estos ambos no será demasiado grave.

Desde el punto de vista del texto tardío, *Leviatán*, existe una amenaza diferente y mucho más grave para la comunidad política [*commonwealth*]⁵⁵. Esta es presentada por agrupaciones que son simples asociaciones, no uniones, y que no se forman con intenciones sediciosas, sino que emergen sencillamente de acuerdo con la dinámica espontánea de persecución de poder descrita en la sección 2.2. Hobbes muestra una preocupación nueva y persistente por los individuos eminentes, la grandeza desmesurada de las ciudades y la acumulación de tesoros por parte de monopolios o granjas (L, XXII. 31-32, pp. 225-226; XXVII, pp. 273-291; XXIX.19, p. 313; XXIX.21, p. 314). La presencia y la emergencia perpetua de asociaciones informales se reconoce recién en *Leviatán* como un hecho político que debe ser tratado, a pesar de que, en opinión de Hobbes, dichas asociaciones, frente al gobierno soberano, fallan en proporcionar una alternativa defendible. Esta preocupación se desarrolla aún más en *Behemoth*, en donde la riqueza, la influencia y el apoyo popular de grandes ciudades y grupos religiosos se identifican como la matriz del descenso de Inglaterra a la guerra civil (B 3-4).

Hay dos razones del porqué estos grupos asientan un problema, aunque no se formen con vistas a la sedición. Primero, proporcionan medios para la sedición, si surge la intención. En los textos tempranos, los medios de sedición sólo se aseguran después de una decisión activa para formar una facción con fines de sedición. En *Leviatán*, los medios (bloques de poder que no dependen del placer del soberano) siempre están siendo generados, incluso sin ninguna intención sediciosa de por medio. Por lo tanto, si un individuo ambicioso desarrolla planes sediciosos, es posible que tales planes ya tengan a su disposición los medios para ponerlos en

⁵⁴ Como sostuve en la sección I.2.

⁵⁵ Johnston (1986, pp. 78-80) también encuentra un cambio en la vulnerabilidad del soberano: sostiene que el soberano se encuentra más sensible a la opinión.

práctica; será mucho más difícil para el soberano detener estos planes.

También la popularidad de un súbdito poderoso (a menos que la república esté muy segura de su fidelidad) es una enfermedad peligrosa, porque el pueblo, que debe recibir su movimiento de la autoridad del soberano, por medio de la adulación tanto como de la reputación de un hombre ambicioso, es desviado de su debida obediencia a las leyes, para seguir a este hombre, sobre cuyos designios y virtudes nada sabe. (*L*, XXIX.20, p. 313)

La segunda razón por la cual estos grupos son peligrosos para el soberano es aún más grave. La existencia de otros poderes dentro del orden social en sí significa que el soberano tiene menos capacidad efectiva. Los sujetos poderosos tienden a involucrarse en la búsqueda común de ventajas; en general, estos no tienen la intención de tomar el poder o destruir el orden civil, pero sí quieren hacer las cosas a su manera. En particular, piensan que no deberían ser castigados y esperan escapar del castigo.

Y también aquellos que tienen muchos familiares poderosos, y los hombres populares que han logrado una reputación entre la multitud se animan a violar las leyes esperando poder oprimir al poder encargado de ejecutarlas. (*L*, XXVII.15, p. 279)

El soberano sabe que cuando quiere expedir o hacer cumplir alguna orden que es inconveniente para el súbdito poderoso, no puede suponer que obtendrá la obediencia de ese súbdito, y quizás tampoco de aquellos seguidores que lo apoyan. Pues el sujeto poderoso y sus seguidores o seguidoras simplemente tienen el poder de no obedecer. Pueden acatar en algunos casos, pueden limitar su reacción ante el incumplimiento o pueden ser provocados a tomar represalias hostiles para enseñar al soberano a no traspasar sus intereses. Esto queda vívidamente ilustrado por los intentos fallidos del rey Carlos I de imponer el *Book of Common Prayer* [Libro de

Oración Común] en Escocia y en la exigencia de dinero en la controversia que surge en torno al *ship money*⁵⁶ (B 28-30, 36-17). En todos los casos, el poder del soberano se ve debilitado. Este no puede simplemente ignorar la existencia de sujetos poderosos en la sociedad y no hacerles concesiones, porque cualquier muestra exitosa de desobediencia publicita el poder del sujeto y le otorga aún más lealtad. Por esta razón, actuar criminalmente, por presunción de fuerza dando impunidad, es mucho más pernicioso políticamente que el crimen cotidiano, basado este en la esperanza de no ser descubierto (L. XXVII. 30, p. 285).

Sin embargo, ninguna respuesta alternativa del soberano es claramente mejor. Pues si el soberano reconoce los límites de su propio poder efectivo, se ve arrastrado a un juego de aplacamiento y apaciguamiento que sólo puede terminar mal. El soberano puede otorgar beneficios a un sujeto (ya sea eximir del castigo o hacer políticas para complacer) “por miedo a algún poder o alguna habilidad que pueda este tener para dañar a la república [*commonwealth*]” (L. XXVIII. 25, p. 300). Estos beneficios son “la extorsión del miedo” y, en este sentido, son sacrificios que el soberano “hace para apaciguar el descontento de aquel al que considera más potente que él mismo” (L. XXVIII.25, p. 300). Sin embargo, esta estrategia no fomenta la obediencia; todo lo contrario, fomenta una mayor extorsión, como descubrió Carlos I después de que sus intentos de apaciguar a los escoceses y al parlamento fracasaran⁵⁷ (B 75-76, 97-102 y 115). Porque conseguir la deferencia del soberano hace visible el poder del súbdito, lo que le permite cosechar más

⁵⁶ *Nota de los editores:* El *Ship money* era un impuesto cobrado de forma intermitente desde el medioevo, aunque solía ser cobrado sólo a habitantes de zonas costeras de Inglaterra. Como tal, era una imposición que no necesitaba la aprobación del parlamento. La prerrogativa del rey Carlos I, quien desde 1634 en adelante buscó ampliar las arcas del reino con este método, generó un impuesto en tiempos de paz y se propuso extenderlo a los condados del interior de Inglaterra sin la aprobación parlamentaria. Esto provocó una feroz resistencia. Aquel fue uno de los agravios hacia la clase propietaria inglesa en el período previo a la Guerra de Inglaterra.

⁵⁷ Sin duda, Hobbes dice que el parlamento también deseaba activamente usurpar la soberanía.

lealtad. Constatar la debilidad del soberano llena de coraje a otros quienes presionan para también obtener concesiones. Esto puede postergar la guerra civil, “el peligro, sin embargo, se vuelve mayor y la ruina de lo público más segura” (*L*, XXVIII.25, p. 300).

La lección que se desprende de este análisis es desalentadora. Los grupos de poder, una vez establecidos, no pueden ser necesariamente eviscerados ni destripados sin consecuencias negativas. En cambio, los súbditos poderosos necesitan ser extirpados antes de que su influencia crezca (*L*, XXX.24, p. 324). El problema es que esto será muy difícil de alcanzar. En primer lugar, Hobbes dice que se debería impedir a los súbditos honrar a otros súbditos, ya que esto constituiría poderes desiguales no sujetos al control del soberano (*L*, XXX.8, p. 321). Pero casi toda conducta social equivale a honor o deshonor, por lo que será imposible eliminar el honor por completo (*L*, X.19-36, pp. 84-86). En segundo lugar, funcionalmente, no todas las diferencias de poder pueden suprimirse. El comandante del ejército necesita ser popular para realizar su trabajo, aunque esto sea un peligro para el soberano (*L*, XXX.28, p. 329). Hobbes sugiere que el soberano puede minimizar el peligro de la popularidad de un súbdito, por sí mismo, siendo popular (*L*, XXX.29, p. 330). Pero no está claro cómo volverse popular si ese estatus ya no está asegurado; pues, como ya ha sido discutido, conceder beneficios, resultado de una extorsión por miedo, es una estrategia política muy peligrosa y complacer al pueblo hace precisamente eso (*L*, XXVIII.25, p. 300).

Así, la nueva ontología social muestra que el soberano enfrentará una necesidad constante de mantener su poder frente a poderes espontáneamente emergentes en la población; tales poderes son una amenaza incluso cuando no tienen intenciones sediciosas⁵⁸. Aunque un soberano puede tomar medidas para tratar de desmotivar y nivelar esos poderes, esta será una tarea continua

⁵⁸ Admito que en *De Cive* ya se expone una incipiente preocupación con los poderes emergentes incluso cuando estos no tienen deliberadamente el propósito de sedición (*DC*, X.7, pp. 229-231). Sin embargo, *De Cive* analiza esto torpemente todavía en el lenguaje de las uniones formales, lo que resulta poco convincente en ejemplos como la popularidad y la riqueza (*DC*, XIII.13, p. 262).

cuyo éxito es incierto. El resultado es que esto es un desafío para el soberano: lograr una capacidad efectiva real proporcional a su derecho; la paz no se logra de forma definitiva ni tan fácilmente como en los textos tempranos.

El poder autorizado del soberano y el poder efectivo pueden bifurcarse; esto sería un problema para la ciencia hobbesiana del poder del soberano como capacidad (*potentia*) si todavía se intentara, como en los textos tempranos, iluminar la capacidad efectiva del soberano para asegurar la paz mediante la exposición de las facultades ficticias del soberano (su capacidad autorizada). Ahora en *Leviatán* hay una estrategia alternativa obvia. Pues el nuevo concepto de poder humano individual (*potentia*), como una capacidad efectiva, puede inmediatamente ser extendido al soberano. Según la nueva explicación del poder humano individual, la obediencia, en sí misma, es un constituyente primordial del poder, en lugar del simple reconocimiento de un poder (facultades) que existe de forma independiente, como he argumentado en la sección 2.1. Siempre que un individuo obedece las órdenes de otro, le da poder a aquel a quien obedece (*L*, X.20, pp. 84-85). Para extender este análisis al soberano, basta con considerar al comandante soberano tan sólo como una persona más a la que se obedece, en lugar de su naturaleza jurídica ficticia. En este caso, la *potentia* del soberano es una propiedad variable: una capacidad que se ejerce mediante la obediencia real, sea cual sea esta, por parte de los súbditos y que este sea capaz de obtener.

Sin duda, hay una diferencia entre el soberano y cualquier otra figura que se encuentre a sí misma siendo obedecida por otros. Porque el soberano es *autorizado*, *tiene derecho*, a la obediencia de los súbditos (*L*, XVII.13-14, pp. 163-164). Incluso si de hecho su *potentia* está limitada por un pueblo desobediente, este tiene derecho a tener la mayor *potentia* que correspondería a su obediencia⁵⁹. En

⁵⁹ Recalco, *contra* Frost (ver n. 67), que la autoridad o el poder autorizado (*potes-tas*) no se colapsa en un poder efectivo (*potentia*). Es cierto, como muestra Hoekstra ("The *De Facto* Turn in Hobbes's Political Philosophy", pp. 33-35), que un poder efectivo suficiente concede autoridad soberana (*imperium/summa potestas*) y un

efecto, Hobbes comprende el comportamiento del soberano, al aplacar súbditos poderosos, como su comportamiento en cuanto individuo natural; esto se contrasta con su poder como persona de la comunidad política [*commonwealth*], por el cual tiene derecho legítimo a la obediencia (*L*, XXVIII. 25, p. 300). El soberano tiene ese derecho no sólo porque se le ha prometido obediencia a través de un pacto [*coventant*], sino también, y más importante aún, porque la ley natural estipula que tal pacto es necesario para la paz (*L*, XIV. 4-5, pp. 123-124). De hecho, la postura temprana en torno a la ciencia del poder del soberano como ciencia de la autorización se conserva, pero ahora bajo el título de *potestas/imperium*. Esto sigue siendo muy importante entender correctamente. Hobbes coloca en primer lugar de su lista de causas de disolución de la comunidad política [*commonwealth*] al soberano que reposa: “se contenta a veces con menos poder [*potestas*] del que la paz y la defensa de la república necesariamente requieren” (*L*, XXIX.3, p. 302).

La transformación del tratamiento que Hobbes da al poder tiene consecuencias de amplio alcance para su ciencia política. Los argumentos jurídicos pueden generar una explicación del derecho y la autoridad, pero una rápida y superficial apelación a incentivos punitivos es insuficiente para establecer la posibilidad de que el orden político, bajo tal modelo jurídico, pudiera existir de manera estable. Mientras que en *De Cive* afirma que todas las comunidades políticas [*commonwealth*] poseen por igual una *potentia* estable que se equipara con su *imperium*; ahora, en el pasaje correspondiente del *Leviatán*, plantea la preocupación de que, a pesar de su *potestas* estable, una comunidad política [*commonwealth*] podría sufrir una *potentia* disminuida (*DC*, X.16, pp. 235-236; *L*, XIX.4, pp. 178-179). En los textos tardíos, el establecimiento de la correcta doctrina jurídica de la *potestas/imperium* debe ahora distinguirse y complementarse con un análisis difícil y bastante separado sobre cómo debe, concretamente, lograrse y sustentarse la *potentia* causal a la que el soberano es autorizado. El poder efectivo ya no se

poder efectivo insuficiente la elimina. Sin embargo, siempre que el poder efectivo no fluctúe por debajo de un cierto umbral, la autoridad o el poder legítimo del soberano permanece estable.

concibe como una posesión estable sino como una capacidad efectiva variable y relacionalmente constituida. Esta concepción transformada del poder ilumina el dominio de la política vivida por debajo de las claras categorías de la esfera jurídica, prometiendo ofrecer una mejor comprensión de la dinámica real de la estabilidad política y de aquello que la amenaza⁶⁰.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anstey, Peter (2005). "Experimental versus Speculative natural Philosophy". En: *The science of nature, in the Seventeenth Century: Patterns of change in early modern natural philosophy* (Ed. Peter Ranstey y John Schuster, pp. 219-242). Springer.
- Baumgold, Deborah (1988). *Hobbes's Political Theory*. Cambridge University Press.
- Brandt, Frithiof (1928). *Thomas Hobbes's Mechanical Conception of Nature*. Levin & Munksgaard.
- Carmichael, John (1993a). "C. B. Macpherson's 'Hobbes': a Critique". En: *Thomas Hobbes: Critical Assessments* (Ed. King, Preston) pp. 359-379. Routledge.
- Carmichael, John (1993b). "Reply: Macpherson Versus the Text of Leviathan". En King (Ed.), *Thomas Hobbes: Critical Assessments* (pp. 390-392). Routledge.
- Curley, Edwin (1994). "Introduction to Hobbes' Leviathan". En Hobbes, *Leviathan: With Selected Variants from the Latin Edition of 1668*, Hackett Publishing Company (pp. viii-lxxvii).
- Foisneau, Luc (2000). *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*. Presses Universitaires de France.

⁶⁰ Agradezco el apoyo brindado para esta investigación al *Stafford Fund* perteneciente a Princeton University, department of Politics y a la beca de viaje otorgada por la *American Political Science association*

- Foisneau, Luc (2004). "Leviathan's Theory of Justice". En: Sorell, Tom; y Foisneau, Luc (Eds.) *Leviathan after 350 Years*. Clarendon Press (pp. 105-122).
- Frost, Samantha (2008). *Lessons from a Materialist Thinker: Hobbesian Reflections on Ethics and Politics*. Stanford University Press.
- Goldsmith, Maurice (1966). *Hobbes's Science of Politics*. Columbia University Press.
- Hampton, Jean (1988). *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge University Press.
- Hindess, Barry (1996). *Discourses of Power: From Hobbes to Foucault*. Blackwell Publishers.
- Hobbes, Thomas (1845). *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera philosophica quae latine scripsit omnia* (Vol. 5). Apud Joannem Bohn.
- Hobbes, Thomas (1979). *Elementos de Derecho Natural y Político*. Centro de Estudios Constitucionales.
- Hobbes, Thomas (1991). *Man and Citizen: De homine and De Cive*. Hackett Publishing.
- Hobbes, Thomas (2010). *Elementos filosóficos. Del ciudadano* (A. Rosler Trad.). Hydra.
- Hobbes, Thomas (2019). *Leviatán* (C. Balzi Trad.). Colihue.
- Hoekstra, Kinch (2004). "The De Facto Turn in Hobbes's Political Philosophy". En: Sorell, Tom; y Foisneau, Luc (Eds.) *Leviathan after 350 years* (pp. 33-73). Clarendon.
- Johnston, David (1986). *The Rhetoric of leviathan: Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*. Princeton University Press.
- Kalyvas, Andreas (2005). "Popular Sovereignty, Democracy, and the Constituent Power". *Constellations*, 12, 223-244.
- Kavka, Gregory S. (1986). *Hobbesian Moral and Political Theory*. Princeton University Press.
- King, Preston (Ed.) (1993). *Thomas Hobbes: Critical Assessments*, Vol. 1. Routledge.

- Lazzeri, Christian (1998). *Droit, pouvoir et liberté: Spinoza critique de Hobbes*. Presses Universitaires de France.
- Lazzeri, Christian (1990). "Les racines de la volonté de puissance: le 'passage' de Machiavel à Hobbes". En Yves Charles Zarka y Jean Bernhardt (Eds.). *Thomas Hobbes: Philosophie première, théorie de la science et politique* (pp. 225-246). Presses universitaires de France.
- Macpherson, Crawford (1985). "Introduction". En C. B. Macpherson (Ed.), *Thomas Hobbes, Leviathan* (pp. 9-63). Penguin.
- Macpherson, Crawford (2005). *La teoría política del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke*. Traducido por Juan-Ramón Capella. Trotta.
- Macpherson, Crawford (1993). "*Leviathan restored: a reply to Carmichael*". En King P. (Ed.) *Thomas Hobbes: Critical Assessments* (pp. 380-389). Routledge.
- Martinich, Aloysius P. (2005). *Hobbes*. Routledge.
- Malcolm, Noel (2002). "Hobbes's Science of Politics and His Theory of Science". En Noel Malcolm (Ed.), *Aspects of Hobbes* (pp. 146-55). Clarendon.
- Matheron, Alexandre (1986). "Spinoza et la décomposition de la politique thomiste: Machiavélisme et utopie". En *Anthropologie et politique au xviie siècle: Études sur Spinoza* (pp. 49-79). J. Vrin.
- Mcneilly, Frederick Stewart (1968). *The Anatomy of Leviathan*. Macmillan St. Martin's Press.
- Montag, Warren (1999). *Bodies, Masses, Power: Spinoza and His Contemporaries*. Verso.
- Oakeshott, Michael (1975). *Hobbes on Civil Association*. Blackwell.
- Oakeshott, Michael (1946). "Introduction". En Thomas Hobbes, *Leviathan* (pp. i-lxvii). Blackwell.
- Pettit, Philip (2008). *Made with Words: Hobbes on Language, Mind, and Politics*. Princeton University Press.

- Pettit, Philip (2005). Rawls's Political Ontology. *Politics, Philosophy and Economics*, 4, 157-74.
- Read, James H. (1991). Thomas Hobbes: Power in the State of nature, Power in Civil Society. *Polity*, 23, 505-525.
- Rudolph, Ross (1986). Conflict, egoism and Power in Hobbes. *History of Political Thought*, 8, 73-88.
- Rudolph, Ross (1991). The Microfoundations of Hobbes's Political Theory. *Hobbes Studies*, 6, 34-52.
- Schuhmann, Karl (2004). "Leviathan and De Cive". En *Sorell and Foisneau* (Eds.), *Leviathan after 350 years* (pp. 13-32). Clarendon.
- Shapin, Steven; Schaffer, Simon y Hobbes, Thomas (1985). *Leviathan and the air-pump: Hobbes, Boyle, and the experimental life: Including a translation of Thomas Hobbes, dialogus Physicus de natura aeris by Simon Schaffer*. Princeton University Press.
- Silverthorne, Michael (1996). Political terms in the latin of Thomas Hobbes. *International Journal of the Classical Tradition*, 2, 499-509.
- Spragens, Thomas (1973). *The politics of motion: The world of Thomas Hobbes*. University Press of Kentucky.
- Sorell, Tom (1986). *Hobbes*. Routledge, Kegan Paul.
- Sorell, Tom; Foisneau, Luc (Eds). *Leviathan after 350 Years*. Clarendon.
- Strauss, Leo (2006). *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*. Fondo de Cultura Económica.
- Tarlton, Charles (1978). The Creation and Maintenance of Government: a neglected dimension of Hobbes's Leviathan. *Political Studies*, 26, 307-327.
- Tuck, Richard (1989). *Hobbes*. Oxford University Press, 1989.
- Tuck, Richard (1996). "Introduction". En Richard Tuck (Ed.), *Thomas Hobbes, Leviathan* (pp. ix-xcii). Cambridge University Press.

- Tuck, Richard (1998). "Introduction". En Thomas Hobbes, *On the Citizen* (pp. viii-lii. Cambridge University Press.
- Tuck, Richard (2004). "The Utopianism of Leviathan". En Sorrell, Tom y Foisneau, Luc (Eds.) *Leviathan after 350 Years* (pp. 125-138). Clarendon Press.
- Warrender, Howard (1984). "Editor's Introduction". En Hobbes, *De Cive* (pp. 1-67). Oxford University Press.
- Warrender, Howard (1957). *The political philosophy of Hobbes: his theory of obligation*. Clarendon.
- Watkins, John W (1965). *Hobbes's System of Ideas: A Study in the Political Significance of Philosophical Theories*. Hutchinson.
- Zarka, Yves Charles (1997). *Hobbes y el pensamiento político moderno*. Herder.

Domenico Scalzo¹

UN FENÓMENO DE ORIGEN: LA GUERRA CIVIL. ALGUNAS INTERPRETACIONES DE HOBBS

I

La idea directriz de esta investigación es que un fenómeno de origen, por negado que esté mediante una lógica política que identifica el estado de orden con la neutralización del conflicto, no puede en modo alguno confundirse con un dato localizable en una cronología, con un pasado consumado, o sujeto al *continuum* vacío y homogéneo del tiempo. Ello porque el origen, incluso antes del comando que captura su comienzo, es una fuerza que opera en la historia, provee una cuota de tierra fértil, incluso allí donde la fundación del orden no deja de tener lugar. He aquí, pues, la explicación del título. La investigación a contracorriente y la prosecución de la guerra civil considerada como tal fenómeno de origen de la política, como el evento que atraviesa de principio a fin el río del devenir; nombrando así a Hobbes, pero como un movimiento del pensamiento que se sitúa en el vórtice del origen, que arrastra dentro de su rítmica el material de su nacimiento, el terror en lugar del miedo, y

¹ La traducción fue hecha por Diego Fernández Peychaux (IIGG-CONICET).

que luego desciende, en diálogo con Schmitt y Agamben, a la discrepancia que provoca la consternación entre ambos. Más allá de cualquier cierre jurídico, llevando la historia del Estado hasta el fin de los tiempos, como si su verdad correspondiera al cese del comando más que a su cumplimiento, como si el origen fuera su meta, es decir, el proceso dialéctico que despliega el fundamento del Estado en el espíritu como en la voluntad o en el concepto, su propio comienzo en una fantasmagoría del orden como el eterno retorno de lo mismo². La persuasión sustentada en la verdad ontológica de la guerra civil como fenómeno de origen evoca la precipitación del tiempo en la actualidad, una salida de su quicio, la persistencia en un ahora, en una brecha como resto del origen, tal que ya no pueda aplazarse un replanteamiento de las categorías del orden político. Antes de que sea demasiado tarde. En la crisis de legitimidad del poder que expone cualquier orden político a la contingencia inmediata de las fuerzas en juego, es decir, en la textura desnuda y descarnada de la efectividad política contemporánea, la guerra civil desvela la visión de un pasado que nunca ha *estado*, que nunca ha ocurrido, algo imperfecto e inacabado, así como nonato y fracasado, un estado de naturaleza, diríase, que determina la forma bajo la cual una idea, para citar a Benjamin, se enfrenta siempre de nuevo al mundo histórico hasta que no esté allí, cumplida, en la totalidad de su historia (Benjamin, 1999).

Escribo sobre la guerra civil como fenómeno de origen de lo político porque quiero creer que la guerra civil, lejos de surgir de los datos fácticos del orden político, inviste su prehistoria y su historia sucesiva. Es decir que, brotando del derrumbe del orden político, pero siendo anterior a su instauración, es irreductible a las categorías pensadas para el caso normal y, al mismo tiempo, que su práctica es reveladora de lo que oculta la fundación del mundo, de ese mismo caso de excepción que retiene la fachada ya desencajada del orden mundial o del impedimento del lenguaje que apostrofa su comando. La capacidad de la potencia de no volverse acto, su no

² En cuanto a esta tesis sobre el origen como algo distinto de la fundación, me permito remitir a mi texto *Abissi e vertici. Sulla fine del comando* (2018). Ver también W. Benjamin (1999), Heidegger (2007), M. Serres (1991), Agamben (2008, 2017).

haber sido nunca, es decir, la capacidad de la potencia de padecer su propia impotencia, o dicho de otro modo, de ser tanto la potencia destituyente del orden, como de ser su efectividad en tanto que estado de excepción de los oprimidos. Si la guerra civil es el indicador del colapso del orden político, es también su fuente más radical, el doble mimético en el que todo orden está condenado a reflejarse³. Será por esta verdad arcana, un motivo que se origina como una chispa de la razón a partir del estado de naturaleza, que, incluso una vez establecido, el orden político no deja —como escribe Schmitt— de permanecer directamente expuesto al peligro de lo político; de lo político entendido como peligro, incluso antes de ser captado como intensidad, ciertamente ni sustancia ni sujeto del orden, sino posibilidad real de la guerra, de la guerra que requiere ser puesta en forma, pero que, a fin de cuentas, permanece irreductible, como una propia dimensión negativa y perturbadora, una cuestión que no puede integrarse plenamente ni siquiera cuando el positivismo jurídico o la ciencia de la política se empeñan en declarar irrelevante el problema de la guerra civil (Schmitt, 1972; 2015). Y es que la guerra, vuelvo a decirlo con Schmitt, es un acto político, interno a la política, no sólo un instrumento de la política, sino su presupuesto aún presente, su negación o, antes que eso, su no ser nada, su vocación de aniquilamiento, el resultado de su presunta seriedad, siendo el conflicto, la excepción, el desorden, lo que origina, constituye y atraviesa la política, aunque sin agotarla, en la medida en que en el campo de lo político siempre crece un exceso ideal y un elemento de formación ordenador en tanto que su posición coincide con el reconocimiento del enemigo público.

II

¿Por qué Hobbes y la guerra civil? (Hobbes, 1981; 2005; 1979; *Cfr.* Bobbio, 2004.). Se ha dicho que el problema “al que se enfrenta Hobbes, que tanto *De Cive* como *Leviatán* intentan resolver, sólo se presenta directamente en su última obra, *Behemoth*, y atormentó

³ Sobre la reconstrucción histórica de una idea, véase Armitage (2017). Una antología útil es la de Dubos (2010).

su vida incluso antes que a su pensamiento: la guerra civil como guerra religiosa” (Alfieri, 2021, p. 13). Una guerra civil que ha de reconocerse en la actualidad del tiempo a medida que se acerca a su fin, en lugar de representarse a sí misma en el estado de naturaleza. Epítome de la época en que Hobbes concibió su acaecer, moviendo así la hipótesis de la disolución del Estado, la guerra civil tiene que ver con la verdad de la política más que con una política de la verdad, una política absoluta que determine la conexión entre el Estado y la certeza, ya sea esta última impuesta por el error de los juristas, según el cual la monarquía inglesa es una monarquía mixta, y es por tanto un abuso tiránico del rey pretender ejercer un poder absoluto, o si es perseguido por el error de los teólogos, según el cual la verdad religiosa puede ser libremente captada por cada uno en el fondo de su propia conciencia, autorizándole así a convertirse en juez en nombre de Dios de los poderes del Estado.

Fue Schmitt quien afirmó, no sin un reprimido sentimiento de duelo ante la crisis de su presencia poco más que disimulada por la fachada barroca del *Leviatán*, en sus escritos sobre Hobbes —dentro de una interpretación más general de la relación de coimplicación originaria entre la guerra y lo político, es decir, en los pliegues de una lectura en la que es posible percibir la impronta de la dramática conciencia del fin de toda teología fundadora de lo político y, al mismo tiempo, la práctica desesperada de una neutralización activa capaz de pensar una forma política concreta— que el Estado sirve para poner fin a la guerra civil; que lo que no pone fin a la guerra civil no es realmente un Estado (Schmitt, 1986). Porque lo uno excluye lo otro. Sin embargo, es Reinhart Koselleck —después de desarrollar la tesis de Schmitt en torno al pensamiento de Hobbes bajo la forma de una respuesta concreta y determinada al desafío epocal de las guerras de religión, contingencia que ya no implica la fundamentación de la teología política, en la medida en que reconoce la incompletitud de principio de cualquier orden moderno posible, incluso de lo producido artificialmente por la razón— quien sitúa a la guerra civil al principio y al final de la estructura política del Estado moderno, de modo que se pueda afirmar que la historia para Hobbes es una relación perpetuamente alternante entre guerra civil y Estado y entre Estado y guerra civil (Koselleck, 1972).

Historia que la apertura a la trascendencia del cristal tan bien cincelado por Schmitt, es decir, la posición de la verdad “Jesús es el Cristo” como decisión soberana real, y por tanto primer principio de una política cristiana, conduce a un cumplimiento escatológico, al acto final de la *parusía*, en el que el reino del Leviatán desaparecerá necesariamente al realizarse el Reino de Dios. Así pues, cabe preguntarse si es un caso de origen que la crisis —sintagma decisivo para describir el tiempo de la modernidad política— sea una secularización de un concepto fundamental de la escatología cristiana, el Juicio Final.

No es para identificarme con una tradición de pensamiento, o, peor aún, porque percibo la atracción de un realismo político cínico y tramposo, que he recordado, una tras otra, las posiciones de un pensamiento genealógico e *histórico*. Lo hice para cepillar la historia a contrapelo, para medir la distancia crítica de su interpretación de los hechos, para mejorar la comprensión del tiempo de la política, para revelar la brecha entre su origen y su fundamento, para suscitar un verdadero estado de excepción, en la persuasión de que no hay evidencia de los hechos, sino sólo interpretación de ellos o el tenerlos por verdaderos, incluso a la luz de la investigación científica, en el tiempo que resta. Puedo expresarme así, de forma alegórica, sobre el acuerdo divergente de estos dos grandes intérpretes de Hobbes frente a la trama oculta de la guerra civil, sin callarme que su inclinación barroca es aún más fuerte que la manifestada por la ciencia experimental moderna. No es el secreto de la razón de Estado, o de los *arcana imperi* del príncipe, lo que sostiene el acontecer histórico como un cetro en el teatro de la corte de la soberanía, es decir, como un adornar de las estancias barrocas de la soberanía con un pliegue de lo exterior y lo interior, de la trascendencia y la inmanencia, como si recogiese la excepción y su regla, exponiendo irremediabilmente el poder que se establece en su relación de exclusión inclusiva, porque no hay potestad perpetua y absoluta que, habiéndose escapado de los quicios de su autoridad teológica, no se enraíce y se hunda en sí misma, y encuentre así su perdición, incluso cuando invoca la ley de la naturaleza o la verdad de las Escrituras. Sino que es la guerra civil la que atrae en su juego todo lo que nace sobre la tierra antes de consignarlo a la muerte,

para desembarazarse del último cielo, para precipitar el poder en su vacío, para arrebatarse del horizonte de la gloria de su reino todo principio de legitimidad, en otras palabras, para aniquilar en sí misma, con una violencia catastrófica, la tierra (Benjamin, 1999; Cfr. Agamben, 2007). Y es que la relación con la muerte es constante allí donde el deseo de poder sólo cesa con su imposición.

Si para Schmitt el *Leviatán* muestra el origen bifronte de la política moderna, que por un lado se orienta hacia la creación y defensa de una unidad política efectiva —que neutraliza el conflicto con su decisión soberana en la medida en que sustrae a las sectas protestantes las razones de la controversia y a la Iglesia la pretensión del monopolio de la decisión sobre la verdad y la herejía— pero que, por otra parte, permanece expuesta a la contingencia y a la falta de fundamento de cualquier orden, en tanto que el derecho soberano a la guerra introduce un elemento de opacidad, un estado de excepción, dentro de la arquitectura racional del Estado; para Koselleck, todo el sistema hobbesiano está concebido de tal manera que el dispositivo artificial —el Estado, la máquina de máquinas, ya contenido en las premisas de la guerra civil, como unidad política capaz de cumplir su amenaza, como Estado terrenal— al tiempo que asegura la vida de los hombres, no puede sino revelarse como un Dios mortal, como obra del hombre, actuando así siempre a punto de volver a caer en el estado de naturaleza de su origen, es decir, en la guerra civil presupuesta como tal (Galli, 2020).

III

La lección que puede extraerse de Hobbes, según los pasajes epocales de la teología política de Schmitt, así como de la *Begriffsgeschichte* de Koselleck, que también desplazan la doctrina del Estado al ámbito de la secularización, es que la relación de la política con su origen manifiesta su intensidad en la guerra civil, interna a la forma política. Más allá del umbral crítico de los acontecimientos, es la definición del concepto de enemigo lo que la exige. Cuando Schmitt escribe que los conceptos de amigo, enemigo y lucha adquieren su significado real por el hecho de que están en relación unos con

otros, concretamente con respecto a la posibilidad real de matar físicamente, admite que la posibilidad es tal en la medida en que se dirigen al acto, que la guerra, como realización extrema de la hostilidad, es el caso decisivo de la política, su presupuesto todavía y siempre presente como posibilidad real, es decir, como el caso de excepción capaz de revelar el núcleo real de las cosas (Schmitt, 1972). No sólo el carácter político de la vida humana deriva, por tanto, de la posibilidad de la guerra —y la enemistad no tiene otro contenido que el futuro de tal circunstancia—, sino que la posibilidad real de la lucha a muerte, así como el concepto de enemigo que moviliza (evoca) el primado de la política interna, declaran el retorno o la presencia inquietante de la guerra civil en el seno del orden, aunque éste parezca encontrarse en un estado de equilibrio. Un huésped que inmediatamente se vuelve hostil por el hecho de que el orden no puede fijarse ni quitarse por sí mismo, ya que es la guerra civil que siempre está en curso en el Estado la que determina su formación, su constitución o su fin, la que se vuelve aún más problemática y urgente de pensar en su devenir histórico.

Ciertamente la guerra civil es el fantasma que visita a la ciudad cuando esta parece disolverse, no obstante definir lo político a través de la guerra civil no hace sino evocar una tradición que para Schmitt se remonta a Hobbes y al *miedo recíproco*: un axioma, quizá, demostrado *more geometrico*, que depende del hecho paradójico de que todos los hombres son iguales en cuanto a la posibilidad de matar en el estado de naturaleza. Es decir, que se perciben semejantes ante el temor común de ser condenados a muerte en lugar de reconocerse, es decir, de escuchar la voz de su propia conciencia, ante la angustia fuera de lugar de su ser por la muerte (Esposito, 2006; 2018). Pero si es tal identidad de estado de naturaleza y violencia la que justifica el derecho absoluto del soberano, resulta, entonces, aún más decisivo inferir que, en Hobbes, no sólo la indistinción de derecho y violencia constituye el presupuesto que legitima el principio de soberanía, sino que el estado de naturaleza sobrevive en la persona del soberano, es decir, se oculta tras su máscara en la medida en que —en el teatro de operaciones en el que poder y fuerza intercambian sus papeles— el soberano preserva su *ius contra omnes* natural incluso cuando se cumple la ley natural.

La soberanía se presenta, de ese modo, como una incorporación del estado de naturaleza a la sociedad civil, o, si se quiere, como un umbral de indiferencia entre la naturaleza y la cultura, entre la violencia y la ley, el orden y el desorden, una sombra del derecho, incluso antes que un derecho en la sombra, que se extiende sobre la verdad de la razón, el destino del mito que refleja la violencia soberana específica a lo largo de la historia del ser hasta el lugar donde la naturaleza ama ocultarse. El estado de naturaleza no es, pues, verdaderamente exterior al *nomos*, contiene, si acaso, su virtualidad. Como se ha dicho, es el ser en potencia del derecho, su autopresuposición como derecho natural (Agamben, 1995 [2018])⁴. El estado de naturaleza cae, pero no yace en la tierra removida de la fundación donde el vórtice del origen sostiene la potencia de un otro comienzo, el porvenir de lo que no fue, la copresencia de los vivos y los muertos. Aquí está: represento una vez más el primer acto de la historia del poder al romper el contrato social que establece el precio a pagar por tener un alma moderna. El estado de naturaleza es un principio interno del Estado, que se revela en el mismo momento en que su orden es considerado como disuelto. La externalidad —el derecho de la naturaleza y el principio de preservación de la propia vida— es en verdad el núcleo más íntimo del sistema político, del que vive en el mismo sentido en que, según Schmitt, la regla vive en la excepción, el Estado de guerra civil.

IV

Es en esta perspectiva contemplada a la luz de la contraposición de la tierra y el mar, de la que nacieron los primeros lineamientos de un derecho internacional global que Schmitt, el representante más melancólico y consciente del *ius publicum europaeum*, el último en haberlo enseñado e investigado a la vez en un sentido existencial, pinta la guerra civil en la estrecha inmensidad de su celda. Como Benito Cereno, el héroe de Melville, que ve cómo el barco pirata del

⁴ La edición de 2018 recoge el conjunto de nueve libros que conforman el proyecto *Homo sacer*. En el texto, cuando se necesita, se citan las ediciones individuales.

derecho internacional llega a un punto límite, donde no puede continuar su viaje ni dar marcha atrás, donde el orden y el desorden cambian de bando. He aquí, pues, el vencido que escribe la historia, el jurista que creyó infelizmente que la teoría de la *Führung* podría restituir una guía y orientación al derecho público europeo, dándose cuenta tal vez demasiado tarde de que su figura no era más que una máscara de muerte, interpretando radicalmente la ideología de los vencedores sobre la posición histórica del orden liberal, del derecho internacional humanitario y del fin de la historia. Permitiendo que el par amigo-enemigo reflorezca en la tierra removida de las relaciones internacionales, desenterrando la potencia como si fuera el hacha de un guerrero, captando la intensidad que recorre las unidades políticas, incluso allí donde están instituidas, así como los grandes espacios que se abren a la efectividad de la cosa, provocándola como una oposición polar que indica no sólo la fuerza que mantiene unidos a unos y a otros, sino la violencia que amenaza con desbaratar a ambos, cuando ley y terror se entrelazan ambiguamente en el *nomos* de la tierra:

La guerra civil tiene algo particularmente cruel. Es una guerra civil porque se libra dentro de una común unidad política que incluye también al adversario y dentro del mismo ordenamiento jurídico, y porque las dos partes beligerantes al mismo tiempo afirman absolutamente y niegan absolutamente esta unidad común. Ambos sitúan al adversario absoluta e incondicionalmente en el no-derecho. Le quitan el derecho al adversario, pero en nombre del derecho. Es precisamente el sometimiento a la jurisdicción del adversario lo que constituye la esencia de la guerra civil. De ello se deduce que la guerra civil tiene una relación estrecha y específicamente dialéctica con el derecho. No puede ser otra cosa que justa [*gerecht*] en el sentido de convencida de sus propias razones [*selbstgerecht*], y, así, se convierte en el arquetipo de la guerra justa, y, que se considera a sí misma como tal. (Schmitt, 1987, pp. 58-59; 2005)⁵

La guerra civil surge de profundas y letales divisiones, aunque también ilumina identidades y elementos comunes. Esto es lo que nos

⁵ Sobre el conflicto entre hermanos como operador desconocido de la guerra, Cfr. Girard (1980).

dice Schmitt. Definir una guerra como civil siempre ha significado reconocer los lazos familiares que existen entre los enemigos, como miembros de la misma comunidad, hermanos dentro de la misma familia, no extranjeros, por tanto, sino conciudadanos. Hay quien ha dado nombre al origen del horror que sentimos ante la guerra civil, el enemigo que aparece idéntico al que le combate, su propio yo queriéndole muerto, es decir, el inquietante huésped que habita las cuatro paredes del yo, obligando a la humanidad a mentir sobre sus mismos orígenes. Reconocer un elemento común, algo familiar e íntimo, en el interior del conflicto, nos induce de hecho a reflejarnos en el espejo de la hostilidad, a pesar de la tierra removida del fundamento y del olvido del evento de lo político que la exclusión de la guerra civil del origen de la política devuelve a los lugares perdidos de la anarquía como en la espera del Mesías. A quién, en general, puedo reconocer como mi enemigo si no es sólo a aquel que puede cuestionarme. Es el yo o el otro, habría escrito Schmitt, revelando cómo el otro se manifiesta a la vez como hermano y enemigo, lo que me expone al peligro de lo político. La repugnancia de la guerra civil, su doble monstruoso, el espejo incendiario que la capta y la incorpora en otro tipo de conflicto, depende, en primer lugar, de su percepción como guerra fratricida, por tanto, como guerra que suscita una repulsa unánime y en cuya execración coinciden, en general, los dos bandos en lucha. No existe ninguna guerra civil en la que, para escapar al crimen que están a punto de cometer, las partes no sólo se acusen mutuamente de haberlo provocado, sino que además tiendan a negarse la nacionalidad común. Quien nos canta que la relación entre guerra civil y derecho muta el acento y el pensamiento de la dialéctica del reconocimiento llevando las hostilidades al extremo es, de nuevo, Schmitt, pero en un aria que entona el *De profundis* del orden político. Desde el establecimiento de tribunales y cortes de justicia popular para juzgar a los traidores a la patria, desde la difamación y la discriminación legales públicas, desde las listas de prescripciones públicas y secretas, es decir, desde declarar a alguien enemigo del Estado, del pueblo o de la humanidad, la guerra civil esgrime el derecho como arma y lo esgrime para descalificar el derecho del adversario. Cuando sus actos no tienen otro sentido que la privación

total de los derechos del otro en nombre de la ley, la hostilidad se vuelve tan absoluta que incluso la antigua y sagrada distinción entre enemigo y criminal se disuelve en el convencimiento paroxístico del propio derecho (Schmitt, 1987, p. 60).

V

Y, sin embargo, no es Schmitt, que se sitúa en la cúspide de una tradición de pensamiento que ha tomado a la guerra civil como el problema original de lo político, no ya como el fenómeno originario de la política, quien ha elaborado una teoría política completa en torno a ella. Así lo reconocerá Roman Schnur (1986), jurista y discípulo suyo, que partirá de la repetición del problema para profundizar en la cuestión del porqué, dónde la guerra civil adquiera un significado decisivo para la evolución del Estado moderno. Schnur reconstruye las constelaciones históricas en las que se manifiesta y los problemas jurídicos, morales y políticos que plantea el estallido de la contienda y con los que los ciudadanos de un Estado se ven confrontados en su comportamiento.

Asimismo, en *Para la teoría de la guerra civil* considera que el vocabulario conceptual desarrollado para el caso normal, de ahí el cuadro de categorías de la doctrina estatal tradicional, sólo puede utilizarse con extrema cautela para describir y explicar el fenómeno de la guerra civil (Schnur, 1986, pp. 119-157). En efecto, el ensayo afirma que es necesario comprender esta normalidad en su especificidad, refiriendo la excepción y su regla a la formación del Estado moderno como forma de organización política en la que el ejercicio legítimo del uso de la fuerza está monopolizado por la soberanía. Y es que lo que está en juego en la guerra civil es precisamente la legitimación de la seguridad y el orden por parte del Estado. Cuando se desemboca en una guerra civil, no sólo se invierten las relaciones entre medios y fines, sino que se suprimen los límites y las restricciones al ejercicio del poder. Una contracción dialéctica que puede conducir súbitamente a la masacre recíproca, lo que sucede cuando la disputa concierne a la negación directa del derecho a existir del otro. El resultado de la indeterminación de la

situación normal y de la guerra civil en la declaración del estado de excepción es la fluctuación, el extravío, o la exclusión mutua, entre las partes beligerantes del principio de legitimidad, que obliga a los ciudadanos a adherirse a la causa justa, a tomar partido, a movilizarse, comprometiéndose hasta la muerte, por la afirmación de la misma. En la medida en que la guerra civil anticipa las guerras de los Estados, negando en su escenificación a los actores en escena la posibilidad de declararse no beligerantes.

No obstante, incluso para Schnur, la guerra civil sigue siendo un tema descuidado en la doctrina estatal, sin que tal descuido parezca preocupar demasiado a los juristas y politólogos contemporáneos. El lenguaje de la teoría no dispone todavía de un léxico que le permita formular todo lo esencial en torno a la guerra civil, y mucho menos explicarlo. Hay un último pasaje en el ensayo, justo antes de despedirse, en el que se pregunta si la situación extrema de la guerra civil puede captarse con la palabra miedo o con la imagen de la angustia, que es necesario evocar para comprender no los elementos residuales y oscuros que quedan por ilustrar de un cuadro por lo demás claro y nítido de los conceptos políticos en juego, sino al rasgo decisivo que desplaza toda la perspectiva del *ius publicum europaeum* en el estado de excepción de la soberanía al desgarrar el velo de maya de su representación:

Sin embargo, si se insistiera en preguntar por qué en Europa se intenta hoy, todavía con mucha energía, evitar precisamente el tema de la guerra civil, habría que responder que esta elusión podría ser una consecuencia del progreso, o más bien de la progresión de la guerra civil mundial, hacia una situación en la que ya no hay refugios sino sólo puntos de fuga. (Schnur, 1986, p. 156)

Cerremos también este libro. Una vez más, son las líneas de hostilidad global del *nomos* de la tierra, cuando el perfil clásico del Estado desaparece, su monopolio de la política se esfuma, y nuevos sujetos de lo político se instalan en la contienda de la verdad, con o sin contenido estatal, y grandes espacios, clases o razas en lucha, nacionalidades, religiones políticas, poderes económicos inspirados en nuevas agrupaciones amigo-enemigo, como formaciones partidarias que buscan un nuevo tipo de reconocimiento, en la era de la

tecnología, donde el proceso de neutralización progresiva y despolitización absoluta de todas las formas de vida llega a su fin, para ascender desde el extremo posible al centro simbólico del cuadro. Sí, es todo esto lo que acontece y queda irremediabilmente al descubierto en el punto de fuga de la guerra civil mundial, después de que la perspectiva haya sido desalentada primero por la religión y la teología, luego por la metafísica y el Estado, para que refleje el único punto de vista del gobierno de la economía, donde cuanto más se vacía el campo de fuerzas del poder y la niebla de nombres y palabras espesa la máquina psicotécnica de sugestión de masas, confundiendo la verdad con la falsedad.

VI

Abramos otro libro, *Stasis* de Giorgio Agamben (2019)⁶. El libro analiza la forma que asume la guerra civil cuando la vida se convierte en lo que está en juego en la política y cómo ésta se manifiesta simultáneamente en la doble necesidad de su afirmación y de su exclusión. Se intuye un eco de Foucault en la tensión entre soberanía y biopolítica que recorre sus páginas, pero también la voz, otro eco, de la crítica a su pretendida exterioridad, donde la excepción soberana queda expuesta a la luz gloriosa del poder. Un contragolpe de la lógica del Estado que se refleja en el lugar donde no alcanza su cuchilla, donde su cuerpo político está vacante y la imagen de la majestad del trono vacío revela —a pesar de que la espectacular maquinaria de la democracia de consenso quiere instalarse en ese mismo lugar vacante, como deseo de inmortalidad, y la notoriedad no pervierte ni seduce a su ser muerto— tanto su futuro como su pasado, una forma de vida, la vida eterna: la vida que sólo vive su vivibilidad, la vida que no puede separarse de sus modos de ser y menos en un tiempo en que su salud biológica, su conservación, privan a las relaciones que la califican en cuanto tal de la potencia de ser como de no ser. La verdad que muere a la intención es

⁶ Cito la edición que contiene una *Nota sulla guerra, il gioco e il nemico* que no está en la primera edición de 2015.

que “el Reino ya está aquí, cotidiano y modesto, y sin embargo, irreconciliable con las potencias que buscan travestirlo y ocultarlo, impedir que su venida llegue a ser anhelada y reconocida, de transformarlo en un evento futuro” (Agamben, 2020, p. 45).

No es este el lugar para discutir la relación entre la guerra civil y la biopolítica de los cuerpos⁷; en los siguientes párrafos se analizará la tesis del libro sobre la *stasis*, su doble necesidad, confiando en el carácter expositivo del estudio, incluso antes que en la capacidad de la obra de ser desarrollada, que todo pensamiento verdadero contiene virtualmente. No importa si la voz del lector se mezclará con la del autor o se retirará a los márgenes del texto, dejando a un montaje de citas arder en la hoguera de las vanidades hermenéuticas al mismo conflicto de interpretaciones. Haré un ejercicio mimético de filosofía. Advierto que lo que estará en *juego* es el grave asunto de la guerra civil, la posibilidad de la muerte física, así como la producción de vida susceptible de ser asesinada, como último transporte trágico de la resolución de la política en la enemistad, es decir, la relación de mutua presuposición entre enemistad y guerra, un vínculo tal que ambos términos aparecen tan estrechamente entrelazados que es imposible separarlos. Soy consciente, sin embargo, de que no hay un *juego serio* que pueda desafiar la lógica circular en virtud de la cual la guerra se mantiene en íntima relación con la política si el criterio existencial del enemigo, que expresa su intensidad incluso antes que el concepto, y que lo define al mismo tiempo en su tensión específica precisamente a través de la posibilidad real de la muerte, es decir, a través de la posibilidad de infligir la muerte física, no está implicado en el juego que se teme y rechaza. Un dispositivo neutralizante que Schmitt pone en escena mediante el combate cuerpo a cuerpo con Hobbes, una posición que no es ni instrumental ni dialéctica, sino que se arriesga en el mar abierto de una batalla por la verdad en política. De modo que el estado de naturaleza no sea algo que pueda ser abolido y sustituido por la sociedad civil, ya que coincide con la condición política del hombre, caracteriza el *status*, describe la situación y retrata al Estado, tanto por la invención como por su

⁷ Me permito reenviar a Scalzo (2020).

cimiento pretérito, en la medida en que exhibe la peligrosidad del hombre que, por lo demás, ofrece el telón de fondo de la escena en la que se representa la profesión de lo político. Una estrategia que enturbia las aguas del devenir en las que se baña el *polemos*, destinada a captar la potencia del conflicto, a excluir aquello que se afirma en su necesidad, una otra y más antigua concepción de la guerra, la comedia de su detenimiento como la exigencia de su vía de fuga, la potencia que ni se concede ni pasa al acto de la guerra, la *stasis* como función agonal y juguetona, cuando no incluso con un aire festivo y de reconciliación, consustancial a la convivencia entre los hombres: todavía una trama oculta, en divergente acuerdo con la verdad de lo político. Pero, esta vez, más fuerte que aquella que se manifiesta como enemistad entre hermanos, en la medida en que aquel que me expone al peligro de lo político no es a la vez hermano y enemigo, sino un otro que deja hablar en su nombre al coro de “relaciones de alianza y *philia* entre grupos que no se consideran enemigos, sino *xenoi* en el doble sentido del término: extranjeros y huéspedes” (Loraux, 2006). Es decir, que sublevarse, como en la tragedia antigua, es un fenómeno de origen, que no es un principio y que no tiene un comando, la copresencia de los vivos y los muertos, en lugar de su parentesco de sangre, la *stasis*, precisamente, la guerra civil que el Estado somete y reconvierte a otros fines exceptuando un espacio de anomia del derecho en el que su posibilidad real se realiza de la nada y para nada (Agamben, 2019, p. 104). Una forma de decir que donde hay peligro crece también lo que salva. Sólo para alimentar sus lenguas de fuego giraré la leña y agitaré la ceniza del comentario o cultivaré la llama que encierra el secreto de toda crítica verdadera: la vida. Seguro de que la crítica nunca ha dejado de buscar la verdad cuya llama viviente continúa ardiendo sobre las pesadas ruinas del pasado y sobre las ligeras cenizas de lo vivido, como escribió Benjamin en su gran ensayo sobre Goethe (Benjamin, 1962).

VII

He rastreado el enigma hasta su clave desvelando de antemano el propósito consignado por *Stasis* a la nota añadida en 2018, con motivo de la edición íntegra del *Homo sacer* del que forma parte la obra, nota luego recompuesta en su segunda edición. Mostrar cómo la definición de Schmitt de lo político a través de la enemistad y la guerra es contradictoria en la medida en que pretende excluir otra concepción más antigua que remite la guerra a la esfera del juego, en la que la victoria y la derrota en el combate pueden no depender de la muerte física, o en la que el uso de matar a un hombre no sirve para definir lo político. No obstante, es a partir de la lectura de Schnur que Agamben da ciertos pasos para introducir los primeros elementos de una ya imprescindible *stasiología* en los dos textos que componen el libro publicado en 2015 (Agamben, 2019). La guerra civil se convierte en el umbral fundamental de la politización de Occidente. Un dispositivo que a lo largo de la historia ha producido alternativamente la despolitización de la ciudadanía y la movilización de lo impolítico. Leamos y sigamos al operador de la guerra civil precipitarse en la oscuridad de la contemporaneidad, primero bajo la figura del terror y luego bajo la máscara de la pandemia, asestando después un golpe mortal a la era de las democracias liberales, fundadas en las constituciones, los derechos, los parlamentos y la división de poderes. La estrecha relación que une a la guerra civil con el estado de excepción, que uno cree que se ilumina de repente al voltear las páginas del libro, puede en cambio quedar en las sombras del texto porque los dos primeros volúmenes recogidos en *Homo sacer* han revelado la existencia de su zona común de indecidibilidad, en la medida en que renuevan la definición del totalitarismo jugando con la instauración, a través del estado de excepción, de una guerra civil legal. Única condición que permite la eliminación física no sólo de los adversarios políticos, sino de categorías enteras de ciudadanos que por alguna razón no pueden integrarse en el sistema político (Agamben, 2003).

El imperativo del comando es hacer sistema entre la guerra civil y estado de excepción en todos los campos del saber. Si las dos

formas límite del derecho y de la política son utilizadas sin escrúpulos como formas normales de gobierno, entonces se requiere una cuota extra de imaginación para pensar que no sólo la dictadura, sino también la democracia considera la *stasis*, el levantamiento de los ciudadanos en la forma extrema del disenso. La *stasis* que es el origen de la *polis*, un fenómeno que sólo puede ser excluido del orden en la medida en que se convierte en materia de su gobierno. En la oscuridad de la contemporaneidad, llega la hora de la legibilidad del libro que se tiene en mano. Quiero corresponder de la siguiente manera al coraje de la verdad que ello suscita en el desierto que crece liberando la potencia del pensamiento que se aglutina en el gesto filosófico del libro: como vórtice que arrastra a su ritmo el material de su propio nacimiento, en lugar de la fundación que mantiene quieto al muerto bajo las murallas de la ciudad, la *stasis* arriesga en la agonalidad de la política una posibilidad de confrontación que ya ni siquiera puede contemplarse salvo en las formas de la presuposición de que la dialéctica de la fundación ha colocado estratégicamente en el lugar del principio un contragolpe de su ser. Es decir, a través de la relación de destierro que define la ontología occidental, a saber, que algo, un fenómeno de origen, se divide en sí mismo, se excluye y se rechaza al fondo y que a través de tal exclusión se incluye como principio y comando, como esencia y fundamento de la democracia.

Dicho de otro modo, cuando la democracia sólo aparece viva y participativa solamente en la ceremonia de su propia exhumación, es entonces cuando el pensamiento de la técnica, al servicio de la administración de su poder, admite la práctica del consentimiento en su mesa proscrita. Lo democrático se convierte en su propia muerte en acto, una manifestación de la voluntad que declara la adhesión a las reglas del juego que el paradigma gobernante impone, o mejor dicho, presupone subrepticamente, incluso antes de revelar o disciplinar; reglas que nunca son instituyentes de una forma de vida, sino asumidas en lugar del disfraz de la representación de la vida desnuda que yace en el fondo. Es el eterno retorno de lo igual, diría yo, si no tuviera la impresión de que el ciclo de la democracia ha llegado a su fin, que su forma ya no tiene materia de la que constar y que da la vuelta a su dispositivo técnico. Veo el tiempo y

el sujeto de la política democrática extrayendo de su miseria una vez más una fantasmagoría de felicidad. Me pregunto si la caída de la democracia en el totalitarismo, la democracia realizada como sociedad del espectáculo, no será un accidente del ser más que un destino de la historia. Nada puede aparecer fuera de la estetización de la política o del gobierno de la técnica en la época de la resolución del mundo a su propia imagen, como no sea la reproducción de su propio simulacro, la representación del pueblo cubriendo así su ausencia, donde verdad y mentira se confunden hasta hacerse indiscernibles y la manipulación del consenso se apodera del criterio existencial de lo político.

VIII

No es éste el lugar para reflexionar sobre la obra de Nicole Loraux, de la que Agamben extrae críticamente los lineamientos del paradigma de la guerra civil, cuya verificación de poderes tiene lugar en el pensamiento de Hobbes (Loraux, 2006; Cfr. Agamben, 2019). *Oikos* y *polis*. Un umbral de transición de uno al otro, no un proceso de superación de uno en el otro. La cooriginalidad del conflicto y de la sociabilidad. O del vínculo de división que anima y marca profundamente la vida de la política griega, que replantea la relación dialéctica que transcurre entre la amistad y la enemistad, el acto por el que una comunidad se constituye a sí misma y la identificación de un adversario contra el que combatir. Un vórtice de origen del que, ciertamente, la filosofía griega advirtió el terror, frente a la cual se echó atrás la maravilla, una presencia que no suscitó estupor, que trató de conjurar no llamando ya a la guerra civil por su nombre, sino evocando en su nombre más su fantasma que su idea, como si la memoria de la ciudad pudiera fundarse en el olvido de lo político. He aquí la sorprendente discrepancia entre tragedia y filosofía. En el punto de su intersección, la guerra civil. Para los griegos y sus instituciones, un pasado que siempre debe seguir siendo posible en la ciudad, aunque no se debe abusar de su recuerdo; para los modernos, algo que hay que intentar hacer imposible a toda costa y que, en cambio, debe ser recordado a través de juicios y persecuciones legales. Necesidad de la exclusión de la guerra civil

del orden político que Agamben descubre y cuestiona en el pensamiento de Hobbes, en un combate cuerpo a cuerpo, en el que se arriesga la seriedad y el juego de la guerra, con la interpretación de Schmitt. Teología política interpretada desde una perspectiva decididamente escatológica, no sin antes releer su doctrina del Estado a la luz de los principios de la política cristiana contenidos en el *Leviatán*, en virtud de los cuales la política adquiere una dimensión mesiánica, del mismo modo que el mesianismo que ella implica se vuelve casi brutalmente político (Agamben, 2019; J. G. A. Pocock, 1990). Una proyección de la autoridad profética en el futuro escatológico, elaborada y realizada por el filósofo italiano después de haber pasado a contrapelo la tradición talmúdica del *Leviatán* y evocado, como si se tratara de un enano invisible que maneja los hilos de la máquina del poder, *Il mysterium iniquitatis*, del que habla Pablo de Tarso en la *Segunda carta a los Tesalonicenses*. Un misterio que alista el escenario en el que el *Leviatán* desaparecerá, en su último acto, bajando el telón de toda la representación del Estado, cuando el Reino de Dios, que Cristo restaurará al final de los tiempos, se realice políticamente en el mundo. En efecto, para el autor de *El tiempo que resta*, la descripción del conflicto escatológico que precede inmediatamente a la instauración del Reino de Dios no es un arcano sobretemporal, cuyo único sentido es poner fin a la historia y a la economía de la salvación, sino un drama histórico que está en curso a cada instante y en el que se juega incesantemente el destino de la humanidad, la salvación o la ruina de los hombres (Agamben, 2000). Es la concreción de tal desenlace escatológico, en lugar de la supuesta secularización de la teología política, lo que revive en el pensamiento político de Hobbes, con el debido respeto a Schmitt, quien sólo vio en el Estado-*Leviatán* el poder que frena el fin del mundo, el *kathecon*, cuya doctrina asume como única posibilidad de concebir la historia en sentido cristiano, sin entender cómo coincide con la misma bestia escatológica del fin de los tiempos y no actúa como poder que frena la anomia. El problema concierne a la relación entre el orden profano y el reino, la historia y lo mesiánico. La idea de Agamben (2019) es que, para Hobbes, como

lo sería más tarde para Benjamin (1997), la política profana no actúa como un efecto retardatario sobre el futuro del Reino, sino que es una categoría de su aproximación más silenciosa⁸.

Resumo la cuestión en las palabras de Benjamin, reuniendo en un punto, que es a la vez de contacto y de oposición, la dirección de las dos flechas que, desde arriba y desde abajo, disparan la *dynamis* histórica del orden mundial y la intensidad mesiánica del Reino, donde la mengua de la voluntad de potencia del primero promueve el advenimiento del segundo. Es en el escenario escatológico de la representación de la soberanía en el que se realiza la operación de un sujeto jurídico-político que asegura a sus súbditos seguridad y satisfacción, donde Agamben escenifica la doctrina hobbesiana de la guerra civil precipitando el orden al final de los tiempos. El comentario y la crítica tocan un vértice posible, aunque impensado, de una teoría de la guerra civil aún por hacer, a saber, que la ausencia del pueblo es el elemento constitutivo del Estado. Es decir, que la *ademia* es la razón de su crisis desde la fundación del Leviatán (Agamben, 2019). Fenómeno del origen de lo político, la guerra civil revela cómo en el pensamiento de Hobbes se hace consciente la íntima contradicción que marca el concepto de pueblo en la tradición filosófico-política occidente. El estatuto incierto de un sintagma movido internamente por una tensión dialéctica, oscilante entre los dos polos opuestos del término: el pueblo como objeto político unitario, cuerpo político integral, y el pueblo como multitud políticamente no cualificada, subconjunto de cuerpos necesitados y excluidos. Una antinomia de la razón política —que sólo puede decantar en el camino del pueblo hacia una ciudad de la justicia, en el tiempo que resta— que concierne a un sujeto que, por un lado, manifiesta su identidad, absolutamente, fuerte en su pertenencia a una homogeneidad étnica, histórica, religiosa o económica que reconoce y reivindica como unidad política, pero que, por otro lado, precisamente como unidad política, nunca puede estar presente sino a través de los hombres que la representan.

⁸ La referencia es a el *Frammento teologico-politico* de Benjamin.

Todo el dossier de Agamben documenta cómo Hobbes es perfectamente consciente de la ambigüedad peligrosa y constitutiva del término “pueblo”, en la medida en que el pueblo contiene ya en sí mismo a la multitud, atravesada por la sola tensión en la que es posible que viva un cuerpo político. Aquel está compuesto por una serie de ocurrencias textuales que proceden del *De Cive*, pero que Agamben remite también al *Leviatán* por su capacidad de establecer concordancias significativas entre las dos obras respecto a la paradoja del pueblo contenida en ambas. Paradoja que también comprende su difícil libertad, siendo el pueblo soberano sólo a condición de dividirse de sí mismo, es decir, de escindirse en multitud y pueblo. Leamos. Sea el proceso que va de una multitud y retorna a una multitud, el pasaje al límite en el que, sin embargo, la multitud desunida que da origen al pueblo no coincide con la multitud disuelta en la que el pueblo se confunde en el acto de elegir un soberano. La idea de Agamben (2019), sustentada en una lectura cruzada de *De Cive* y *Leviatán*, es que el círculo multitud desunida, pueblo/rey, multitud disuelta se rompe en un momento dado y que el intento de volver al estado inicial coincide con la guerra civil⁹. Dicho de otro modo, si la multitud sigue existiendo después del pacto, y lo que desaparece —como en una ilusión óptica de las cartas de representación— es el pueblo, que se ha transferido a la persona del soberano,—y que, por tanto, reina en cada ciudad, sin poder habitarla— entonces la guerra civil sobrevive en el cuerpo político, como irrealizable, es decir, permaneciendo siempre posible en el Estado en la medida en que apunta a la realidad de la lucha a muerte irrepresentable entre la multitud disuelta y el soberano en todo momento. Una posibilidad plenamente real. Guerra civil y Estado, *Leviatán* y *Behemoth*, orden y desorden coexisten, sólo la victoria de la multitud sobre el soberano devuelve entonces la mancomunidad al estado de naturaleza, es decir, la multitud disuelta a la multitud desunida. Pero esto significa que la guerra civil y el estado de naturaleza no son superponibles, las dos caras del

⁹ Lee los pasajes del libro en los que Hobbes distingue entre pueblo (*populus*) y multitud (*multitudo*) y llama a la paradoja uno de sus teoremas fundamentales. Páginas apropiadamente recordadas por Agamben (2019).

estado, sino que entran en una relación compleja en la que su punto de vista refleja, como en un juego de espejos, toda la perspectiva del orden político:

el estado de naturaleza es una proyección mitológica del pasado de la guerra civil; la guerra civil es inversamente una proyección del estado de naturaleza sobre la ciudad, y lo que ésta parece cuando se considera la ciudad desde el punto de vista del estado de naturaleza. (Agamben, 2019, p. 61)

IX

Es preciso recorrer todo el campo de tensión entre guerra civil y Estado hasta el extremo posible de su historia; leer los principios de una política cristiana del *Leviatán* a la luz de la perspectiva escatológica que revela, como reino político real, la restauración del reino de Dios por la segunda venida de Cristo. Veremos a la pareja de inseparables, Leviatán y Behemoth, conducir a su propio cumplimiento, expuesto en el combate en el que las dos bestias perecerán juntas, y juntas serán quitadas de en medio, para que el pueblo recupere su cuerpo político, es decir, los justos puedan sentarse a su banquete mesiánico liberados de los lazos de la ley (Agamben, 2019)¹⁰. Pero si esto es cierto, significa que, antes de la llegada del Día del Señor, los dos monstruos están destinados a coexistir en el espejamiento indeterminado del orden y el desorden reflejado en la figura de este mundo, en un mutuo alzarse en la misma posición, que disimula el mismo fin del mundo. De tal manera que el poder de la guerra civil recorre todos los actos de gobierno de arriba abajo, como si el colapso de la legitimidad del poder conllevara el cese del comando. Y a la inversa, la decisión soberana la posición de un indecible.

Por supuesto, todo depende de cómo se interprete el tema escatológico que es inseparable de la filosofía cristiana de la historia

¹⁰ Del misterio de la iniquidad Agamben habla en un pequeño libro de 2013, *Il mistero del male*, en el que comenta la decisión del Papa Benedetto XVI abandonar el trono de Pedro.

y, en particular, del sentido que se dé al pasaje de la *Segunda carta a los Tesalonicenses* sobre el misterio de la iniquidad y el *katechon*, el poder restrictivo, es decir, si se asume la secularización como históricamente decisiva o se considera el apocalipsis de toda verdadera teología política. La escatología no es el fin de los tiempos, ni una parálisis del espíritu que vuelve inútiles las acciones de los hombres. Al contrario, con Bonhoeffer, evocado con acierto por Agamben, pertenece al sentido de las cosas últimas el que éstas guíen y dirijan la acción de las cosas penúltimas (Bonhoeffer, 1969; Cfr. Agamben, 2010; Mancini, 1969). Nada más que un movimiento que desaloja toda condición fáctica, todo sujeto, de un gesto que anule sus propiedades, como si fueran el cuerpo muerto del pecado que aún llevamos dentro, nos recuerda Pablo en la palabra que llama, vivificando el tiempo mesiánico con la expresión *ho nyn kairos*, el tiempo del ahora, e invitando a los tesalonicenses a no dejarse turbar por la inminencia de la *parusía* (Agamben, 2000). Lo que el Apóstol de las gentes tiene cerca entre su boca y su corazón no es el último día, no es el fin del tiempo, sino el tiempo del fin, es decir, el tiempo que resta entre el tiempo y su fin: la transformación interna del tiempo que el acontecimiento mesiánico ha operado de una vez por todas en la vida de los que tienen fe. El evento mesiánico, que ya se ha manifestado con la resurrección, y que corresponde a la cercanía de la palabra de fe, está presente aquí *en to nyn kairo*. Es una vocación que llama a revocar la condición mundana en la que se está llamado, pero no en el sentido de que llame a un en otro lugar, que sustituya la condición dada por otra vocación más verdadera o más auténtica, sino que la vocación disuelve toda condición desde sí misma, desde todas sus propiedades, como una urgencia que la excava desde dentro, la deposita en el acto mismo en el que permanece en ella, habita como su *ethos*, para acceder a su uso. La cita que arranca el asentimiento de la forma de vida a la vida mesiánica está tomada de *Corintios*:

Esto, empero, digo, hermanos, el tiempo contraído está, resta, pues, de modo que también los que tienen mujer como no (*hos me*) teniéndola sean, y los que lloran como no llorantes. Y los que se alegran como no alegrándose, y los que compran como no poseyentes, y los que usan el mundo como no abusando (de él); pasa, pues, la figura

del mundo este. Quiero, empero que vosotros sin cuidados estéis. (*I Cor. 7, 29-32*)¹¹

He aquí el pasaje decisivo, lo último que pone en juego lo penúltimo, el vórtice de origen que arrastra el fenómeno original de la guerra civil hasta su plenitud, donde toda fundación deja de tener lugar. “Como no” es la fórmula de la vida mesiánica y el sentido último de la llamada, en lugar del “como sí” de la filosofía que se aferra a los símiles mientras contempla su propia ruina. En el signo del “cómo no”, la vida no puede coincidir consigo misma, para los que tienen fe se convierte en una exigencia dividir la vida en una vida que vivimos (*vita quam vivimus*), y una vida para la que y en la que vivimos (*vita qua vivimus*), que es lo que hace vivible la vida y le da sentido y forma (Agamben, 2007; 2014). Vivir en el Mesías significa, pues, revocar y hacer inoperante en todo momento y en todo aspecto la vida que vivimos, hacer aparecer en ella la vida por la que vivimos, la vida que Pablo llama la vida de Jesús. *Zoe tou Iesou. Zoe non bios*. La vida mesiánica es la imposibilidad de la vida de permanecer en una forma predeterminada, la revocación de todo bios para abrirse a una forma de vida. La relación entre el mesías y la ley se expresa mediante el verbo *katargein*, que significa inutilizar, desactivar. La inoperancia que tiene lugar en la llamada a la propia vocación es equiparable a la operación mesiánica que desactiva al mismo tiempo la ley, todo poder, toda autoridad, sin que tal deposición deje lugar a una nueva identidad. Desactivada es su acción con respecto al pecado porque es a través de la ley que los hombres conocen el pecado y el deseo. Mientras que es la ley la que se ve privada de su poder de comando, es decir, una ley ya no de mandatos y obras, sino de fe. Viva es la experiencia de la palabra en lugar de su obra. Así habló Pablo. La fe a partir de la escucha y la escucha a través de la palabra. El cese del comando en lugar de la debilidad, como de la fuerza de Dios. Dejar que los muertos entierren a los muertos. La contemplación de la pura potencia de actuar.

¹¹ Tomo la cita del *Apéndice* de G. Agamben (2000).

Es la gaya ciencia de Agamben. El tiempo reencontrado de la memoria involuntaria sobre el tiempo que permanece tendido en el fondo de la guerra civil. La paz inolvidable.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, Giorgio (1995). *Homo sacer*. Einaudi.
- Agamben, Giorgio (2000). *Il tempo che resta* [El tiempo que resta]. Bollati Boringhieri.
- Agamben, Giorgio (2003). *Stato d'eccezione* [Estado de excepción]. Bollati Boringhieri.
- Agamben, Giorgio (2007). *Il Regno e la Gloria* [El reino y la gloria]. Neri Pozza.
- Agamben, Giorgio (2008). *Segnatura rerum*. Bollati Boringhieri.
- Agamben, Giorgio (2010). *La Chiesa e il Regno* [La iglesia y el reino]. Nottetempo.
- Agamben, Giorgio (2013). *Il mistero del male* [El misterio del mal]. Laterza.
- Agamben, Giorgio (2017). *Creazione e anarchia* [Creación y anarquía]. Neri Pozza.
- Agamben, Giorgio (2018). *Homo sacer, Ed. integrale* [Homo sacer, edición integral]. Quodlibet.
- Agamben, Giorgio (2019). *Stasis*. Bollati Boringhieri.
- Agamben, Giorgio (2020). *Quando la casa brucia* [Cuando la casa arde]. Giometti & Antonello.
- Alfieri, Luigi (2021). *L'ombra della sovranità* [La sombra de la soberanía]. Treccani.
- Armitage, David (2017). *Guerre civili* [Guerras civiles] (D. Scaffei, Trad.). Donzelli.
- Benjamin, Walter (1962). Le affinità elettive [Afinidades electivas]. En R. Solmi (Ed.), *Angelus Novus* (pp. 161-243). Einaudi.
- Benjamin, Walter (1997). *Frammento teologico-politico* [Fragmento teológico-político]. Einaudi.

- Benjamin, Walter (1997). *Sul concetto di storia* [Sobre el concepto de historia] (G. Bonola y M. Ranchetti, Eds.). Einaudi.
- Benjamin, Walter (1999). *Il dramma barocco tedesco* [El drama barroco alemán]. Einaudi.
- Bobbio, Norberto (2007). *Thomas Hobbes*. Einaudi.
- Bonhoeffer, Dietrich (1986). *Etica* (I. Mancini, Trad.). Bompiani.
- Dubos, Nicolas (2010). *Le mal extrême* [El mal extremo]. CNRS Editions.
- Esposito, Roberto (2006). *Communitas*. Einaudi.
- Esposito, Roberto (2018). *Politica e negazione* [Política y negación]. Einaudi.
- Galli, Carlo (2020). *Forme della critica* [Formas de la crítica]. il Mulino.
- Girard, Rene (1980). *La violenza e il sacro* [La violencia y lo sagrado] (O. Fatica y E. Czerkl, Trans.). Adelphi.
- Heidegger, Martin (2007). *Contributi alla filosofia* [Contribuciones a la filosofía] (F. Volpi, Ed.). Adelphi.
- Hobbes, Thomas (1979). *Behemoth* (O. Nicastro, Ed.). Laterza.
- Hobbes, Thomas (1981). *Leviatano* (A. Pacchi, Ed.). Laterza.
- Hobbes, Thomas (2005). *De Cive* (T. Magri, Ed.). Editori Riuniti.
- Koselleck, Reinhart (1972). *Critica illuminista e crisi della società borghese* [Crítica iluminista y crisis de la sociedad burguesa] (G. Panzieri, Ed.). il Mulino.
- Lorau, Nicole (2006). *La città divisa* [La ciudad dividida] (S. Marchesoni, Trad.). Neri Pozza.
- Mancini, Italo (1969). *Bonhoeffer*. Vallecchi.
- Pocock, J. G. A. (1990). *Politica, linguaggio e storia* [Política, lenguaje e historia] (E. A. Albertoni, Ed.). Edizioni di Comunità.
- Scalzo, Domenico (2018). *Abissi e vertici. Sulla fine del comando* [Abismos y cumbres. Sobre el fin del comando]. Argalia.

- Scalzo, Domenico (2020). *La festa crudele* [La fiesta cruel]. En D. Scalzo (Ed.), *Vivere il tempo che uccide* (pp. 377-446). Argalia.
- Schmitt, Carl (1972). Il concetto di 'politico' [El concepto de lo político]. En G. Miglio y P. Schiera (Eds.), *Le categorie del 'politico'* (pp. 87-165). il Mulino.
- Schmitt, Carl (1986). *Scritti su Hobbes* [Escritos sobre Hobbes] (C. Galli, Ed.). Giuffrè Milano.
- Schmitt, Carl (1987). *Ex captivitate salus* (C. Mainoldi, Trad.). Adelphi.
- Schmitt, Carl (2005). *Teoria del partigiano* [Teoría del partisano] (A. De Martinis, Trad.). Adelphi.
- Schmitt, Carl (2015). *Stato, grande spazio, nomos* [Estado, espacios grandes, nomos] (G. Gurisatti, Ed.). Adelphi.
- Schnur, Roman (1986). *Rivoluzione e guerra civile* [Revolución y guerra civil] (P. P. Portinaro, Trad.). Giuffrè.
- Serres, Michel (1991). *Roma, il libro della fondazione* [Roma, el libro de la fundación] (R. Berardi, Ed.). Hopefulmonster.

Guillermo Sibia¹

TIEMPO, ANSIEDAD Y SOBERANÍA EN HOBBES

1. INTRODUCCION

El título de este artículo hace referencia a tres cuestiones o problemas centrales para el pensamiento político moderno en general, y para la filosofía de Hobbes en particular: el tiempo o la temporalidad², entendido como instrumento de medición y también como horizonte existencial; la ansiedad, como una de las pasiones determinantes de la vida política; y la soberanía, como respuesta de Hobbes a las dificultades que surgen de la condición natural de los seres humanos. Ahora bien, aunque el título es bastante elocuente, no expresa del todo lo que me propongo en estas páginas. O en todo caso

¹ Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

² Tomamos aquí estas nociones prácticamente como sinónimos, aunque podríamos distinguirlas afirmando que “tiempo” remite más que nada al *nombre* de la idea o fantasma del movimiento sucesivo (y por eso se puede hablar por ejemplo del “tiempo pasado” o del “tiempo futuro”), y que “temporalidad” reenvía más a la *experiencia* subjetiva de la sucesión y el cambio, a través del movimiento que es la vida misma. Por eso también hablamos de la experiencia del tiempo, o de la mayor o menor expectativa de algo que imaginamos o tememos, por ejemplo.

lo expresa, por así decir, prometiendo más de aquello a lo que me aventuro. No se trata de examinar todo lo que Hobbes dice sobre el tiempo, ya sea en su aspecto de magnitud física, funcional a la nueva ciencia física, o bien como horizonte imaginativo que estructura los comportamientos humanos. Tampoco se trata aquí de comprender la pasión de la ansiedad en el contexto de su presencia, más o menos explícita, en el catálogo de pasiones que se despliegan en la filosofía moral hobbesiana, al menos de forma explícita. Por fin, tampoco es mi propósito estudiar todos los problemas asociados con la teoría de la soberanía de Hobbes, como el de la naturaleza y fundamento del derecho político, o el del alcance de la ley natural y la política. Cada una de esas cuestiones exige, por sí sola, un artículo. ¿Cuál es entonces el objetivo aquí? Como decía, es más modesto. Lo resumiría de la siguiente forma: se trata de interrogar la recíproca remisión de cada una de estas cuestiones en la obra de Hobbes, sobre todo en el *Leviatán*. Porque, como intentaré mostrar, siempre una reenvía a otra: la ansiedad al tiempo, sobre todo al futuro que la caracteriza o define, pero también remite a la soberanía que marca su sublimación; el derecho político soberano remite, por su parte, a la ansiedad que debe erradicarse con la institución de un escenario de previsibilidad que solo el soberano puede establecer, y al tiempo, entendido como marco social o político en el que la vida humana es posible. En definitiva, de lo que se trata es de volver al conocido “pasaje” del estado de naturaleza al estado civil, para indagar allí el papel o función que desempeñan la ansiedad (como una de las pasiones humanas más importantes), el tiempo (como representación imaginativa de las cosas), y la soberanía (como el estado o escenario en el que el deseo humano, sea o no esclarecido, puede proseguir de acuerdo a su lógica de maximización continua).

2. LA IMAGEN Y LA EXPERIENCIA DEL TIEMPO

Comencemos por el primer término del título de este artículo: el tiempo. Según Hobbes, pasa un poco lo que decía San Agustín: si no se interroga su naturaleza, todos saben qué es el tiempo; pero si se intenta explicar esa naturaleza y traducirla en palabras se descubre rápidamente que nadie sabe en qué consiste (Agustín de Hipona,

2006, pp. 327-328). Dicho de otra manera: todos experimentamos de múltiples maneras la temporalidad, lo que llamamos el paso del tiempo, así como nuestra propia duración; todos distinguimos, por llamarlas de algún modo, sus diversas “dimensiones” (el pasado, el presente y el futuro). Pero a pesar de eso tenemos dificultades para expresar y comunicar con palabras esa experiencia. En Hobbes, la experiencia del tiempo tiene mucho de ese carácter elusivo.

¿Cómo define Hobbes el tiempo, y qué papel juega en la economía de su sistema? Si tomamos seriamente su materialismo, la definición del *De corpore* es un buen punto de partida. Forma parte de un desarrollo más amplio y sistemático sobre la ciencia y el cuerpo, e incluye, casi como un prerrequisito, otras definiciones importantes de su filosofía, como las de movimiento y espacio. Hobbes procede de la siguiente manera. En el capítulo VII, el primero de la segunda parte dedicada a la “filosofía primera”, retoma la hipótesis de la aniquilación del universo para establecer las bases de la posibilidad de la filosofía, o como dice él, la posibilidad de dar nombre a las cosas a fin de poder razonar (Hobbes, 2010, p. 257). Puestos en esa lamentable situación, sugiere el filósofo de Malmesbury, tendríamos todavía las ideas e imágenes de las cosas antes de su desaparición. La imaginación y la memoria de las magnitudes, de los movimientos, de los colores, y de todas las cosas experimentadas, permanecerían como facultades disponibles para pensar (Ibídem). Como podemos comprender, si para Hobbes la hipótesis de la aniquilación prueba algo, es que podemos ser introducidos en la “doctrina natural”, y que, frente a la destrucción hipotética de todas las cosas, aún nos quedarían sus ideas e imágenes, y podríamos explicar mecánicamente todos los fenómenos naturales, incluida la sensación o sensibilidad humana y las pasiones. El espacio y el tiempo, que Hobbes define inmediatamente después en ese capítulo, son dos ideas-imágenes fundamentales que permitirían esa explicación. El otro concepto central de la ciencia hobbesiana es, por supuesto, el de movimiento. Sus definiciones están intrínsecamente relacionadas.

El espacio es definido como el “fantasma de la magnitud” (Hobbes, 2010, p. 258). Es decir, es el fantasma o la idea imaginativa de

cualquier cuerpo considerado meramente como existente y como cosa exterior a la mente. Se trata, en suma, de la imagen de algo que puede ser llenado, ocupado, o conservado. Ahora bien, la correspondencia de los cuerpos y el espacio permite ella misma otra correspondencia, la del movimiento y el tiempo. En efecto, como sostiene Hobbes (2010), los cuerpos necesariamente se mueven y dejan en la mente de quien imagina el fantasma de su movimiento sucesivo en el espacio, la idea de su traslación continua y sucesiva (p. 259). El tiempo es precisamente esa idea imaginativa³. Por lo tanto, aunque parezca un marco objetivo y exterior en el que se desenvuelve la existencia, no es nunca una propiedad de las cosas, dejen o no dejen de ocupar un mismo espacio. Hobbes (2010) subraya esto recordando que un año, esto es, una medida de tiempo cualquiera no puede ser accidente de ningún cuerpo, y por eso sólo existe en la mente (p. 259)⁴. También recurre a un ejemplo clásico: el movimiento regular del Sol⁵. Al ser representado y numerado, ese movimiento ciertamente puede servir como unidad de medida de la duración de las cosas, y para dividir el día en mañana, tarde, noche. No obstante, esa traslación sucesiva de la luz por todo el arco del cielo no se confunde con el tiempo que lo numera, con el fantasma que formamos mentalmente.

En esta obra, como se ve, la definición del tiempo es inseparable de las nociones de espacio imaginario y de movimiento, que Hobbes define más adelante, en el mismo escrito, como “la pérdida

³ Por esa inexorable persistencia del vestigio en el sujeto, Hobbes define finalmente el tiempo en *De corpore* como “el fantasma del movimiento en cuanto imaginamos en el movimiento lo anterior y lo posterior, o sea, la sucesión” (2010, p. 260).

⁴ “Pues al afirmar que un año es *tiempo* y no considerar que el año sea accidente o afección o modo de ningún cuerpo, han de estar de acuerdo necesariamente en que éste no se ha de encontrar en las cosas mismas sino en el pensamiento [...]” (p. 259).

⁵ “[...]al querer conocer los momentos en que transcurre el tiempo consideramos algún movimiento como el del Sol o el de un mecanismo automático o el de una clepsidra, o bien trazamos una línea sobre la cual imaginaremos que se mueve algo; de otro modo no aparece tiempo alguno” (Hobbes, 2010, pp. 259-260).

de un lugar y la continua adquisición de otro” (2010, p. 368)⁶. Esta última definición, en línea con lo que antecede, es de mucha importancia para lo que nos interesa subrayar porque sugiere que, para Hobbes, el movimiento no es —como quiere Aristóteles— un estado definitivo de las cosas, sino transición pura. Dicho de otra manera, con el concepto de movimiento, y en contra de la física que lo precede, Hobbes no se refiere tanto al posicionamiento específico u ocupación de una cosa o de un cuerpo, sino que subraya ante todo su transformación continua o cambio sucesivo (Cerrato, 2012). Y eso, como vimos, determina su concepción del tiempo, que aparece en *De corpore* como la imagen de un flujo, de un pasaje o una diferencia que se afirma indefinidamente, la imagen de un acontecer continuo e irreversible. En este sentido, además de inseparables, las definiciones de tiempo y movimiento se revelan fundamentales para el proyecto hobbesiano de descripción de la materia reducida a movimiento, esto es, para el estudio científico de los cuerpos en su devenir continuo.

En el *Leviatán*, obra en la que Hobbes fundamenta su teoría política en una reflexión sobre las pasiones humanas, subyacen los mismos principios metafísicos: todo es movimiento y relación de movimiento, y todo cambio es un movimiento “temporal” que supone, no la modificación de una condición espacial, sino más bien un pasaje a un tiempo diferente. Sin embargo, en el *Leviatán* no hay una definición precisa del tiempo como en el *De corpore*, y tampoco una reflexión relativa a su función en el contexto de la fundamentación materialista de la ciencia. No obstante, no hay dudas de que tiene el mismo estatuto ontológico que en *De corpore*: es un modo de pensar (o de imaginar) que carece de realidad en la naturaleza⁷.

⁶ Hobbes subraya el carácter inescindible del movimiento y del tiempo más adelante en los siguientes términos: “No puede concebirse que algo se mueva si no es en el tiempo. Pues el tiempo es, por definición, el fantasma, es decir, el concepto de movimiento; por lo tanto, concebir que algo se mueve sin que lo haga en el tiempo equivaldría a concebir el movimiento sin concebir el movimiento, lo cual es imposible” (2010, p. 273).

⁷ La tesis contraria es sostenida por G. Gohram (2014).

Si bien no de manera explícita, también en esta obra el tiempo designa la fantasía o la idea imaginativa del movimiento sucesivo, que permite distinguir aquí el pasado, el presente y el futuro. Como diría un contemporáneo de Hobbes, entonces, el tiempo no es nunca una propiedad de las cosas sino un “auxiliar de la imaginación”, sin un correlato directo en la realidad (Spinoza, 1988, p. 132)⁸. Ahora bien, a pesar de que es un fantasma —o quizás, precisamente porque es un fantasma—; y sobre todo, aunque no hay una definición de su estatuto ontológico y función, el tiempo tiene una importancia enorme en la filosofía política que Hobbes expone en el *Leviatán*. Para comprobar eso, podemos dirigir la atención a las primeras páginas del *Leviatán*. Allí, al igual que en *De corpore*, aparece la vinculación del tiempo con el movimiento y el espacio a través de la imaginación. Pero su indagación, dada la intención de la obra, está ante todo orientada a analizar los efectos morales y políticos de la experiencia humana del tiempo.

Hobbes está preocupado por suministrar una concepción cabal del ser humano que sirva de base para el tratamiento natural de las pasiones humanas, de su imposible control individual, y de la necesidad del Estado (con las características que Hobbes le adjudica) como respuesta filosófica a ese problema. El cuerpo y el movimiento desempeñan otra vez un papel central, determinante de la percepción del mundo externo y la diversidad de emociones que experimentan los seres humanos. Hobbes explica primero que los pensamientos son, considerados singularmente, representaciones o apariencias de las cualidades de los cuerpos exteriores, esto es, de los objetos que afectan los sentidos (2001, p. 6). Al presionar los sentidos, generan un cambio físico al interior del cuerpo que provoca las sensaciones, las percepciones y, eventualmente, el conocimiento. En la medida en que surgen simultáneamente de la recepción por parte de los órganos de sentido de los objetos exter-

⁸ Sobre el concepto de tiempo en la *Ética* y su relación con el proyecto filosófico de Spinoza, cfr. Sibilia, Guillermo (2020). “Genealogía y función del tiempo en la *Ética* de Spinoza”, en: *Anacronismo e irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, vol. 10, número 18.

nos, para Hobbes pensamiento y sensaciones son pues consustanciales⁹. Cada desplazamiento o movimiento de un cuerpo va asociado a una específica actividad representativa, y lo que Hobbes designa “imagen” o “apariencia” no es otra cosa, por lo tanto, que la impresión de un estímulo, una huella del mundo externo en los órganos de sentido (2001, pp. 6-7).

Poniendo en evidencia la relevancia del tiempo, Hobbes advierte más adelante que cada imagen tiene una duración o presencia limitada. En efecto, de acuerdo con el principio de inercia implícito en el comienzo del capítulo II del *Leviatán*, la incidencia de un cuerpo externo sobre los órganos de sentido deja una marca o huella que, por el movimiento interno que produce en el ser humano, dura o permanece en la mente aunque el objeto sea apartado¹⁰. Precisamente por eso, en línea con su interpretación materialista, Hobbes (2001) define la “imaginación” como “una sensación que se debilita” (p. 10). Cada imagen o fantasía permanece en la mente hasta el momento en que se produce otro estímulo, dotado de mayor vivacidad, el cual entra en escena para alterar, o incluso para cancelar, la sensación precedente¹¹. Por este

⁹ “El origen de todo ello [esto es, de todas las representaciones o pensamientos] es lo que llamamos sensación (en efecto: no existe ninguna concepción en el intelecto humano que antes no haya sido recibida, totalmente o en parte, por los órganos de los sentidos). Todo lo demás deriva de este elemento primordial” (2001, p. 6).

¹⁰ “Y del mismo modo que vemos en el agua cómo, cuando el viento cesa, las olas continúan batiendo durante un espacio de tiempo, así ocurre también con el movimiento que tiene lugar en las partes internas del hombre, cuando ve, sueña, etc. En efecto: aun después que el objeto ha sido apartado de nosotros, si cerramos los ojos seguiremos reteniendo una imagen de la cosa vista, aunque menos precisa que cuando la veíamos” (2001, p. 9).

¹¹ “Cuando se aparta de nuestra vista cualquier objeto, la impresión que hizo en nosotros permanece: ahora bien, como otros objetos más presentes vienen a impresionarnos, a su vez, la imaginación del pasado se oscurece y debilita; así ocurre con la voz del hombre entre los rumores cotidianos. De ello se sigue que cuanto más largo es el tiempo transcurrido desde la visión o sensación de un objeto, tanto más débil es la imaginación” (Hobbes, 2001, p. 10). En *De corpore* Hobbes (2010)

motivo, para Hobbes, todas las sensaciones y las imágenes están en continua evolución y cambio, y la vida se presenta como un flujo continuo y sucesivo de sensaciones e imágenes, destinadas a aparecer y desaparecer. Lo cual determina profundamente su indagación relativa a las pasiones, ya que, en cuanto efectos de la relación entre los movimientos internos del cuerpo y el ambiente, también ellas suponen un flujo continuo de estados que se suceden. Hobbes expresa esto más adelante, en el capítulo VI, en los siguientes términos:

Como la constitución del cuerpo humano se encuentra en continua mutación, es imposible que las mismas cosas causen siempre en una misma persona los mismos apetitos y aversiones: mucho menos aún pueden coincidir todos los hombres en el deseo de uno y el mismo objeto. (2001, p. 42)

La regla de la existencia humana es la variabilidad temporal. Como vimos hasta aquí, y como subraya Cerrato (2012), hay dos motivos por los cuales el tiempo se revela como un concepto central e ineludible de la propuesta de Hobbes, de su análisis de las pasiones como elementos centrales de la política. Por un lado, porque su definición de las sensaciones revela o da cuenta del carácter “temporal” de su noción de movimiento, entendido como la pérdida de un lugar y la continua adquisición de otro. Y por el otro, porque Hobbes reduce también la vida humana a una dimensión existencial, es decir, a movimiento continuo, a un cambio constante e indefinido, mediado por la imaginación y destinado a transcurrir (Cerrato, 2012).

se refiere a la permanencia de las imágenes en los siguientes términos: “La naturaleza de la sensación tampoco permite que se sientan varias cosas al mismo tiempo. Pues al consistir la naturaleza de la sensación en el movimiento, cuando los órganos de los sentidos están ocupados por un determinado objeto no pueden ser movidos por otro de manera que de ambos movimientos nazca un fantasma completo de uno y otro; no se formarán dos fantasmas de dos objetos sino uno solo formado por la acción de ambos” (2010, 25, p. 550).

3. EL DESEO HUMANO: FUTURO E INCERTIDUMBRE

¿Cómo se relaciona esta experiencia del tiempo con el deseo humano y la teoría política que Hobbes funda sobre su dinámica particular? Como mencionamos, el filósofo inglés está ante todo preocupado por determinar las condiciones que justifiquen la necesidad de un Estado omnipotente; o dicho de otra manera, que expliquen la necesidad de obedecer a un poder cuya fuerza, como se revelará más adelante en el texto, alcanza para conjurar la dinámica autodestructiva del deseo humano. En ese contexto y con ese propósito, vimos que los primeros capítulos del *Leviatán* describen al ser humano por aquello que está en la base de su existencia, esto es, por sus pensamientos y sensaciones. Ahora bien, como se desprende del texto hobbesiano, ello no alcanza para determinar con precisión, como exige el método, la irreductibilidad del deseo humano y su vínculo con la razón y el conocimiento humano. Precisamente por eso, Hobbes interroga luego, con la misma obstinación que otros pensadores modernos, los motivos concretos por los que los seres humanos se diferencian de los animales.

No es simplemente la facultad de imaginar lo que los distingue; ni siquiera es esa facultad de imaginar “por medio de palabras u otros signos voluntarios” que llamamos “entendimiento” (2001, p. 15)¹². El hábito, dice Hobbes, le permitiría a un perro y a otras bestias entender fácilmente la voluntad de su amo. ¿Acaso se distinguen por la prudencia, esto es, por aplicar el conocimiento de una acción del pasado como guía en el cálculo de lo útil o bueno? Tampoco. Aunque es una buena candidata, en palabras de Hobbes (2001),

[...] no es la prudencia lo que distingue al hombre de la bestia. Hay animales que teniendo un año observan más, y persiguen lo que es

¹² “La imaginación que se produce en el hombre (o en cualquiera otra criatura dotada con la facultad de imaginar), por medio de palabras u otros signos voluntarios es lo que generalmente llamamos entendimiento, que es común a los hombres y a los animales” (2001, p. 15).

bueno para ellos con mayor prudencia [*more prudently*] que un niño puede hacerlo a los diez. (p. 19)

Lo que en principio distingue o singulariza a los seres humanos (adultos) de los animales es su capacidad de entender por el habla no sólo ordenes sino también “concepciones y pensamientos”, es decir, su capacidad de razonar y comunicarse por medio del lenguaje, que les sirve de medio para perseguir lo que es bueno para ellos¹³. Sin embargo, y esto es un aspecto fundamental de su argumentación, Hobbes parece luego suavizar un poco esa distinción. Es que, como dice en el capítulo III, adelantado lo que dirá más adelante, la razón y el lenguaje son cualidades o capacidades que se adquieren “por el estudio y el trabajo”, y “mediante instrucción y disciplina” (2001, p. 20)¹⁴. Por lo tanto, aunque son aptitudes naturales por las que los seres humanos ciertamente superan a los animales, su despliegue efectivo se logra únicamente con mucho esfuerzo y, lo que es peor, no de manera necesaria. De hecho, como sostiene Hobbes en el capítulo V, el “privilegio” de la razón “va asociado a otro”, a saber, “el privilegio del absurdo, al cual ninguna criatura está sujeta salvo el hombre” (2001, p. 35).

Como señala Michaelis (2007), en todas estas comparaciones no deja de sorprender la ironía: Hobbes investiga las capacidades cognitivas de los seres humanos no tanto para señalar su irreducibilidad con los animales, sino sobre todo para indicar las limitaciones de la naturaleza y del conocimiento humanos. No obstante, el filósofo no abandona nunca la búsqueda de aquello que caracteriza a los seres humanos y que permite justificar la vida política; en su investigación, al contrario, está preocupado por dar una descripción fiel de la naturaleza humana que sirva de base para su nueva

¹³ “El entendimiento que es peculiar al hombre, no es solamente comprensión de su voluntad, sino de sus concepciones y pensamientos, por la sucesión y agrupación de los nombres de las cosas en afirmaciones, negaciones y otras formas de expresión” (2001, p. 15).

¹⁴ “Por el estudio y el trabajo se adquieren e incrementan aquellas otras facultades de las que hablaré poco a poco, y que parecen exclusivas del hombre. Muchos hombres van adquiriéndolas mediante instrucción y disciplina, y todas derivan de la invención de las palabras, y del lenguaje” (2001, p. 20).

ciencia política o filosofía civil. Algo así como tomar, en la senda iniciada por Maquiavelo, a los seres humanos tal como son y no como deberían ser. ¿En donde reside entonces la principal peculiaridad del ser humano, una que justifique la necesidad de obedecer irrestrictamente a un poder común? Dicho muy rápidamente, esa peculiaridad —que es desde el inicio del texto trabajada entre líneas— consiste en cierta forma de articular los pensamientos y, sobre todo, en la orientación temporal del deseo, que impacta profundamente en las pasiones humanas. Ya en el capítulo III señalaba esto en relación con la imaginación:

La serie de pensamientos regulados es de dos clases. Una cuando tratamos de inquirir las causas o medios que producen un efecto imaginado: este género es común a los hombres y a los animales. Otra cuando, imaginando una cosa cualquiera, tratamos de determinar los efectos posibles que se pueden producir con ella; es decir, imaginar lo que podemos hacer con una cosa cuando la tenemos. De esta especie de pensamientos en ningún tiempo y fin percibimos muestra alguna sino sólo en el hombre; ésta es, en efecto, una particularidad que raramente ocurre en la naturaleza de cualquier otra criatura viva que no tenga más pasiones que las sensoriales, tales como el hambre, la sed, el apetito sexual y la cólera. (Hobbes, 2001, pp. 17-18)

Como sugiere sin ambigüedad Hobbes en el pasaje citado, los seres humanos y los animales tienen en común la capacidad y el interés de dirigirse imaginativamente al pasado para obtener alguna información sobre los medios disponibles para conseguir algún bien u objeto deseado. Pero la capacidad de prefigurar (también imaginativamente) escenarios futuros y sus diversas posibilidades es característico y peculiar de los seres humanos. La causa de esto reside en el hecho de que su deseo no se circunscribe a la satisfacción de las necesidades del cuerpo. En efecto, a diferencia de los deseos, apetitos y aversiones de los animales, que están anclados en el presente pues satisfacen sucesivamente los placeres inmediatos de los sentidos, el deseo humano se abre a un horizonte temporal mucho más amplio, y permite experimentar también placeres mentales que no dependen sólo de la presencia en acto de un objeto sino —

como sostiene Hobbes en el capítulo VI— de la “expectación [*expectation*] que procede de la previsión [*forsight*] del fin o de la consecuencia de las cosas, según estas agradan o desagradan a los sentidos” (2001, p. 43). Este interés por el porvenir de las cosas, ausente en los animales, es de hecho tan determinante en los seres humanos que, según Hobbes, sus pasiones simples (apetito, deseo, amor, aversión, odio, alegría y pena) obtienen su carácter distintivo y nombre en gran medida en función de la naturaleza de la expectativa asociada a ella (Hobbes, 2001, p. 44)¹⁵. Por supuesto, en la medida en que los seres humanos también experimentan placeres sensibles, algunas pasiones toman su nombre de su opinión sobre lo que ya poseen. Pero lo que está ausente (o presente como una ficción) ocupa claramente el primer lugar en sus deseos.

Las pasiones humanas, entonces, se forman no sólo a causa de aquello que se siente en el momento, sino también en relación al modo como se piensa o imagina —con más o menos cimient— aquello que acontecerá. En este sentido, para Hobbes, el futuro es una parte inherente y privativa del deseo humano, de la misma forma que lo es la curiosidad, con la cual aquel se asocia particularmente. Efectivamente, como puede leerse en el mismo capítulo VI,

[...] el hombre se distingue singularmente no sólo por su razón, sino también por esa pasión [i.e. la curiosidad], de otros animales, en los cuales el apetito nutritivo y otros placeres de los sentidos son de tal modo predominantes que borran toda preocupación de conocer las causas [...]. (2001, p. 45)

Dicho de otra manera, esto significa que, debido a su orientación hacia el futuro, a su capacidad de imaginar escenarios posibles, y a

¹⁵ “Estas pasiones simples denominadas apetito, deseo, amor, aversión, odio, alegría y pena, tienen nombres diversos según su distinta consideración. En primer lugar, cuando una de ellas sucede a otra, se denominan diversamente, *según la opinión que los hombres tienen de la posibilidad de alcanzar lo que desean*; en segundo lugar, según es el objeto amado u odiado; en tercer término, cuando se consideran conjuntamente algunas de ellas; en cuarto lugar, según la alternativa o sucesión de esas pasiones” (2001, p. 44, Subrayado nuestro).

desear bienes futuros, los seres humanos son llevados naturalmente a investigar las causas de las cosas. El problema es que, para Hobbes, este interés por las causas y por el futuro no pueden ser plenamente satisfechos. Los seres humanos experimentan más las frustraciones de la previsión que sus placeres porque, por su propia naturaleza, el conocimiento del futuro sólo puede ser imperfecto (Michaelis, 2007, p. 110; Sokoloff, 2001, p. 5). Recordemos las palabras de Hobbes: “El futuro no es sino una ficción de la mente, que aplica las consecuencias de las acciones pasadas a las acciones presentes; quien tiene mayor experiencia hace esto con mayor certeza; pero no con certeza suficiente [...]” (2001, p. 19). Una y otra vez Hobbes llama la atención sobre la incapacidad o las dificultades de los seres humanos para disponer de aquello que buscan por encima de todo: no tanto el poder, como podríamos estar tentados a concluir de la caracterización que da en el capítulo XI de la humanidad como movida “un perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte” (2001, p. 79). Se trata más bien, como señala Michaelis (2007), de algo más fundamental, algo que está en la base y que anima e impulsa la búsqueda de poder: un horizonte claro, previsible, que garantice la continuidad del deseo y de la vida misma.

4. ANSIEDAD, MIEDO Y CONFLICTO

Como vimos, lo más paradójico de la descripción del ser humano y de la lógica del deseo que lo caracteriza, paradoja que Hobbes no se cansa de subrayar, es que su necesaria o inevitable orientación hacia el futuro se presenta siempre como un problema, como un interrogante, como el lugar de la incertidumbre. La ansiedad es la pasión que, según Hobbes, expresa más cabalmente este carácter dramático de la existencia humana. Como sucede con del tiempo, no hay en el Leviatán una definición precisa de esta pasión. No obstante, el filósofo inglés no deja de referirse a ella como uno de los principales escollos que deben ser superados. La incertidumbre respecto del futuro y la curiosidad, decíamos, son condiciones que van de la mano y, en cierta medida, se refuerzan mutuamente: el ser humano no puede determinar ni conocer absolutamente el

desenlace futuro de las cosas y, sin embargo, aunque no consigue superar esa limitación inscrita en su naturaleza, no deja de indagar las causas de las cosas y su desenlace futuro. Hobbes (2001) explica en el capítulo XI que eso se debe a que “la ansiedad del tiempo futuro dispone a los hombres a inquirir las causas de las cosas, porque el conocimiento de ellas hace a los hombres mucho más capaces para disponer el presente en su mejor ventaja” (p. 85). Se trata del mismo capítulo en el que Hobbes sostiene que la felicidad es un “continuo progreso de los deseos, de un objeto a otro”, y que la “causa de ello es que el objeto de los deseos humanos no es gozar una vez solamente, y por un instante, sino asegurar para siempre la vía del deseo futuro” (p. 79). La ansiedad se presenta, por lo tanto, como una causa de la curiosidad, que en este caso opera como medio para acumular poder y ordenar el presente. En el capítulo siguiente dedicado a la religión, sin embargo, Hobbes parece invertir la lógica:

En primer término —dice Hobbes— es peculiar a la naturaleza del hombre inquirir las causas de los acontecimientos por él contemplados: unos buscan más, otros menos, pero todos sienten la curiosidad de conocer las causas de su propia fortuna, buena o mala.

En segundo lugar, considerando que cada cosa tuvo un comienzo, piensan también en la causa que determinó ese comienzo en un determinado instante, y no más temprano o más tarde.

En tercer término, para los animales no existe otra felicidad que el disfrute de sus alimentos, de su reposo y de sus placeres cotidianos, pues tienen poco o ninguna previsión para el porvenir, por falta de observación y memoria del orden, consecuencia y dependencia de las cosas que ven; en cambio observa el hombre cómo un acontecimiento ha sido producido por otro, y advierte en él lo que es antecedente y consecuente [...].

Los dos primeros motivos causan ansiedad. En efecto, cuando se está seguro de que existen causas para todas las cosas que han sucedido o van a suceder, es imposible para un hombre, que continuamente se propone asegurarse a sí mismo contra el mal que teme y procurarse el bien que desea, no estar en perpetuo anhelo del tiempo por venir. (2001, p. 87)

La ansiedad aparece ahora como la consecuencia del deseo de conocer las causas de las cosas y su comienzo en el orden del tiempo, ambos deseos peculiares de la naturaleza humana ¿Cómo interpretar esta aparente ambigüedad? En realidad, no hay ambigüedad, ni contradicción. La lógica es circular, y Hobbes trata de poner en evidencia justamente eso, a saber: que la ansiedad por el futuro lleva a los seres humanos, y sólo a los seres humanos, a investigar las causas de las cosas, y que las frustraciones que indefectiblemente encuentran generan más ansiedad y aumentan la incertidumbre respecto del futuro, llevándolos a investigar las causas, a acumular poder, y así sucesivamente, sin interrupción y conclusión.

Desde la perspectiva de Hobbes, no parece haber descanso ni seguridad para los seres humanos. La búsqueda ansiosa de la felicidad está por eso estrecha e inevitablemente vinculada a la dimensión dolorosa y trágica de la vida. Nuestro autor expresa claramente esto en el mismo capítulo XII, recurriendo a la célebre historia de Prometeo:

Así que cada hombre, y en especial los más previsores, se hallan en situación semejante a la de Prometeo. En efecto, Prometeo (que quiere decir el hombre prudente) estaba encadenado al monte Cáucaso, en un lugar de amplia perspectiva, donde un águila, alimentándose de sus entrañas, devoraba en el día lo que era restituido por la noche. Así, el hombre que avizora muy lejos delante de sí preocupado por el tiempo futuro, tiene su corazón durante el día entero amenazado por el temor de la muerte, de la pobreza y de otras calamidades, y no goza de reposo ni paz para su ansiedad, sino en el sueño. (Hobbes, 2001, pp. 87-88)

En la metáfora de Prometeo ya no se trata simplemente de describir una pasión como la ansiedad por sus causas, o como consecuencia directa de la lógica del deseo humano. Se trata sobre todo de pensar, y de exhibir a los lectores, los efectos dramáticos de la tendencia natural de los seres humanos a vivir excesivamente orientados hacia el futuro. En efecto, la desgracia no es sencillamente el dolor que siente Prometeo —o cualquier individuo— mientras pierde parte de su cuerpo por la acción del águila. El problema es

que ese dolor es el signo que le recuerda que el sufrimiento es infinito, que el ciclo es irreversible, y que se repetirá indefinidamente. O dicho de otra manera, el problema es el dolor que no siente todavía, o que no siente hoy, sino mañana, y pasado, o en cualquier momento por venir. Porque mientras le devoran las entrañas, Prometeo “sabe” que su sufrimiento no terminará cuando las bestias acaben de comer, ni siquiera cuando sus entrañas sean nuevamente regeneradas. Sabe que está destinado a padecer un sufrimiento infinito, proporcional a su rebeldía contra los dioses, o contra Zeus al menos. El problema que pone en evidencia el mito es, en definitiva, que la ansiedad desemboca rápida e inevitablemente en temor, esto es, en aversión, con la idea de sufrir un daño (Hobbes, 2001, p. 44).

Ahora bien, aunque la ansiedad se relaciona profundamente con el temor, estas pasiones no son idénticas. En efecto, como señala Sokoloff (2001), la ansiedad no se corresponde con nada determinado o sensible; emerge cuando el individuo no es capaz de producir una representación estable del futuro. En ese sentido, es una pasión más general que el miedo a la muerte. Ciertamente, el miedo a una forma concreta de muerte puede ser parte del futuro inestable que causa ansiedad, pero no es necesariamente equivalente a él. En la medida en que la naturaleza del miedo requiere la presencia de un objeto de sentido (por el cual se siente aversión), el miedo a la muerte está restringido al ámbito de la sensibilidad. Y por eso, no teme a la muerte en sí misma; se teme aquello que puede causarla. La ansiedad, en cambio, puesto que carece de relación con el mundo sensible, “ocupa un espacio intermedio entre el sentido y el sinsentido” (Sokoloff, 2001, p. 5). Pone a los individuos, como a Prometeo, en un estado de indeterminación que, lejos de liberar el deseo, lo captura, y lejos de amplificar los apetitos, los limita y reduce.¹⁶

Como vemos, el individuo ansioso que propone Hobbes como materia de su teoría política padece por la incertidumbre del futuro

¹⁶ En este sentido, puede decirse que el mito de Prometeo sirve también para subrayar que el problema de la incertidumbre del futuro no es sólo un problema de conocimiento, sino ante todo un problema ético y político.

y por una forma angustiante del conocimiento a la que vive expuesto. Por un futuro que lo interpela, pero que siempre está más allá. Por un deseo de conocer que nunca puede ser absolutamente satisfecho. Por una previsión prometeica que resulta más una maldición que produce más ansiedad, que un remedio definitivo. En este contexto, como desarrolla ampliamente Hobbes en el *Leviatán*, el conflicto social es inevitable (2001, pp. 100-104). En efecto, las interacciones entre los individuos, preocupados por asegurar la vía del deseo futuro, no pueden sino desembocar en una competencia despiadada, en la que todos son naturalmente llevados a acumular poder.¹⁷ Ahora bien, ese afán de poder se traduce inmediatamente en deseo de supremacía:

La pugna de riquezas, placeres, honores u otras formas de poder, inclina a la lucha, a la enemistad y a la guerra. Porque el medio que un competidor utiliza para la consecución de sus deseos es matar y sojuzgar, suplantar o repeler a otro. (Hobbes, 2001, p. 80)

La desconfianza generalizada que genera indefectiblemente esta carrera por la felicidad hace de la anticipación, esto es, del dominio sobre los otros, el camino más razonable para proteger la propia vida (Hobbes, 2001, pp. 101). Dada la caracterización del ser humano que hace Hobbes, como un individuo pasional que busca ansiosamente incrementar su poder mediante todos los medios posibles, y que no siente placer reuniéndose con otros individuos (2001, p. 102), el antagonismo se revela como la forma predominante, sino la única, de relación social. En este sentido, las tres causas del conflicto que Hobbes (2001) menciona (competencia,

¹⁷ "La felicidad es un continuo progreso de los deseos, de un objeto a otro, ya que la consecución del primero no es otra cosa sino un camino para realizar otro ulterior. La causa de ello es que el objeto de los deseos humanos no es gozar una vez solamente, y por un instante, sino asegurar para siempre la vía del deseo futuro [...]. De este modo señalo, en primer lugar, como inclinación general de la humanidad entera, un perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte. Y la causa de esto no siempre es que un hombre espere un placer más intenso del que ha alcanzado; o que no llegue a satisfacerse con un moderado poder, sino que no pueda asegurar su poderío y los fundamentos de su bienestar actual, sino adquiriendo otros nuevos" (2001, pp. 79-80).

desconfianza y orgullo), no sólo se refuerzan mutuamente, sino que tienen en común la orientación hacia el futuro y la ansiedad que está en la raíz del deseo humano (Cerrato, 2012). Y por eso, aunque ciertamente podamos distinguir dos tipos de individuos, unos vanagloriosos y otros temerosos, unos más inclinados a la lucha y otros a la paz, una misma verdad se impone a ambos: la preocupación des-medida (esto es, sin medida) por el futuro y el derecho natural de anticiparse a los otros por medio de la violencia¹⁸. Hobbes extrae de ello una consecuencia categórica, determinante de su proyecto filosófico-político, y poniendo nuevamente el acento en el carácter temporal de la existencia. En ausencia de un poder común, sea cual la pasión predominante, el resultado es el mismo para todos: la guerra.¹⁹ Una guerra que, como dice el mismo Hobbes, no consiste sólo en el combate directo, sino en el tiempo durante el cual existe entre los individuos la voluntad manifiesta de luchar (2001, p. 102).²⁰

¹⁸ Hobbes distingue estos “tipos” de individuos en el capítulo XIII en los siguientes términos: “Como algunos se complacen en contemplar su propio poder en los actos de conquista, prosiguiéndolos más allá de lo que su seguridad requiere, otros, que en diferentes circunstancias serían felices manteniéndose dentro de límites modestos, si no aumentan su fuerza por medio de la invasión, no podrán subsistir, durante mucho tiempo, si se sitúan solamente en plan defensivo. Por consiguiente, siendo necesario, para la conservación de un hombre, aumentar su dominio sobre los semejantes, se le debe permitir también” (2001, p. 101). Sobre esto, puede verse el minucioso análisis de Hilb y Sirczuk (2007).

¹⁹ “Con todo ello es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos” (Hobbes, 2001, p. 102).

²⁰ “Porque la GUERRA no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso de tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente. Por ello la noción del tiempo debe ser tomada en cuenta respecto a la naturaleza de la guerra, como respecto a la naturaleza del clima. En efecto, así como la naturaleza del mal tiempo no radica en uno o dos chubascos, sino en la propensión a llover durante varios días, así la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario. Todo el tiempo restante es de paz” (p. 102).

5. A MODO DE CONCLUSIÓN: LA SOLUCIÓN HOBBSIANA, O LA SOBERANÍA E INSTITUCIÓN DE UN TIEMPO POLÍTICO PREVISIBLE Y HOMOGÉNEO

En el ser humano, el corazón y su mecánica están ligados al presente, a la presencia en acto de un movimiento. Pero la mente humana, de acuerdo a su particular relación con el deseo, quiere y se vincula indefectiblemente con el futuro, es decir, con lo que todavía no es o existe. De ello se sigue, como vimos, naturalmente la ansiedad y el conflicto. ¿Cuál es la salida a esta situación que ofrece Hobbes? ¿En qué medida la ansiedad es alterada o reconducida? Una de las enseñanzas más importantes del Leviatán es que el individuo solo y por sí mismo no puede resolver la desventura de su existencia o condición natural. A diferencia de Descartes y Spinoza, y de otros pensadores posteriores, Hobbes no cree muy posible que los individuos puedan remediar sus conflictos pasionales por sí mismos. Por el contrario, tiende a subrayar las limitaciones que tienen para salir individualmente de ese escenario, ya sea por su egoísmo, por su vanagloria, e incluso —como vimos— por la ansiedad e incertidumbre por el futuro, que puede llegar a paralizarlos y a condenarlos a vivir en un estado de desconfianza y de guerra permanentes. En este contexto, aunque la razón y la prudencia son ciertamente buenas aliadas, no alcanzan por sí solas. De hecho, ellas se vuelven instrumentos que acompañan la predisposición natural a atacar o defenderse. Tampoco puede confiarse en la religión, que antaño era —como dice Hobbes (2001) justamente después de presentar la historia de Prometeo— la institución que, a través del miedo y de la promesa de una vida eterna, ofrecía a los individuos una respuesta a su ansiedad e incertidumbre por el futuro. Desde la perspectiva hobbesiana, la reforma protestante no solo volvió imposible esa salida, sino que de hecho empeoró la situación.

Para resolver el problema generado por la falta de previsión sobre el futuro se necesita por lo tanto la intervención de una instancia terrenal separada, superior e inapelable. Capaz de neutralizar los efectos disgregantes de la ansiedad. El Leviatán, es decir, la autoridad política soberana se presenta como esa instancia, como

el nombre y la obra de una creación que permite remediar los problemas inherentes de la vida humana, redireccionando el miedo difuso, disperso e inexplicable, vinculado a la ansiedad, por un miedo consustancial a la vida, determinado y concentrado en un poder secular visible para todos, al que todos pueden (y deben) obedecer (Hobbes, 2001, pp. 137-141). Es el Dios mortal el que debe (o debería, según Hobbes) cumplir la función dejada vacante por la religión, ofreciendo a los individuos, ya no la promesa de una vida eterna, sino la construcción de un futuro más previsible y seguro. Porque, como dice Hobbes (2001) en las primeras líneas del capítulo XVII,

la causa final, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás) al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando Estados) es el cuidado [*foresight* – la previsión] de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica [...]. (p. 137)

De esta manera, en la medida en que puede asegurar el futuro y hasta cierto punto determinarlo, el Estado —y sólo el Estado— suministra para Hobbes un escenario de previsibilidad en el que, si bien no desaparece, la ansiedad ya no conduce a comportamientos violentos y disgregantes. El sistema de leyes y castigos que fija el soberano proporciona así a los individuos protección contra la eventual agresión de otros u otras, instituyendo un espacio en el que todos pueden tener en cuenta la presencia de un mismo poder coercitivo cuando calculan sus perspectivas de futuro. Pero también ofrece un sentido de coherencia, un orden estable de significados compartidos, que no podrían proporcionarse a sí mismos los individuos en su ausencia (Michaelis, 2007, pp. 118-119).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agustín de Hipona (2006). Confesiones. Colihue.
 Cerrato, F. (2012). *Un secolo di passioni e politica*. Derive Approdi.
 Farnesi Camellone, Mauro (2018). “La subversión profética: la locura de los entusiastas religiosos”. En Abdo Ferez, C., Fernández Peychaux, D., Rodríguez Rial, G (eds.), Hobbes,

- el hereje: teología, política y materialismo, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Eudeba, pp. 199-222.
- Fiaschi, Giovanni (2005). "Hobbes on time and politics", *Hobbes Studies*, 18 (1), 3-26.
- Gorham, G. (2014). "Hobbes on the Reality of Time", *Hobbes Studies*, 27 (1), pp. 80-103.
- Hilb, Claudia, Sirczuk, Matias (2007). *Gloria, miedo y vanidad: el rostro plural del hombre hobbesiano*. Prometeo.
- Hobbes, Thomas (2001). *Leviatán o la materia, forma y poder de una República Eclesiástica y civil* (Antonio Escohotado, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, Thomas (2010). *El cuerpo. Primera sección de Elementos de Filosofía*. Pre-textos.
- Lukac de Stier, María L. (2017). "Causalidad y movimiento en la doctrina hobbesiana". En Corso, Laura, Soto, Ma. Jesús, Alonso del Real, Concepción (Eds.), *Figuras de la causalidad en la edad media y en el renacimiento*. EUNSA.
- Madanes, Leiser (2002). La previsión. *Deus Mortalis*, N°1, 11-25.
- Michaelis, Leiser (2007). Hobbes's Modern Prometheus: A Political Philosophy for an Uncertain Future, *Canadian Journal of Political Science*, Vol. 40, N°1, 101-127.
- Milanesi, Arnaud (2017). L'anthropologie hobbesienne des passions: le sens du désir de puissance. *L'Enseignement philosophique*, 57-76.
- Pacchi, Arrigo (1987). Hobbes and the Passions, *Topoi*, N°. 6, 111-119
- Ratulea, Gabriela (2015). *From the Natural Man to the Political Machine. Sovereignty and Power in the Work of Thomas Hobbes*. Peter Lang.
- Sibilía, Guillermo (2020). Genealogía y función del tiempo en la Ética de Spinoza. *Anacronismo e irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, Vol. 10, N° 18, 205-231.
- Spinoza, Baruch (1988). Correspondencia. Alianza Editorial.
- Spragens, Thomas (1973). *The Politics of Motion. The World of Thomas Hobbes*. University Press of Kentucky.

- Springborg, Patricia (2015). Curiosity, Anxiety and Religion in Thomas Hobbes. *Curiosity and The Passions of Knowledge from Montaigne to Hobbes* (Atti di Convegno), Bardi Edizioni, 287-314.
- Sokoloff, William (2001). Politics and Anxiety in Thomas Hobbes's Leviathan. *Theory and Event*, 5:1, 1-14.
- Zavalía Dujovne, D. (2017). Tiempo y política en el pensamiento de Thomas Hobbes. En Francisco Bertelloni y María L. Lukac (Eds.), *Naturaleza y Teoría Política* (pp. 91-114). Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires.

SOBRE LAS AUTORAS Y LOS AUTORES

Gonzalo Bustamante Kuschel

Es profesor titular de la Facultad de Artes Liberales de la Universidad Adolfo Ibáñez. Doctor por la Erasmus University Rotterdam, Holanda. Ha sido investigador visitante en el IFS de la Goethe-Universität (Alemania), Universidad de Padua (Italia), Maestría de Historia Conceptual de la Universidad de San Martín, Argentina. Actualmente es miembro del comité ejecutivo de la *European Hobbes Society*. Sus artículos han sido publicados en: *Philosophy and Rhetoric*, *Philosophy and Social Criticism*, *Journal of Political Power*, *Dialogue*, *Constellations*, *Journal of Gender and Power*, *Croatian Political Science Review*, entre otras.

Gabriela Rodríguez Rial

Es Licenciada en Ciencia Política (UBA), Magíster en Sociología de la Cultura (UNSAM), Doctora en Ciencias Sociales (UBA) y Doctora en Filosofía (Université Paris 8). Desde 2008 se desempeña como Investigadora del CONICET y del Instituto de Investigaciones Gino Germani. Es profesora adjunta a cargo de la materia Fundamentos de Ciencia Política I en la Carrera de Ciencia Política de la Universidad de Buenos Aires (Argentina), Profesora asociada regular en el departamento de Teoría Política de la Universidad de Guillermo Brown (Argentina). Entre sus libros se destacan: *República y republicanismos, conceptos tradiciones y prácticas en pugna* (Miño y Dávila), *Hobbes, el hereje* (EUDEBA, 2018), *Tocqueville en el fin del mundo. La Generación de 1837 y la Ciencia Política argentina* (Miño y Dávila, 2022) y *El miedo la más política de las pasiones. Argentina y México, siglos XVIII, XIX y XX*, (Instituto Mora, Universidad Autónoma de Zacatecas, México, 2022).

Sandro Landi

Es doctor por el Instituto Universitario Europeo (IUE) y tiene una Habilitation à diriger des recherches por l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS). Ha sido investigador en el Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), desde 2006 es catedrático de Historia Moderna en la Universidad de Burdeos y, desde 2011, es director de la Escuela de posgrado Montaigne Humanités. Es historiador de la cultura política de la Edad Moderna (siglos XVI-XVIII) y sus áreas de interés son la comunicación política, la censura, la opinión pública, el pueblo y el populismo. Sus principales publicaciones son: *Il governo delle opinioni. Censura e formazione del consenso nella Toscana del Settecento* (Il Mulino, 2000); *Naissance de l'opinion publique dans l'Italie moderne. Sagesse de peuple et savoir de gouvernement de Machiavel aux Lumières* (Presses Universitaires de Rennes, 2006); *Machiavel* (Ellipses, 2008); *Stampa, censura, opinione pubblica in età moderna* (Il Mulino, 2011) y *La mirada de Maquiavelo. Un ensayo desde la historia intelectual* (EUDEBA, 2022).

Eugenia Mattei Pawli

Es investigadora adjunta del CONICET y profesora de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Anteriormente, ha sido investigadora visitante y docente en varias universidades europeas (Universidad de Ku Leuven, Universidad de Sevilla y Universidad degli Studi di Urbino Carlo Bo). Sus investigaciones se centran en la historia del pensamiento político, especialmente en Nicolás Maquiavelo, con especialización en la teoría política de finales de la Edad Media y principios de la Edad Moderna, así como en la teoría política de principios del siglo XX. Es editora (junto a Leandro Losada) del libro *Maquiavelo y el populismo en tensión* que saldrá en el 2024. Sus trabajos se han publicado en numerosas revistas nacionales e internacionales.

Diego Fernández Peychaux

Es Doctor en filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Adjunto regular de Derecho y Ciencias Políticas en la Universidad Nacional de José C. Paz; Investigador del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires; Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina.

Carlos Balzi

Es Licenciado en Filosofía (1998) y Doctor en Filosofía (2004) por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Fue becario doctoral de la Secretaría de Ciencia y Técnica de la UNC (2000-2004) y posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (2005-2007). Actualmente se desempeña como profesor regular en las asignaturas Ética I y Ética II de la Licenciatura y el Profesorado en Filosofía de la UNC y dirige un proyecto de investigación titulado El ser humano, entre la máquina y la sensibilidad. Principales publicaciones: Humanismo, ciencia y política. El desarrollo de la obra filosófica de Thomas Hobbes, Córdoba, FFYH, 2008; Física y política del autómatas. Avatares del hombre-máquina, Córdoba, Brujas, 2014; Thomas Hobbes, Leviatán, traducción, introducción, notas adicionales y apéndice de Carlos Balzi, Buenos Aires, Colihue, 2019.

Mariana Khun de Oliveira

Es becaria postdoctoral vinculada al Programa Postdoctoral Internacional y al Núcleo de Derecho y Democracia, ambos del Cebap. Tiene un doctorado en Filosofía y Derecho por la Universidad Federal de Rio Grande do Sul. Sus áreas de interés son la teoría política de Hobbes y el debate filosófico sobre la justicia y la desigualdad en la época contemporánea.

Antonio David Rozenberg

Es becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET). Licenciado en Ciencia Política (UBA), Maestrando en Teoría Política y Social (UBA) y Doctorando en Ciencias Sociales (UBA). Sus investigaciones se dirigen al pensamiento temprano moderno, particularmente al pensador holandés Baruch Spinoza y el concepto de resistencia.

Mirna Lucaccini

Es Licenciada en Ciencia Política por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Maestranda en Teoría Política y Social por la misma institución. Becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani. Es docente en la materia Fundamentos de Ciencia Política 1 (Fsoc-UBA).

Julián A. Ramírez Beltrán

Es Licenciado en Humanidades y Lengua Castellana por la Universidad Distrital Francisco José de Caldas en Bogotá. Especialista en Estudios Políticos y Magíster en Teoría Política y Social por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Es becario doctoral del CONICET con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani. Su trabajo investigativo se enfoca principalmente en la teoría política de Thomas Hobbes, los conceptos políticos en el siglo XVII y las recepciones epicureístas en la temprana modernidad.

Sandra Leonie Field

Es Doctora en Filosofía por la Universidad de Princeton. Es profesora de Filosofía en la Universidad de Monash. Sus temas de investigación incluyen: filosofía política europea en la temprana modernidad; la teoría democrática; y los conceptos en torno al

poder. Es autora de *Potentia: Hobbes and Spinoza on Power and Popular Politics* (Nueva York: Oxford University Press, 2020).

Domenico Scalzo

Es profesor asociado en la Escuela de Ciencias política y sociales de la Universidad de Urbino “Carlo Bo”, donde enseña Análisis del lenguaje político y Simbólica política. Entre sus publicaciones: *Con i suoi stessi occhi. Walter Benjamin e la città* (Massa, 2013); *Abissi e vertici. Sulla fine del comando* (Argalia, 2018); *La festa crudele* (Argalia, 2020).

Guillermo Sibilia

Guillermo Sibilia es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y licenciado en Ciencia Política por la UBA. Actualmente se desempeña como docente en la Facultad de Ciencias Sociales (UBA), en la cátedra de “Teoría Política y Social II”. Se especializa en la filosofía de Baruch Spinoza, y sus áreas de interés se extienden a otros pensadores de la modernidad, tales como Maquiavelo, Descartes, Hobbes y Rousseau y a filósofos contemporáneos como Leo Strauss, Merleau-Ponty y Claude Lefort.

El presente libro reúne una selección de los trabajos expuestos en el marco de las II Jornadas de Teoría Política “380 años del *De Cive*: metamorfosis de la libertad” desarrolladas el 4, 5 y 6 de octubre de 2022 en el Instituto de Investigaciones Gino Germani. El motivo que animó estas jornadas, como se encuentra mencionado en el título, fue el cumplimiento de los 380 del *De Cive* o, en español, *Sobre el ciudadano*. Se ha dicho, y con razón, que la importancia de la obra de Hobbes para la teoría y la filosofía política occidental puede evidenciarse porque su apellido ha terminado por convertirse en el nombre de la política moderna. Su comprensión de la soberanía, de la libertad, del derecho y de la obligación, entre otros conceptos, forman parte, explícita o implícitamente, de los estudios críticos o vindicatorios, eurocentrados o trasterrados, dedicados a la modernidad.

Con todo, al organizar estas jornadas no se pretendió restringir las intervenciones a comentarios o usos filológicamente informados ni del *De Cive* ni de otros textos hobbesianos. Lo que se juega en esta compilación no es rescatar el buen nombre del “monstruoso” filósofo de Malmesbury, sino captar cómo su pensamiento, aún hoy, sigue siendo especialmente potente para incitar reflexiones sobre la libertad y los desafíos que enfrentamos en el ejercicio de esta.



ISBN 978-950-29-2027-6



9 789502 920276

Colección Seminarios y Jornadas



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES

IIGG GINO
GERMANI

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES