

|  |                   |
|--|-------------------|
| El par conceptual pueblo - multitud en la teoría política de Thomas Hobbes   | Título            |
| Rosales, Marcela - Autor/a;  | Autor(es)         |
| Córdoba  | Lugar             |
| Centro de Estudios Avanzados   | Editorial/Editor  |
| 2013   | Fecha             |
| Colección Tesis  | Colección         |
| Pueblo; Comunidades; Teoría política; Estado-nación; Multitud; Hobbes, Thomas;   | Temas             |
| Libro  | Tipo de documento |
| * <a href="http://biblioteca.clacso.edu.ar/Argentina/cea-unc/20161202104935/pdf_1220.pdf">http://biblioteca.clacso.edu.ar/Argentina/cea-unc/20161202104935/pdf_1220.pdf</a> *            | URL               |
| Reconocimiento-No Comercial-Sin Derivadas CC BY-NC-ND<br><a href="http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es">http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es</a> | Licencia          |

**Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO**  
<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

**Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)**  
**Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)**  
**Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)**  
[www.clacso.edu.ar](http://www.clacso.edu.ar)





# EL PAR CONCEPTUAL PUEBLO - MULTITUD EN LA TEORÍA POLÍTICA DE THOMAS HOBBS

**Marcela Rosales**



Editorial CEA ▶ Colección Tesis



UNC

Universidad  
Nacional  
de Córdoba

CEA

Centro  
de Estudios  
Avanzados



El par conceptual pueblo - multitud  
en la teoría política de Thomas Hobbes



**UNC**

Universidad  
Nacional  
de Córdoba

**CEA**

Centro  
de Estudios  
Avanzados



**Colección Tesis**

El par conceptual pueblo - multitud  
en la teoría política de Thomas Hobbes

Marcela Rosales

## **Editorial del Centro de Estudios Avanzados**

Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba,  
Vélez Sarsfield 153, 5000, Córdoba, Argentina.

Directora: Alicia Servetto

Responsables Editoriales: Eva Da Porta /María E. Rustán

## **Comité Académico de la Editorial**

María Cristina Mata

Pampa Arán

Marcelo Casarín

Javier Moyano

Facundo Ortega

María Teresa Piñero

Coordinador de Edición: Matías Keismajer

Corrección de textos: Matías Keismajer

Diseño de colección y tapa, diagramación: Lorena Díaz

Secretaría Técnica: Evelin Pineda

Responsable de contenido web: Víctor Guzmán

© Centro de Estudios Avanzados, 2013

---

Rosales, Marcela

El par conceptual pueblo-multitud en la teoría política  
de Thomas Hobbes. - 1a ed. - Córdoba : Centro de  
Estudios Avanzados, 2013.

E-Book.

ISBN 978-987-1751-09-9

1. Filosofía. 2. Teoría Política. 3. Estado. I. Título  
CDD 320.1

- *Aquí tienes una gloria.*
- *No sé qué quiere usted decir con una gloria, dijo Alicia.*
- *Por supuesto que no lo sabes... a menos que yo te lo diga. He querido decir 'Aquí tienes un argumento bien apabullante'.*
- *¡Pero gloria no significa 'argumento bien apabullante'!*
- *Cuando yo uso una palabra, esa palabra significa exactamente lo que yo decido que signifique... ni más ni menos.*
- *La cuestión es si uno puede hacer que las palabras signifiquen cosas tan diferentes.*
- *La cuestión es, simplemente, quién manda aquí.*

Lewis Carroll

*El dominio del sentido, verdadera semiurgia, es un atributo divino, de aquí que ese sentido sea definido como el fluir, la emanación, el efluvio espiritual que desborda del significado hacia el significante: el autor es un Dios (su lugar de origen es el concepto).*

Roland Barthes





A mi madre, Norma:  
*Anche libero va bene*



## **Agradecimientos**

A la pequeña gran multitud sin la cual este trabajo no hubiera sido posible:

A mi familia y amigos. A Marta Mendoza y Nadia Irigo especialmente.

A mis estimados profesores y colegas del Doctorado en Ciencia Política del Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba y a mis alumnos de Derecho Político.

A Diego Tatián, por guiarme hacia lecturas imprescindibles.

A Marina Juárez, por la lectura atenta del borrador y sus muy útiles sugerencias.

A Carlos Balzi, por las generosas palabras de presentación y por sus comentarios siempre sagaces y esclarecedores durante la redacción de este texto.

A Elías Palti, por el diálogo amable y sus invaluable acotaciones.

A Rubén Goldberg, por ayudarme a conseguir la bibliografía.

A Diego Solís y Mariana Sacone, de Biblioteca y Secretaría del CEA.

A Mariela Rodríguez, por la compaginación del trabajo.



## Índice

|  |    |
|--|----|
| Presentación   | 17 |
| Introducción   | 25 |
| Los discursos de la multitud   | 29 |
| Capítulo 1 • Desplazamiento de las nociones clásica y cristiana de “comunidad universal”   | 29 |
| 1. 1. La definición clásica de comunidad universal. La versión cristiana y su rol en la legitimación del orden político imperial   | 29 |
| 1. 2. Comunidad universal y multitud disgregada como opuestos simétricos: los argumentos epistemológicos, antropológicos y socioeconómicos que sustentan la hipótesis del estado natural contra la conjetura de una asociación pacífica sin sujeción del género humano | 34 |
| 1. 3. La apropiación del concepto de “persona” y la oposición entre <i>communitas orbis</i> y <i>commonwealth</i>  | 51 |
| 1. 4. Lenguaje, capacidad moral y obligación política  | 56 |
| 1. 5. Argumentos contra la hipótesis de un Cosmoleviatán   | 64 |
| Notas  | 68 |
| Capítulo 2 • Desplazamiento de la noción monarcómaca de multitud como <i>universitas</i>   | 73 |
| 2. 1. Vindiciae contra Tyrannos: La multitud como persona ficta y el doble pacto con Dios y el rey   | 73 |

|  |     |
|--|-----|
| 2. 2. El contraargumento hobbesiano. La disociación y reasociación de nociones   | 78  |
| 2. 2. a. Disociación: el absurdo de concebir a los gobernantes como singulis <i>majores</i> y <i>universis minores</i> en relación al pueblo | 80  |
| 2. 2. b. Reasociación: la doble traducción de ‘multitud’ a ‘pueblo’ y a ‘Estado’   | 82  |
| 2. 2. c. La noción de “sistema”: universi y singuli igualados en la condición de súbditos  | 85  |
| 2. 3. Súbdito o ciudadano  | 99  |
| 2. 3. a. Unicidad del sujeto jurídico y del objeto de la Ciencia Política  | 99  |
| 2. 3. b. Incluidos y excluidos: mujeres, siervos y pobres  | 102 |
| Notas  | 107 |
|  |     |
| Capítulo 3 • Desplazamiento de la noción republicana de pueblo/multitud como comunidad libre de autogobierno                                 | 117 |
| 3. 1. El argumento republicano   | 117 |
| 3. 1. a. El origen de las instituciones republicanas en los tumultos de la multitud  | 118 |
| 3. 1. b. La distinción entre multitud desenfrenada y multitud representada   | 120 |
| 3. 1. c. La multitud desenfrenada como garantía moral de la República  | 121 |
| 3. 2. El contra-argumento hobbesiano   | 124 |
| 3. 2. a. La articulación contradictoria del nombre “soberanía mixta”   | 125 |
| 3. 2. b. Tumulto y silencio de la ley  | 127 |
| 3. 2. c. Multitud desenfrenada y estado de naturaleza  | 131 |
| 3. 2. d. Soberanía indivisible y superioridad del gobierno monárquico sobre el gobierno popular  | 133 |
| 3. 2. e. La libertad política en su doble acepción: inmunidad absoluta e inmunidad relativa  | 137 |
| Notas  | 145 |
|  |     |
| Capítulo 4 • La estructura semántica del par conceptual pueblo-multitud  | 153 |
| Notas  | 184 |
|  |     |
| Reflexiones finales  | 189 |

|   |     |
|---|-----|
| Notas   | 203 |
| Bibliografía                                  | 207 |
| a) Fuentes principales                        | 207 |
| b) Fuentes secundarias                        | 207 |
| c) Bibliografía sobre Hobbes                  | 208 |
| d) Bibliografía general                       | 209 |
| e) Diccionarios                               | 214 |
| f) Trabajos publicados sobre el tema de tesis | 214 |





## Presentación

Hace ahora casi cuatro décadas, en el invierno boreal de 1976, Michel Foucault, al anunciar el tema sobre el que versaría su curso de ese año en el Collège de France, nos legó una bella idea en los siguientes términos: “Quiero hablar de la grande, tierna y cálida francmasonería de la erudición inútil”<sup>1</sup>. Si la convocamos en este lugar es porque en ella se condensa magistralmente -sin que el autor lo pretendiera- uno de los desafíos que debe enfrentar quien decida estudiar una obra del pasado lejano: demostrar que su trabajo no se inscribe en esa logia, que la erudición es útil de algún modo para el presente. Es una exigencia apropiada a un tiempo que, como el nuestro, reclama de todo pensamiento pruebas de su -en el vocabulario burocrático de las instituciones científicas- “impacto” en su disciplina, su medio, su realidad. Si no impacta en ellos, no merece ser atendido.

Tal exigencia, aún cuando ineludible, no tiene una traducción metodológica sencilla. Como tipos ideales, existen dos respuestas posibles. En primer término, un autor puede apuntar -siempre asintóticamente- a restituir su objeto de estudio al tiempo y el espacio que lo vio nacer, desenterrando sus objetivos polémicos, su contexto de escritura, los rasgos de sus lectores primeros, intentando develar, en suma, cuál era la intención que guió los pasos que llevaron a su producción. Pero también se puede elegir un rumbo distinto, que se desentiende de los detalles biográficos y contextuales, para operar una reconstrucción interna de la obra en cuestión, apuntando a clarificar sus conceptos más

importantes y a visibilizar los hilos de la trama que los vinculan, con el fin de invitarla a contribuir al debate contemporáneo. Así enunciadas, no parece haber razones para pensarlas como alternativas excluyentes, y, con todo, no pocos de sus respectivos representantes lo han considerado así, sintiéndose en la obligación de criticarse mutuamente. Los primeros son acusados de despojar a la obra de cualquier interés para el presente, pagando por su purismo historicista el inaceptable precio de volver a su objeto una pieza más del museo de las ideas. Los otros, en tanto, se enfrentan a la acusación de convocar fantasmas, pues la recuperación de un texto despojado de su hábitat sería, según sus acusadores, equivalente a la creación *ex nihilo* de un referente oportuno que aportaría -espuriamente- el soporte de una autoridad que nunca habría existido<sup>2</sup>.

Pues bien, el estupendo libro que tenemos el privilegio de presentar confirma -entre sus muchas virtudes- que la pretensión de exhaustividad de ambos bandos sólo puede conducir a la esterilidad teórica. De su lectura se comprende que no sólo es legítimo combinar ambos registros, sino que, antes bien, la simbiosis entre ellos es la respuesta más promisoría. Pues al develar, con un rigor metodológico ejemplar, quiénes eran los adversarios a los que Hobbes pretendía refutar, Marcela Rosales hace en este libro una contribución inapreciable al enigma de por qué hoy, a más de tres siglos de su muerte, la obra del “Monstruo de Malmesbury” sigue siendo leída y provoca todavía la polémica y el escarnio.

¿Por qué leer aún hoy al autor de *Leviatán*? La respuesta de la autora es el punto de partida del estudio: porque fue en su obra donde se definieron los términos de nuestro vocabulario político durante, al menos, tres siglos. Si se acepta -como considero que debe hacerse- tal respuesta, es de rigor plantear una nueva demanda: ¿qué se puede aportar todavía hoy, después de más de un siglo de ininterrumpidos y crecientes estudios sobre su vida y doctrina?<sup>3</sup> Rosales responde a esa cuestión en las primeras páginas de este estudio cuando, dando cuenta de un sólido dominio de la producción filosófico-política reciente, describe la persistencia y crecimiento en las últimas tres décadas del cuestionamiento de la validez del paradigma legado por el autor inglés frente a la constante dilución de la centralidad del Estado-nación, la

pieza fundamental de la arquitectura teórica hobbesiana. En tiempos de mundialización del capital financiero y de instantaneidad en las comunicaciones globales, la soberanía inmanente sobre un territorio definido jurídicamente se torna cada vez más una noción caduca. Y son cuestionadas al mismo tiempo las nociones que la apuntalaban, entre ellas la que centrará la atención del libro: la oposición entre un *pueblo* de súbditos y una *multitud* desenfrenada.

A partir de este diagnóstico, Rosales sostiene la necesidad de retornar al momento en que la configuración conceptual hoy en crisis se presentó en su forma definitiva: a la obra de Hobbes, y en particular a su *Leviatán*, el libro de 1651 en el que el filósofo inglés alumbró, bajo la especie de un monstruo mecánico, al hoy agonizante Estado. Pero el camino de tal retorno no es recto ni está despejado de dificultades, y los siglos no han transcurrido en vano. Consciente de que la pretensión de que la sola lectura del texto no nos devolverá más que nuestro reflejo, la autora nos invita a despojarnos de nuestros prejuicios para intentar la tarea imposible, pero inevitable, de adivinar cuáles eran las intenciones que animaban las páginas hobbesianas.

Los capítulos centrales del presente estudio reconstruyen las tres tradiciones principales de pensamiento sobre la relación entre la *multitud* y el *pueblo* que estaban vigentes en el siglo XVII, articulando su reconstrucción con el análisis del modo en que Hobbes las enfrentó en sus páginas. El recorrido que propone nos conduce, arriesgo, de la superficie a la profundidad. Pues la primera estación nos lleva a revisar las estrategias argumentativas mediante las cuales el filósofo inglés enfrentó la teoría -sostenida entonces sobre todo por los intelectuales católicos, pero cuya raigambre clásica Rosales pone en evidencia- que afirmaba la preexistencia de una *communitas orbis*, una comunidad universal formada por todos los cristianos, independientemente del Estado del que casualmente formaran parte. Es este el debate más explícito en *Leviatán*, al cual el filósofo dedica al menos las dos últimas partes del libro, “Sobre una república cristiana” y “Sobre el reino de las tinieblas”. Es, sobre todo, el tema central del capítulo más extenso del libro, lo cual habla de la importancia que Hobbes adjudicaba a esta batalla<sup>4</sup>. La razón de esta prioridad no es difícil de discernir, pues si se concede tal preexistencia, se admitirá al mismo tiempo la universalidad de la

jurisdicción del dominio del Obispo de Roma sobre todos los territorios que habitan los cristianos. Y, de ese modo, la verdadera soberanía sobre los súbditos de toda nación cristiana sería atributo de la cabeza de la Iglesia y, por tanto, el poder de los gobernantes nacionales le estaría sometido. Resulta urgente para los objetivos hobbesianos, por lo tanto, refutar la noción de que el conjunto de los creyentes cristianos conformen algo más que una *multitudo* dispersa, amorfa, a la que sólo la sujeción a un soberano dentro de un territorio delimitado le permite reconocerse. La insistencia del filósofo sobre la inmanencia territorial como elemento definicional del deber de obediencia, al tiempo que desmonta las pretensiones imperiales del Papa, precave también sobre cualquier intento de fundar un derecho internacional, otra noción de fuerte arraigo por entonces en el campo católico<sup>5</sup>. Entre otros hallazgos de este capítulo, quisiera señalar el agudo análisis de la apropiación que Hobbes hace del concepto de *persona*, así como la atención que la autora dedica a la utilización que hace el autor de las enunciaciones condicionales<sup>6</sup>.

Apenas menos relevancia otorga Hobbes al segundo discurso en el que el libro se detiene, aquel que autoriza, aprueba e incluso festeja el asesinato de los monarcas que, por su mal desempeño moral y político, han decaído a tiranos. La obra clásica de esta tradición es la *Vindiciae Contra Tyrannos*, el libro publicado bajo seudónimo -y cuya atribución es aún hoy materia de disputa<sup>7</sup>- en Basilea en 1579. Si la polémica contra la voracidad de poder del Papa era más importante teóricamente, la refutación de los *monarcómacos* (tal era el nombre por el cual se los conocía) era, si cabe, más urgente. Hobbes comienza a escribir su obra magna bajo el tremendo impacto de la reciente ejecución de Carlos I, en enero de 1649, decisión que fue defendida con argumentos tomados de esta tradición. Nada le es, por tanto, más urgente que desmontar el andamiaje conceptual que estructuraba tal defensa, para asegurar que nunca más algo así pueda repetirse. Pero, para alcanzar ese objetivo, descubre que los cimientos de esta construcción están puestos por la definición del gobernante como el más poderoso de los individuos, pero siempre menos que la multitud a la cual debe su poder. Si no se refuta tal artículo, siempre quedará viva la llama de la sedición, pues cualquier grupo podrá arrogarse la representación de la multitud para desembarazarse de un gobernante que no convenga a sus intereses. Así,

si en la polémica anterior Hobbes había cimentado la exclusividad del poder del gobernante dentro de los límites de su nación, la diatriba contra los monarcómacos le permitirá establecer otro de los hallazgos teóricos sobre los que se asienta su teoría política: que el Estado, como artificio, es una entidad distinta y superior tanto a la multitud como a los ocasionales gobernantes. Sobre esta distinción fundará la acusación de ilegitimidad política y de aberración teórica de la pretensión de que alguien puede tener un derecho a juzgar sus acciones. La máquina estatal tendrá un poder irrevocable e impune, o no será más que un juguete de las arbitrariedades de los ambiciosos.

El tercer adversario hobbesiano del que trata el presente estudio es el último al que la crítica ha prestado atención: el republicanismo clásico, y su reinención por parte de Maquiavelo hacia comienzos del siglo XVI<sup>8</sup>. Aquí Hobbes debe enfrentar un tópico de antigua estirpe en el pensamiento político: el de la discusión de los méritos respectivos de las distintas “formas de gobierno”, debate que, desde Cicerón hasta el Maquiavelo de los *Discorsi*, se saldó con el triunfo de la forma republicana, la más apta para reflejar institucionalmente la potencia de la multitud. Si Hobbes se ocupa de ella, es porque tal posición lejos estaba a mediados del siglo XVII de ser una curiosidad histórica, sino que había renovado su vigor en el marco de la Guerra Civil que iniciaba su segunda década por los días en que el *Leviatán* era publicado: de no ser discutidas sus pretensiones, ninguna monarquía, fundamentalmente, podía confiar en la obediencia de sus súbditos. El “contraataque hobbesiano” (citando la feliz expresión empleada por la autora en las páginas 312 y ss.) consistió en disociar la cuestión de la libertad de los ciudadanos de la discusión de las formas de gobierno, demostrando que bajo cualquier forma de gobierno, la libertad no consiste más que en la obediencia a las leyes prescriptas por quien o quienes están a cargo del poder político. La forma republicana no tiene, de este modo, prerrogativa alguna que no deba adjudicarse a la aristocracia y a la monarquía: todas ellas no son otra cosa que diversas máscaras del Estado.

De esta manera, el libro de Marcela Rosales nos ayuda a entender tres aspectos nodales de la teoría política hobbesiana -la inmanencia nacional de la soberanía, la irrevocabilidad e impunidad de su poder y la absoluta desvalorización del clásico debate sobre las formas de

gobierno-, partiendo de la cuidadosa reconstrucción del contexto de discusión de su tiempo, y no de una de las infinitas posibilidades de combinar unas partes del texto con otras, dependiendo de a qué aspecto de nuestra realidad nos interese invitar al filósofo. Entiendo que, aún cuando cada lector encontrará sus propios motivos de elogio, haberlo logrado en un estudio que parte de un diagnóstico sobre el estado de situación de nuestro mundo, no es un mérito menor. Demuestra, nada menos, que la erudición histórica dista de ser inútil, a pesar del bello apotegma foucaultiano.

## Notas

1 Michel Foucault, *Defender la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 18.

2 Esta secular antinomia ha sido renovada, a propósito de la filosofía hobbesiana, en el debate entre Quentin Skinner e Ives Charles Zarka publicado como *Hobbes. The Amsterdam Debate*, Hildesheim, Georg Olms Verlag Ag, 2001.

3 La expresión “Vida y doctrina” remite a uno de los hitos fundacionales del renacimiento de los estudios hobbesianos, el libro de Ferdinand Tönnies, *Hobbes. Leben und Lehre*, publicado en 1896 (traducido por Eugenio Imaz en 1932 para Revista de Occidente con el título de *Hobbes. Vida y doctrina*). El hito fundacional de la renovación de los estudios hobbesianos fue publicado exactamente una década antes por George Croom Robertson, a la sazón director de la revista *Mind* y enérgico defensor de Darwin, con el austero título de *Hobbes*.

4 El capítulo 42 de *Leviatán*, titulado “Sobre el poder eclesiástico”, es el *locus* principal de la polémica de Hobbes contra la pretensión papal de poseer una jurisdicción sobre todos los Estados cristianos. En él, Hobbes lista y refuta con una prolijidad rayana a la obsesión los argumentos presentados por el Cardenal Bellarmino en su obra *De Summo Pontifice*, de 1587.

5 Hobbes conocía y reprochaba la propuesta de fundamentación de un *derecho de gentes* más respetada por entonces, la que asentara el dominicano Francisco de Vitoria en su libro de 1528, *De Potestate Civili*.

6 Sobre el empleo de tropos asociados al “como si...” por parte de Hobbes, son notables las observaciones de las páginas 30 y ss.

7 Sobre la historia de la atribución, puede verse la Introducción de Harold Laski a su edición del texto, publicada en 1923 con el título *A defence of liberty against tyrants. A translation of the Vindiciae Contra Tyrannos*. Somerset, Purnell and son, en particular el apartado V.

8 Buena parte de la responsabilidad por haber destacado el vínculo entre Hobbes y el republicanismo debe adjudicarse -como Rosales lo afirma correctamente- al empeño del

profesor Quentin Skinner, de quien cabe destacar, entre los numerosos textos dedicados a este tópico, su libro *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2008 (traducido como *Hobbes y la libertad republicana*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2010), así como al vasto estudio de John Pocock, *The Machiavellian Moment*, New Jersey, Princeton University Press, 1975 (en castellano, *El momento maquiavélico*, Madrid, Tecnos, 2008). Merece señalarse que, en el caso de Skinner y de otros autores estudiados en este capítulo por la Dra. Rosales, estos estudios han nacido al aliento del interés por reintroducir las posiciones republicanas en el debate político contemporáneo.





## Introducción

En los últimos treinta años, teóricos de la más diversa procedencia intelectual se encuentran abocados a la cuestión de la crisis del Estado-nación, fenómeno que la mayoría de ellos coincide en situar en un contexto internacional de globalización. Pero las coincidencias no van más lejos, pues, tanto la precisión conceptual del término 'globalización' como la caracterización de lo que denominan la *crisis del Estado* y aun lo que entienden por *Estado-nación*, varían de uno a otro. Un plus de complejidad se agrega si entendemos que la crisis del Estado es, cuanto menos, concomitante con la crisis del sistema de democracia representativa que afecta en forma directa a los actores y fuerzas políticas propios del mismo.

El tema en cuestión aparece, entonces, en nuestros días, recubierto por un denso entramado de tradiciones de pensamiento diferentes que si bien, por un lado, enriquecen y amplían nuestra comprensión, por otro lado, tornan sumamente dificultosa la tarea de acercarse al asunto sin prejuicios o sin adoptar de antemano alguna de las diversas concepciones involucradas, aunque más no sea como guía para no perderse en el laberinto teórico.

Por nuestra parte, hemos circunscrito nuestra intervención en la materia al estudio de un punto que consideramos nodal para una mayor comprensión del proceso de cambios sociales profundos en los que estamos inmersos actualmente. Este punto es la relación entre *pueblo* y *multitud*, dos conceptos que parecen ser indisociables del concepto *Estado* desde el Renacimiento hasta hoy.

Los planteos contemporáneos acerca de esta relación constituyen ya por sí mismos un objeto digno de análisis; sin embargo, hemos considerado que la participación en tan prolífico debate requería un trabajo previo de recuperación de las categorías y de la función para la que fueron introducidas por la Teoría Política en la época en que la cuestión no era la crisis sino la legitimidad del poder en la naciente organización política, con la esperanza de comprender por qué y hasta qué punto el *Estado* sigue dependiendo de ellas todavía.

En este sentido, la concepción hobbesiana del poder soberano nos ha parecido el punto de partida obligado, sobre todo teniendo en cuenta que la crisis del Estado puede ser vinculada a la crisis del paradigma contractualista, que funda la legitimidad de aquél en las nociones de pacto y representación. En la teoría de Hobbes hemos encontrado las categorías de *pueblo* y *multitud*, pero no como elementos conceptuales definidos desde el inicio o como un dato previo presupuesto, sino como componentes y, a la vez, resultantes, del complejo proceso discursivo de elaboración del concepto de *Estado*. Tal proceso se enmarca, por un lado, en un contexto histórico-político de acontecimientos (Guerra Civil inglesa, 1642-1649) que el propio Hobbes reconoce como inspiradores de su teoría y, por otro, en un espacio político-discursivo de concepciones que contienden entre sí buscando posicionarse en relación a aquéllos.

Pues bien, lo que nuestra investigación procura mostrar es que el discurso contractualista hobbesiano establece una relación de oposición asimétrica entre los conceptos de *pueblo* y *multitud*, mediante determinadas estrategias de desplazamiento de sentido operadas sobre otras concepciones alternativas de los mismos. A partir de aquél, la conformación de unidades políticas de decisión y acción aparece ligada al proceso de construcción de una identidad colectiva doblemente abstracta articulada sobre los contrarios pueblo-multitud.

Ante la presente *crisis* del Estado, signada en gran medida por el desdibujamiento que la globalización opera sobre las fronteras tradicionales y por el fenómeno de las migraciones masivas vemos reabrirse el debate sobre el nexo entre las identidades individuales y grupales y el reconocimiento de las diferencias, que pone en cuestión aquella noción abstracta de la ciudadanía.

El trabajo doctoral que se presenta para su publicación en el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba,

está integrado por cuatro capítulos. Los tres primeros trabajan sobre la conjetura de que para posicionar su teoría del Estado en el escenario político de su tiempo, Hobbes habría debido operar un desplazamiento sobre otros conceptos de ‘multitud’: multitud como *comunidad universal* (capítulo 1), multitud como *universitas* (capítulo 2) y multitud como *plebs/populus* (capítulo 3).

Para esto y respectivamente, en primer lugar, hemos retomado de la tradición clásica y medieval la noción de una asociación pacífica de seres humanos racionales; en segundo lugar, de la *Vindiciae contra Tyrannos*, texto emblemático del discurso monarcómico, la noción de *universitas*; y de *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, de Maquiavelo, las nociones de *multitud desenfrenada* y *multitud representada (plebs/populus)*. De Hobbes hemos tomado como texto central *Leviatán* - compartiendo la tesis de Quentin Skinner (2003) según la cual es en esta obra donde el concepto doblemente abstracto de *Estado* alcanza cabal expresión -, pero también hemos extraído argumentos de los *Elementos de derecho natural y político*, *De Cive* y *Behemoth*, por entender que cada una de estas obras contribuye al establecimiento de una relación asimétrica entre *pueblo* y *multitud*.

El capítulo 4 extrae de los tres anteriores el material para deconstruir en los textos de Hobbes la estructura semántica que subyace al par conceptual *pueblo-multitud*. Finalmente, concluimos el trabajo con algunas reflexiones personales sobre la posibilidad de incorporar los resultados de nuestro estudio al debate contemporáneo acerca de la crisis del Estado y la redefinición de identidades o identificaciones políticas.

Aspiramos a que este trabajo académico sea el punto de partida, no el de llegada, para las metas de comprensión y profundización que nos fijáramos al iniciarlo, cuya consecución nos proponemos continuar persiguiendo en una investigación posdoctoral.



## Los discursos de la multitud

*El jefe no tiene ninguna preferencia.  
El jefe no tiene nada bueno o malo.  
El huésped (el extranjero) es suyo.  
El aldeano es suyo.  
El sensato es suyo, el loco es suyo.*

Naître et mourir dans le rituel Luba

*Y todo este daño, este infortunio, esta ruina os viene no de los enemigos, sino ciertamente del enemigo, y de aquel de cuya grandeza toda sois vosotros los autores, [de aquel] por el cual vais con tanto valor a la guerra, [de aquel] por cuya grandeza no escatimáis vuestras personas a la muerte.*

Étienne de la Boétie

*Tu pasión es una mentira. No es pasión, es sólo tu voluntad. Es tu voluntad brutalmente dominante. Quieres agarrar las cosas y tenerlas en tu poder. Sí, quieres tener las cosas en tu poder. ¿Por qué? Pues porque no tienes cuerpo verdadero, careces de la oscura vida sensual del cuerpo. Careces de sensualidad. Sólo tienes tu voluntad y la vanagloria de tu conciencia y tus ansias de poder, de saber.*

D. H. Lawrence

## Capítulo 1

### Desplazamiento de las nociones clásica y cristiana de “comunidad universal”

#### 1. 1. La definición clásica de comunidad universal. La versión cristiana y su rol en la legitimación del orden político imperial

La noción de una comunidad universal de hombres fue formulada por los cínicos a finales del siglo IV a.C. durante el periodo de decadencia y paulatina extinción de la *polis* como comunidad autárquica. Con este nombre los cínicos expresan la idea de la unidad de los seres humanos, iguales por naturaleza, trascendente a toda sociedad política donde las diferencias y divisiones entre los hombres no pueden sino ser de tipo convencional. Esta noción fue luego enriquecida por los estoicos para

quienes la igualdad entre los hombres radica en una naturaleza común constituida por la razón, el lenguaje y la capacidad moral de distinguir entre lo bueno y lo malo<sup>1</sup>.

Estas tres características distintivas se imbrican mutuamente. La capacidad moral es de orden racional, pues es la razón la que descubre en sí misma principios de justicia universales y eternos que una vez enunciados constituyen el lazo natural entre los hombres en tanto miembros de una misma especie. Los estoicos aportan el nombre de *derecho natural* para designar a esos principios de justicia innatos e inmutables. El derecho natural como ley moral une a los hombres en una misma comunidad universal, de la cual sólo quedan auto-excluidos quienes no pueden o se niegan a usar su razón<sup>2</sup>, ya que el vicio proviene de la ignorancia.

Cuando las ideas estoicas se difundieron entre la clase acomodada romana, la noción de una comunidad universal de seres humanos, iguales entre sí por naturaleza, fue asociada con la propia Roma que comenzaba a verse a sí misma como *communitas orbis*, reuniendo en su ideal de civilización a todos los pueblos de la antigüedad. Pero fue Cicerón, jurista y filósofo estoico quien conectó las nociones de comunidad universal y *civitas* a través de su interpretación del derecho natural como fundamento necesario del derecho civil. La *civitas* es, según Cicerón, *la organización de un pueblo* y éste se define como la “agrupación de una *multitud*, asociada por un consenso de derecho y la comunidad de intereses”<sup>3</sup>. La *res publica*, en tanto, es la *cosa del pueblo* y necesita ser regida por una autoridad<sup>4</sup> permanente que estará asentada en tres principios:

1. la autoridad proviene del pueblo;
2. se expresa a través del derecho civil (positivo); y
3. debe estar fundada en el derecho natural, manifestación de la *recta razón* que da leyes eternas y universales, inmodificables por ley positiva y vinculantes para todos los hombres en tanto miembros de la comunidad universal<sup>5</sup>.

El pueblo no es pues, para Cicerón, una sumatoria de hombres congregados de cualquier forma sino, como traduce San Agustín, “una agrupación humana que reposa en la sanción de un derecho consentido y sobre la comunidad de intereses” [CD ., XIX, 21] y “su primer

motivo de agruparse es no tanto la debilidad como (...) la propensión natural de los hombres a congregarse” (Cicerón, *R.*, I, XXV, 39). Por tendencia natural, entonces, una multitud dispersa y errante se convierte en *civitas* por medio de la concordia<sup>6</sup>.

Esta tendencia social natural de la humanidad se refleja, en forma concéntrica, en diferentes niveles de asociación cada vez más abarcan-tes: familia, urbe y orbe. Una misma ley, eterna e inmutable contiene en todo tiempo a todas las naciones<sup>7</sup>: el *derecho natural cosmopolita*. Y así como el derecho civil se funda en este derecho universal, el mejor gobernante (*optimus cives*) es el hombre que reúne virtud y autoridad y es, a la vez, ciudadano de la comunidad universal.

De modo que, como dice Séneca: “*Duas res publicas animo complectamur, alteram magnam et vere publicam, qua dii atque homines continentur... alteram cui nos adscripsit conditio nascendi.*” (*Ad serenum de otio*, c.31, cit. en Koselleck, 2007: p.220). *Communitas orbis* y *civitas* no se excluyen. En tanto una abarca al *genus humanus totus* y la otra a un grupo o a varios grupos humanos particulares, son conceptos opuestos pero no asimétricos, sino complementarios.

Más tarde, en la Roma cristiana de la Patrística, Agustín transforma el concepto de *civitas* equiparándola a una comunidad de cristianos de alcance universal cuyo lazo fundamental es la caridad o amor al prójimo. Concibe a la *civitas* como *asociación de una multitud razonable*, esto es, “una congregación compuesta de muchos, no de bestias, sino de criaturas racionales y unidas entre sí con la comunión y concordia de las cosas que ama” [CD., XIX, 24].

Pero el concepto cristiano de *civitas* ofrecido por San Agustín se contrapone a su definición de la *Civitas Mundus* como una congregación de individuos fundada en el amor a sí mismo o egoísmo – símbolo de la humanidad pecadora que prefiere vivir en el pasado, anterior a la redención – a asegurar su lugar en la futura *Civitas Dei* reproduciéndola en el orden terrenal.

Esta definición de *civitas* fue posteriormente la base del *agustinismo político* que concibe el orden imperial cristiano comprendido entre los siglos IX al XV como la agrupación de personas sujetas a la vez a las dos autoridades previstas por Dios (Papa y emperador), y sobrevive aún en las postrimerías de la Edad Media en las teorías del derecho divino de los reyes (versión protestante y católica) que intervienen en la disputa por la legitimidad del poder en el naciente Estado moderno.



Según San Agustín, el hombre es un ser libre que por ley natural no tiene poder sobre sus iguales, pero por una segunda ley de naturaleza tiende a asociarse formando familias, las cuales se unen a su vez enlazando corazones y voluntades por un pacto *unionis* del que surge la sociedad. La *civitas*, como planteaba Cicerón, necesita naturalmente una autoridad (*res publica*), cuya misión es hacer reinar la justicia, anterior al poder, inmutable, eterna, soberana sin la cual la paz no es posible en un orden de dominación post-adánico.

Pero para San Agustín, donde no hay justicia no puede haber asociación de hombres sobre un derecho consentido y por ende, no puede existir pueblo. Ahora, si no hay pueblo no puede haber tampoco *cosa del pueblo*, sólo queda una *multitudo disgregada* que no merece el nombre de pueblo: “*et si non populus, nec res populi; sed qualiscumque multitudinis, quae populi nomine digna non est.*” [CD., XIX, 21].

Ahora bien, la *civitas* basada en la verdadera justicia (*vera justitia*) no tiene, en principio, límites territoriales, por el contrario, se extiende como comunidad universal bajo la conducción de la Iglesia a todo el orbe. Así debe entenderse la promesa de Dios a Abraham: “*In semine tuo benedicentur omnes gentes*”. Esta interpretación de la obra de San Agustín, que se vuelve dominante en el Imperio cristiano, torna imposible distinguir *civitas* y *communitas orbis* a la manera estoica.

En el siglo XIII, Santo Tomás, siguiendo a Cicerón, define *civitas* como “una multitud organizada bajo una misma ley de justicia consentida en interés común”. Esta definición contiene en ciernes el elemento contractual -en la idea de consentimiento del pueblo- que luego desarrollan las teorías constitucionalistas de raigambre católica, a las cuales la teoría de Hobbes se opone. Pero también conserva la concepción organicista clásica del orden político, el cual, como los cuerpos vivos, es *aliqua multitudo ordinata* (*STh.*, III, q.8, a.1, ad.2).

Detrás de estas definiciones se encuentra, por supuesto, el dogma del pecado con la consecuente situación del hombre necesitado de la conducción de una autoridad civil que dé forma positiva a la justicia natural preservando la vida social de las posibles transgresiones. Pero lo que queremos destacar es que en ambas aparece la idea de una multitud unida por la justicia natural y la caridad o amor cristiano que, como dice Tomás, *consiente* la organización política *en interés común* o como expresa Agustín, se une para gozar en *común de lo que ama*.

El elemento contractual del consentimiento presente en la definición de Tomás resalta la preexistencia de una multitud unida *naturalmente* por lazos universales, capaz de aceptar un determinado orden político siempre y cuando éste vele por el vínculo universal de la justicia. De allí que atribuya indistintamente el poder de legislar en orden al bien común tanto a la multitud toda o comunidad social como a la persona pública o representante. Afirma Tomás:

*Respondeo dicendum quod lex proprie, primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune. Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicuius gerentes vicem totius multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad personam publicam quae totius multitudinis curam habet. Quia et in omnibus aliis ordinare in finem est eius cuius et proprius ille finis. (S. Th., I-II, q.90, a.3, 3).*

Consecuentemente, Tomás elabora una teoría que justifica el derecho de resistencia a la tiranía en el caso de que el gobernante proceda contra la ley de justicia en la que se asienta el bien común de la *civitas*. En tanto que en la definición de Agustín destaca la noción de *multitud razonable* que opta por el amor cristiano, la caridad como ligadura universal, disponiéndose en cumplimiento de la ley natural al pacto *unionis*, esto es, a la unión social de las familias y que, luego, acepta la autoridad civil como natural al orden de las cosas posteriores al pecado, para velar por la paz y la concordia dispensando justicia.

En síntesis, una multitud razonable no circumscripita espacial ni temporalmente, unida por vínculos normativos naturales, preexiste y fuerza al orden civil a coincidir con su extensión. La autoridad política no tiene pues otra función que la de *servir* al hombre como *persona*, un ser creado a imagen y semejanza de Dios, que se caracteriza precisamente por sus fines precedentes al orden civil, trascendentes a éste, y, por lo tanto, superiores a los de cualquier organización terrenal. Esta concepción de lo social como una *multitud de cristianos* que conforman una *unión basada en la caridad y la justicia*, donde la justicia es el *piso* de la *civitas* pero la caridad su *techo*, opera durante siglos como pieza central de los mecanismos de legitimación de la primacía del poder eclesástico sobre el político.

Con el derrumbe del Sacro Imperio, la división espiritual de los cristianos a partir de la Reforma y la fragmentación geopolítica de la cristiandad en unidades territoriales o reinos autónomos, se podría

pensar que la idea de una comunidad universal perdería toda su fuerza. Sin embargo, las pretensiones del papado de mantener un poder indirecto sobre el poder político de los reyes se basaban en ella, pues así como en la antigüedad Roma se veía a sí misma como *communitas orbis*, la Iglesia de Roma que se consideraba la heredera de aquélla se arrogaba la misma o una mayor universalidad, lo que implicaba no sólo ser la guía espiritual de la humanidad sino también una conducción que, aunque extra-estatal, pretendía ser política.

## 1. 2. Comunidad universal y multitud disgregada como opuestos simétricos: los argumentos epistemológicos, antropológicos y socioeconómicos que sustentan la hipótesis del estado natural contra la conjetura de una asociación pacífica sin sujeción del género humano

La disputa teórica que se entabla en los siglos XVI y XVII en torno a la legitimidad de las nuevas unidades políticas territoriales torna inevitable que uno de sus principales protagonistas, Thomas Hobbes, dedique alguna consideración a esa pretensión de universalidad y hegemonía política de la Iglesia. En su obra central, *Leviatán*, la parte III se titula “*De un Estado Cristiano*” y en ella fundamenta su concepción del poder soberano que reúne, a la vez, poder terrenal y espiritual, poder político y poder eclesiástico cuestionando la aspiración de la Iglesia cristiana de convertirse en el reino de Dios en la tierra.

Sin embargo, nosotros no centraremos nuestro análisis en esa parte sino en las dos anteriores porque creemos que es en ellas donde puntualmente se pueden observar determinadas estrategias argumentales que Hobbes desarrolla contra la idea de una asociación no-estatal pacífica del género humano, las cuales nos permitirán reconstruir la relación que el teórico inglés establece entre dos conceptos opuestos de multitud: la *multitud* de la *comunidad universal* y la *multitud* del *estado de naturaleza*. El texto clave, para nuestros propósitos, aparece en *Leviatán* y dice:

*Si pudiéramos imaginar una gran multitud de individuos, concordes en la observancia de la justicia y de otras leyes de naturaleza, pero sin un poder común para mantenerlos a raya, podríamos suponer igualmente que todo el género humano hiciera lo mismo, y entonces no existiría ni*

*sería preciso que existiera ningún gobierno civil o Estado, en absoluto, porque la paz existiría sin sujeción alguna\**. (*Lev.*, II, XVII, p.139).

*Si pudiéramos imaginar...*, enuncia. Pero la descripción que hace Hobbes del conocimiento humano en los primeros capítulos de esta obra nos informa que una *imagen* es simplemente una sensación o percepción debilitada de alguna cosa real. Nadie puede concebir una cosa, afirma, si no está situada en algún lugar, provista de una determinada magnitud y es susceptible de dividirse en partes. Por lo tanto, una cosa que no es incidental a la sensación sólo puede ser una de las tantas “afirmaciones absurdas, propaladas por filósofos fracasados y escolásticos engañados o engañosos”. (*Lev.*, I, IV, p.21).

Ahora bien, Hobbes piensa que es, precisamente, de la ignorancia para distinguir entre las fantasías y las imágenes que nacen de la visión y de las sensaciones, de donde surgieron en el pasado las creencias religiosas de los gentiles. A través de los pronósticos a base de ensueños las personas ambiciosas de poder se abusan de las gentes sencillas. (cfr. *Lev.*, I, II, p.13). Pero ¿cómo es posible el engaño y el abuso de unos pocos sobre muchos?

Para Hobbes, la más noble y provechosa invención humana es el lenguaje, el cual consiste en nombres, apelaciones y conexiones entre ellos. El primer uso del lenguaje es la correcta definición de los nombres y éste es nada menos que el punto de partida de la ciencia. Por el contrario, de la falta de definición de los términos utilizados derivan todas las hipótesis falsas e insensatas que figuran, sobre todo, según el filósofo inglés, en los libros de filosofía. Los términos no definidos son sonidos sin sentido y lo mismo cabe a la reunión de dos términos que son incompatibles. Tal sería el caso de la *comunidad universal* que como concepto está presente en la hipótesis de una asociación pacífica de todo el género humano, aunque no aparece con este nombre en el texto citado.

Se podría pensar que la omisión del nombre ‘comunidad universal’ forma parte de una estrategia de desplazamiento o de debilitamiento del concepto, pues si como sostuvimos más arriba, Roma primero y la Iglesia después se valen del mismo por su connotación positiva - perdurable a través de los siglos- en tanto ideal de paz y fraternidad, para legitimar un orden imperial de dominación, un primer ataque podría ser no enunciarlo en una obra política donde se postula precisamente

la necesidad de otro tipo de organización política. No obstante, en su concepción del proceso de conocimiento y de la naturaleza humana encontramos armas que permiten combatir aquel concepto.

En los capítulos IV y V de la Parte I de *Leviatán*, Hobbes aporta ciertos instrumentos epistemológicos útiles a tal fin. Si los aplicamos a la denominación *comunidad universal* descubriremos que el término ‘comunidad’ ya es un universal, esto es, un nombre que se aplica a diversas cosas que se asemejan en ciertas cualidades. “Nada hay universal en el mundo –dice Hobbes- más que los nombres, porque cada una de las cosas denominadas es individual y singular” (Lev., I, IV, p.24).

Toda asociación humana para fines grupales es una comunidad, asociación o corporación. Por ende, decir “La comunidad de seres humanos es universal” sería tanto como formular o bien una tautología: “La ‘comunidad’ es un nombre universal”, que como mera verdad lógico-lingüística nada dice sobre una comunidad real; o bien una conexión inadecuada entre el nombre universal de una realidad singular construida por el hombre: asociación o comunidad y un término relativo a un nombre: ‘universal’.

El nominalismo hobbesiano no podría considerar más que un sinsentido el concepto filosófico-teológico de comunidad universal, que como tal resulta inadmisibile en un discurso científico ocupado en enunciar los principios racionales del Estado e interesado en contribuir a erradicar las causas de la inestabilidad política. Esta tarea exige definiciones precisas de los términos políticos pues como alerta en el capítulo V: “las metáforas y palabras sin sentido, o ambiguas, son como los *ignes fatui*’, razonar a base de ellas equivale a deambular entre absurdos innumerables; y su fin es el litigio y la sedición, o el desdén.” (Lev., I, V, p.38).

Ahora, la consideración de una hipotética unidad moral del género humano comienza con el condicional “Si pudiéramos imaginar...”, y Hobbes no subestima el poder de la imaginación. Por el contrario, nos dice en el capítulo VI, que ésta constituye el comienzo interno de toda moción voluntaria, es decir, del apetito o deseo y de la aversión (mociones de aproximación y de alejamiento respectivamente). Cada imagen en la mente humana va asociada a la sensación que le dio origen, ya sea ésta placentera, de aumento del movimiento vital, o displacentera, de inhibición o disminución de tal movimiento.

Las pasiones son imágenes con suficiente intensidad como para provocar en el individuo un *esfuerzo infinitesimal* (*endeavour*) que da inicio a un movimiento de acercamiento o de rechazo hacia la cosa que las origina. Pero lo deseado o temido por los individuos puede variar infinitamente, de acuerdo con la constitución de cada uno, su educación, su experiencia y las circunstancias. Ningún objeto es, pues, bueno o malo, deseable o rechazable en sí mismo. Como dice Hobbes, ninguna regla de bien o de mal surge de la naturaleza de los objetos; es el individuo quien la formula.

Vale decir, detrás del complejo mundo de las pasiones habita la imaginación que, sin el auxilio de la razón científica, conduce a la diferencia de opiniones sobre lo que es bueno, malo, justo, injusto, tuyo o mío y por lo tanto a la división entre los hombres, constituyendo un campo fértil para las doctrinas de aquéllos que abusando del lenguaje inventan palabras absurdas y pergeñan todo tipo de metáforas para, avivando las pasiones de la multitud, alcanzar sus propios fines de dominación.

Pues bien, aunque no encontramos la denominación *comunidad universal* en los textos hobbesianos, la noción a la que ese nombre remite - i.e. una multitud sin Estado unida por lazos racionales naturales- sí está presente desde el momento en que es el discurso científico, y no el teológico, el que nos propone “si pudiéramos imaginar...”. Pero si, por lo que hemos visto, para la ciencia *comunidad universal* es un sonido sin sentido o una fantasía presentada a la imaginación con fines sediciosos, ¿qué función cumple en la teoría?, ¿acaso Hobbes la menciona al pasar para luego desecharla sin más?

Pensamos que, no obstante su enunciación, más que al estatuto de lo imaginario la idea de una *multitud unida* en una comunidad pacífica sin coacción pertenece al registro de la ficción y resulta funcional en la teoría hobbesiana a la formulación de un concepto que opera como su opuesto simétrico: *la multitud disgregada del estado de naturaleza*. En esta relación de oposición simétrica *comunidad universal* representa la idea de unidad y *multitud disgregada* la de pluralidad. El registro de la ficción introducido por Hobbes, de consecuencias duraderas en la teoría moderna, se desenvuelve en dos planos a la vez, el de la retórica y el de la ciencia, enlazados de manera tal que lo planteado en uno no tiene sentido sin lo planteado en el otro.

La estrategia retórica de Hobbes en este caso consistiría en ordenar los conceptos *comunidad universal* y *multitud disgregada* respectivamente bajo las parejas ficticio/verosímil, donde ‘ficticio’, término negativo, equivale a ‘fabuloso’. Cuanto más fantasiosa e inverosímil se presente al estudio científico político la idea de una comunidad universal, más verosímil resultará su opuesta, la hipótesis de que la ausencia o eliminación del Estado sólo puede significar anarquía; y viceversa, para que esta última resulte creíble debe hacerse patente cuán poco factible, cuán ficticia es la existencia de una comunidad universal.

Si pensamos lo verosímil como *tener un sentido*<sup>8</sup>, su opuesto aparece como un *sinsentido*. No se trata, entonces, de *demostrar* que en ausencia del Estado se habrá de seguir necesariamente una situación de anarquía o de guerra de todos contra todos sino de tornar a *un posible* el único *real* creíble. Pero este objetivo no se logra por vía lógica sino por medio de recursos retóricos. Uno de ellos es la estrategia de *inserción* o de *inclusión-exclusión*<sup>9</sup>: Hobbes aparenta incluir en la consideración de las posibles alternativas al Estado, la de una asociación pacífica del género humano sin un poder común, pero lo hace sólo para, inmediatamente después, excluirla.

La proposición “si pudiéramos imaginar...” aparece en el capítulo XVII en el marco de una serie de argumentos destinados a resaltar las tendencias agresivas y competitivas en el hombre, diferenciable por éstas, precisamente, de otras criaturas que logran vivir en forma sociable como las abejas y las hormigas. De modo que aunque pareciera que se está evaluando la factibilidad de una reunión pacífica de la humanidad en realidad se le está negando toda razonabilidad. Efectivamente, a la par que se la enuncia, el discurso remite a otro, relativo a una supuesta naturaleza humana *rebelde*, que tiene como fin *naturalizar* la conclusión del argumento: que los hombres no pueden prescindir del Estado, el monstruoso Leviatán, si quieren vivir en sociedad.

Se podría decir que la pretensión de la argumentación en esta instancia no es establecer una verdad objetiva a través de la correspondencia entre el discurso y la realidad humana, sino volver aceptable o con sentido una conclusión que se extrae *poniendo juntos*<sup>10</sup> dos discursos heterogéneos: uno que describe determinados comportamientos humanos observables en un marco de relaciones sociales y otro que los absolutiza convirtiéndolos en la representación de la conducta del hombre en una ficticia instancia asocial: el *estado de naturaleza*. El se-

gundo adquiere del primero cierta apariencia de historicidad que lo torna creíble, cuando, *en realidad*, se sitúa fuera del tiempo.

La descripción que hace Hobbes de las características humanas psicológicas que convierten la hipotética situación *natural* en guerra de todos contra todos, gana aceptación gracias a una estrategia de superposición discursiva iniciada en capítulos precedentes donde la argumentación va construyendo una semejanza entre la situación imaginaria y ciertos lugares comunes (*topoi*) del orden social del presente histórico. Por ejemplo en el capítulo XIII leemos:

(...) 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 de denomina de guerra; *una guerra tal que es la de todos contra todos*. (...) A quien pondere estas cosas puede parecerle extraño que la Naturaleza venga a disociar y haga a los hombres aptos para invadir y destruirse mutuamente (...) Haced, pues, que se considere a sí mismo; cuando emprende una jornada, se procura armas y trata de ir bien acompañado; cuando va a dormir cierra las puertas; cuando se halla en su propia casa, echa llave a sus arcas; y todo esto aun sabiendo que existen leyes y funcionarios públicos armados para vengar todos los daños que le hagan. (Lev., I, XIII, p. 102-3).

Este proceso argumental orientado a instaurar discursivamente lo verosímil alcanza su punto cúlmine en el capítulo XVII que aplica el recurso que le es más propio: el *como*, que adquiere en el planteo hobbesiano la forma de *como si*. Luego de poner juntos ambos discursos procurando lograr el efecto de semejanza o identificación, finalmente, mediante el *como si*, se sustituye uno por otro. Los hombres *sin sociedad* no difieren *realmente* de los hombres *en sociedad*: son agresivos y se temen entre sí. Pero así como en sociedad suelen desconfiar unos de otros también es cierto que suelen pactar o acordar unos con otros para obtener beneficios mutuos. No es por lo tanto *inverosímil* suponer que en una situación natural (sin ley) pudieran llegar a convenir renunciar a la guerra y constituir un gobierno común para beneficio de todos. Hobbes sostiene:

Esto es más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás en forma tal *como si* cada uno dijera a todos:



autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho a gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizaréis todos sus actos de la misma manera. (*Lev.*, II, XVII, p.17)

Ahora bien, dentro de esta estructura o marco general retórico-discursivo Hobbes presenta las dos alternativas al Estado - vgr. el estado natural de la multitud disgregada y la comunidad universal- como ficciones opuestas. Aquí por *ficciones* entendemos conjeturas o hipótesis racionales con pretensión de valor científico cuya función será volver inteligible una determinada concepción del Estado. De la evaluación de sus pretensiones de racionalidad, una hipótesis saldrá victoriosa y la otra será descartada.

Este uso discursivo de la ficción, que dará inicio a una tradición dentro de la teoría política moderna<sup>11</sup>, marca una ruptura con el análisis político tradicional que llega hasta el Renacimiento, caracterizado por tomar como referente al relato histórico, guiado por una concepción de la verdad como adecuación a los hechos referidos y que en la política práctica adopta la modalidad de la imitación del ejemplo con autoridad. No obstante, la adopción discursiva de la ficción no significa, como veremos, eliminar de la hipótesis toda dimensión temporal.

La descripción de la *condición natural de la humanidad* se construye como el reverso de la comunidad universal y debe ser leída con la misma enunciación condicional: “si...”, que en este caso adquiere la siguiente forma: *Si no existiera la ley civil, y dado que la comunidad universal no es verosímil...* Ésta asume la pretensión de hipótesis lógica y no histórica. No *histórica* porque no es relativa a un estadio primitivo anterior a la organización civil de la humanidad, ni a un determinado lugar o época. Y se pretende *lógica* porque se presenta como deducible de algunos postulados materialistas y nominalistas a los que adhiere Hobbes, aunque también depende de algunos supuestos extraídos de la experiencia mediante observación del comportamiento humano en sociedad. En este sentido se puede decir que Hobbes combina *conocimiento de hecho (historia civil)* y *ciencia*<sup>12</sup> (cfr. *Lev.*, I, IX, p.67) dentro de un marco general retórico-discursivo.

Para construir su hipótesis del estado de naturaleza, Hobbes opta por una concepción materialista del hombre, opuesta a la cosmovisión cristiana y a su idea de comunidad universal. Pero el hombre natural

que concibe Hobbes no es definido meramente por características fisiológicas y psicológicas, no es un ser determinado a obrar únicamente por causas de orden psico-biológico. La hipótesis hobbesiana combina presupuestos materialistas y mecanicistas con características humanas adquiridas en la relación social histórica, extraídas por observación empírica. En este sentido coincidimos con C.B. Macpherson (2005: 32) en que “para conseguir el estado de naturaleza Hobbes dejó de lado el derecho, pero no el comportamiento y los deseos históricamente adquiridos por los hombres”.

La concepción materialista adoptada por Hobbes lo lleva a describir al hombre como un autómatas, una máquina en movimiento constante pero absolutamente singular, ya que es capaz de orientarse y dirigirse por sí misma. Reducida a sus principios mecánicos más simples, la máquina opera mediante dos tipos de movimiento: de acercamiento (apetito o deseo) hacia todo aquello que calcula servirá para perpetuar su movimiento vital, y de alejamiento (aversión) de lo que se opone o puede disminuir su persistencia en la existencia. Como veíamos más arriba, los apetitos y aversiones varían de un hombre a otro e incluso en un mismo individuo de acuerdo a su complexión física, su educación, experiencias, etc.

Ahora bien, el movimiento orientado a asegurar la propia persistencia implica el *poder* de la máquina para apropiarse de los medios que aseguren no sólo su bien presente, la vida y las comodidades a ella asociadas, sino también su bien futuro, la sobrevivencia continuada en un estado de cosas óptimo. La conocida definición de *poder* ofrecida en *Leviatán* dice: “el poder de un hombre tomado universalmente lo constituyen los medios de que dispone para obtener un bien futuro” (Lev., I, X, p. 69). El afán de poder que *cesa sólo con la muerte* es, para Hobbes, *la primera inclinación general de la humanidad entera* (Lev., I, XI, p. 79). La hipótesis del estado natural sostiene que sin la ley positiva devendría una situación generalizada de desconfianza e inseguridad donde el ejercicio no reglado del *poder individual* instalaría lo que Hobbes llama *guerra de todos contra todos*, incompatible con el objetivo de la máquina que es la sobrevivencia continuada.

Por contraposición con la comunidad universal, el estado de naturaleza hipotético sí puede ser imaginado pues las situaciones de anarquía por ausencia de autoridad y leyes o por la negativa a reconocerlas, son o han sido parte de la experiencia de la mayoría de los pueblos. En

tales situaciones la multitud no es más que una pluralidad de individuos atomizados y atemorizados por el déficit de confianza que implica la disolución de las reglas que fundan las expectativas sobre la previsibilidad de las conductas ajenas. Individuos que disputan por aquellos bienes que aseguran la subsistencia y que, por ende, consideran *medios necesarios*; bienes estos que, en ausencia de reglas distributivas comunes, dejan de ser *propiedad* para convertirse en *incertidumbre* (*Lev.*, II, XXIV, p.203).

La construcción de la hipótesis del estado natural como guerra de todos contra todos no es sencilla, por el contrario supone un entrelazamiento de diversos argumentos que responden a la concepción que Hobbes tenía del hombre como unidad biopsíquica, como hablante y como ser en sociedad, y a su visión de la sociedad humana europea de aquella época. Se podría decir que su argumentación se inicia en una concepción materialista-mecanicista del hombre como ser naturalmente egoísta regido por el instinto de autoconservación. Pero a ésta se le superpone luego una hipótesis relativa al mundo - v.gr. la escasez moderada de bienes para la supervivencia - que convierte a los individuos en competidores implacables pues, como ya señalara Hume, *si los bienes fueran superabundantes como el aire, a nadie se le hubiera ocurrido hablar de lo tuyo y lo mío*<sup>13</sup>.

Sin embargo, esta última no puede ser considerada meramente una hipótesis auxiliar al postulado materialista porque en realidad, es la escasez moderada la que convierte a la multitud en *homo homini lupus, civitas diaboli, Behemoth*, guerra, revolución, caos, etc. En esta dirección va la conocida tesis de C.B. Macpherson (2005) sobre el fundamento, parcial, de la hipótesis del estado natural en las características particulares de una sociedad de mercado. Macpherson sostiene que Hobbes incorpora en la argumentación un postulado que, en realidad, no es relativo al mundo físico sino al mundo social pues es en este último donde el poder de cada hombre se opone al poder de cada uno de los demás adoptando la modalidad de la competencia por los bienes bajo criterios variables de valor. La incorporación de tal postulado se habría producido al pasar Hobbes de la definición neutra de poder, que citamos anteriormente, a una nueva definición que distingue entre *poder natural* y *poder instrumental* y que presupone un orden social. Dice Hobbes:

Poder *natural* es la eminencia de las facultades del cuerpo o de la inteligencia, tales como una fuerza, belleza, prudencia, aptitud, elocuencia, liberalidad o nobleza extraordinarias. Son *instrumentales* aquellos poderes que se adquieren mediante los antedichos, o por la fortuna, y sirven como medios e instrumentos para adquirir más, como la riqueza, la reputación, los amigos y (...) buena suerte. (Lev., I, X, p. 69).

Y en los *Elementos* afirma:

Mediante este poder quiero significar las mismas facultades del cuerpo y de la mente (...) (y) otros poderes superiores con los cuales se adquieren riquezas, posiciones de autoridad, amistad o favor, y buena fortuna. (...) Lo contrario son las impotencias (...) 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, VIII, par.4, p.131).

Como explica en *Leviatán*, las cualidades naturales y los instrumentos que éstas permiten adquirir son poder “porque constituye(n) un medio para lograr la asistencia y el servicio de muchos” (Lev., I, X, p. 70). Pues bien, según la conjetura de Macpherson, la idea hobbesiana de que el poder de cada hombre se opone al de los demás se inspira en un modelo de sociedad mercantilista que incluye entre sus supuestos la existencia de un mercado *de poder* al que concurren individuos competitivos donde “el valor o estimación del hombre es, como el de todas las demás cosas, su precio (...) y como en las demás cosas, también en cuanto a los hombres quien determina el precio no es el vendedor sino el comprador.” (Lev., I, X, pp. 70-71). Vale decir, al caracterizar el estado natural como guerra de todos contra todos, Hobbes se habría inspirado en los hombres de su sociedad, en tanto individuos socialmente competitivos abocados a incrementar su poder<sup>14</sup> (por deseo innato en algunos casos y adquirido en otros) para sobrevivir en un medio donde los demás procuran lo mismo, no pudiendo, por lo tanto, conformarse simplemente con mantener lo poseído pues no lograr un *excedente de poder* en relación a los demás significa no tener poder en absoluto.

De modo que, aunque en los hombres es posible encontrar, según Hobbes mismo reconoce, ciertas cualidades que disponen a la convivencia pacífica, ninguno puede contentarse con lo poseído sino que, por el contrario, deben desarrollar un talante competitivo para alcanzar mayor poder que los demás. Así se entiende que, luego de afirmar que el poder es la inclinación general de la humanidad entera agregue que:

(...) 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 placer, sino que no pueda asegurar su poderío y los fundamentos de su bienestar actual, sino adquiriendo otros nuevos. (Lev., I, XI, p.80).

Por nuestra parte, consideramos que es plausible la tesis de Macpherson sobre el postulado social que habría introducido Hobbes pues no son pocos los textos hobbesianos que la avalan (más de los que Macpherson cita), pero sobre todo porque es compatible con sus postulados materialistas-mecanicistas<sup>15</sup> sobre el hombre como un ser cuyo movimiento natural, como el de las demás cosas, sólo puede ser detenido por otro/s cuerpo/s en movimiento. De allí que Hobbes puede hablar de la *naturaleza rebelde de la humanidad*, atribuyendo a la aversión y resistencia de ésta a todo lo que pueda disminuir su movimiento vital, un carácter ontológico.

En todo caso, la presencia del postulado social descubierto por Macpherson es imprescindible para completar la hipótesis del estado natural, especialmente si pensamos que Hobbes, abocado a los problemas políticos de su tiempo, no se refiere en realidad a la humanidad toda de cualquier tiempo y lugar sino a los hombres europeos de su época en el contexto concreto del nacimiento de nuevas formas de organización social y producción económica.

No obstante, aunque en lo sustancial estamos de acuerdo con la hipótesis de Macpherson pensamos que es necesario limitar su alcance para que sea compatible con la propuesta hobbesiana del *Estado absolutista* como el mejor Estado. Esto es, creemos que Hobbes toma en cuenta hechos relativos a la sociedad de su época pero no llega a concebir un modelo de *sociedad posesiva de mercado*. Macpherson mismo reconoce que tal modelo no puede sino ser posterior a Hobbes. De cualquier modo, Hobbes tiene siempre presentes los aspectos negativos del mercado libre que podrían obstaculizar el logro de la paz social. Pa-

rece considerar que el mercado como formador de precios y valores no es suficiente como instancia de autoridad para proporcionar criterios de distribución que pongan fin a las infinitas disputas; por el contrario, entiende que podría llegar ser el principal causante de la guerra civil. Volveremos sobre este punto en los próximos capítulos.

Pero a la argumentación que va enlazando materialismo con observaciones relativas a la incipiente sociedad de mercado se le suma su concepción del hombre como hablante que tendrá una importancia crucial en su idea del pacto que funda al Estado. Como veremos, la complejidad de la concepción de la naturaleza humana propuesta por Hobbes impide atribuirle el concepto de *homo oeconomicus*.

El filósofo inglés considera que hay un bien particularmente escaso que en ausencia origina “todas las violencias” (*El.*, II, I,10, p. 220). Ese bien ausente son los criterios comunes para distinguir lo tuyo de lo mío, lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo. En este sentido no debemos olvidar que el contexto o marco histórico general donde se encuadra la hipótesis hobbesiana del estado de naturaleza es la crisis producida por el cisma de la Iglesia cristiana – principal aportadora de parámetros morales y jurídicos durante siglos – en tanto que la Guerra Civil inglesa sería su marco específico.

En tal contexto, Hobbes piensa que sólo un criterio común indiscutible para distinguir lo justo de lo injusto, lo bueno de lo malo, lo tuyo de lo mío, hará posible la seguridad sin la cual el mínimo constituido de libertad social no es posible. Y ese criterio sólo puede ser la voluntad estatal. La autoridad política ocupa el *locus* de la verdad que, en consecuencia, resulta desplazada: *auctoritas non veritas*. Legitimada por el pacto de renuncia voluntaria al uso de la fuerza individual, la autoridad estatal obtura toda disputa y obtiene una justificación extra de la Ciencia Política (*veritas non auctoritas*) que descubre los principios del Estado yendo del *Estado existente a sus razones*<sup>16</sup>, esto es a sus razones verdaderas. Dice en *Elementos*:

En el estado de naturaleza, donde cada hombre es su propio juez y difiere de otros en lo referente a los nombres y apelativos de las cosas, de forma que de esas diferencias surgen disputas y alteraciones de la paz, resulta imprescindible encontrar una medida común para todo lo que pueda ser objeto de controversia; como por ejemplo, a qué debe llamarse recto, a qué bueno, a qué virtud, a qué poco, a qué ‘*meum*’ y ‘*tuum*’, a qué una libra, a qué un cuarto, etc. (*El.*, II, X, par.8, p.309).

Según esta cita en ausencia de ley civil las disputas surgen por la ausencia de acuerdos generalizados y sustentables acerca del *uso de las palabras* con las que el hombre nombra las cosas. De manera que el nominalismo ocupa un lugar central en el sustrato filosófico de la hipótesis del estado de naturaleza. Un nominalismo que adquiere la modalidad de convencionalismo dado que Hobbes no cree en la *recta ratio* como denominador común (cfr. *Lev.*, II, XXI, p.302).

Lo que algunos llaman la *recta ratio* suele ser sin más la razón propia, la opinión particular defendida como la verdadera. Sin embargo la *ratio* puede devenir recta si se amolda al modo geométrico, si procede científicamente. Hobbes sostiene que la falta de ciencia es la ignorancia de las causas de las cosas más la incomprensión de la significación, y por ende el uso incorrecto, de las palabras. Ahora, para que la razón pueda desarrollarse rectamente el individuo debe tener garantizada la seguridad, es decir, debe integrar un orden político. No hay ciencia sin Estado, pero a la vez, no será posible la estabilidad política sin los aportes de la ciencia.

El Derecho civil o político creado y asegurado por el poder soberano será la medida común de las acciones de los súbditos. Pero el poder soberano encuentra en la ciencia un refuerzo adicional al monopolio de la coacción física para contrarrestar las opiniones que predisponen a la rebelión y, por tanto, a la posible destrucción del cuerpo político, es decir, aquellas que por estar “en contradicción con las normas necesarias y demostrables del mismo” (*El.*, II, VIII, 5, p. 290) son incompatibles con la paz y el gobierno. La Ciencia Civil se encarga de definir los conceptos políticos pero también de enunciar, y demostrar las consecuencias que se siguen de los principios que hacen a la “naturaleza” del poder soberano así como las reglas de su funcionamiento relativas a los derechos que le caben como persona jurídica y a los deberes de los súbditos.

El rol de la Ciencia Civil, como lente prospectivo (*Lev.*, II, XVIII, p.150) es fundamental, dada la *naturaleza rebelde* de la humanidad (*El.*, II, V, 3, p.254), para hacerles ver a los hombres las miserias que les aguardan sin sus aportes. La *multitud sin ley*, dice la Ciencia Civil, no es pacífica, no constituye comunidad universal, es sólo *fuerza disgregada*. Pues bien, el concepto de multitud como *fuerza disgregada o desintegrada* asociable al estado de guerra de todos contra todos designa alternativamente en la obra de Hobbes:

a) Los individuos en rebeldía, instigadores de falsas doctrinas contra el soberano<sup>17</sup>:

(...) quienes son súbditos de un monarca no pueden sin su aquiescencia renunciar a la monarquía y retornar a la confusión de una *multitud disgregada*; ni transferir su personalidad de quien la sustenta a otro hombre o asamblea de hombre. (...)Y cuando algunos hombres pretenden realizar un nuevo pacto no ya con los hombres sino con Dios (...) no solo es un acto de disposición injusta, sino también, vil e inhumana. (Lev., II, XVIII, pp.142-143).

b) El pueblo que se disgrega por desaparición del soberano<sup>18</sup>:

Porque la muerte de quien tiene el poder soberano deja a la *multitud sin soberano, en absoluto; es decir sin representante alguno sin el cual pueda estar unida y ser capaz de realizar una mera acción*. (...) es un retorno a la confusión y a la condición de guerra de todos contra todos (...) En cuanto a la cuestión de quién debe designar el sucesor de un monarca que tiene autoridad soberana, es decir, quién debe determinar el derecho hereditario (porque los reyes y príncipes electivos no tienen su poder soberano en propiedad, sino en uso solamente) tenemos que considerar que o bien el que posee la soberanía tiene derecho a disponer la sucesión o bien este derecho recae de nuevo en la *multitud desintegrada*. (Lev., II, XIX, p.159).

c) Aquellos potencialmente peligrosos por su número en su condición de no propietarios y desempleados, esto es, *la multitud de pobres* como posibles cuestionadores de la voluntad estatal<sup>19</sup>:

(...) los hombres necesitados y menesterosos no están contentos con su presente condición... (Lev., I, XI, p.80). La *multitud de los pobres*, cuando se trata de individuos fuertes que siguen aumentando, debe ser transplantada a países insuficientemente habitados (...) Y cuando el mundo entero se ve recargado de habitantes, el último remedio de todos es la guerra, la cual procura una definitiva solución, por la victoria y la muerte. (Lev., II, XXX, p.285).

Y en *De Cive*:

Hay ciertas doctrinas que, cuando los súbditos son contaminados por ellas, hacen que éstos crean que pueden oponerse y luchar contra los



príncipes (...) Esto se refleja (...) en el caso en que *las clases más bajas* de ciudadanos, bajo pretexto de religión, reclaman libertad para sí mismas. (De Cive, 6, par. 11, nota, p.128).

En los tres casos resalta la condición del hombre en cuanto *hablan- te*, ya sea como difusor de doctrinas contrarias a la soberanía, ya sea como contratante que debe *dar su palabra* nuevamente para refundar el orden social, ya sea como cuestionador de la decisión estatal que hace pública su opinión. Y en los tres casos la multitud adquiere una apariencia amenazante porque la falta de sujeción la torna desenfrenada.

El razonamiento general por el cual Hobbes sostiene que la multitud sin ley se vuelve *disgregada* pero además *desenfrenada* (*masterless*) podría exponerse de la siguiente forma:

a) si bien los hombres poseen cualidades (*manners*, cfr. *Lev.*, I, XI) que engendran una disposición a la coexistencia pacífica, aman sobre todo, de forma natural o adquirida, la libertad y el dominio sobre los demás (*Lev.*, II, XVII, p.137);

b) aunque posiblemente tales cualidades o *manners* harían que ciertos individuos estuvieran dispuestos a resignar poder en pos de tranquilidad, sin garantía suficiente de que los demás también lo harán y dado que todos aman la libertad (*freedom = power*) y ésta va asociada al dominio sobre los demás, no resulta prudente para ninguno arriesgarse a hacerlo en un medio competitivo (*Lev.*, II, XVII, p.137);

c) hay ciertas leyes naturales racionales que la razón procediendo rectamente puede descubrir pero tales *artículos de paz* no logran unirlos porque no están dadas las condiciones para su aplicación, es decir, que los hombres estén dispuestos a seguirlas; ni son verdaderos imperativos ya que no provienen de una voluntad con derecho de mando que pueda tornarlas eficaces. Pero sobre todo, no están dadas las condiciones de seguridad para el desarrollo de la ciencia o lo que es lo mismo, para que la razón humana devenga recta y descubra estas reglas útiles para la preservación humana (*Lev.*, I, XV, pp.129-131);

d) los seres humanos difieren unos de otros en sus juicios u opiniones respecto a qué es lo bueno, lo malo, lo justo, lo injusto, lo mío, lo tuyo, etc. y cada uno cree tener tanta o más razón que los demás (*Lev.*, II, XVII, p.138). Donde faltan criterios comunes para realizar tales distinciones, impuestos y sostenidos por un poder soberano común y sustentados científicamente, las opiniones contrapuestas (ignorantes de

las reales causas de los acontecimientos presentes) y sujetas a la imaginación - dominada a su vez por la ansiedad frente a un futuro incierto e incentivada por algunos interesados en concentrar poder (las facciones religiosas por ejemplo) - estimulan el fuego de las pasiones en el vulgo, con lo cual no puede haber convivencia pacífica sino desenfreno (*Lev.*, I, XI y XV);

e) los hombres están convencidos de que poseen iguales capacidades, de lo cual se sigue una esperanza igual en cuanto a la consecución de sus fines. Pero para alcanzar los fines necesitan poseer los medios, es decir, poder. De allí la competencia por los mismos bienes, tierras, producto del trabajo, honores y dignidades (gloria). La lucha por los bienes acarrea inseguridad y desconfianza generalizada porque con ellos se adquiere poder para dominar a los demás y servirse de ellos. Por eso, sin una potestad superior al poder individual, y a la vez común al mismo grupo de individuos, capaz de establecer una estructura normativa que otorgue cierta previsibilidad a las conductas y a los mecanismos de obtención y transacción de bienes así como al ejercicio del poder individual, la situación es de disposición permanente a la guerra (*bellum omnia contra omnes*).

Nos acercamos con esto a una lectura según la cual la descripción hobbesiana de la naturaleza humana presenta un ser requerido por impulsos contrapuestos que si bien sólo pueden ser conciliados dentro de un orden sociopolítico coactivo mediante disciplina y educación, evidencian que no es simplemente un ser agresivo y antisocial. Vale decir, en la multitud *dis-gregada* las cualidades *gregarias* están disminuidas u obstaculizadas por la resistencia mutua al poder de los demás o lo que es lo mismo, por la lucha por el poder propio que todos, por deseo o por necesidad, buscan incrementar en una sociedad mercantilista; y por la violencia generada por las opiniones divergentes acerca del para qué y del cómo usar la libertad o poder natural.

Desde este punto de vista Hobbes no negaría la sociabilidad del hombre, por el contrario, como hemos visto siguiendo a Macpherson, él parte del *factum pluralitatis*- sino la posibilidad de la convivencia pacífica no estando dadas ciertas condiciones, es decir, un orden político que la garantice<sup>20</sup>.

Ahora bien, que Hobbes no niegue la presencia en la naturaleza humana de ciertas *semillas de sociabilidad* hace que cobre sentido el interés, que le hemos atribuido, en postular y revisar la conjetura de

una comunidad universal. Mas, la menor plausibilidad de esta hipótesis determinada por contraposición con los argumentos que sustentan su opuesta (la conjetura sobre el estado de naturaleza), permite afirmar que las cualidades o semillas de sociabilidad presentes en la naturaleza del hombre no encuentran terreno fértil sino en el orden político coactivo. Afirma Hobbes:

Y aunque haya una gran multitud si sus acuerdos están dirigidos según sus particulares juicios y particulares apetitos, no puede esperarse de ello defensa ni protección contra un enemigo común ni contra las mutuas ofensas. Porque discrepando las opiniones concernientes al mejor uso y aplicación de su fuerza, los individuos componentes de esa multitud no se ayudan, sino que se obstaculizan mutuamente y *por esa oposición mutua reducen su fuerza a la nada; como consecuencia son sometidos por unos pocos que están en perfecto acuerdo*, sin contar que de otra parte, cuando no existe un enemigo común, se hace guerra de unos a otros movidos por sus particulares intereses. (*Lev.*, II, XVII, p.138).

Es cierto, por otra parte, que la razón humana procediendo *científicamente* descubre *razones para la paz* que Hobbes llama *leyes de naturaleza*, no del todo convencido de esta denominación ni respecto al número total de ellas. Pero en ausencia de ley civil, las leyes de naturaleza “que imponen la paz como medio de conservación de las *multitudes humanas*” (*Lev.*, I, XV, p. 129) no son realmente leyes pues “no son la palabra de quien tiene por derecho mando sobre los demás” (p.131) y, por lo tanto, no hay obligación de seguirlas.

De modo que una comunidad pacífica de iguales regida por mandatos racionales no coactivos resulta inimaginable. Según la descripción de Hobbes en el estado natural (o sin ley), los individuos igualados<sup>21</sup> por su vulnerabilidad y temor a la muerte, lo están también en su servidumbre pues, aunque la razón declara al hombre libre, la mutua competencia y oposición de voluntades los reduce a siervos del miedo. Ni siquiera los más fuertes físicamente pueden ejercer permanentemente su libertad (*freedom*) esto es, su derecho o poder natural (*power*), pues en última instancia también son vulnerables al daño que la conspiración de los demás puede ocasionarles.

No obstante, y paradójicamente, aunque las pasiones enfrentan a los hombres, son dos pasiones las que los inducen a pactar: el *miedo*

-originado en la desconfianza mutua- y la *esperanza* de hallar la paz para obtener a través del trabajo lo necesario para una vida confortable. Los hombres que, además de apetitivos, son seres deliberativos y hablantes serían también capaces de juzgar sobre la utilidad de la vida bajo reglas comunes y de acordar mutuamente, no renunciar a un poder que de hecho no tienen (la “oposición mutua reduce sus fuerzas a nada”), no delegar derechos que no practican y por ende, no poseen, sino *aceptar* que un *dios mortal*, un ser artificial que no es ninguno de ellos y a la vez es *todos ellos*, clausure las disputas de opiniones y la constante reevaluación de razones proporcionándoles un criterio común de acción y conduciéndolos a la paz brindándoles, además, seguridad frente a otras multitudes.

Hobbes completa, entonces, su concepción del hombre como ser apetitivo y pasional agregando que se trata de un ser hablante y deliberante, capaz de juzgar y contratar. Pues, si bien describe el pacto que funda al Estado por institución como un convenio por el cual cada individuo renuncia al uso de su poder natural, a la vez que autoriza al Estado a emplearlo, la obligación de obedecer los mandatos tanto del Estado por institución como del Estado por conquista depende de la aceptación individual pero a la vez colectiva de la *palabra* del soberano como criterio común de distribución de derechos, deberes, cargas y beneficios. El Estado, *persona una*, será de allí en más el único depositario de la libertad entendida como poder de decidir y de actuar, esto es, de *decir* incluso quién debe morir y quién puede vivir (*liberty is sovereignty*).

### 1. 3. La apropiación del concepto de “persona” y la oposición entre *communitas orbis* y *commonwealth*

Para la teología cristiana el hombre es persona, unidad de alma y cuerpo, ser libre, creado a imagen y semejanza de Dios con fines que trascienden a este mundo terrenal. Las dos espadas o poderes previstos por Dios, la espiritual y la terrenal están al servicio del hombre para el logro de sus fines, pues *autoridad* es servicio. Esta concepción teleológico-teológica, trasladada al plano político, justificaba la exigencia de sumisión que la Iglesia cristiana del medioevo demandaba al poder político pues los fines espirituales, como razonaba Santo Tomás, son superiores a los fines terrenales. La comunidad universal de personas subsume a la

*civitas*, la ordena al fin trascendente de la salvación del hombre.

Hobbes se apropia del término '*persona*' y lo traduce a categoría jurídico-política. El primer paso será restituirle su origen latino. Para los romanos *persona* no es el propio individuo sino su apariencia externa, su disfraz o más específicamente la máscara o antifaz que cubre su rostro. Pues bien, las palabras y acciones de los individuos constituyen su faz externa, lo que suena (*personare*) o se manifiesta a través de la máscara. Hobbes define persona como

aquel cuyas palabras o acciones son consideradas o como suyas propias (persona natural), o como representando las palabras o acciones de otro hombre (persona artificial), o de alguna cosa a la cual son atribuidas, ya sea con verdad o por ficción (Lev., II, XVI, p.132).

La doble disociación que la significación latina hace entre, por un lado, el individuo y sus manifestaciones externas (palabras y acciones) y, por otro, el individuo y su *doble*, el representante/fiduciario (apariciencia o representación) habilita la reasociación entre las palabras y acciones del autor con la persona del actor: el fiduciario que da su palabra por otro.

A Hobbes le interesa particularmente el uso jurídico que los romanos hicieron de la palabra '*persona*' entendida como "representante, mandatario, teniente, vicario, abogado, diputado, procurador, actor, etc." (Lev., I, XVI, p.132). Pero también *fidejussores*, *sponsores*, *proedes*, *vades*, autores condicionales - es decir, en tanto el autor decida no hablar por sí mismo - de la palabra de otros. Estos usos le permiten a Hobbes disociar el término '*persona*' de '*individuo*' y reasociarlo con '*Estado*' y en ocasiones también con el gobernante. Así como Cicerón decía "*unus sustineo tres Personas; Mei, Adversarii et Judicis* (yo sostengo tres personas: la mía propia, mis adversarios y los jueces)." (Lev., I, XVI, p.132)<sup>22</sup>.

A Hobbes no se le escapa que este uso jurídico en el derecho romano va asociado a su vez a una significación económica, pues el emperador era representante de las palabras y acciones de los romanos pero también dueño (*dominus*) de los bienes y posesiones del imperio, por lo cual sólo él podía conceder un dominio privado a los particulares ("nadie puede dar lo que no posee"). De allí proviene su concepción del Leviatán, a veces Estado, a veces gobernante, como persona artificial que dice y actúa en representación de los súbditos sobre los cuales ejer-

ce un dominio absoluto, pues ellos le pertenecen como su propiedad. Sin el Estado, dice Hobbes, “no existe dominio de las personas” (Lev., I, XVI, p.134) y quien “tiene dominio sobre la persona de un hombre, lo tiene sobre todo cuanto es” (Lev., II, XX, p.164).

En la lengua inglesa se da una relación de sinonimia entre *to authorize* y *to own*, entre autorizar y reconocer al otro como propietario (Chauí, 2004: p. 126). En este sentido dice Hobbes en *Leviatán*: “*the king of any country is the publique person or representative of all his own subjects (...)*”. La asociación entre autoridad y dominio le va a permitir a Hobbes hacer dos cosas a la vez: presentar la voluntad soberana como voluntad pública<sup>23</sup> (*Public Person*) y redefinir ‘derecho de propiedad’ como derecho de lo público (*right of the public*).

A través de la persona del representante *suen*a la palabra legal que tiene como destinatario no el mero individuo sino un nuevo sujeto artificial, el súbdito. La palabra legal tiene fuerza performativa, inviste al simple individuo de una máscara o disfraz que lo sustituye, lo transforma en persona jurídica, lo dota de propiedad y lo convierte en miembro de una unidad jurídica, el pueblo.

La ley positiva no es simple palabra y aliento, obtiene su capacidad performativa de la misma fuente que torna vinculantes a los pactos, esto es, de la *fuerza pública* que no es otra cosa sino “la libertad de acción de aquel hombre o asamblea que ejercen la soberanía y cuyas acciones son firmemente mantenidas por todos ellos (los súbditos) y sustentadas por la *fuerza de cuantos en ella están unidos*.” (Lev., II, XVIII, p.144).

Para Hobbes, el Derecho sin la fuerza pública es mera palabra y aliento pero la fuerza pública o libertad de acción soberana *no es nada sin la fuerza de la multitud unida*. Contra aquella lectura que desde Spinoza en adelante insiste en atribuir a Hobbes una visión abstracta que separa el derecho del poder de la multitud y entiende la soberanía a partir de la transferencia de derechos, el teórico inglés no se cansa de repetir que la soberanía resulta de la renuncia (no de la transferencia pues la fuerza del individuo no es enajenable) individual y colectiva a la vez, no a ejercer el poder o la fuerza propios, sino a *no ejercerlos contra* la unidad artificial creada para la seguridad mutua. Dice Hobbes:

En todas las ciudades o cuerpos políticos no subordinados, sino independientes, se llama SOBERANO al hombre o al consejo a quienes sus conciudadanos han dado ese poder común, y al poder que poseen, *poder soberano*; el cual consiste en *el poder y la fuerza* que cada

uno de sus miembros le han *entregado* mediante *convenio*. Porque *resulta imposible* para cualquier hombre *transferir realmente su propia fuerza a otro*, o que ese otro lo reciba, hay que entender que *transferir 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, XIX, par.10, pp.211-212).

Pero renunciar a ejercer el poder en contra de esa unidad no significa mera obediencia ya que el súbdito no sólo ha de ser considerado autor de todos los actos del soberano sino que también opondrá su fuerza individual y colectiva contra quien proceda injustamente, es decir, viole el pacto. De modo que si alguien *ingresó en la congregación*, pertenezca a ella o no, “debe o bien someterse a los decretos, o bien ser dejado en la condición de guerra en que antes se encontraba, caso en el cual *cualquiera puede eliminarlo sin injusticia*.” (Lev., II, XVIII, pp.144-145).

Las leyes naturales, en tanto, a diferencia de la ley civil, carecen de intensión performativa pues no convierten a los hombres en miembros de una unidad moral como la comunidad universal, fundada en el principio de no hacer a los demás lo que no deseamos que nos hagan. Si las leyes naturales pudieran hacerlo, como expresión de la palabra divina, el Estado no sería necesario. Pero como tal cosa no es posible, Hobbes dirá que son mandatos que adquieren validez, esto es, existencia, y deben por lo tanto ser obedecidos, sólo cuando la voluntad de una persona soberana lo prescribe.

La consecuencia inevitable del argumento hobbesiano es que entonces no se trata propiamente de leyes de la naturaleza del *hombre* sino de mandatos (*commands*) apropiados a un ser cívico, artificial: el *súbdito*. Tales mandatos, cuyo contenido y alcance ha de precisar el soberano, constituyen el basamento racional-moral de la ley positiva; ellos conforman la moral pública.

Por otra parte, estos preceptos racionales no son evidentes en sí mismos ni están al alcance de todos, más bien son inferencias obtenidas por razonamiento científico a partir de determinadas premisas construidas por el teórico político, quien procura justificarlas como verdades empíricas relativas a una supuesta naturaleza del hombre observable a través de comportamientos que, aun cuando presentados por vía de hipótesis como naturales, son siempre ya sociales. De allí la necesidad de obtener para aquellos preceptos el respaldo jurídico.

La Ciencia Moral o Ciencia de lo justo y lo injusto, es decir, *de aquello que es una consecuencia de la capacidad lingüística de contratar* (cfr. *Lev.*, I, IX), se enlaza necesariamente con la Ciencia Política que, como estudio de las consecuencias de la institución del Estado, tiene por objeto tanto los derechos del cuerpo político soberano como los derechos y deberes de los súbditos.

Como veíamos más arriba, el tipo de acción de carácter ontológico de la multitud disgregada es el *derecho de resistencia* entendido como el poder *natural (freedom)* de oponer la propia fuerza a la de los demás. En el estado de naturaleza hipotético, es decir, en ausencia de ley positiva, la resistencia constitutiva del individuo en que consiste su perseverar en el ser sería el estado de cosas normal. Pero la conservación del individuo ha adquirido históricamente la doble modalidad de, por un lado, *competencia por el poder* y por otro, *capacidad de negociar y acordar*.

Por eso la construcción de un orden artificial creado *ex nihilo*, que no tiene ya como trasfondo el orden objetivo racional creado por Dios ni tampoco el orden increado del *logos* antiguo (Negro Pavón, 1996), supondrá no sólo un orden político completamente nuevo, el Estado, a través del cual el grupo unido resistirá al enemigo común, sino también y fundamentalmente un nuevo sujeto, el individuo como *persona jurídica* cuyo comportamiento *normalizado* será la obediencia a los pactos consentidos.

Este nuevo hombre es el *sujeto de derecho*, aunque aún no *de derechos*; el sujeto que ciñe e inviste el Derecho del Estado, el súbdito. Pero no se trata de una modificación en el sustrato antropológico que ya es de por sí, como hemos visto, en gran medida un *constructo* social (los individuos actúan de manera competitiva porque el medio social lo requiere) sino de la creación deliberada de una nueva subjetividad por un discurso científico que en tanto se ve ratificado (o aspira a serlo) por la sanción estatal se reconoce a sí mismo como discurso de poder.

Hobbes instaura así una oposición con función prescriptiva -que como recurso retórico plantea a la manera de una disyuntiva excluyente una elección favorable a su concepción del orden político- entre *ser natural libre* y *ser artificial obediente*. Esta oposición resulta reforzada por su encuadre en una serie mayor de oposiciones: en primer lugar, comunidad universal (*communitas orbis*) - comunidad particular (*commonwealth/state*) (*universal-particular*); y luego las que siguen de éstas, como leyes naturales - ley positiva (*natural-artificial*); individuo - per-



sona (*hombre-sujeto*). En todas ellas el segundo término opera como polo positivo respecto del primero como polo negativo, buscando desplazarlo.

En la pareja antitética *ser natural libre-ser artificial obediente*, la segunda construcción conceptual establece en qué sentido se puede hablar del hombre como un ser libre y cómo, tal cosa, siempre presupone la existencia del Estado. Retomaremos este punto, en el capítulo III. Ahora, cualquier discusión sobre el segundo término de una pareja conceptual remite a otras parejas filosóficas en las cuales ese término, por el desarrollo argumental de quien lo utiliza, está cargado de connotación positiva<sup>24</sup>.

De la misma manera, el primer término adquiere connotación negativa por la asociación previa con otros que ya la poseen. Así por ejemplo, *comunidad universal* es equiparada a *voz sin sentido* = término inconsistente = absurdo = engaño de la imaginación = doctrinas de grupos particulares = exacerbación de las pasiones = sedición = anarquía. El mismo procedimiento se le aplica a *leyes naturales* = abstracciones = ineficacia = caos; o a *individuos* = multitud disgregada o desintegrada = pluralidad de opiniones = bienes en disputa = desacuerdos, conflictos, competencia = pasiones desatadas = guerra de todos contra todos.

En cuanto al segundo término las asociaciones son: *República/Estado* = unión = paz = seguridad = protección = prosperidad; *ley civil* = criterio común = justicia = eficacia = concordia = riquezas; *persona* = unidad = orden = igualdad = derechos = identidad común. No se trata, pues, de eliminar la competencia por el poder, lo cual sería inviable, sino sólo la competencia por el poder político mediante un Estado absoluto que lo monopolice y establezca las condiciones para la competencia por los demás bienes.

#### 1. 4. Lenguaje, capacidad moral y obligación política

Hombre artífice y artificio, a la vez, de sí mismo. Nos preguntamos si la teoría hobbesiana nos ofrece una visión del hombre como ser predominantemente pasional y rebelde (resistente) o como artífice racional de dos instrumentos poderosísimos, el derecho y la ciencia, ambos creados a partir de *la más noble y provechosa invención*, el lenguaje, capaz de moldear el mundo y a sí mismo a su antojo como un artista. En definitiva, ¿materialismo mecanicista o nominalismo convencionalista

como sustrato filosófico-antropológico de la teoría política? El hombre, ¿movimiento o lenguaje?

Desde nuestra lectura de los textos hobbesianos, el orden político es posible en última instancia porque a pesar de las tendencias insociables, el hombre es básicamente un artífice, un artista cuya más importante y noble invención es el lenguaje. “Sin él –dice Hobbes- no hubiera existido entre los hombres ni gobierno ni sociedad, ni contrato ni paz, ni más que lo existente entre leones, osos y lobos.” (Lev., I, IV, p.22).

Gracias a este invento el hombre se vuelve *lenguaje en movimiento*, un ser capaz de palabra en un cuádruple sentido:

1.- dota de nombre, y con él de significado, al mundo físico, a los demás y a sí mismo. A través de la palabra puede convenir con los demás significados comunes, pero también puede expresar su descontento e intentar persuadir a los demás integrantes de la multitud de la *justicia* de su reclamo;

2.- puede *dar su palabra* a los demás, es decir, es capaz de contratar y con ello, de contraer la obligación moral de no resistir que funda y legitima al Estado;

3.- como representante soberano del Estado, rey o asamblea, dicta la palabra de la ley que crea al pueblo como unidad jurídica y otorga validez, legitimidad y eficacia a los contratos y convenios a través de los cuales los súbditos persiguen sus negocios;

4.- inventa la ciencia, el conocimiento de las causas y sus consecuencias, de la dependencia de un hecho respecto a otro, que aplicado a la construcción política revela los fundamentos o principios racionales que legitiman y aseguran la existencia continuada del Estado; la verdad *no-revelada* que respalda al nuevo poder soberano. La misma ciencia que es capaz de construir un determinado concepto de naturaleza humana y de Estado así como de establecer su correspondencia mutua.

La capacidad del hombre como hablante para contratar y conseguir la paz no se extiende, sin embargo, hasta la construcción de una comunidad universal. No obstante, es claro que el *constructo hombre* que propone Hobbes no implica una visión antropológica completamente pesimista. Su diseño es artesanal y complejo, de allí que no admita interpretaciones simplificantes.

Por un lado, es cierto que ni la palabra de un individuo cualquiera expresa una racionalidad o una moral natural común (por el contrario, el uso individual de la razón es fuente de desacuerdo), ni la palabra dada de un individuo a otro en la multitud basta para lograr la convivencia pacífica, pero, por otro lado, es sobre esa *palabra mutua* de renuncia y aceptación del gobierno ajeno donde descansa la obligación política de obediencia a la ley positiva<sup>25</sup>.

Para Hobbes, con el uso de la palabra adviene la capacidad de razonar. Nos dice: “Los niños no están dotados de razón en absoluto hasta que han alcanzado el uso de la palabra” (*Lev.*, I, V, p.37). Esta capacidad adquirida *por el esfuerzo* no es otra cosa que el cómputo u operación de cálculo con que derivamos consecuencias a partir de nombres convenidos con los demás, por medio de los cuales registramos y expresamos nuestros pensamientos. Es decir, sin lenguaje y significados comunes no es posible razonar ni hacer ciencia, esto es, derivar de definiciones y significaciones establecidas una consecuencia de otra.

La razón entendida ya no como facultad metafísica sino como *instrumento metodológico* permite al teórico formular ciertas leyes que llamará *naturales* porque pueden derivarse de la observación de hechos relativos al obrar del hombre, tal como Hobbes lo describe en el marco de la hipótesis del estado natural. La primera de estas leyes o preceptos de la razón científica manda “procurar la paz o hacer la guerra según convenga al derecho fundamental de conservar la vida”. La segunda ley se deriva de la primera y prescribe “renunciar al derecho a todas las cosas si los demás también lo hacen” consintiendo la transmutación de su derecho natural (*freedom*) en permisos jurídico-positivos otorgados por el soberano, si esto asegura la paz y con ella la vida de cada uno.

Ahora bien, la tercera ley derivada de la segunda es la clave para el mantenimiento de la unión; ella establece que “los pactos deben respetarse” (*pacta sunt servanda*). “La ley natural manda obedecer todas las leyes civiles en virtud de la ley natural que prohíbe violar los pactos...” (*De Cive*, XIV, 10). Sin esto, dice Hobbes, los pactos son vanos y no contienen sino palabras vacías subsistiendo el derecho de cada uno a todas las cosas y, por lo tanto, la situación de guerra (*Lev.*, I, XV, p.118).

La formulación precisa que Hobbes hace de esta tercera ley dice: “*Que todos los hombres cumplan los pactos que han celebrado*”. Desde una lectura que sitúa a Hobbes como el iniciador del iusnaturalismo moderno se argumenta que el orden jurídico-positivo todo encuentra

su fundamento de validez en esta ley natural. El precepto que ordena respetar los pactos fundamenta la legitimidad y establece la obligatoriedad del sistema positivo<sup>26</sup> (Bobbio, 1992: p.142). Pero además proporciona un fundamento moral a la obligación política de obediencia al Estado<sup>27</sup>.

Desde una lectura positivista contemporánea, sin embargo, se podría argumentar que el deber de respetar los pactos no es una ley natural en el sentido iusnaturalista clásico sino una regla cuya validez deriva de la costumbre, i.e. que se trata de una práctica relativa a determinados contextos históricos y sociales cuya vigencia depende de su aceptación. Contra lo que se podría creer, esta interpretación no contradice la denominación de “ley natural” que propone Hobbes si recordamos que su descripción de la *naturaleza*<sup>28</sup> del hombre se basa, aunque más no sea parcialmente, en el presupuesto de una sociedad de mercado en la que los hombres habrían adquirido históricamente comportamientos competitivos pero también inevitablemente contractuales.

Esta cuestión sobre la filiación iusfilosófica de Hobbes podría sortearse de manera conciliadora, como propone Bobbio (1992), afirmando que el filósofo inglés inicia el iusnaturalismo moderno y a la vez abre el camino al positivismo jurídico. Sin embargo no es nuestro objetivo participar en esa discusión sino entender por qué la multitud no puede prescindir del Estado y cómo se explica el deber de obediencia cívica a su ordenamiento jurídico-positivo. En ese sentido la enunciación que en diversas oportunidades Hobbes hace de la tercera ley natural atrae nuestra atención hacia el plural *todos los hombres* del sujeto que debe cumplir el pacto.

La palabra dada entre dos individuos aislados genera una obligación mutua que tiene poca o nula chance de verificarse porque:

a) la promesa de no resistir tiene carácter performativo - origina un deber para el promitente- sólo si presuponemos un orden social en el cual aquélla es una institución reconocida y la confianza un valor social; y

b) la eficacia de la misma depende de la opinión subjetiva de cada cual que puede decidir desconocer tal obligación toda vez que se modifiquen las circunstancias y el interés vital resulte comprometido. No son pocos los párrafos en los que Hobbes resalta la debilidad inherente a las palabras.

Sin embargo, una y la misma palabra dada unos a otros en una multitud crea una red invisible de obligaciones que sustenta a otra red *visible* de palabras, el derecho civil o político. Esa red invisible tampoco garantiza el cumplimiento efectivo de las obligaciones contraídas ni la eficacia de los preceptos positivos *particulares*, no asegura su obediencia -ésta es la función de la sanción- pero sí proporciona, en reemplazo del derecho natural de origen divino, la razón para la aceptación del Derecho positivo *in toto*, lo que no es poca cosa. Y esto se aplica también al Estado por adquisición, pues como explica Hobbes, éste se asienta, por debajo del predominio evidente del conquistador, en el consentimiento o *aceptación de muchos* que frente al vencedor renunciaron singularmente a la fuerza para conservar la vida.

Ahora, así como la comunidad universal y el estado natural, el pacto también es presentado bajo la forma discursiva de la ficción. Se trata de

un acuerdo de cada cual con todos [que] se realiza de tal manera que es como si cada uno dijese a todos: autorizo y concedo el derecho de gobernarme a mí mismo, dando esa autoridad a este hombre o a esta asamblea, a condición de que tú abandones ante él tu derecho y autorices todas sus acciones de la misma manera. Hecho esto la multitud así unida en una única persona se llama Estado... (Lev., II, XVII, p.141).

Como veíamos más arriba la función de la ficción como hipótesis racional es tornar inteligible la realidad estatal concebida al modo hobbesiano. En este caso la descripción de ese acuerdo hipotético originario introduce un esquema racional bajo el cual, se pretende, ha de ser concebida de allí en más toda unión de la multitud ya que el Estado es presentado como el modelo de asociación más acorde a la naturaleza humana. Toda asociación presupondrá pues el acuerdo voluntario (hipotético o real) entre individuos hablantes que por signos suficientes (palabras y gestos) resignan su derecho a favor del derecho de un Otro que trasmuta la palabra natural en palabra legal. Emulando al Estado, toda asociación aspirará a ser persona jurídica.

Ahora bien, la ficción de un pacto fundante del Estado, como acuerdo que presupone la intersubjetividad de los individuos en tanto seres hablantes, implica que la razón individual incluida en una racionalidad colectiva - aun cuando siga siendo de tipo instrumental- ya no

está incondicionada en la evaluación del propio interés pues para imponer el suyo propio el individuo debe hacerlo concordar con el interés, si no de cada uno de los demás integrantes de la multitud, al menos con el de la mayoría de ellos. Y esto, tanto para decidir si el poder natural se renuncia a favor de uno, varios o muchos, cuanto para iniciar cualquier tipo de rebelión o movimiento de sedición.

La violación del acuerdo es el acto injusto por antonomasia sostiene Hobbes, pues una vez renunciado el derecho pretender retomararlo es *sine jure*, i.e. un acto *sin derecho*. Pero además, violar un acuerdo del que depende la conservación de la propia vida es equiparable según Hobbes, al absurdo de contradecir lo que se había afirmado anteriormente. Y esto no es porque se deba pensar como absurda la decisión de negar la cesión de derechos que se había realizado voluntariamente ya que, como él mismo admite, no hay nada de absurdo en quebrantar el acuerdo si las condiciones cambian y la seguridad del individuo está en juego.

Más bien, la asimilación entre absurdo e injusticia es posible porque ambos se plantean en el registro de la razón científica, es decir, en el marco de un esquema explicativo racional. El absurdo equivale a violar el principio lógico de no-contradicción que impide a la razón afirmar a la vez A y no-A; y la injusticia equivale a negar o contradecir la tercera ley natural que exige cumplir los pactos, en tanto consecuencia inferida por la razón de premisas normativas (otras leyes naturales) y descriptivas (acerca de hechos relativos al comportamiento humano), así como de términos y significados convenidos previamente aceptados.

Que el pacto es parte de una ficción o esquema racional significa precisamente que no se trata de un acuerdo originario entre individuos reales situados históricamente sino de una construcción de la razón científica con el propósito de introducir y legitimar un nuevo concepto de obligación o deber político acorde a una concepción del Estado que repudia todas las lealtades teológicas o jurídicas tradicionales. Así lo expresa Hobbes explicando la relación entre razón y Ciencia política: “Cuando un hombre razona, no hace otra cosa sino concebir una suma total, por adición de partes (...) *Los escritores de política suman pactos*, uno con otro [de un individuo con otro], para establecer deberes humanos” (Lev., I, V, p. 32).

Pero ¿en qué consiste esa obligación que postula el escritor político, cuáles son esos deberes humanos que se siguen del pacto?, ¿se trata aca-

so de un deber surgido de la racionalidad instrumental utilitarista del individuo? Es decir, una vez renunciado el derecho a favor del Estado, aunque el individuo encuentre razones para temer que otro u otros no cumplan con su palabra es de esperar que no se arriesgue por su parte a violar el acuerdo de manera aislada porque sería atentar contra su propia vida. Sin embargo, esta explicación de la obligación no nos satisface porque creemos que Hobbes da un paso más. La misma necesidad instrumental de tomar en cuenta la opinión de los otros gesta un tipo diferente de obligación que podríamos llamar *moral* por su pretensión de universalización.

Según Hobbes, uno de los tres elementos que deben concurrir para disponer a los hombres dentro de un orden social a la sedición es la “pretensión de derecho” (los otros dos son el *descontento con su situación* y la *esperanza de tener éxito en la rebelión*, cfr. *El.*, II, VIII,1, p.287). Esto es, deben tener, si no la convicción, al menos la pretensión de que su resistencia se debe a una “causa justa” porque sin ello no podrían procurarse la ayuda de los demás. De allí que no habrá cosa a la que el poder soberano tema más que a la indignación de la multitud motivada por un interés que, de particular, se vuelve colectivo.

Con esto, Hobbes no está reconociendo que haya causas justas de rebelión, por el contrario dice expresamente que *ningún pretexto de sedición puede ser correcto o justo* (cfr. *El.*, II, VIII,13, p.296). Lo que está afirmando es que para romper el pacto que sustenta el orden político-social es necesaria, aunque no suficiente, la pretensión defendible intersubjetivamente de tener un derecho a hacerlo sin la cual no se puede contar con los demás.

A la inversa, pero de la misma manera, para la conformación del Estado por institución en monárquico, aristocrático o democrático se requiere la decisión de una mayoría (“la voz del gran número debe ser considerada como la voz de todos ellos” (*Lev.*, I, XVI, p.135), así como también que “cada uno de ellos, *tanto los que han votado en pro como los que han votado en contra*, debe autorizar todas las acciones y juicios de ese hombre o asamblea...al objeto de vivir apaciblemente entre sí...” (*Lev.*, II, XVIII, p. 142).

En cuanto al Estado por adquisición, la única diferencia que Hobbes percibe respecto del anterior es que los hombres se unen no por temor entre sí sino por temor a quien se someten. Por lo tanto, también en este caso se requiere la autorización colectiva de todas las acciones

de aquel que tendrá el poder sobre sus vidas y su libertad (Cfr. *Lev.*, II, XX, p.19). “Todos los reinos del mundo, afirma Hobbes, proceden del consentimiento del pueblo, otorgado bien por miedo bien por esperanza.” (*Beh.*, I, p.19).

Vale decir, entendemos que la obligación política de obedecer las leyes civiles es un tipo de obligación moral no porque se base en una ley natural en el sentido clásico, pues ya hemos establecido que la razón no es un facultad innata universal ni las leyes naturales un conjunto de principios evidentes para aquélla, sino porque la obediencia (y la desobediencia) están condicionadas por la aceptación (o no aceptación) de los otros de la sujeción. El individualismo metodológico queda relativizado: los componentes últimos del Estado son los individuos pero en tanto nudos en una red de pactos mutuos transhistórica.

En este sentido se podría hablar de un poder constituyente -que puede tornarse *deconstituyente*- permanente de la multitud, no en el sentido de la potencia creadora de una comunidad moral que antecede y trasciende al Estado, sea éste por institución o por adquisición, cosa que Hobbes considera inimaginable, sino de la capacidad individual humana, en el seno de una multitud, para crear conjuntamente – i.e. por un enlace o suma de uno a uno- un orden político sobre una red de obligaciones morales mutuas que, garantizadas por el Estado, no se circunscribirían a la instancia ficcional de instauración de la *civitas* como Estado monárquico, aristocrático o democrático sino que, más bien, extendiéndose y consolidándose progresivamente en el tiempo, de generación en generación encontrarían su fundamento o justificación racional en aquella ficción. En este sentido podría decirse que el Estado es no sólo persona jurídica sino también persona moral.

Desde esta lectura que introduce el vector tiempo en la hipótesis del pacto, los individuos en sociedad estarían individual y generacionalmente unidos a través del enlace en progresión de voluntades fundado en el hipotético acuerdo original, el cual constantemente reactualizan. Esto podría explicar que, según el punto de vista de Hobbes en *Behemoth*, el pueblo inglés no aceptara nunca completamente la revolución puritana que condujo a Cromwell al gobierno y, en consecuencia, restituyera a los Estuardo en 1660 como *legítimos* detentadores del poder soberano<sup>29</sup>. Los rebeldes consiguieron, al principio, el consenso suficiente para respaldar por las armas su *pretensión de derecho* contra las



políticas de Carlos I, pero no habrían podido persuadir a la multitud de la legitimidad de su derecho a reemplazarlo en el gobierno.

Esto queda claro, pues la rebelión de los parlamentarios contó con los cuatro puntos que según Hobbes aseguran la esperanza de éxito -que los descontentos se entiendan entre sí, que sean un número suficiente, que dispongan de armas y que se pongan de acuerdo para elegir un jefe- pero el gobierno que instauró no pudo erradicar la monarquía, hacia la cual *anidaba en el corazón del pueblo aún tanta reverencia* (*Beh.*, I, p.49). La interpretación hobbesiana de los acontecimientos posteriores a la muerte de Cromwell parece suponer que la legitimidad del gobierno monárquico estaba sustentada en un acuerdo tácito, intersubjetivo y voluntario de la mayoría de los individuos de la multitud inglesa, solidificado generacionalmente a través de los siglos y en definitiva más eficaz que cualquier acta constitucional.

De ser plausible nuestra interpretación, se fortalecería nuestra idea acerca de que el *pacto*, al igual que el *estado natural* que le sirve de marco, como hipótesis o esquema racional propuesto por el cientista político opera a la vez en el registro de la ficción (pues no se trata de probar cuál es el origen *real* del Estado) y en el del conocimiento de hecho o *Historia civil* de donde el teórico extrae un determinado tipo de comportamiento humano social que erige en modelo de acción política.

## 1. 5. Argumentos contra la hipótesis de un *Cosmoleviatán*

Esa capacidad individual en progresión de crear una red de obligaciones que proporciona el cimiento imprescindible de un orden político no estaría en sí misma limitada ni en extensión ni en duración, por lo cual surge la pregunta acerca de ¿por qué constituir *un* Estado, un orden de dominación territorialmente acotado y no un orden político universal? Sin duda, el lenguaje sería un obstáculo (aunque no insuperable) pues si de la diferencia de modos de nombrar las cosas se originan todas las violencias esto se agrava aún más ante lenguas diferentes. Pero siendo, *ex hypotesi*, la naturaleza vulnerable y rebelde del hombre la misma en todas partes, por qué no pensar que la humanidad toda podría llegar a consentir, por institución o conquista, un orden cosmopolita jurídico-político de coacción interna (la guerra exterior ya no sería una posibilidad).

Un argumento de carácter económico que podría extraerse de los textos hobbesianos en contra de la construcción de un orden imperial sería, a nuestro juicio, que el Estado ha sido creado para asegurar la paz necesaria para el desarrollo del *trabajo e industria de los súbditos* mediante los cuales pueden adquirir los bienes necesarios para una vida próspera. El desarrollo económico exitoso de la industria nacional, en la etapa incipiente del capitalismo, requiere de competidores externos a quienes comprar barato sus productos nacionales y vender caro los propios. Sin embargo esto, como advierte Hobbes, conlleva el peligro del monopolio comercial que favorece a los especuladores, quienes pretenden, aplicando el mismo esquema en el mercado interno, comprar barato los productos nacionales y vender caro los que han importado. Entonces, se vuelve imprescindible el Estado como corporación soberana que regula y fiscaliza a las corporaciones comerciales nacionales que buscan maximizar las ganancias particulares de sus miembros, de modo que:

a) la multitud devenida pueblo no sólo no resulte perjudicada sino, por el contrario, beneficiada, pues, del consumo en el mercado interno el Estado extrae el patrimonio público vía impuestos. Con este fin, deberá prohibir los monopolios internos y asegurar la libertad de mercado en el territorio “para que cada uno compre y venda al precio que pueda”<sup>30</sup> (Lev., II, XXII, p. 190);

b) respalde política y militarmente en el exterior a las corporaciones facultadas para actuar en forma monopólica.

Otro argumento de orden político-ideológico podría ser la necesidad de mantener la figura de un enemigo exterior como factor aglutinante de las voluntades individuales capaz de inspirar, sobre todo en situaciones críticas para el orden interno, la unificación de los esfuerzos en defensa del propio Estado. Por sí sola, como advierte Hobbes, la amenaza de un enemigo externo no asegura más que una unión temporaria del grupo, pero sin ella, en ciertas situaciones donde el orden interno está comprometido, el grupo podría llegar a disgregarse<sup>31</sup>. Dice Hobbes en relación al estado natural sin ley:

En efecto, aunque obtengan una victoria por su unánime esfuerzo contra un enemigo exterior, después cuando ya no tienen un enemigo común, o quien para unos parece un enemigo, otros lo consideran como amigo, necesariamente se disgregan por la diferencia de sus

intereses y nuevamente decaen en situación de guerra. (Lev., II, XVII, p.139).

Otra razón de mayor peso contra la hipótesis de una unidad jurídico-política cosmopolita podría ser que la teoría política hobbesiana tiene como propósito expresamente declarado, exponer los fundamentos, derechos y deberes del Estado, interviniendo así en la contienda discursiva de su época sobre el significado y la legitimidad del Estado como *poder soberano absoluto*. La opción de un orden universal de dominación iba en su época inevitablemente asociada al Imperio cristiano o a las pretensiones papistas posteriores a la Reforma que Hobbes, como tantos otros, consideraba la causa principal de la inestabilidad política europea generalizada.

Pero, independientemente de todos estos argumentos posibles, un orden cosmopolita de coacción interna contradiría la oposición pueblo-multitud que articula la concepción hobbesiana del Estado. El Estado es una (determinada) multitud que por pactos mutuos se convierte en persona *una*, capaz de decisión y acción por la aceptación unánime de dos condiciones: consentir su representación común (por uno, varios o muchos) y renunciar al uso discrecional de su derecho o fuerza natural a favor del representante. Ahora bien, el fin del Estado, tal como nos lo presenta Hobbes, es asegurar la paz y la defensa contra el enemigo exterior, actúe éste desde dentro o desde fuera del territorio estatal. Como veremos en el siguiente capítulo, ese enemigo (*hostis*) recibe el nombre de multitud.

Vale decir que, sin la multitud, el Estado carece de sentido, esto es, de propósito. Pero también carece de justificación porque su legitimidad depende de velar por la ley fundamental: la *salus populi* que consiste en la seguridad y bienestar de su pueblo. La contrapartida necesaria de este deber fundamental del Estado, es la obligación de los súbditos hacia quien por su propia seguridad han prometido obedecer (*Beh.*, II, p.89).

Ahora, si la identidad de un grupo político se construye por oposición a la multitud disgregada, y la unidad de acción se logra según su teoría mediante la representación estatal, diferentes grupos humanos tenderán a formar sus propios Estados o dentro de un Estado a apropiarse de su representación, es decir, del gobierno. Pero suponer un único sistema político mundial donde una pluralidad de grupos dife-

rentes compitieran constantemente por el gobierno para consolidarse como unidades de acción y conformar su identidad por oposición a los demás, sería tanto como suponer el caos y no el orden, la vuelta al estado de naturaleza, pues, para cada grupo los demás serían multitud (*hostis*). Éste es, precisamente, el (des)orden internacional conformado por los Estados como unidades soberanas.

Pero además de entender ‘multitud’ como opuesto conceptual de ‘pueblo’, veremos en el siguiente capítulo que el otro significado que Hobbes atribuye al término es ‘Estado’: un orden institucional corporativo de representación común. La Ciencia Política hobbesiana construirá este nuevo concepto de *multitud* neutralizando, por apropiación, otras acepciones.

El Estado, como nuevo legislador y ejecutor de criterios de demarcación no tiene superior ni inferior ni compañero, aunque sí consejero imprescindible, el discurso científico político. La voluntad estatal expresada en la palabra de la ley positiva y refrendada por la *razón de la paz* aportada por la ciencia, es el criterio absoluto y supremo. No puede, entonces, haber dos leyes como no puede haber dos ciencias, la ley es una y el conocimiento científico también. Lo que no es ley es *opinión* y lo que no es ciencia, puede volverse discurso faccioso orientado a la sedición.

No puede haber, por lo tanto dos ciudades, como sostenía Agustín, ni una comunidad universal a la vez que un orden civil, como creía Cicerón. Hobbes considera que

es muy importante para la paz el que no se inculquen en los ciudadanos ningunas doctrinas u opiniones que pueden hacerles imaginar que tienen el derecho de no obedecer las leyes de la ciudad (...) Pues si uno manda que algo se haga bajo pena de muerte natural y otro lo prohíbe bajo pena de muerte eterna, y ambos mandan por su propio derecho... la ciudad (civitas) misma podrá ser disuelta. (De Cive, 6, 11, pp. 127-128).

Una conjunción de argumentos de orden epistemológico, antropológico, económico e ideológico, dentro de un marco retórico general, refutan la hipótesis de la unión pacífica del género humano asociada al concepto de comunidad universal, concatenados de modo tal que contribuyan a evitar “el abuso cometido por quienes...quieren apartarlos (a los hombres) con *nombres vacíos* de la obediencia a las leyes de su

país, del mismo modo que los hombres alejan los pájaros del sembrado con un espantajo vacío, un sombrero y unas cañas.” (Lev., IV, XLVI, p.555).

## Notas

<sup>1</sup> La misma distinción había realizado Aristóteles pero sin deducir de estas características comunes la igualdad natural entre los hombres. Cfr. Política, I, cap. 1. Para Aristóteles el hombre es *zôon politikon te phusei* (un animal político, un ser que vive para, y por, la ciudad) pero también *zôon logon ekkhôn* (un animal parlante).

<sup>2</sup> Los hombres ruines son excluidos, el malo es “un exiliado, sin familia y sin ciudad”, cfr. comp. Diog., Le Cyn., D.L., VI, 72 cit. en Bréhier (1951 : p.269), (trad.propia).

<sup>3</sup> « *Est igitur, inquit Africanus, res publica res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communiōe sociatus.* » (Cicerón, R, I, XXV, 39).

<sup>4</sup> “*Omnis ergo populus, qui est talis coetus multitudinis, qualem expo sui, omnis civitas, quae est constitutio populi, omnis res publica, quae, ut dixi, populi res est, consilio quodam regenda est, ut diuturna sit.*” (Cicerón, R, I, XXVI, 41)

<sup>5</sup> Cicerón, R, III, XX

<sup>6</sup> “*Brevi multitudo dispersa atque vaga concordia civitas facta est.*” (Cicerón, R, I, XXV, 40).

<sup>7</sup> “*(...) sed et omnes gentes et omnes tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit.*” (Cicerón, R, III, XXII).

<sup>8</sup> “El problema de lo verosímil es el problema del sentido: tener sentido es ser verosímil (semántica o sintácticamente); ser verosímil no es sino tener un sentido.” Kristeva, J., “*La productividad llamada texto*”, p.66, en Barthes (1970: pp. 63-91).

<sup>9</sup> La *inserción* o *inclusión-exclusión* como un mecanismo de acción de lo verosímil, bastante frecuente en el ámbito literario, consiste en proponer *un posible* para, acto seguido, descartarlo por ejemplo como hipótesis absurda. El objetivo al que sirve es abrir espacio a la alternativa verosímil que se presentará como la única posible. Según Christian Metz “bastante a menudo este fenómeno se torna un principio de estructura ambiguo, que inserta en el texto, después de una justificación negativa o alienada, elementos que “normalmente”, es decir, en función de las premisas estructurales del texto, deberían ser descartados.” Metz, Ch., “*La escritura liberadora: lo verosímil en la Jerusalén liberada del Tasso*”, p. 44, en Barthes (1970: pp. 31-62). Como veremos, la inserción y posterior descarte de la noción de comunidad universal coadyuva indirectamente a la introducción de la hipótesis del pacto.

<sup>10</sup> Como afirma Julia Kristeva (1970: pp.66-67), “El rasgo radical de lo verosímil semántico, como su nombre lo indica, es la semejanza. Es verosímil todo discurso que está en relación de similitud, de identificación, de reflejo con otro. Lo verosímil es un poner juntos (gesto simbólico por excelencia, cf. el griego ‘*sumballein*’ = poner juntos) dos discursos diferentes, uno de los cuales (...) se proyecta sobre el otro que le sirve de espejo

y se identifica con él por encima de la diferencia. El espejo al que lo verosímil remite (...) es el discurso natural. Este principio natural que no es sino el buen sentido, lo socialmente aceptado, la ley, la norma, define la historicidad de lo verosímil. La semántica de lo verosímil postula una semejanza con la ley de una sociedad dada en un momento dado y la encuadra en un presente histórico. (Sin embargo, lo verosímil) no es presente (el discurso de la producción presente es ciencia) ni pasado (el discurso de la producción pasada es historia); aspira al universalismo (...) se presenta como 'fuera del tiempo'.

<sup>11</sup> De acuerdo con Charles Zarka, "El problema de la ficción concierne a una de las tradiciones dominantes del discurso político de la época moderna: aquélla que va desde Hobbes hasta Rousseau. Mejor dicho, este problema afecta al discurso político moderno en cuanto tal, puesto que la tradición en cuestión contribuyó poderosamente a definir la Modernidad Política. (...) El discurso moderno hace que la ficción desempeñe un papel que anteriormente correspondía con frecuencia a la historia." Zarka (2008: p.199).

<sup>12</sup> "El registro del conocimiento de hecho se denomina historia. Existen de él dos clases: una llamada historia natural (...) La otra es historia civil, que es la historia de las acciones voluntarias de los hombres constituidos en Estado." (Lev. I, IX, p.67).

<sup>13</sup> Arguye Hume: "Supongamos que la naturaleza haya concedido a la raza humana una tan profusa abundancia de todos los bienes 'externos' que, sin incertidumbre, sin cuidado ni diligencia, por nuestra parte, cada individuo se halle provisto con cuanto puedan desear sus más voraces apetitos o su más exuberante imaginación. (...) ¿Para qué repartir los bienes allí donde todos tienen más que suficiente? ¿Por qué hacer nacer la propiedad donde no es posible la injuria? ¿Para qué llamar 'mío' a este objeto, si, cuando alguien lo toma, no necesito más que alargar la mano para poseer algo igualmente valioso? (...) Vemos, aun en la presente condición indigente de la humanidad, que, siempre, que un beneficio es concedido por la naturaleza con ilimitada abundancia, lo dejamos en común para toda la raza humana, y no hacemos subdivisiones de derecho y propiedad. El agua y el aire, aunque sean los más necesarios de todos los elementos, no se reivindican como propiedad individual." Hume (s/d: pp. 37-38).

<sup>14</sup> La ya clásica interpretación de Strauss sobre este punto sostiene que según Hobbes hay en todos los hombres por igual un apetito innato de poder. Propone llamar afán o *lucha irracional* por el poder a la que se gesta a partir de tal deseo y afán o *lucha racional* a la que emprenden todos aquellos que se conformarían con un poder moderado pero necesitan un poder mayor para conservar lo conquistado. Strauss (2006: pp.32-33). Por nuestra parte pensamos que la tesis de Macpherson sobre las diferencias entre los hombres en su deseo de poder está mejor fundada por párrafos expresos de Hobbes como el que reproducimos. Cfr. también en *E.*, I, XIV, 3 y 5, p. 171; y *De Cive*, I, 3, p. 58-59.

<sup>15</sup> En cualquier caso, el propio Hobbes no resuelve cuál es la relación entre la Ciencia Civil y la Física. Como explica Carlos Balzi en su tesis doctoral, Hobbes parece sostener dos proyectos al mismo tiempo. En la línea de obras conformada por *De Cive*, *De Corpore*, *De Homine* y la edición latina del *Leviatán*, las ciencias integran un esquema deductivo que va desde la física hasta la política. Pero en el grupo integrado por la edición inglesa de *Leviatán* (cfr. I, IX), *Six Lessons, Seven Philosophical Problems* y *Behemoth*, la Ciencia Civil es una disciplina independiente. Hobbes tenía ante sí dos alternativas, dice Balzi, o bien ubicaba la política "al final de la cadena deductiva, inmediatamente después de la moral, o bien le creaba un lugar propio al margen de las demás. En el primer caso cumpliría con mayor rigor su finalidad unificadora, haciendo gala de una

elegante simpleza por la aplicación de un solo criterio - de los movimientos más simples a los más complejos - para todas las disciplinas relevantes. Pero chocaba con la dificultad de que, dependiendo de la verdad de una disciplina no demostrativa como la física, las conclusiones de la *scientia civilis* serían, a su vez, indemostrables y quedarían abiertas a una discusión perpetua. La segunda alternativa era capaz de salvar esta dificultad, pero al precio de romper con la unidad de la ciencia. Pensamos que Hobbes conservó la duda ante una u otra opción hasta casi el final de su carrera.” Balzi (2008: pp. 264-265).

<sup>16</sup> Sanchez Sarto, M., “Prefacio”, en *Lev.*, p. XXIV.

<sup>17</sup> Revisaremos este sentido en el capítulo 2 de nuestro trabajo.

<sup>18</sup> Estudiaremos este sentido en el capítulo 3.

<sup>19</sup> Veremos este sentido en los capítulos 2 y 3.

<sup>20</sup> J. L. Galimidi entiende que la descripción hobbesiana de la naturaleza humana presenta “un ser solicitado por impulsos divergentes”, por un lado los hombres aman la libertad y el dominio sobre los demás pero también poseen cualidades (*manners*) que los inducen a una coexistencia pacífica como el deseo de tranquilidad, el deleite sensual, el deseo de saber, de prosperidad material, etc. Se puede decir entonces que el “*dictum hobbesiano* referido a la insociabilidad de los hombres no es tan tajante como suele interpretarse.” Cfr. Galimidi (2004: p.99).

<sup>21</sup> C.B. Macpherson afirma que es fundamental para el sostén de la obligación de respetar el pacto que los individuos se reconozcan como iguales en algún aspecto que consideren más importante que en aquellos que son desiguales, de este modo, nadie puede arrogarse un derecho superior que lo exima de la obligación. Según Macpherson, para que una vez en sociedad los individuos todavía reconozcan su obligación, no es suficiente aducir que los hombres son iguales en su vulnerabilidad física porque la inseguridad es igual sólo en un estado de naturaleza hipotético, pero en el orden civil se da siempre cierta protección de la vida y de los bienes, al menos de algunos. Hobbes no habría tenido en cuenta que en una sociedad de mercado como la que inspiraría su hipótesis del estado natural, los individuos no son iguales en su inseguridad, porque quienes cuentan con capital tienen una protección que los demás no tienen. Macpherson soluciona esta dificultad señalando que, no obstante la desigualdad económica entre las clases, todos los individuos están igualmente subordinados al mercado como asignador de valores y títulos. Reconocido éste en su rol por los individuos habría una base suficiente para una obligación racional hacia la autoridad que mantiene y sanciona el sistema de mercado. Cfr. Macpherson (2005: pp.89-90). Pero Macpherson parece no tomar en cuenta que incluso el hombre más poderoso económicamente no podría resistir por mucho tiempo el asedio de todos los demás, dentro del orden civil, como lo han demostrado todas las rebeliones y revoluciones de los desposeídos a lo largo de la historia. Cfr. *De Cive*, I, 3, p. 63.

<sup>22</sup> Hobbes se encarga de mostrar que la Santísima Trinidad, Dios, Hijo y Espíritu Santo, puede ser traducida a estos términos legales de representación (*Lev.*, I, XVI, p.134). Para Hobbes, el Estado constituido en Persona una por la unidad del representante (rey o asamblea), sostiene tres ficciones o artificios: él mismo como persona ficta, el pueblo como unidad jurídica y la justicia o Derecho Político que emana del primero y constituye al segundo.

<sup>23</sup> Como ha señalado Charles Zarka, es recién en *Leviatán* y gracias a su teoría de la representación que Hobbes puede explicar adecuadamente la emergencia de lo público, ya que en *Elementos* y en *De Cive* la voluntad soberana aparece meramente como “sustitución de la multitud de voluntades de los individuos particulares”. Cfr. Zarka (2008: p.116) y (1995: pp.197-227).

<sup>24</sup> Para un análisis desde la perspectiva de la retórica sobre las parejas conceptuales en la filosofía, véase Perelman y Olbrechts-Tyteca (2000: pp.633-64).

<sup>25</sup> Según la distinción clásica de Oakeshott, la obligación política en la teoría hobbesiana se entiende como una conjunción de obligación física de sumisión al más fuerte, obligación racional basada en el interés propio por la cual el hombre rechaza aquellas acciones cuyas consecuencias podrían ser peligrosas para su conservación, y obligación moral emanada del acto voluntario de autorización al soberano para el mando, cit. en Macpherson (2005: p. 23). El tercer sentido señalado por Oakeshott es el que nos interesa.

<sup>26</sup> Según Norberto Bobbio, con Hobbes nace una forma moderna de jusnaturalismo que erige a la ley natural como principio de validez del derecho positivo, en su conjunto. Este jusnaturalismo se diferencia del clásico en que ni la ley natural es un conjunto de principios de justicia universales y eternos (Derecho Natural), ni la razón que la formula es la facultad infalible (*De Cive*, II, 1, nota al pie, p.67) que los capta en sí misma en su verdad evidente. La ley natural como fundamento de validez del sistema positivo se resume en la exigencia de obedecer las leyes civiles, es decir, de cumplir los pactos. Dicho con palabras de Hobbes, “(...) nuestro salvador no ha mostrado a sus súbditos otras leyes para el gobierno de la *civitas* además de las leyes de naturaleza, es decir, además del mandato de obedecer” (*De Cive*, XVII, 11, p.306). Pero este jusnaturalismo constituye una forma de transición hacia el positivismo pues la validez de las normas positivas particulares no deriva de la obligación de cumplir los pactos sino exclusivamente de la autoridad del soberano. Como afirma Hobbes, “se obedece a las leyes, no por su contenido sino por la voluntad de quien las ha formulado (...) la ley es la orden de aquella persona (individuo o asamblea) cuyo precepto contiene en sí la razón de la obediencia” (*De Cive*, XIV, 1, p.227). Cfr. Bobbio (1992: pp.129-143).

<sup>27</sup> Para un estudio sobre el fundamento moral de la obligación política en la teoría hobbesiana, cfr. Warrender H. (1957).

<sup>28</sup> Se le ha objetado a Hobbes que el individualismo metodológico que practica se torna incongruente con su nominalismo (“no hay nada en el mundo que sea universal excepto los nombres...”), pues toda colectividad humana es reducida a sus componentes más simples, los individuos, a los cuales se les supone una naturaleza común o esencia universal. Este argumento cita en su favor que para Hobbes la esencia de todo individuo es “un deseo perpetuo e insaciable de poder tras poder”. Cfr. Montag (1999: p.91). Ya hemos mostrado más arriba que Hobbes mismo relativiza esta afirmación explicando que no todos desean en realidad el poder, digamos por sí mismo, sino que algunos se conformarían con menos, pero no lo hacen porque de todas maneras necesitan acrecentar su poder para conservar lo conquistado. Además sostiene que la constitución de cada ser es diferente y se modifica con la educación, la experiencia, etc., por lo tanto cada individuo es afectado por las cosas de manera diferente a los demás, e incluso en sí mismo en circunstancias diferentes, y en ese sentido es absolutamente singular. Por otra parte, cuando el filósofo inglés se refiere a la humanidad, en realidad no está dando por sentada una esencia común sino que está postulando en calidad de hipótesis un



concepto de 'naturaleza humana' construido, al menos en parte, a partir de la observación empírica de cierto tipo comportamiento social, con el propósito de justificar una determinada forma de Estado como la más natural o acorde a aquél.

<sup>29</sup> J.L. Galimidi (2004: p.215) afirma que “la Restauración de 1660 le termina de corroborar a Hobbes que la legitimidad empírico-sociológica está constituida, en buena medida, por una convicción íntima de justicia. Por esta razón, la injusticia de origen complicado, hasta impedir su consumación, el proceso de legitimación del régimen instaurado por Cromwell.” Galimidi sostiene el rol clave de la figura del Estado por adquisición o conquista para la lectura de *Leviatán*. Tal interpretación debería llegar a la conclusión de que Hobbes justifica el gobierno absoluto de facto, siempre y cuando satisfaga la racionalidad instrumental de los individuos que esperan del soberano seguridad. Pero esto choca de lleno con las declaraciones del propio Hobbes en *Behemoth*, que acusa a Cromwell de “usurpador” y de “conquistador injusto”. Según Galimidi, Hobbes lo resuelve apelando, aparentemente sin justificación suficiente, a una supuesta continuidad del pueblo de Inglaterra que habría resultado ser el “sujeto más respetuoso del fundamento trascendente que la teoría había buscado para la institución soberana” (2004: p.218). La conquista legítima, entonces, se reduciría exclusivamente al vencedor extranjero, quedando vedada la vía revolucionaria intestina, que Hobbes se cuida siempre de llamar *rebelión* (*Lev.*, II, XXVIII, p.260).

<sup>30</sup> Dice Hobbes: “(...) *every man to buy, and sell at what price he could*” [*Lev.*, II, XXII, p. 219].

<sup>31</sup> Retomamos este punto en el Capítulo 4.

## Capítulo 2

### Desplazamiento de la noción monarcómaca de multitud como *universitas*

#### 2. 1. *Vindiciae contra Tyrannos*: La multitud como persona *ficta* y el doble pacto con Dios y el rey

Hobbes, no menos que Bodin, cree que una de las doctrinas políticas más peligrosas para la estabilidad es la que define a los gobernantes como *universis minores* frente a la multitud como *universitas, universis maior*, depositaria originaria de la soberanía. Dentro de los textos monarcómacos de la época encontramos plasmada esta idea en la *Vindiciae, contra Tyrannos* (1574/79)<sup>1</sup>. En ella se habla de un doble contrato que liga al gobernante, por un lado, a Dios y por otro, al pueblo. El lenguaje jurídico utilizado en ella proviene del Digesto, más precisamente de la *glossa ordinaria*<sup>2</sup> de Accursius del *Corpus Iuris Civilis*, aunque tiene una connotación teológica.

En el pacto entre Dios y el gobernante conjuntamente con el pueblo, este último como un todo, como una corporación o *universitas* interviene como fiador del gobernante en la defensa y garantía de la fe verdadera. El pacto lo unge *pueblo de Dios*. Esta obligación contraída por el pueblo, superior a cualquier otra para él, justifica la resistencia contra el rey si éste viola la ley de Dios o devasta la Iglesia.

Ahora, tanto en este pacto como en el que realizan el gobernante y la *universitas*, los fiadores son los *universi*, y no los *singuli* (particulares). Aquéllos deben velar por su cumplimiento, esto es, que se profese la fe verdadera y que se efectivice la obligación del rey de respetar la justicia y legalidad de su gobierno. En cualquiera de los dos casos posibles de trasgresión, violación de la ley natural o de la ley positiva, son los *universi*, magistrados, nobles, funcionarios municipales, etc., quienes deben encabezar la resistencia. Los individuos privados sólo pueden

resistir al tirano usurpador, pero no al monarca legítimo, aunque se convierta en tirano (cfr. *V.*, pp. 60, 168-9, 170 y 172).

Los individuos [*singuli*], o personas privadas [*privati*], no son consideradas partes de una corporación, exactamente como los tablones, clavos y clavijas no son estimados partes de un barco, o las piedras, vigas y argamasa partes de una casa. En cambio, una provincia o una ciudad que forma parte de un reino sí lo son, tal como la proa, la popa y la quilla son partes de un barco<sup>3</sup>, y piso, paredes y cimientos partes de una casa; lo mismo puede decirse de los magistrados que tienen a su cargo una provincia o ciudad.

Los dos pactos fundan la autoridad del rey reforzándose mutuamente. Leemos en la *Vindiciae* que Dios mismo ha querido que fuera de esta manera<sup>4</sup>, Dios elige e instituye reyes y les da reinos, y así también el pueblo aprueba la elección de los reyes mediante sufragio, los constituye y les confiere reinos. De modo que los reyes no deben olvidar que presiden a otros hombres no porque poseen alguna excelencia natural - ya que han nacido bajo el mismo hado que los demás - sino porque han sido elevados a esa condición por los votos del pueblo, y bajo la responsabilidad de éste, para aplicar su cuidado, conocimiento y esfuerzo al bienestar del mismo [*utilitas populi*] y para que las cargas de la república descansen, de allí en adelante, sobre sus espaldas.

Pero si bien los dos pactos fundan el orden político simultáneamente, el suscripto con Dios subordina y condiciona el firmado con el gobierno, conforme al orden natural creado por Dios. Leemos en la *Vindiciae*: el derecho es “un espíritu inteligente” que siendo “el sello de todas las facultades inteligentes es...una parte de la divinidad; en la medida en que obedece al derecho, el hombre parece obedecer a Dios y recibirle por árbitro en las controversias que puedan suscitarse.”<sup>5</sup> (*V.*, p.145).

El deber de obediencia pasiva al gobernante legítimo rige para los particulares, ya que no desempeñan oficio o magistratura alguna. No poseen el *ius gladii*; a ellos Dios les manda que “enfunden su espada”, la cual no es otra que la espada espiritual que todo hombre debe blandir contra el mal. Pero a los *universi* Dios les ordena “no envainar su espada”, de modo que cometen seria negligencia si no defienden su causa (cfr. *V.*, II, pp. 59-60).

La *Vindiciae* oscila de manera ambigua entre el argumento de un derecho divino de los reyes derivado de un pacto con Dios, que justifica

el deber de obediencia pasiva de los *singuli* y el argumento del deber contractual<sup>6</sup> del gobernante para con el pueblo todo o *universitas* representado por los *universi*, que justifica el derecho de resistencia. Ahora bien, es precisamente esa ambigüedad la que explica su vasta repercusión e influencia, ya que el texto fue utilizado tanto para la defensa de la causa católica como de la causa protestante, y particularmente en apoyo de la revolucionaria idea de *soberanía popular*.

A nuestro modo de ver, lo que puntualmente la *Vindiciae* proporciona a las diferentes causas es el concepto de multitud como *universitas*, esto es, la noción de un sujeto político que preexiste al rey y por ende puede elegirlo, investirlo e imponerle condiciones por medio de un pacto [*foedus*] que éste está obligado a respetar. La multitud como *universitas* decide y obra como una unidad artificial, como una persona jurídica capaz de contratar y adquirir libremente derechos y obligaciones. Como sujeto político constituyente el pueblo es el único y auténtico soberano.

La idea de concebir a las corporaciones como personas jurídicas proviene de Bartolo<sup>7</sup>, quien invoca en su apoyo el *Corpus Iuris Civilis*, proporcionando una interpretación que llega a ser dominante entre los juristas. Sin embargo, el *Digesto* (46.I.22) habla del *fideiussor* que “ocupa el lugar de una persona” y menciona como ejemplos de fiadores a *municipium*, *decuria* y *societas*. Pero este “estar en lugar de una persona” es interpretado como *ser la corporación o universitas una persona legal abstracta* o persona por ficción de ley. De allí proviene la distinción que hará Bartolo entre *persona ficta et repraesentata* y persona real o simple (Garnett, 2003: p.38).

Ahora bien, el pueblo todo [*whole people/populus universus*] como una *universitas* se expresa a través de los *universi*, es decir, de los jefes o señores de las distintas corporaciones que constituyen el cuerpo social. Según el argumento de la *Vindiciae*, el modelo de cualquier constitución política debe ser el contrato celebrado entre Dios y los *universi* que representaban al pueblo de Israel: jueces, prefectos, príncipes y jefes de tribus<sup>8</sup>.

En este punto, y apoyándose expresamente en la interpretación de Bartolo sobre el *Digesto*, dice la *Vindiciae*:

*The king pledges, and Israel pledges - for a corporation of men stands in the place of a single person [universitas enim hominum unius personae*

*vicem sustinet*] - and indeed they do so jointly, not separately, as is clear from the words themselves, straightaway and without any break. (V., II, p.38).

La *Vindiciae* entiende al pueblo como una corporación de corporaciones. Leemos en la traducción inglesa:

*“For the kings of France, Spain, England, and others, are accustomed to be inaugurated, and, as it were, put in posesión of the kingdom, by the estates [ordines] of the realm –the peers, patricians, and magnates- who represent the corporation of the people.”* (V., III, p.72).

Es decir, *universitas enim hominum unius personae vicem sustinet*, una corporación de hombres representa y actúa como una sola persona. Lo que hace a la unidad de cada corporación es la unidad de poder concentrada en su/s representante/s; esta misma unidad de poder a escala mayor se busca lograr mediante el contrato por el cual el pueblo asume la forma política de Estado monárquico sin que esto implique la disolución de las *universitates* ni la renuncia de los *universi* a su soberanía sobre las mismas. Para esto los *universi* o representantes de las corporaciones eligen un rey, bajo la aprobación de Dios, pero conservan el derecho de resistir si el rey incumple lo pactado.

Siguiendo la metáfora del barco, los reyes son comparados a pilotos que si bien por su función tienen una responsabilidad especial, genéricamente no se diferencian de los demás hombres de cubierta (*deck-hand*). El rey está en la posición del piloto pero el pueblo en el lugar del amo [*loco domini*]. Como cualquier juez o tribunal los reyes son siervos [*servus*] de la República, ya que el pueblo [*populus universus*] siempre es más poderoso que el rey.

La *Vindiciae* se pregunta si el rey puede ser considerado un señor, esto es, el propietario del reino. La respuesta es negativa, el monarca no es dueño del reino (*kingdom*) porque éste se conforma de personas (*people*) no de muros (*walls*) y los súbditos no son esclavos que pueda vender o ceder, sino sus iguales (*brothers*). Pero tampoco es el dueño del dominio público [*dominium publicum*] o patrimonio real (*fisc*), pues una cosa son las posesiones del príncipe, anejas a su dignidad real, otra las de su patrimonio particular y otra el tesoro de la República<sup>9</sup> conformado mediante tributos.

Por un lado, la *Vindiciae* asimila multitud con *universitas*, y *universitas* con *universi*. Antes del Estado no hay multitud disgregada, ya existe un pueblo visible en la pluralidad de los representantes de cada corporación que en conjunto son los representantes de *the corporation of the people*. Por otro lado, el texto distingue entre la persona natural del rey y la persona artificial del representante, con el fin de establecer que no es a las cualidades o virtudes de la persona ni a su nacimiento que el monarca debe su cargo sino a la elección libre del pueblo. Los reyes mueren, dice la *Vindiciae*, pero el pueblo, como cualquier otra corporación, no. Como el perpetuo fluir de un río, los pueblos son inmortales<sup>10</sup>. Numerosos pueblos viven sin rey, sin embargo es inconcebible un rey sin pueblo.

La representación ejercida por los *universi*, de tipo estamental, es un “modo de sustentar y hacer valer derechos propios” (Weber, 1992: p.235) o privilegios de cuyo ejercicio se siguen efectos vinculantes para los estratos no privilegiados. El lazo vinculante opera en forma descendente y no ascendente, ya que los *universi*, en relación a los *singuli*, son representantes libres que a su vez eligen libremente al representante del pueblo todo. Ahora, queda claro que lo que eligen es un rey, no una persona natural por sus cualidades extraordinarias, esto es, instituyen un cargo o función para la representación unificada de la *universitas*.

Los *universi* son *cuasi imperii consortes* (V, III, p.92), inferiores al rey individualmente como *singuli* pero superiores a él como *universi*, de allí que sean ellos quienes le fijan las restricciones relativas a su función o cargo. Para la *Vindiciae* los hombres nacen libres y no toleran la servidumbre. Han nacido para mandar más que para obedecer (V, III, p.92), de manera que si eligen ser gobernados por otro y renunciar a la ley de su propia naturaleza para subordinarse a la ley de ese *Otro* es porque esperan obtener de esto un importante beneficio.

Ese beneficio es el que resulta, en primer lugar, de instituir el gobierno ajeno para defender a los individuos de las ofensas mutuas dentro del reino y al pueblo de los ataques externos ya sea mediante el ejercicio de la jurisdicción, ya sea repeliendo fuerza con fuerza<sup>11</sup>. Y en segundo lugar, para asegurar el crecimiento y enriquecimiento de sus súbditos con sus servicios<sup>12</sup>. La función de gobernar es equiparada, siguiendo la tradición clásica remontable al estoicismo romano y reforzada por San Agustín, a un *servicio*.

La *Vindiciae* llega, entonces, a establecer la diferencia entre la persona natural del rey y el cargo o función pública de representación de la *universitas*, y distingue a su vez entre esta función de gobierno y el pueblo entendido como corporación, único depositario de la soberanía. Pero, como ha señalado Quentin Skinner (1992: p.55), los argumentos monarcómacos “abarcan tan sólo un lado de la noción doblemente abstracta de autoridad estatal” pues para ellos la *civitas* o *respublica* es aún el pueblo, no el Estado. Sin embargo, estas distinciones ofrecidas y las aporías que engendran se vuelven un terreno fértil que Hobbes aprovecha bien para la obtención de esa noción *doblemente abstracta* de ‘Estado’ de la que habla Skinner.

## 2. 2. El contraargumento hobbesiano. La disociación y reasociación de nociones

Hobbes se manifiesta contra las ideas de *resistencia justificada*<sup>13</sup> en vísperas de la Guerra Civil de 1642 a través de dos obras, *Elementos de Derecho natural y Político* (1640) y luego en *De cive* (1642-1651) pero es en *Leviatán* (1651) donde sus principales objeciones encuentran condensación. Y aunque en éste nunca cita expresamente el texto de la *Vindiciae*<sup>14</sup> -no obstante, no ignora el argumento- orienta su discurso contra la posición contractual de sus adversarios centrada en la noción de la multitud como *universitas* o corporación como parte contratante fundamental y potencialmente revolucionaria<sup>15</sup>.

En 1668, en *Behemoth* podemos reconocer en los argumentos teológico-políticos de los presbiterianos, narrados por Hobbes, la influencia de aquella concepción que pretende sujetar al rey a la *universitas*; en este caso, a la corporación<sup>16</sup> de presbíteros de la Iglesia reformada. Los duros cuestionamientos que éstos realizaron a la legitimidad de ciertas decisiones del rey Carlos I proporcionaron la base argumental<sup>17</sup> a los representantes puritanos que pretendían, por su parte, sujetar al rey a la *universitas* parlamentaria. Pero además les aseguraron un pueblo descontento y ansioso por cambiar de amo, persuadido de que librarse del tirano conduciría *ipso facto* a la libertad.

En la ley romana, privada y pública, interpretada por los postglosadores (línea seguida por la *Vindiciae* y demás textos monarcómacos), una *universitas* es una persona *ficta* por ficción de ley, conformada por los *universi*, aunque distinguible de ellos como entidad unitaria. Enten-

dida como persona *facta*, la multitud puede contratar y contraer obligaciones pero también es la garante del pacto entre el gobernante y Dios. La resistencia al tirano es, más que su derecho, su obligación.

En la justificación divina del derecho de resistencia interviene una distinción escolástica entre obediencia pasiva y activa. En palabras de Hobbes, el argumento utilizado por los presbiterianos para incitar al pueblo a la rebelión dice:

Debemos prestar obediencia, ya activa, ya pasiva; la activa, en el caso de todos los mandatos legítimos, esto es, siempre que el magistrado mande algo que no es contrario a ningún mandato de Dios (...) Pero cuando ordena algo contrario a lo mandado por Dios no hemos de prestar esa obediencia activa; podemos, mejor aún, tenemos que negarnos a actuar (...); en ese caso hemos de obedecer a Dios antes que a los hombres. (Beh., I, p.67).

La obediencia pasiva consiste *en sufrir con paciencia lo que el magistrado nos inflige* pero, como señala Hobbes, siempre se puede renunciar a ella recurriendo a la Escritura. Por ejemplo citando a David y a sus seguidores quienes se negaron a prestar obediencia activa o pasiva a su legítimo rey Saúl. De esta manera se divide internamente al Estado y ni la paz, ni la vida de ningún rey quedan nunca a salvo. Cada facción se atribuye a sí misma la representación del pueblo, es decir, se erige en *universitas* y se declara legítima defensora del pacto con Dios.

Ahora bien, Hobbes pronto percibe las debilidades de este argumento repetido constantemente por gran parte de los defensores del derecho de resistencia y del regicidio pues, si una corporación deviene persona jurídica sólo cuando cuenta con representante/s a través de los cuales decide y obra, el pueblo no puede ser considerado de la misma forma mientras carezca de representante/s. La simple pluralidad de corporaciones no constituye por sí misma una corporación mayor, ya que los representantes lo son de cada una de ellas pero no puede decirse que cada uno de ellos lo sea del pueblo todo. La pluralidad de individuos (o de corporaciones), al no constituir realmente una unidad antes de contar con representante/s, no puede ser más que una multitud disgregada.

La *Vindiciae* distinguía pueblo y gobierno, pero no diferenciaba pueblo de *civitas* o *respublica*. Hobbes vislumbra que es preciso dar un paso más, distinguiendo el pueblo del Estado. Sus adversarios le han proporcionado sin quererlo herramientas conceptuales para hacerlo. La



teoría hobbesiana concibe al Estado como la única corporación o *universitas* donde reside la soberanía *cuya unidad sólo es posible en la unidad del representante*. El poder soberano es definido como absoluto, lo que significa que es el mayor poder que pueda imaginarse, pues, aparte de él, no hay persona o unidad jurídica preexistente que lo limite. A continuación procuraremos reconstruir el hilo argumental con el que Hobbes introduce una nueva concepción de la multitud como corporación.

### 2.2.a. *Disociación: el absurdo de concebir a los gobernantes como singulis majores y universis minores en relación al pueblo*

Como veremos, de ningún modo se puede decir que Hobbes se limita a objetar la sinrazón de su adversario. Su principal objetivo será apropiarse de la terminología de aquél acaso intuyendo la utilidad teórica de la noción de *universitas* y, en un doble movimiento retórico de disociación y reasociación de nociones, va a separar *universitas* de *universi* para luego enlazarla a 'Estado' como persona *ficta*.

La disociación de nociones<sup>18</sup> como técnica retórica de argumentación consiste en separar elementos conceptuales cuya unidad se da por sentada dentro de un mismo sistema de pensamiento. La estrategia de ruptura de esta unidad implica mostrar que la asociación de ambos elementos conduce a ciertas incompatibilidades, contradicciones o, incluso, absurdos que obligan a separarlos. Luego, uno de ellos es reasociado a otro que forma parte de un orden conceptual diferente, adquiriendo una nueva significación.

Pero no concluirá allí su estrategia argumental, pues, en un segundo movimiento va a disolver la diferencia conceptual que sus adversarios sostienen entre *universi* y *singuli* reasociándolos bajo el rótulo de *multitud indiferenciada* en estado de naturaleza dispuesta a pactar, para luego en una instancia posterior, ya creado el *Leviatán*, redefinir a los *universi* como meros representantes de corporaciones políticas, económicas o religiosas sujetas al control del Estado, los cuales en relación a este último quedan sometidos bajo la condición igualadora de *súbditos*. Veamos en detalle el primer movimiento. Hobbes sostiene,

Por multitud, al ser un término colectivo, hemos de entender más de un hombre; de manera que una multitud de hombres es lo mismo que muchos hombres. La misma palabra, al ser de número singular,

significa una cosa singular, a saber, una multitud. Pero en ninguno de los dos sentidos puede entenderse que una multitud tiene una voluntad que le es dada por naturaleza, sino que a cada uno le ha dado una diferente. Por lo tanto no hay ninguna acción que pueda ser atribuida a la multitud como tal. De lo cual se deduce que una multitud no puede prometer, contratar, adquirir derecho, ceder derecho, actuar, tener, poseer, etc. (De Cive, 6, p.122).

En el capítulo XVIII del *Leviatán*, Hobbes, reafirma que la multitud no es una persona antes del pacto, es decir, antes de la constitución del Estado y que por lo tanto no puede haber pacto entre ésta y el soberano ni consecuentemente violación de pacto por parte de éste. Así como tampoco se puede decir que hay pacto entre el soberano y cada uno de los miembros de la multitud pues en caso de haberlo esos pactos se vuelven nulos una vez conformado el Estado como persona, ya que sus actos se transforman en los actos de todos y cada uno, por lo que no puede haber reclamo de infracción. Hobbes arguye que:

Como el derecho de representar la persona de todos se otorga a quien todos constituyen en soberano, solamente por pacto de uno a otro, y no del soberano en cada uno de ellos, no puede existir quebrantamiento de pacto por parte del soberano, y en consecuencia ninguno de sus súbditos, fundándose en una infracción, puede ser liberado de su sumisión. Que quien es erigido en soberano no efectúe pacto alguno, por anticipado, con sus súbditos es manifiesto porque o bien debe hacerlo con la *multitud entera*, como parte del pacto, o debe hacer un pacto singular con cada persona. (Pero) *con el conjunto como parte del pacto es imposible porque hasta entonces no constituye una persona* y si efectúa tantos pactos singulares como hombres existen, esos pactos resultan nulos en cuanto adquiere la soberanía, porque cualquier acto que pueda ser presentado por uno de ellos como infracción del acto, es el acto de sí mismo y de todos los demás, ya que está hecho en la persona y por el derecho de cada uno de ellos en particular. (Lev., II, XVIII, p.143).

Pero si el pacto entre el soberano y la multitud es imposible, sostener que existe un pacto entre la *multitud entera* (*whole multitude*) y Dios que justifica la deposición del soberano es “no sólo un acto de disposición injusta sino también vil<sup>19</sup> e inhumana.” (Lev., II, XVIII, p.143). La disposición *inhumana* e *injusta* del acto emana de su orien-

tación contraria a la paz y en beneficio de la sedición, lo cual atenta contra el objetivo de la conservación de la vida que impulsa al pacto fundante del orden político.

Hobbes define 'injusticia' como violación del pacto. Por otra parte, califica a la idea de sus adversarios como "falsedad evidente"<sup>20</sup> pues un pacto entre la multitud entera y Dios sólo podría existir a través de un mediador o representante de la persona divina que bajo ésta tuviera soberanía, pero ése no es el caso ya que el poder soberano reside únicamente en el Estado. De *falsedad evidente* podría, entonces, calificarse la pretensión del Papa de arrogarse tal título, en tanto *vicario de Cristo*, según el argumento a favor del poder indirecto del jefe de la cristiandad sobre los reyes *in ordine ad spiritualia*<sup>21</sup>.

En el mismo capítulo, y usando una terminología afín a la *Vindictiae* afirma:

...*existe poca razón para la opinión de quienes dicen que aunque los reyes soberanos sean 'singulis majores', o sea de mayor poder que cualquiera de sus súbditos, son 'universis minores', es decir, de menor poder que todos ellos juntos.* Porque si con 'todos juntos' no significan el cuerpo colectivo como una persona, entonces, 'todos juntos' y 'cada uno' significa lo mismo, y la expresión es absurda. Pero si por 'todos juntos' comprenden una persona (asumida por el soberano), entonces el poder de todos juntos coincide con el poder del soberano y nuevamente la expresión es absurda. (Lev., II, XVIII, p.149)<sup>22</sup>.

Aquí el absurdo remite a dos posibles contradicciones, o bien la que se sigue de sostener a la vez que el soberano tiene mayor y menor poder que sus súbditos, si es que *todos juntos* equivale a *cada uno* de los súbditos; o bien la que surge de afirmar a la vez que el soberano tiene menos y más poder que él mismo, pues para Hobbes *todos juntos* entendido como *universitas* o persona *facta* sólo puede ser el Estado.

### 2.2.b. Reasociación: la doble traducción de 'multitud' a 'pueblo' y a 'Estado'

Ahora veamos el proceso de reasociación de *universitas* y Estado. Dice Hobbes,

...una multitud no es una persona natural. Pero si esa misma multitud contrata entre sí que la voluntad de un hombre o la coincidencia

de voluntades de la mayor parte sea tomada como la voluntad de todos, entonces la multitud se convierte en una persona. Pues se le asigna una voluntad y puede realizar acciones voluntarias como dar órdenes, hacer leyes, adquirir y transferir derechos, etc.; y entonces se le llama 'pueblo' con mayor frecuencia que 'multitud'. Debemos pues hacer esta distinción. Cuando decimos que el *pueblo o la multitud* de voluntades da órdenes o hace alguna cosa, *se entiende que es la ciudad la que manda*, quiere y actúa por voluntad de una persona o concurrencia de voluntades de más personas- lo cual no puede lograrse sino en asamblea. (De Cive, p.122).

Dos cosas destacaremos de esta cita, por un lado la multitud unida por lazos contractuales mutuos deja de estar disgregada. Hobbes traduce mediante el disyuntor incluyente 'o' (*or*), 'multitud' a 'pueblo', pero además nos dice que no hay pueblo sin *civitas* y en ésta recae la soberanía. ¿Pero son los pactos mutuos los que transforman a la multitud en pueblo? No, es el surgimiento de la *civitas* a partir del contrato, el nacimiento del Estado garante del acuerdo mutuo.

Se podría entender que no puede haber pueblo sin Estado, en el sentido de que no puede haber sociedad sin Estado pues *los pactos no se sostienen con palabras sino con la espada*. Pero Hobbes va más allá, sostiene que no puede haber pueblo en absoluto si no es en un sentido específico, en un sentido jurídico, como el conjunto de acciones voluntarias jurídicas: "dar órdenes, hacer leyes, adquirir y transferir derechos, etc"<sup>23</sup>.

Cuando la multitud se convierte por pactos mutuos en persona *ficta*, es la *civitas* la que manda. ¿Pero *civitas* equivale a la *universitas* representada por los *universi* de los que habla la *Vindiciae*? Hobbes nos contesta:

Una multitud de hombres se convierte en *una* persona cuando está representada por un hombre o una persona, de tal modo que ésta puede actuar con el consentimiento de cada uno de los que integran esta multitud en particular. Es, en efecto, la *unidad* del *representante*, no la unidad de los representados lo que hace la persona *una*, y es *el representante quien sustenta la persona*, pero una sola persona; y la unidad no puede comprenderse de otro modo en la multitud. (Lev. I, XVI, p.135)

La noción de *universitas* es ahora asociada a 'Estado' definido como *persona ficta* y *una* en la unidad de su representante (que puede ser

un rey o asamblea), desplazando su anterior significación vinculada a las diferentes *communitates* representadas por sus señores. Pero, insistamos, ¿pueden tal vez los firmantes del pacto conservar algún derecho a resistir? Hobbes afirma:

Esta sumisión de las voluntades de todos esos hombres a la voluntad de un solo hombre o concejo es realizada cuando cada individuo se obliga, por contrato con todos y cada uno de los demás a no resistirse a la voluntad del hombre o concejo al que ya se ha sometido; esto es que no le niega el uso de sus bienes y de su poder contra cualesquiera otros hombres...Y esto es lo que llamamos unión. (De Cive, 5, 7, p.118).

No puede haber resistencia pues el pacto ha consistido precisamente en aceptar no oponerse a la voluntad estatal autorizada para decidir y actuar en nombre de todos. Pero preguntemos todavía una vez más ¿la voluntad estatal no será la de algunos ciudadanos destacados que representan a otros subordinados, a sus correspondientes corporaciones o facciones? Hobbes responde:

...una unión así lograda recibe el nombre de ciudad o sociedad civil y también de persona civil. Porque cuando hay una voluntad de todos los hombres, debe ser tomada como si fuera una persona y por *la palabra una debemos entender que es distinta y separada de todos los hombres particulares*, una entidad que tiene sus propios derechos y propiedades. Hasta tal punto que *ningún ciudadano en particular ni todos juntos* (si exceptuamos a aquel cuya voluntad representa la voluntad de todos) *han de ser tomados como ciudad*. Podemos, pues definir ciudad diciendo que es una persona cuya voluntad, por acuerdo de muchos hombres, ha de tomarse como si fuese la voluntad de todos; de tal modo que dicha persona puede hacer uso de todo el poder y de todas las facultades de cada persona en particular para mantenimiento de la paz y para defensa común. (De Cive, 5, 9, p.119).

La respuesta es contundente, sólo la *civitas* o Estado es persona *ficta*, con sus propios derechos y propiedades y la voluntad de su representante es la ley, no la voluntad de algunos de sus representados, pues ninguno de ellos ni todos juntos (*whole people*) deben ser tomados como *civitas*. La renuncia a la resistencia ha engendrado una persona distinta a todos, una persona *ficta* pues el poder de resistencia se ha

trasmutado en *ius gladii* y la libertad individual en potestad legislativa (*legibus solutus*), en conclusión el *merum imperium* o *summum imperium* pertenece sólo al Estado.

No hay ni puede haber un pacto entre la multitud como *universitas* y el gobernante, por el contrario es el pacto el que funda *la universitas*, el Estado. Un pacto que implica la aceptación de la imposibilidad material del autogobierno y de la convivencia pacífica fuera del orden político. Según Hobbes,

Esto es algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho a gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho y autorizareis todos sus actos de la misma manera. Hecho esto, *la multitud así unida en una persona se denomina Estado*<sup>24</sup>, en latín, *civitas*. Esta es la generación del gran leviatán... (Lev., II, XVII, p.141)<sup>25</sup>.

### 2.2.c. La noción de “sistema”: universi y singuli igualados en la condición de súbditos

Veamos ahora el segundo movimiento o línea argumental que se ocupa de los magistrados o *universi*. En el capítulo XXII del *Leviatán*, “De los sistemas de sujeción, política y privada”, Hobbes introduce la noción de ‘sistema’ (*systems*) entendido como un número de hombres unidos por un interés o negocio: “*any numbers of men joined in one interest, or one business*” (p.210). Toma el término ‘sistema’ del griego antiguo que en la acepción usada anteriormente por Aristóteles, Polibio y Plutarco significa un conjunto de personas que conforman un consejo, una asamblea, y también una comunidad política como una federación o una confederación. Otros términos griegos y latinos equivalentes son *koinonia* y *societas*.

El equivalente de *systems* en latín, según el uso de los juristas, es *universitates*, *corpora*, *collegia* y en el latín medieval *corporationes*. El propio Hobbes había usado en *Elementos* la palabra ‘*corporations*’ y en *De Cive* ‘*personae civiles*’. Los sistemas son asimilados en *Leviatán*, mediante una analogía mecanicista, con los “músculos de un cuerpo natural”<sup>26</sup> cuando son legítimos (legales) y equiparados a *tumores* cuando

son ilegales “engendrados por la antinatural confluencia de humores malignos”<sup>27</sup> (Lev., II, XXII, p.196). En esta obra los sinónimos de *systems* son ‘*bodies politics*’ y ‘*persons in law*’.

El Estado es presentado como el único sistema *regular* -es decir, *representado* por un hombre o asamblea- que es absoluto e independiente (*absolute and independent*). Los demás sistemas regulares, sean cuerpos políticos o privados, son declarados dependientes del Estado en tanto éste los instituye o los autoriza y reconoce como personas jurídicas (*civil persons*) o bien los permite o tolera. Los sistemas privados regulares pueden ser catalogados como legales (familia) o ilegales (asociaciones de ladrones o de activistas profesantes de doctrinas contra el poder absoluto del Estado). En cuanto a los sistemas privados que no cuentan con representación como las ligas o las concentraciones espontáneas, los considera irregulares y también pueden ser legales o ilegales.

A los fines de nuestra exposición, nos interesan de manera directa los sistemas regulares políticos. Dice Hobbes: “Estos cuerpos políticos subordinados se llaman usualmente *corporaciones* y tienen tanto poder sobre los miembros particulares de su propia sociedad como la ciudad en conjunto a la que pertenecen les permite.” (El., I, XIX, 9, p. 211). Bajo el rótulo ‘cuerpos políticos’ engloba tanto asociaciones de representación política estricta (i.e. provincias, asambleas del pueblo) como corporaciones económicas (*sodalitates mercatorum*), constituidos por o con el reconocimiento del poder soberano.

A nuestro entender, la denominación ‘cuerpos políticos’ o ‘personas jurídicas’ (*bodies politics and persons in law*) demuestra que Hobbes no arriba aún a la noción moderna de sociedad civil como sistema de intereses (sobre todo económicos) o esfera de acción autónoma en relación al Estado. Para él, el interés público abarca el interés económico, lo que exige el control y la no contradicción de los intereses de los particulares con aquél.

Aunque de hecho en Inglaterra las corporaciones, sobre todo comerciales, comienzan a gestar hacia el siglo XVII un espacio de intereses privados que se pretenden no *políticos* en tanto repudian el control estatal, Hobbes mantiene el concepto de sociedad civil identificado con el de Estado (*Societas civilis sive res publica sive Estado*). La razón no es simplemente, como sostiene una interpretación contemporánea<sup>28</sup>, que sobrevive en su teoría un resto de la concepción organicista clásica de la *politike koinonia*, donde la organización política como un sistema de

poder indiviso proporciona el vínculo social entre los hombres puesto que ya no se trata de una concepción del Estado como expresión natural y realización acabada de un ser esencialmente social o político.

El Estado como persona *ficta*, artificio construido por el hombre, consta de cuerpo y mente sólo de manera análoga al ser humano. El cuerpo político engendrado por el pacto consiste en la unión artificial de individuos bajo un mismo representante, idea incompatible con la *politike koinonia*. Pero la noción de representación tampoco es medievales, es decir, ya no es sustancial sino formal. El pueblo como unidad jurídica formal es, en ese sentido, la imagen especular del Estado. El cuerpo político o Estado se propondrá como modelo de cualquier otro cuerpo o corporación.

Sin embargo, Hobbes reconoce que el nombre ‘pueblo’ es equívoco (*E.*, II, XVIII, 9, p.293) y tal equívocidad puede dar lugar a la peligrosa doctrina según la cual la soberanía reside en el pueblo y no en el Estado, de modo que cuando algún sector se rebela, por sinécdoque se argumenta que se trata de una acción legítima del pueblo todo, auténtico soberano. Se impone entonces para la Ciencia Política la necesidad de precisar la noción de pueblo reconduciendo la diversidad real a la unidad del concepto. Afirmar en *Leviatán*:

La variedad de cuerpos políticos es casi infinita, porque no solamente se distinguen según los distintos *negocios* para los cuales fueron instituidos, y hay de ellos una *indecible diversidad*, sino que también respecto a tiempo, lugar y número están sujetos a muchas limitaciones.<sup>29</sup> (*Lev.*, II, XXII, p.187)

Según se desprende de esta cita, Hobbes no distingue entre intereses estrictamente políticos e intereses económicos sino que engloba a ambos bajo el nombre ‘negocios’. Como no puede haber unidad real de intereses y negocios sino por el contrario una *indecible diversidad*, una diversidad para la que *no hay nombre* y que, por lo tanto, es inaprensible para la ciencia, ésta postula una unidad artificial a la que el Derecho da forma: el *pueblo*, esto es, el sistema general de conductas, orientadas a negocios legales, de quienes están sujetos a un soberano y a un ordenamiento jurídico comunes.

Según Hobbes en los sistemas dependientes –i.e. subordinados– “cada uno de sus elementos *está sujeto*, incluso quien los representa” (*Lev.*, II, 22, p.183) al poder soberano. La principal diferencia entre los



sistemas regulares definidos como aquellos donde un hombre o asamblea queda constituido en representante del número total, es la independencia o dependencia de la ley, la soberanía o la sujeción. Sólo el Estado es soberano, o sea, independiente externamente e ilimitado jurídicamente; los demás sistemas, como sus músculos, están sujetos a él.

Pero hay además otra diferencia tal vez más importante en relación al concepto de representación que introduce Hobbes. El soberano es un representante *libre* de sus delegantes - como lo eran los *universi* respecto de los *singuli* - no está ligado a ninguna instrucción, es *señor* de su conducta y no *servidor* de sus representados. En cambio los representantes de los sistemas regulares dependientes del soberano están limitados en su mandato ya sea por las cartas de constitución de la asociación y por el derecho público (cuerpos políticos), ya sea por las leyes comunes a todos los súbditos (familia).

Está claro, sin embargo, que el mandato de los representantes de las corporaciones está pensado por Hobbes sobre el molde de la representación libre. Su argumento comienza desplazando la noción medieval de representación estamental (que pretende hacer valer privilegios propios o apropiados de ciertos grupos ante el Estado) reemplazándola, aparentemente, por una representación vinculada que liga a los representantes, por ejemplo de asociaciones comerciales, a los términos impuestos por las cartas fundacionales - convirtiendo el suyo en un mandato imperativo -; pero concluye subordinando esas cartas al derecho público.

Por lo tanto, en un sentido formal y jurídico, los delegados de las corporaciones deben responder primero al Estado para poderlo hacer luego ante sus propios mandantes; de otro modo serían declaradas no ilegales sino enemigas (*hostis*). Esto convierte a la suya en un tipo de representación *libre* en relación a sus miembros, cuando se trata de diputados de ciudades o territorios internos convocados por el soberano, y *vinculada* o sujeta a los términos pactados en las cartas de las corporaciones comerciales, pero ambas *limitadas* en relación al Estado. La forma en que describe la representación dentro de una corporación subordinada a la ley positiva preanuncia el concepto de mandato representativo<sup>30</sup> del constitucionalismo. Sostiene Hobbes:

En un cuerpo político, si el representante es un hombre, cualquier cosa que haga en la persona del cuerpo, que no esté acreditado en sus

cartas, ni por las leyes, es un acto suyo propio y no el acto de la corporación ni el de otro miembro de la misma, distinto de él, porque más allá del límite de sus cartas o de las leyes, a nadie representa sino a sí mismo. Pero lo que hace de acuerdo con ellas es el acto de cada uno de los representados. (Lev., II, XXII, p.185).

Ahora, mientras que en las diferentes corporaciones la/s persona/s que asumen la función de representación deciden y obran en nombre de un grupo determinado de mandantes, el soberano decide y obra en nombre de *todo el pueblo*. La relación de representación *limitada* liga a los delegados de las corporaciones dependientes con un grupo particular específico de delegantes, quedando ambos sujetos constituidos en la carta de fundación de la asociación reconocida por el Estado. En cambio, la relación de representación *libre*<sup>31</sup> une al soberano *uno* con un sujeto general indeterminado, el pueblo, unido hipotéticamente sólo por la red invisible y frágil de los pactos mutuos.

Una vez que la teoría ha llegado a este punto, pensamos que se le presenta, como una exigencia epistemológica, establecer como correlato de la unicidad artificial del *sujeto del poder* (el Estado) la unicidad del *sujeto al poder* (el pueblo) y en este sentido se torna necesario precisar una diferencia conceptual entre ambos y el criterio elegido resulta ser jurídico. La construcción de una unidad artificial de conductas mediante el Derecho Político, esto es, de un sujeto general determinado (el pueblo inglés por ejemplo), es lo que permite discriminar un adentro y un afuera social. El criterio jurídico, el derecho -como parámetro divisor entre la pluralidad de individuos con sus intereses contrapuestos y el pueblo- define la pertenencia a un determinado orden estatal pero también la exclusión dentro del Estado.

Los cuerpos o corporaciones sometidos al derecho estatal son definidos entonces como *políticos* o *civiles* en el sentido de *jurídicos* aunque sean comerciales, como así también las conductas individuales de acatamiento. Por contraposición, los cuerpos no reconocidos por la ley, así como los comportamientos rebeldes de quienes eligen desconocer la ley, son *no-políticos* o *no-cívicos* y por lo tanto *enemigos* (*enemies*) del Estado.

Por consiguiente, creemos que el orden político-estatal, para Hobbes, se articula a partir de los opuestos asimétricos pueblo-multitud que concretan de un modo absolutamente peculiar la relación de oposición simétrica y formal amigo-enemigo en tanto fórmula generalizable a

toda organización política. En la multitud disgregada todos son enemigos entre sí pues son potencialmente hostiles. Sólo diferenciando pueblo de multitud se puede distinguir los enemigos de los que no lo son. La necesidad de una unicidad de criterios para distinguir lo mío y lo tuyo, lo justo y lo injusto, etc., que clausure la disputa de opiniones y la contienda de todos contra todos que impide distinguir amigos de enemigos, es satisfecha mediante el derecho civil o político emanado del soberano, como el único autorizado para ejercer el poder renunciado por los individuos. El derecho civil se convierte entonces en el criterio delimitador de lo político y lo no-político, del adentro y el afuera, de la inclusión y la exclusión.

Comienza así a delinearse una lógica de la pertenencia o inclusión/exclusión que es jurídico-positiva (no ya racial, como en la distinción helenos-bárbaros, ni tampoco religiosa, como en la separación de cristianos y bárbaros/*infideles*) pero que, como iremos viendo, desde el comienzo parece estar orientada a diferenciar los negocios legales de los no-legales, relativos al mercado libre.

Retrospectivamente visto, en la Edad Media uno de los grandes debates políticos entre glosadores y postglosadores era si el *merum imperium*, que comprendía tanto la promulgación de leyes como la suprema jurisdicción (*ius gladii*) pertenecía sólo al emperador o era detentado también por otros magistrados, ya sea por delegación o por derecho propio. La *Vindiciae* sostenía que los *universi* eran *regii imperio consortes*, compañeros en el mando real. Contra esto Hobbes sostiene que el poder de los representantes en los cuerpos políticos es siempre limitado pues,

autorizar a un cuerpo político de súbditos para que tuviese una *representación absoluta* para todas las cuestiones y propósitos, sería abandonar el gobierno de una parte tan importante del Estado y *dividir el dominio* (*to divide the dominion*), contrariamente a su paz y defensa... (*Lev.*, II, XXII, p.184).

And to give leave to a body politic of subjects, to have an absolute representative to all intents and purposes, were to abandon the government of so much of the commonwealth, and to divide the dominion, contrary to their peace and defense; which the sovereign cannot be understood to do, by any grant, that does not plainly, and directly discharge them of their subjection. [*Lev.*, II, 22, p.211].

De lo que se trata, entonces, es de no dividir el dominio. Para esto, el *imperium* y el *dominium* tienen que concentrarse en el soberano, quien no puede, por definición, compartirlos con los *universi*. Hobbes no está meramente contribuyendo a secularizar conceptos teológico-jurídicos medievales, más bien está retomando contra la concepción medieval, la antigua concepción romana del poder imperial que supuso un largo proceso de identificación entre *ius*, *dominium* e *imperium*. El *ius* en la antigua ley romana anterior al Imperio, es “lo que nace de un entendimiento entre las partes en un litigio acerca del comportamiento correcto” (Chauí, 2004: p.124) *entre personas* en relación al *aequum, bonum et utilis*. El *ius* instaura una obligación entre las partes y por lo tanto también un derecho a que el otro cumpla su obligación.

El *dominium*, en cambio, no era un *jus* sino puro *factum*, esto es, el control que alguien tenía sobre su casa (*domus*), sobre su porción de mundo físico: aguas, tierras, plantaciones, animales, edificaciones, dinero, esclavos y dependientes (*dominium ad rem*). Pero más tarde, dentro del Imperio Romano *ius* y *dominium* son equiparados. El emperador es definido como *persona* pública que mantiene *relaciones bilaterales* con los ciudadanos (*ius publicum*), poseyendo el control de todo el mundo físico del Imperio, es decir, del *dominium publicum*. El emperador en sus relaciones con los ciudadanos (contrato) les otorga un *ius* cuando les concede un *dominium* privado o control sobre su propiedad privada (porción particular de mundo físico dentro del Imperio).

El *ius*, como relación entre personas y como facultad o derecho al cumplimiento de una obligación deviene, así, *cosa*, algo que se posee y como tal se puede transferir, pero también deviene *poder* (*potestas*) que cada uno tiene sobre su persona y sobre el mundo físico. De allí que *ius* para la concepción teológica del contrato<sup>32</sup> (el contractualismo teológico) pueda traducirse como facultad innata y también como propiedad individual (algo que se tiene o posee) que se puede delegar o depositar en el gobernante para su mejor protección.

En consonancia con la concepción imperial romana pero en oposición a la concepción teológica del contrato, Hobbes sostiene que no existe “derecho innato” como facultad o posesión del individuo, de modo que el pacto no es un mecanismo de “transferencia de derechos” en el sentido del traspaso de “una cosa” de unos a otros. Lo que hacen los individuos al pactar es renunciar a usar su fuerza natural contra el soberano que instituyen y aceptan. Sin soberano, el *ius* sólo puede

remitir al pacto entendido como “lo que nace de un entendimiento entre las partes en un litigio” respecto a “lo útil”, respecto a la razón de la paz. Por eso Hobbes califica de *injusticia* (lo que contradice al *ius*, al acuerdo) la violación del pacto por los individuos.

Únicamente el representante del poder soberano, una vez creado el Estado, puede conceder a través del derecho positivo estatal un *ius* o *dominium*, en conformidad con la fórmula *nemo plus juris ad alium transferre potest quam se ipse non habet*<sup>33</sup> ya que “esto no tiene lugar sino en un Estado civil, porque antes de instituirse éste no existe dominio de las personas” (*Lev.*, I, XVI, 134) ni, por ende, de las cosas. Citando a Cicerón, dice Hobbes: “Suprimid la ley civil y nadie sabrá lo que es suyo propio y lo que es de otro hombre” (*Lev.*, II, XXIV, p.203). Por eso, recuerda que los antiguos daban a la ley el nombre de *nomos* que significa distribución y definían ‘justicia’ como el acto de distribuir a cada uno lo suyo.

Pero dando un paso más allá de concepción imperial romana, Hobbes no verá en el rey (como antes en el emperador) la persona pública, sino en el Estado. La persona *ficta* es la *artificial person* dotada de un alma artificial, la *soberanía*; de razón y voluntad artificiales, la *equidad* y las *leyes*; poseedora de *derechos* que son sus *iura et dominia* (facultades y propiedades) y de *negocios* (*negotia, business*) propios, la *salus populi* o salvación del pueblo. En el Estado derechos y negocios (*interest or business*) van de la mano.

La anatomía del Leviatán diseñada según el modelo humano para el movimiento de resistencia y competencia es esencialmente muscular. Los sistemas dependientes son los músculos que la voluntad soberana del sistema independiente del que forman parte articula y dirige para el negocio común, a través de los magistrados (*joints/artus*) que crean y aplican la ley. Precisamente, el capítulo siguiente al que analizamos, el XXIII, expone esta tarea de articulación de los magistrados.

La propiedad de un súbdito sobre su tierra, nos dice Hobbes, es “un derecho a excluir” de ella a todos los demás súbditos, aunque no al Estado que es quien la instituye. Del mismo modo, el *dominium* del Estado sobre súbditos y propiedades es un derecho a excluir a la multitud de individuos que no son súbditos o no cuentan con el permiso del Estado para realizar negocios en su territorio. Los sistemas regulares públicos y privados obtienen del Estado su dominio o el reconocimiento

del mismo en tanto *persons in law*, pero es siempre un dominio relativo pues se trata de un privilegio que puede ser revocado.

Según la cita de *Leviatán*, conceder a cualquiera de los cuerpos políticos una representación absoluta sería dividir el dominio. Esto quiere decir que la forma de no dividir el dominio es admitiendo o concediendo una representación relativa o temporaria que suponga efectos vinculantes para sus miembros sólo si ella misma está sujeta a la legalidad estatal. En cualquier caso, todo sistema regular, público o privado, es un tipo de asociación de dominio relativo o absoluto en un doble sentido político y económico.

No habría, pues, elementos suficientes en la teoría hobbesiana para suponer una distinción tajante entre unidades de dominación y corporaciones. Todos los sistemas regulares (comerciales o no) en tanto cuentan con representantes cuyas decisiones resultan vinculantes (*legalidad propia*) para sus miembros son políticos, esto es, unidades de dominación (*relativa*); claro que a partir de un mismo *flujo descendente* que emana del poder soberano, sistema de dominación *absoluta*, asegurando la estabilidad estatal.

La clasificación de los sistemas o corporaciones en públicos y privados realizada por Hobbes se basa, como vemos, en un criterio jurídico-económico pero ¿en que tradición puede inscribirse su pensamiento? ¿Es la suya una concepción monista o pluralista? ¿Hay alguna originalidad en su análisis? A nuestro entender, Hobbes retoma la concepción de los juristas romanos para quienes las corporaciones son parte del derecho público ya que derivan, si no siempre su existencia, sí su constitución del Estado. Se puede decir que son “una parte de la totalidad estatal y como tales parecen venir formadas desde el todo y por el todo a su imagen” (Gierke, O., 1959, cit. en Bobbio, 1992: p.149).

En este sentido, se opone a la concepción pluralista germana de las *Genossenschaften* donde las *universitates* dotadas de un derecho propio, son originarias y anteriores al Estado -el cual aparece como unión y acrecentamiento del poder de aquéllas- y que poseen una personalidad distinta a las de sus miembros. Esta es la visión que subyace tras la terminología jurídica romana de la *Vindiciae* que supone un flujo ascendente de poder desde las *universitates* hacia el Estado. No obstante, desde nuestro punto de vista, sería incorrecto afirmar que Hobbes se inscribe en la tradición monista antigua<sup>34</sup> porque, para él, que los sistemas privados legales (incluida la familia) han de constituirse a imagen

y semejanza del Estado significa que deben hacerlo mediante *representación libre*, concepto ausente en aquella tradición.

En el capítulo XX, al estudiar la familia desde la perspectiva del poder político Hobbes sostiene que el dominio de los padres sobre los hijos en el estado natural puede llegar a decidirse por contrato entre el padre y la madre, en tanto que dentro del Estado esta cuestión la resuelve la ley civil. Ahora, en el capítulo XXII la familia ya es considerada, directamente, una corporación más, un sistema regular –i.e. con representante- que si bien no ha sido creado desde el Estado, no puede existir sin su reconocimiento jurídico, es decir sin correr el riesgo de ser catalogada como asociación ilegal.

La familia es un sistema regular pero no político, sino privado. La diferencia, nos dice Hobbes, estriba en que sus miembros no están obligados a otra ley que la común a todos los súbditos. Es decir que a diferencia de los sistemas regulares políticos, las decisiones del padre o de la madre no constituyen una legalidad propia diferente a la estatal. Los miembros de las corporaciones políticas por el contrario están sujetos, a la vez, a su ordenamiento interno y al ordenamiento estatal externo que deben ser consistentes mutuamente. Vale decir, que en la familia *imperium* y *dominium* están separados: hay dominio de los padres sobre los hijos y su patrimonio pero no hay, en sentido estricto, *imperium* porque no hay un *ius* propio diferente al estatal<sup>35</sup>.

Hobbes asimila, por lo visto, “regular” con representación y “político” con legalidad propia y la conjunción de ambas alcanza su máximo grado de expresión en el Estado. Éste es la única corporación o sistema regular político *soberano* ya que además de tener representante y legalidad propia, su ley no está subordinada a ninguna otra, es decir, es autónomo.

Sin embargo, del hecho de que Hobbes equipare a la familia con las corporaciones económicas, en tanto ejemplo de sistemas regulares, no se sigue que ignore que una de las transformaciones que la economía de cambio implica es la separación del ámbito comercial del doméstico. Es insistente en cuanto a que las deudas contraídas por los representantes de las corporaciones (los dos ejemplos que utiliza son las asociaciones de mercaderes para el tráfico exterior y las empresas dedicadas a la colonización en Virginia y Sommer-Islands<sup>36</sup>) se deben cubrir con el patrimonio de éstas y sólo en caso de no existir tal patrimonio común, con los bienes personales del deudor. La misma persona

natural puede ser a la vez representante de una asociación comercial y co-propietario con los demás asociados de los bienes de la misma, y representante y dueño de los bienes familiares de su casa. Pero al asumir funciones diferentes como persona artificial, responde de modo diferente por el ejercicio de ellas.

La teoría hobbesiana de las corporaciones estaría, entonces, más cerca de una línea de análisis monista pues si bien reconoce la pluralidad o diversidad virtualmente infinita de asociaciones, creadas mayormente por los individuos y no por el Estado, su existencia depende de su sujeción a un mismo orden político-jurídico de dominación. Ahora bien, este análisis se ubica en una zona gris o de transición entre una concepción organicista y una individualista de lo social. Por un lado, Hobbes está poniendo los cimientos del futuro individualismo jurídico que concibe al contrato comercial y laboral como acuerdo entre personas jurídicas libres e iguales y convierte al individuo en el único responsable de sus actos<sup>37</sup>. Pero también está elevando lo social a economía política eliminando la diferencia entre lo público y lo privado<sup>38</sup>.

La concepción del Estado como una forma nueva de corporación convierte en modelo de *acción política* una modalidad histórica de relación humana, iniciada en una determinada clase social, pero que se volvería con el correr de los siglos el ideal de toda forma de relacionamiento humano político legítimo: el pacto o entendimiento mutuo entre individuos *libres e iguales* como mecanismo de asociación y delegación de representación. Por oposición, resulta *no-política* u *hostis* la otra modalidad histórica de relación humana aneja a la anterior, la competencia por el poder político. Ahora bien, si el comportamiento de negociación y acuerdo propio de la esfera económica es elevado a arquetipo de la *acción política*, a la inversa, la concepción jurídica de la corporación política como *persona ficta* es proyectada al ámbito económico y convertida en el paradigma de toda asociación comercial (y no comercial).

De acuerdo con la interpretación de Macpherson sosteníamos que Hobbes parece haber construido, en parte, su hipótesis del estado natural sobre el postulado social de la mutua competencia propia de la sociedad de mercado. Vemos ahora que expresamente sostiene dentro del territorio estatal la libertad de mercado. Afirma Hobbes respecto de las compañías de mercaderes a las que el Estado concede el *status* de corporación o cuerpo político:



(...) tales corporaciones no son otra cosa que monopolios, si bien resultan muy provechosos para el Estado, cuando estando (los mercaderes) obligados a una corporación en los mercados exteriores, mantienen su libertad en los interiores para que cada uno compre y venda al precio que pueda. (Lev., II, XXII, p.190)<sup>39</sup>.

Sin embargo, no concibe un Estado mínimo en el sentido liberal posterior, sino un Estado absoluto que debe saber combinar la *concesión/interdicción* de *privilegios* comerciales (monopolios hacia afuera/ libre concurrencia hacia adentro) con el “silencio de la ley” para que, en el interior, los particulares compren y vendan al precio que se pueda. El punto es que la ganancia *personal*, individual y corporativa, debe ser estimulada para beneficio del Estado todo.

Entre las causas de la inestabilidad política que aqueja al sistema inglés Hobbes señala, precisamente, que por un lado, la nobleza y la *gentry* creen que su libertad consiste en una exención de las leyes de su propio país, y por el otro, los comerciantes “cuya profesión es la ganancia privada” (*Beh.*, III, p.164) rechazan los impuestos como agravios personales que les son infligidos desde el gobierno. Ninguno de ellos logra comprender que su libertad depende de estar a salvo de la fuerza y la insolencia de sus vecinos para lo cual necesitan del Estado, y éste, de su tributación.

El control estatal sobre las corporaciones o músculos del Leviatán prevé como castigo mayor en caso de trasgresión jurídica la derogación de las cartas, lo que conlleva su disolución como sistema. Hobbes, teniendo seguramente en la mira la realidad inglesa donde las empresas comerciales, por su prosperidad económica, se convertían en los nuevos rivales políticos del Estado (que no podía sin embargo prescindir de sus aportes) considera parte del negocio público el control legal, sobre todo, para evitar monopolios comerciales en el mercado interno que pudieran resultar perjudiciales a los intereses públicos afectando la soberanía<sup>40</sup>.

Que el Estado conceda a una asociación de mercaderes fundada para el tráfico exterior de mercancías el *status* de corporación o cuerpo político implica que es parte de la prerrogativa del soberano conceder o negar monopolios (derechos de propiedad)<sup>41</sup>. Ahora bien, mientras el monopolio comercial en el exterior puede resultar útil al Estado, en el mercado interno conviene según Hobbes que los mercaderes mantengan su libertad “para que cada uno compre y venda al precio que

pueda”, pues de otro modo, mientras el especulador se ve favorecido el pueblo se empobrece y con él, el propio Estado.

Pero sus ideas en lo relativo a la libertad de mercado no contradicen las pretensiones de la nueva clase económica (aunque no pueda decirse que se identifique con ellas), por el contrario, su teoría de la soberanía absoluta que no admite en el interior otro poder monopólico que el ostentado por el Estado, lo conduce a defender el principio de la libre concurrencia de manera más comprometida que aquélla misma: monopolio comercial y libertad de mercado interno se excluyen.

Hacia adentro, ampliación de la clase económica que sustenta al Estado; hacia afuera, extensión del poder soberano a través de compañías dotadas de poder político y económico para el gobierno y explotación de las colonias: proteccionismo estatal para las libertades económicas individuales en el interior y para las corporativas en el exterior. Mercado interno libre y colonialismo serán, en los siguientes siglos, las armas económicas del Estado burgués.

En cuanto a los cuerpos políticos no comerciales, el Soberano puede convocar a diputados de las ciudades y demás partes de su territorio para deliberar con él sobre la promulgación de leyes o sobre otras cuestiones. Durante el tiempo que dure su reunión se los considera una corporación política pero una vez que el soberano cancela el debate, la corporación queda disuelta. Pues “si fueran representantes absolutos del pueblo, entonces constituirían una asamblea soberana y existirían dos asambleas soberanas o dos soberanos sobre el mismo pueblo, lo cual sería incompatible con la paz del mismo.” (Lev., II, XXII, p.192).

La clasificación de lo privado se completa con las asociaciones irregulares como las ligas o la mera concurrencia de gente, que no están constituidas mediante la representación de un hombre determinado o asamblea. Pero salvo en el caso de las ligas exteriores, entre Estados, esta faz de lo privado se acerca peligrosamente a la *multitud disgregada* potencialmente tumultuosa y sediciosa. Esto muestra que la condición privada, compartida por la familia y las ligas, se sigue meramente de su no-inclusión en el derecho público, es decir, de que no se las considera *cuerpos políticos*; no tiene en sí misma un carácter positivo ya que no se contempla un derecho privado de reunión o asociación en el sentido que la doctrina liberal posterior le dará. Lo privado se circunscribe, entonces, a aquellas asociaciones que están sujetas a las leyes comunes

a todos los súbditos y que, como la familia, se constituyen siguiendo el molde representativo estatal.

Hobbes define 'liga' como la unión de individuos unidos por pactos para el logro de un fin común (la mutua defensa por ejemplo), pero mientras las ligas de Estados son válidas y provechosas mientras duran, las ligas de súbditos son *facciones o conspiraciones (factions or conspiracies)* que además de innecesarias, son potencialmente ilegales pues, existiendo el Estado para asegurar la paz y la justicia "toda conjunción de fuerzas realizada por individuos privados, es *injusta* cuando abriga una intención maligna" (Lev., II, XXII, p.194). Teniendo el individuo la protección del Estado no necesita de la protección privada. Por eso, afirma, si en un feudo se emplean más siervos de los que exige su gobierno, se forma una facción.

El rechazo de Hobbes a la conformación de facciones o partidos revela que su concepción de un gobierno popular o de asamblea, que clasifica como uno de los tipos de formas de gobierno posibles de un Estado, se acerca al modelo de la democracia directa y no a la idea moderna de representación político-partidaria ni, por supuesto, a la idea medieval de representantes o *universis* que es puntualmente la que quiere desalentar.

Las corporaciones no son para la teoría de Hobbes instancias de mediación entre el Estado y el individuo. Éstas son concebidas como personas jurídicas, esto es, como individuos artificiales que adoptan la estructura formal impuesta o autorizada por el Estado para perseguir intereses particulares o grupales pero no universales; estructura que ya no responde a los lazos tradicionales de lealtad vertical entre señor, vasallos y siervos sino que adopta la forma jurídica de representación a imagen y semejanza de la *artificiall person*.

Su teoría de la representación, decíamos antes, parece ocupar una zona gris o de transición que va desde organicismo hacia el individualismo pues si bien los representantes de corporaciones comerciales no pueden actuar al margen de lo autorizado por los autores (están ligados por las cartas), se forman por acuerdos entre individuos y no por representación *natural* o de *status*. En este sentido se podría decir que, a pesar de su oposición expresa a la formación de partidos, es de esta concepción atomista de donde ha surgido la democracia moderna<sup>42</sup>.

Su definición de facción o partido dice: "una multitud de súbditos que se reúnen, bien por contratos mutuos entre ellos, bien por el poder

de alguno en particular, sin la autorización de quien ostenta el poder supremo” (*De Cive*, 13, 13, pp.219-220). En la obra citada señala a los partidos -grupos dedicados a propagar doctrinas sediciosas- como una de las causas de la disolución del Estado y por lo tanto incluye entre los deberes del soberano el de disolverlos. Tolerarlos supondría aceptar *un Estado dentro de otro Estado* (*De Cive*, 12 y 14).

Esto confirma nuestra hipótesis de que Hobbes asimila ‘acción política’ con la realización de acuerdos mutuos para el establecimiento de una ley común, ya que califica a los partidos como ‘estados’ dentro del Estado. La ‘acción hostil’ será, entonces, aquella orientada a disputar al Estado el poder soberano de hacer la ley. Ahora, si ‘político’ es todo sistema con legalidad propia y ‘acción política’ es la realización de pactos recíprocos que dan origen a una legalidad propia común, se puede decir que, *strictu sensu*, el Estado es el único sistema político ya que su accionar no se distingue de la legalidad que surge de la realización de los pactos mutuos entre los individuos que componen la multitud.

### 2. 3. Súbdito o ciudadano

Frente al Estado no hay señores, sólo hay ciudadanos o súbditos. Como el Leviatán de la Biblia, citada por Hobbes, “nada existe...sobre la tierra, que pueda compararse con él. Está hecho para no sentir el miedo. Menosprecia todas las cosas altas, y es rey de todas las criaturas soberbias.” (*Lev.*, II, XXVIII, p.262). El destinatario de su Palabra es el *pueblo*, individuos y corporaciones, es decir, el conjunto de *persons in law*.

#### 2. 3. a. Unicidad del sujeto jurídico y del objeto de la Ciencia Política

De acuerdo a lo expuesto en los puntos anteriores, la apropiación del concepto de *universitas* reasociado con ‘Estado’ le permite a Hobbes reducir la condición de miembros y representantes de corporaciones, comerciales o no comerciales, al *status* de súbditos (*subjects*). Sólo en tanto súbditos del Estado se les reconoce a los ciudadanos individuales, a las corporaciones de mercaderes y a las demás asociaciones, el *status* de personas en sentido jurídico.

Al crear el Estado, los individuos *naturales* adquieren una nueva subjetividad, se convierten en *persons in law*, y tal condición es siempre posterior y no previa a la constitución de la *universitas* política.

Pues bien, dado que existen únicamente en virtud del reconocimiento jurídico-estatal están sujetos constitutivamente a él. Desconocer tal sujeción pondría fin a su *personalidad*, los convertiría en *hostis*, enemigos del Estado. Dice en *De Cive*:

Mas aunque toda ciudad es una persona civil, no toda persona civil es una ciudad; pues puede suceder que muchos ciudadanos, con permiso de la ciudad se junten en una persona para hacer ciertas cosas. Estos *ciudadanos* serán ahora *personas civiles*; así sucede con las *compañías de mercaderes y otras asociaciones*. Pero no son ciudades, porque no se han sometido a la voluntad de la compañía completamente y en todas las cosas, sino sólo en ciertas cosas determinadas por la ciudad, y en términos tales que les resulta legal a cada uno de ellos discrepar de la cofradía o asociación, cosa que en modo alguno le es permisible a un ciudadano con respecto a la ciudad misma. Estas asociaciones, por tanto, son personas civiles subordinadas a la ciudad (...) *cada ciudadano, como también cada persona civil* subordinada, se llama *súbdito* de aquel que tiene el mando principal. (De Cive, 5, 10-11, p.119).

Y en *Elementos*: “En todas las ciudades o cuerpos políticos no subordinados sino independientes, se llama *soberano* al hombre o concejo a quienes sus conciudadanos han dado ese poder común... Todo miembro del cuerpo político es llamado *súbdito* respecto al soberano.” (*El.*, I, XIX, p.212).

La relación mando-obediencia se basa entonces en un reconocimiento recíproco de las partes involucradas como sujetos de acción política. Ahora bien, esto significa que los súbditos han de reconocer en el Estado el *único depositario legítimo de la fuerza renunciada* por consentimiento mutuo, y el soberano a su vez ha de reconocerlos como súbditos en la medida en que cumplan los pactos, esto es, acaten la legalidad común y se abstengan de oponerle resistencia. Pues, como dice Hobbes, el deseo de la mayoría de los hombres es mandar pero no saben qué título habilita tal cosa, fuera del *derecho de la espada* (*Beh.*, IV, p.254).

Ahora, el derecho de la espada en el nuevo sistema que desplaza al antiguo orden feudal de las lealtades corporativas, no se sostiene sin el respaldo de la economía de libre mercado. Las referencias de Hobbes en el *Behemoth* a la dependencia mutua entre poder político, ejército y economía son constantes. La fuerza física, renunciada por los indivi-

duos, que respalda al poder político se concentra en el aparato militar que responde al poder político sólo si éste dispone del dinero para sustentarlo, de otro modo éste se encuentra sometido a aquél “como quien tiene un león en su casa” (*Beh.*, IV, p.254).

Por lo que vamos viendo, entonces, se puede decir que hay dos nombres posibles de la multitud. Entendida como *universitas* o corporación es ahora el propio Estado, único soberano que se expresa a través de la voluntad de su representante, rey o asamblea. Sobre él recae el *imperium* y el *dominium*, el poder absoluto y supremo. Pero el otro nombre de la multitud es ‘pueblo’, en él no hay diferencia entre *universi* y *singuli*, entre magistrados inferiores, señores y siervos. Todos son igualados en la condición de súbditos del Estado, que como corporaciones o como individuos requieren del reconocimiento de la ley para existir políticamente, esto es, para pertenecer al Estado y para actuar dentro o fuera de él.

Pero al reemplazar ‘multitud’ por ‘Estado’ y por ‘pueblo’, el término adquiere un sentido negativo. Entonces, comienza a instaurarse una lógica jurídico-económica de inclusión/exclusión que diferencia por un lado, *lo político*: el pueblo como conjunto de súbditos abocados a través de pactos mutuos a negocios legales, unidad artificial de conductas regidas por un mismo ordenamiento, y por otro lado, *lo no-político*: la multitud disgregada de enemigos internos que disputan el Derecho del Estado o no son reconocidos como súbditos.

Sin embargo la argumentación hobbesiana contra la pretensión de los *universi* de compartir el poder estatal no se limita a propiciar la igualación y el sojuzgamiento de los grandes<sup>43</sup>. A nuestro juicio hace algo más importante, proporciona con el concepto de ‘súbdito’ una unicidad que barre con la pluralidad medieval de predicaciones jurídicas<sup>44</sup>.

Hobbes está sentando las bases para hacer del súbdito del Estado una persona jurídica a la cual se le adscriben predicaciones legales generales y, por esto, objetivas, que ya no dependen en forma directa de su pertenencia estamental, de su función dentro de la jerarquía social, o de su género, aunque estas diferencias persisten en la interpretación y aplicación de los predicados jurídicos. Esto no sólo favorece el control y dominio del Estado sobre el objeto de su poder, un *sujeto jurídico*, sino que además proporciona un nuevo *objeto* de estudio a la Ciencia Civil: la multitud como *pueblo*, pues se pasa de la diversidad *indecible*

de intereses al *conjunto de conductas sujetas a un mismo ordenamiento*, de la multiplicidad de diferencias a la homogeneidad de los comportamientos institucionalizados.

La multitud disgregada resulta, para la Ciencia, *unspeakable*, es decir, indecible e innombrable y desde el punto de vista político, ingobernable. El objeto del poder y de la Ciencia requiere, entonces, de un nombre que sólo puede darle la *Palabra autorizada*, la Ley, donde se expresa la voluntad del soberano. Al *pueblo*, y sólo a él, porque es ése que nombra la Ley, y porque la razón científica procede a partir de nombres y definiciones (*Lev.*, I, IV, pp.26-27), le enseña la Ciencia Civil los deberes que se siguen del pacto. Para la multitud no hay pedagogía posible, sólo hostilidad.

### 2. 3. b. *Incluidos y excluidos: mujeres, siervos y pobres*

El *súbdito* o ciudadano hobbesiano constituye una *categoría unificada de la sujeción* que incluye a las tradicionales “figuras antropológicas de la dependencia” (Balibar, 2000: p.189), es decir, las mujeres y los siervos. En este punto, puede hablarse de continuidad entre la teoría hobbesiana y el Cristianismo que no discrimina entre hombres, mujeres y siervos en cuanto a la sujeción interior al Verbo<sup>45</sup>. Pero, en este caso, la sujeción del súbdito es exterior puesto que, según Hobbes, la ley estatal no manda sobre las conciencias.

Ahora bien, Hobbes se expresa sobre la inclusión de los *siervos* (*servants*) en la categoría de súbdito en su tratamiento del *Estado por adquisición* o *conquista*, donde resulta más clara que en el *Estado por institución* la utilización de una categoría de sujeción unificada. Para empezar, nos dice que por ‘siervos’ no entiende esclavos (*slaves*) ya que estos dependen del amo en un sentido fuerte: éste los mantiene prisioneros (encerrados o encadenados) y por ende, no tienen ninguna obligación para con él. En todo lo que esté a su alcance, legítimamente, intentarán escapar e incluso si es necesario, matar a su dueño. Una vez aclarado ese punto, Hobbes utiliza ‘siervos’ en dos sentidos:

a) un sentido principal: los siervos son los *vencidos* - fueran éstos pobres o poderosos hasta ese momento - que voluntariamente, por palabras expresas u otros signos suficientes, se someten al conquistador para conservar su vida;

b) un sentido secundario: se trata de los *criados* de señores poderosos<sup>46</sup>. Pero el sentido principal subsume el sentido secundario como un caso suyo, de manera que Hobbes iguala en la condición de súbditos del Estado a señores y criados. Todos son por igual siervos del conquistador que les concede la libertad corporal pero mantiene pleno dominio sobre ellos, sus familias y sus posesiones. Lo que diferencia a éstos del esclavo es que prestan su consentimiento al dominio absoluto del conquistador, y por ende, tienen la obligación de obedecer.

Los sirvientes están bajo el *gobierno doméstico* de sus dueños y responden a éstos como *inmediatos soberanos* sólo en aquellas acciones que no están prohibidas por la ley del Estado, pues, en relación a ésta son iguales a sus dueños. Es posible que Hobbes estuviera englobando en '*siervos*' también a los *trabajadores asalariados*, como era corriente en la Inglaterra de su época<sup>47</sup>, aunque no parece haber razones para suponer que los asimilara a los pobres. Según las categorías censitarias en uso, los pobres eran los *mendigos* o *los que piden limosnas*, que estaban a cargo de la caridad de alguna parroquia o en asilos, y los *vagabundos*<sup>48</sup>.

Hobbes considera al trabajo un *artículo de cambio* con el que puede obtenerse un beneficio o ganancia (*Lev.*, II, XXIV, pp.202-203) y un medio legítimo para incrementar la riqueza personal y la del Estado, tanto en el interior como en el exterior. No obstante, su mirada sobre los comerciantes que controlaban las bolsas en las ciudades más importantes es crítica y aguda en su percepción del mecanismo mercantilista de extracción de ganancia por explotación de los más pobres, cuyos salarios eran llevados al nivel de subsistencia (*Beh.*, III, p.164).

Pero esto de ninguna manera es óbice para que Hobbes afirme que “el valor de todas las cosas contratadas se mide por la apetencia de los contratantes y, por consiguiente, el justo valor es el que convienen en dar” (*Lev.*, I, XV, pp.123-124), de manera que la justicia en el intercambio de bienes (justicia conmutativa) - y el trabajo es un bien *como cualquier otra cosa* -, consiste simplemente en cumplir, las partes, lo acordado respecto de la mutua prestación (cfr. *E.*, I, XVI, 5, p. 188).

Con esto queremos favorecer la hipótesis de la inclusión de los trabajadores asalariados en la categoría de súbditos, igualados a sus contratantes en la sujeción a la ley, y por la ley que los supone iguales en su sujeción a la *justicia* del mercado. “Es también una ley natural que los hombres permitan indiferentemente el tráfico y el comercio mutuo sin



distinciones”, afirma Hobbes (*E.*, I, XVI, 12, p. 191). Ahora, suponer que los pobres también están incluidos resulta algo más problemático.

En primer lugar, hay que decir que Hobbes parece compartir la distinción en uso entre siervos y pobres, ya que en sus declaraciones sobre los abusos de los ricos industriales sobre sus contratados, afirma que los pobres ven en las fábricas la salida a su condición, es decir, la posibilidad de pasar de pobres a *servants*, aunque, ironiza el filósofo, “en realidad podrían ganar más” limitándose a trabajar sólo un poco en Bridewell, el asilo para locos y vagabundos (*Beh.*, III, p.164). Y en segundo lugar, hay que tener en cuenta que Hobbes de manera explícita reúne en un mismo grupo social a mendigos, gitanos y ladrones y no duda en declarar sus asociaciones, y *a fortiori*, sus actividades destinadas al “negocio de pedir y robar”, como ilegales (*Lev.*, II, XXII, p.193).

Aclarado esto, decimos que consideramos dudosa la inclusión de los pobres en la ciudadanía porque su condición es fronteriza entre la obediencia, la delincuencia y la resistencia al Estado. Así lo entiende Hobbes cuando comparando a los *hombres necesitados y menesterosos* con los *hombres ambiciosos de mando militar* por su constante inconformidad con su condición presente, se vuelven promotores de situaciones bélicas convencidos de que no hay “otra posibilidad de eludir un mal juego que comenzando con otro nuevo” (*Lev.*, I, XI, p.80). No obstante, Hobbes parece haber comprendido bien la situación desesperada de la clase más baja en una sociedad mercantilista y lo reducido de sus opciones:

a) consentir voluntariamente su explotación por contratantes ricos que fijan un precio siempre inferior a su trabajo;

b) permanecer en estado de total dependencia de la ayuda pública y de la caridad privada (esta última desaconsejada por Hobbes) ; o

c) asociarse para delinquir, o resistir arriesgando la vida en apoyo a alguna facción sediciosa que les prometa sacarlos de su condición<sup>49</sup>.

La Ciencia Civil hobbesiana recomienda, entonces, que el Estado ampare a los incapacitados pero, a la vez, que obligue a los hombres físicamente robustos a trabajar, estimulando todo género de artes (navegación, agricultura, pesca, diversos tipos de manufactura). Ahora, una vez dicho esto, Hobbes no duda en recomendar el *traslado* de la *multitud de pobres*, cuando se trata de individuos fuertes que siguen aumentando, desde el país propio hacia otros insuficientemente habitados (*Lev.*, II, XXX, p.285).

Hobbes se adelantaría, así, al análisis en profundidad que realiza Hegel, dos siglos más tarde, sobre la sociedad civil en relación a la libertad de industria y comercio y sus consecuencias para los más pobres<sup>50</sup>. El teórico alemán coincide con Hobbes en que los pobres no deben estar librados a la caridad (que para Hegel favorece la aparición de la *plebe*) sino que *deben* trabajar, pero entiende que también el exceso de producción incrementa, a la larga, el número de pobres. En tal caso, la solución deberá buscarse en el exterior expandiendo la persecución de ganancia mediante una ampliación de las relaciones comerciales (por vía marítima, por ejemplo) que introducen el *vínculo jurídico del contrato*. Dice Hegel (1975):

Esta ampliación de las relaciones ofrece también el recurso de la colonización, a la cual – en forma esporádica o sistemática- tiende la sociedad civil avanzada. Por su intermedio la sociedad proporciona a una parte de la población un retorno al principio familiar en otra tierra (...) La sociedad civil se ve empujada a establecer colonias. El crecimiento de la población tiene ya por sí este efecto, pero la causa principal es el surgimiento de una *multitud de individuos* que no pueden satisfacer sus necesidades por medio de su trabajo cuando la producción supera las necesidades del consumo. (p. 275)

Teniendo en cuenta, entonces, que para Hobbes la multitud de pobres es un elemento potencialmente hostil para la paz interior y a la vez, un elemento no erradicable sino, por el contrario, en constante expansión a resultas de la economía de mercado; y recordando que la concepción predominante en la época, incluso entre las facciones más liberales, daba por sentado su relegamiento de la esfera política, nos inclinamos por considerarlos un elemento excluido de la *ciudadanía* hobbesiana<sup>51</sup>, si es que ésta implica además del deber de obediencia, la posibilidad de acceder a algún cargo público, electivo o no.

En cuanto a las mujeres, a tal punto Hobbes no encuentra diferencias de naturaleza suficientes como para justificar su sumisión al dominio del hombre en el orden civil que llega a considerar la hipótesis de una *soberana* al mando del Estado (*Lev.*, II, XX, p.164). Su argumento es que las diferencias entre ambos sexos son artificiales, producto de la cultura y de la historia de cada pueblo e instauradas por los hombres que son quienes hacen las leyes en la mayoría de los casos. Pero si consideráramos hipotéticamente una instancia natural podríamos observar

que “no siempre la diferencia de fuerza o prudencia entre el hombre y la mujer son tales que el derecho pueda ser determinado sin guerra” (Lev., II, XX, p.163).

Ciertamente, para Hobbes, no hay ser humano tan débil que no pueda vencer al poderoso por medio de la astucia o confederándose con los demás para lograrlo. Y en cuanto a la *prudencia*, ésta es un conocimiento proveniente de la experiencia que permite en base a ella avizorar el futuro (Lev., I, III., pp.18-19), para el cual no se requiere mucho más que los *cinco sentidos*. En este punto, no hay gran diferencia entre seres humanos y bestias (Lev., I, III, p.18 y IV, XLVI, p.547).

La prudencia es experiencia que todos pueden alcanzar por igual si se dedican por igual a las mismas cosas en el mismo tiempo (Lev., I, XIII, p.100); en este sentido, es una especie de talento natural que conjuga experiencia y memoria de las cosas semejantes y sus consecuencias para ponerlas al servicio de un determinado fin o propósito (Lev., I, VIII, p.58). Ahora bien, el deseo de un determinado fin estimula el pensamiento a seleccionar los medios para lograrlo, es decir, a ejercer o a conquistar poder. En este punto es que los seres humanos son diferentes entre sí y de los animales: en su mayor o menor afán de poder.

Lo que marca la diferencia, entonces, entre los seres humanos (no entre hombres y mujeres) no es este *saber connatural* que llamamos *prudencia* sino el *talento adquirido*, esto es: la razón (basada en el uso correcto del lenguaje y la adquisición de la ciencia) que varía en cada persona según su constitución corporal (mayor o menor deseo de poder) y según su educación y costumbres (Lev., I, VIII, p.59). Prudencia y sapiencia son útiles, dice Hobbes, pero sólo la última es infalible (Lev., I, V, p.38). Sin embargo, afirma, “quienes carecen de ciencia, se encuentran con su prudencia natural, en mejor y más noble condición que los hombres que por falsos razonamientos o por confiar en quienes razonan equivocadamente, formulan reglas que son falsas y absurdas” (Lev., I, V, 37).

Ahora bien, la prudencia es también *poder*, “porque a los hombres prudentes les encomendamos el gobierno de nosotros mismos más gustosamente que a los demás” (Lev., I, X, p.70), por esto es que, en la medida en que una mujer puede desear el poder y ser tan prudente como el que más si se consagra a un negocio determinado, nada impide que los hombres decidan confiarle su seguridad consintiendo su representación.

Entonces, recapitulando, siervos y mujeres integran sin duda la categoría de súbditos del Estado, pudiendo las últimas llegar incluso a asumir el poder soberano. Pero, ¿son también ciudadanos del Estado? Es decir, ¿hacemos bien en suponer la sinonimia entre ‘súbdito’ y ‘ciudadano’ en la teoría de Hobbes? En *Leviatán*, no parece interesado en distinguir ambos conceptos; en *Behemoth* en alguna ocasión reserva la denominación *ciudadanos* para referirse a los habitantes de las ciudades y en otras ocasiones, como en *De Cive*, llama ciudadanos a los comerciantes ricos, miembros de las personas civiles (corporaciones comerciales), aunque en éste termina diciendo que, tanto las corporaciones como sus miembros son, simplemente, *súbditos*.

Ahora bien, si mujeres y *servants* (en el sentido de ‘asalariados’) son ciudadanos, puesto que son súbditos, ¿esto significa, por ejemplo, que pueden ser elegidos o convocados como representantes políticos de diversas regiones del Estado? En principio, su condición de género o de sujeción económica en el caso de los *servants*, no los excluiría, esto dependería de las leyes y costumbres de cada Estado. Pero como la respuesta no aparece del todo clara, tal vez deberíamos cambiar la pregunta por la siguiente: ¿quiénes quedan expresamente excluidos de la legalidad estatal y, por ende, de la ciudadanía?

La respuesta de Hobbes, en este caso, es contundente: los imbéciles innatos (posiblemente se refiera a mudos o sordomudos<sup>52</sup>), los niños y los locos, porque nunca tuvieron poder para realizar un pacto o comprender sus consecuencias y, por ende, no reconocen al Estado ni le deben obediencia (*Lev.*, II, XXVI, p.222). En la misma condición están los extranjeros que responden voluntariamente a otro Estado. *Last but not least*, habría que agregar a los pobres - esa multitud de *individuos menesterosos y disconformes* que en la economía de libre cambio no cesan de aumentar - cuando se asocian para delinquir o resistir.

## Notas

<sup>1</sup> El texto de la *Vindiciae* se atribuye a Hubert Languet y Philippe du Plessis Mornay y su primera aparición pública data de 1574, es decir, dos años después de la matanza de San Bartolomé en la que miles de calvinistas fueron asesinados, supuestamente, por orden de Catalina de Médici, regente de Francia. Una nueva versión revisada y ampliada ve la luz en 1579. Le precedieron otros tratados hugonotes como *Franco gallia* de Francois Hotman y *Reveille matin des Francois* (anónimo). La *Vindiciae* es expresamente citada en

la gran obra política de Althusius, *Politica Methodice Digesta* (1603), escrita en el marco de la lucha de los Países Bajos por liberarse de la Corona Española. Pero luego, es retomada también por defensores de la causa católica en países con gobiernos protestantes. Cfr. Skinner (2002: p.48).

“*Vindicatio, vindiciae, vindex, vindicator*: en el Derecho Romano la acción de *vindicatio* podía ser usada por alguien para recobrar alguna cosa de la cual él reclamaba ser el dueño (*dominus*). La protegía el título. Pero podía ser usada también contra alguien con la pretensión de ser igualmente el dueño, es decir, contra la pretensión de alguien de tener la posesión en lo formal, en el sentido legal del término. No podía ser usada, por ejemplo, contra alguien que hubiera tomado algo como inquilino o arrendatario o porque le había sido prestado. El término ‘vindiciae’ (casi siempre encontrado en plural) podía significar este reclamo o pretensión o, más técnicamente, el documento (*grant*: que confiere un privilegio o concesión de propiedad) de posesión completa de la propiedad disputada, por el pretor a una de las partes hasta que el caso fuera finalmente resuelto por un juez. *Vindicare in libertatem* era la pretensión de que alguien era un hombre libre, erróneamente tomado en esclavitud, y luego llegó a ser una forma de emancipación. Por extensión, esto vino a significar liberar a una persona de una regla o ley opresiva.” Traducción propia del inglés, del *Glosario* de términos utilizados en la edición latina de la *Vindiciae* en Garnett (2003: p. lxxxiii). “Vindiciae” denota liberación, pero también venganza y castigo, cfr. Diccionario Latino-Español, Barcelona, Spes, 1958.

2 *Glossa ordinaria*: del *Corpus Iuris Civilis*, compuesta por Accursio en el periodo entre 1220s y 1240s, subsumió y rápidamente reemplazó las glosas más tempranas y llegó a ser el comentario estándar. Apareció en los márgenes del texto del *Corpus*, en manuscritos y más tarde en ediciones impresas, sobre el final del siglo XVII. Fue inmensamente influyente, formando las bases de intentos o ensayos subsiguientes de aferrarse al texto. El autor de la *Vindiciae* frecuentemente se basa en ella. Traducción propia del *Glosario* de Garnett (2003: lxxviii).

<sup>3</sup> El paralelo con partes de un barco o casa es tomado del *Digesto*. La ‘glossa ordinaria’ de Accursius afirma que si el pueblo (*populus*) es convocado públicamente a una asamblea y nadie concurre, lo que se hizo por aquellos que convocaron y se reunieron se considera que es hecho por todos. Cfr. Garnett (2003: p.50).

<sup>4</sup> “We have demonstrated above that God institutes kings, gives kingdoms to them, and elects them. We now say that the people constitute kings, confer kingsdom, and approve the election by its votes [suffragio]. Indeed, God willed that it should be done in this way, so that whatever authority and power they have, should be received from the people after Him; and that thus they would apply all their care, thought, and effort to the welfare of the people [utilitas populi]. (...) Rather, they should remember that they are born entirely by the same lot as other men, and that they are elevated from the ground to their position by the votes and, as it were, on the shoulders of the people, in order that the burdens of the commonwealth should henceforth, for the most part, rest on their shoulders.” (V., p. 68)

<sup>5</sup> Se cita en este caso, y por única vez, la *Vindiciae* en la versión del profesor británico Harold Laski, cfr. Laski (1923).

<sup>6</sup> Otro monarcómaco, George Buchanan, quien publica en el mismo año que la *Vindiciae* su *De jure regni apud Scotos*, favorable a la destitución de María, Reina de Escocia, por el Parlamento Escocés (1567), defiende el derecho de resistencia de la mayoría del

pueblo cuando el rey viola el contrato con la comunidad. A diferencia de la *Vindiciae*, su obra no hace lugar al pacto con Dios, y los aspectos feudales están menos presentes.

<sup>7</sup> Bartolus de Sassoferrato, *Digestum novum commentaria* (1562) cit. en Garnett, G., 2003, p.38. También Althusius se basará en esta interpretación: “*administratores & rectores, universalis consociationis, seu totum & universum populum, a quo constituti sunt, repraesentant... eiusque personam gerunt*” cit. en Skinner (2003: p.52).

<sup>8</sup> “*The elders of the people of Israel, who represented the whole people (for under this title are included, as throughout, the heads of thousands, of hundreds, of fifties, and of tens, the judges and prefects of all the tribes of Israel, and especially the princes and chiefs of the tribes) assembled at Ramah before Samuel. Partly because they were disgusted with Samuel’s sons, who judged unjustly, and partly because they believed that their wars would be better conducted, they asked Samuel for a king. When consulted by Samuel, God revealed that He had elected Saul to rule the people. And so Samuel anointed Saul: for all these procedures pertained to the election of a king made at the request of the people.*” (V., III, p.68).

<sup>9</sup> “*This distinction is constantly recurring in civil law [civile ius], in which the patrimony of the empire is said to be one thing and that of Caesar to be quite another; the fisc of Caesar is distinguished from the treasury [aerarium] of the commonwealth...*” (V., III, p.112).

<sup>10</sup> “*Lanswer that although kings die, the people menawhile, just like any other corporation, never dies. Like the perpetual flow of a river, the people is made immortal by the cycle of birth and death. Thus as the Rhine, the Seine, and the Tiber are the same as a thousand years ago, so the German, Gallic, and Roman peoples are the same (unless, perhaps, colonies have intervened in the meantime).*” (V., III, p.90). “*Consequently innumerable peoples live without a king, but you cannot conceive of a king without a people.*” (V., III, 75).

<sup>11</sup> “*They should defend individuals from each other [singulos a mutuis] and all together as a whole [universos] from external attack, either by exercising jurisdiction [iure dicundo] or by repelling force with force.*” (V., III, p. 92).

<sup>12</sup> La *Vindiciae* cita en su apoyo para la equiparación entre *imperare y servire* a San Agustín y Séneca. Del último extrae la frase: “*Their boldness repulsed dangers, and increased and enriched their subjects with benefits.*” (V., III, p. 93).

<sup>13</sup> Uno de los primeros escritores políticos que se propone refutar los argumentos monarcómacos es Jean Bodin (1576). En 1600 el escocés William Barclay publica su *De Regno* en el cual acuña el término “monarcómacos”, y dirige sus argumentos contra todos ellos. Estos textos, incluida la *Vindiciae*, se encontraban en la biblioteca de la residencia Hardwick Hall, de los Cavendish, en la cual Hobbes trabajó durante dos décadas (1608-1628) primero como tutor y luego como secretario de Lord William, segundo conde de Devonshire. Cfr. Hamilton, J.J., “*Hobbes’s study and the Hardwick library*”, *Journal of the History of Philosophy*, 16, 1978, pp. 445-453. (Debo esta referencia bibliográfica imprescindible al Dr. Carlos Balzi.) En Inglaterra, particularmente, se publican tratados similares desde los primeros años del siglo XVII, que se multiplican con el inicio de la guerra civil. Una línea similar a la que desarrolla Hobbes puede apreciarse en *The Unlawfulness of Subjects taking up Arms* de Dudley Digges (1643), el cual según Skinner podría haber sido influido por los *Elementos* de Hobbes. Cfr. Skinner (2003: pp.57-68). Una lectura que presenta a Hobbes y Digges, como maestro-discípulo y lectores mutuos puede encontrarse en Ostrensky (2008: pp.95-107).

<sup>14</sup>En *Behemoth* hay una referencia expresa de Hobbes al (supuesto) autor de la *Vindiciae*, Philippe Mornay du Plessis atribuyéndole razón al titular una obra donde cuestiona el avance del poder del Papa sobre los Estados, *The mystery of iniquity, that is to say the History of Papacy* (trad. inglesa 1612). Por otra parte, aun cuando Hobbes no hubiera leído la *Vindiciae* es de suponer por su largo exilio en Francia que la conocía o, al menos, su argumento principal a favor de la resistencia de la multitud como *universitas* –i.e., liderada por los *universi*– a la tiranía. De cualquier modo, es indudable que reconoce estas ideas en los presbiterianos escoceses y en los parlamentarios puritanos ingleses, como vemos en uno de los diálogos en *Behemoth* donde el personaje B dice: “*Ya sé que al comienzo de la última guerra el poder de los presbiterianos era tan grande que gozaban de la devoción no sólo de casi todos los ciudadanos de Londres, sino también de la mayoría de los de las otras ciudades y villas de mercado. Pero todavía no me habéis dicho con qué arte y a través de qué etapas llegaron a ser tan fuertes*”. El personaje A contesta: “*No fueron sus solas artes las que lo hicieron sino que contaron con el concurso de un gran número de gentilhombres que deseaban un gobierno popular en el Estado civil no menos que esos ministros lo deseaban en la Iglesia. E, igual que éstos en el púlpito atraían al pueblo a sus opiniones y le llevaban a detestar el gobierno de la Iglesia, los cánones y el Libro de la Plegaria Común (Book of Common Prayer), así los otros le hacían amar la democracia con sus arengas en el Parlamento (...) y vituperando la tiranía, y dejando que el pueblo coligiera que esa tiranía era el actual gobierno del Estado.*” (*Beh.*, I, p.32).

<sup>15</sup>Si tenemos en cuenta que es la clase burguesa la que encabeza en las primeras décadas del siglo XVII el movimiento a favor de un Parlamento libre de la injerencia del rey, podría ser significativo recordar que desde la Edad Media los Comunes son las *communitates* o *universitates*, que eran llamados así porque representaban a ciertas comunidades antes que *al común del pueblo*. Todavía a fines del siglo XIV encontramos entre sus miembros a caballeros, a integrantes de la pequeña aristocracia de los condados, a burgueses de las élites comerciales urbanas, y más tarde también a juristas y miembros de la *gentry*. Cfr. Milton (1988: p.74). Los argumentos hobbesianos contra el derecho de los *universi* a resistir el gobierno por razones de fe, extenderían su alcance hasta el levantamiento de la burguesía puritana contra los Estuardo.

<sup>16</sup>En 1638 gran parte de la nobleza escocesa y miembros de la *gentry*, bajo el influjo de los presbíteros, unidos en una alianza que llamaron *Covenant with God* disolvieron el episcopado sin consultar al rey, como reacción al intento de Carlos I de imponer el *Libro de la Plegaria Común (Book of Common Prayer)*, cosa que acrecentaba el poder de los obispos en aquel país (*Beh.*, I, pp.39-40 y nota 46 del traductor, p.40). En *Behemoth*, Hobbes señala como antecedentes en la serie de errores de Carlos I que debilitaron su posición y fortalecieron a sus opositores, no haber reducido por las armas a los miembros de la alianza y que terminara convalidando su rebelión al firmar un acta del Parlamento que abolió el gobierno episcopal (*Beh.*, I, pp.40-41).

<sup>17</sup>Como dice Hobbes, la predicación de los párrocos tenía como fin enseñar a los hombres no qué creer sino a quién, “pues el poder del poderoso no se funda sino en la opinión y la creencia del pueblo” (*Beh.*, I, p. 23).

<sup>18</sup>Cfr. Perelman, Ch. y Olbrechts-Tyteca, L. (2000: p.300).

<sup>19</sup> “*But this pretence of covenant with God, is so evident a lie, even in the pretender’s own consciences, that it is not only an act of an unjust, but also of a vile, and unmanly disposition.*” [Lev., II, 18, p.161].

<sup>20</sup> Entre las diversas causas que condujeron a la Guerra Civil en 1642 enumeradas en *Behemoth*, Hobbes señala los argumentos de la facción papista favorables al derecho del Papa a incidir en el poder temporal de juzgar y castigar las acciones civiles en orden a la religión, esto es, aquellos actos (*y sólo esos*) que pudieran afectar los deberes religiosos y las buenas costumbres. Así como también la pretensión de reservar para el Papa el poder de absolver a los súbditos de su deber de obediencia política, de considerarlo necesario para combatir la herejía. (*Beh.*, I, pp. 8-30).

<sup>21</sup> Este argumento también puede ser esgrimido contra los parlamentaristas puritanos, y contra los argumentos republicanos en general, ya que el párrafo citado concluye: “este absurdo lo ven con claridad suficiente cuando la soberanía corresponde a una asamblea del pueblo; pero en un monarca no lo ven y sin embargo el poder de la soberanía es el mismo, en cualquier lugar que esté colocado.”

<sup>22</sup> “(...) deducir algo que está en contradicción con cualquier verdad evidente, entonces se dice que su conclusión es contraria a la razón: a una conclusión tal se la llama absurdo.” (*E.*, I, V, p.116).

<sup>23</sup> Estado y pueblo, lo público y lo privado en terminología jurídica, son las dos formas de la multitud agregada. El comentarista Dalmacio Negro Pavón prefiere hablar de Estado y sociedad definiendo a esta última como una asociación o agregación de intereses privados -y en tal sentido asociable al concepto liberal de “sociedad civil”- que habría que contraponer a “pueblo” como concepto medieval, acordando en esto la opinión de Schmitt. Carl Schmitt (2004), se opone a la lectura de Stahl-Jolson, a quien tilda de “apologista de la monarquía cristiana”, según la cual Hobbes habría distinguido el Estado no sólo del Príncipe sino también del Pueblo, pues, Schmitt encuentra en *Leviatán* una unidad sustancial entre pueblo y Estado. Por nuestra parte, creemos con Skinner, que Hobbes los diferencia. Tampoco estamos de acuerdo en que Hobbes distingue entre Estado y sociedad, en el sentido liberal de sociedad civil, ya que éste es un concepto cronológicamente posterior. En *Elementos* (p. 211), dice refiriéndose al Estado: “La unión así realizada es lo que los hombres llaman hoy día un CUERPO POLITICO o sociedad civil”. En esta línea de interpretación, cfr. Cohen, J.L. y Arato, A. (2002: p.116).

<sup>24</sup> Esta conversión de la multitud en Estado puede ser revertida acercando una lupa al grabado del *Leviatán* (atribuido a Abraham Bose). Visto de lejos el ojo percibe el gigante, el Hombre Magno, y pierde de vista la multitud que lo compone, pero al lente de aumento el ojo sólo percibe una gran multitud en la que aquél se disuelve. Tuck, R. (2005).

<sup>25</sup> “*This is more than consent, or concord; it is a real unity of them all, in one and the same person, made by covenant of every man with every man, in such manner, as if every man governing myself, to this man, or to this assembly of men, on this condition, that thou give up thy right to him, and authorize all his actions in like manner. This done, the multitude so united in one person, is called a commonwealth, in Latin civitas. This is the generation of that great Leviathan, or rather, to speak more reverently, of that mortal god, to which we owe under the immortal God, our peace and defence.*” [Lev., II, 17, p.158].



<sup>26</sup> Aunque como aclara Schmitt (2004: p.35), “para él, filósofo del siglo XVII, mecanismo y máquina eran cosas muy distintas de las que entendían bajo tales vocablos los científicos del siglo XIX y XX, quienes después de un siglo de profundas distinciones conceptuales, han llegado a deslindar el concepto de mecanismo del organismo y la obra de arte. (...) Para Hobbes, mecanismo, organismo y obra de arte, todo está implícito en la máquina como producto de la suprema energía creadora del hombre.”

<sup>27</sup> A partir de esta noción de sistema como agrupación de hombres en torno a intereses privados se podría intentar una lectura que atribuyera a Hobbes la distinción moderna entre Estado y sociedad civil. Dalmacio Negro Pavón, en perspectiva schmittiana dice, en la “Introducción” a *Elementos*: “se introduce la Sociedad en lugar del Pueblo como lugar no político, puramente terrenal, una suerte de tierra de nadie, espacio indefinido que constituye el ámbito en que el individuo persigue intereses privados como puramente particulares. De ahí arranca la distinción de orden intelectual entre la Sociedad y el Estado en la realidad histórico-social del Continente Europeo; de momento como diferencia entre los intereses de la burguesía ascendente que queda todavía fuera del Estado y la política preferentemente dinástica-patrimonial del Estado absoluto. (...) Sin embargo, a causa de su concepción esencialmente política, Hobbes no percibió bien la oposición; piensa ambos términos como subsumidos en la unidad política mediante el derecho. La delimitación entre ambos es puramente legal” (p.51). La delimitación es, efectivamente, jurídica y está al servicio de la construcción de una nueva subjetividad, una nueva unicidad a través del Derecho=el pueblo como concepto jurídico.

<sup>28</sup> La genealogía del concepto “sociedad civil” realizada por Cohen y Arato, revela que la *politike koinonia* griega, “una comunidad ético política pública de ciudadanos libres e iguales en un sistema de gobierno definido legalmente”, fue traducida por los romanos como *societas civilis*. En la Edad Media, Alberto Magno y Tomás de Aquino restringieron su uso a la ciudad-estado medieval. Pero luego diversas fuentes asimilan *societas civilis* con *res publica* en referencia a las unidades soberanas fragmentadas del orden feudal. Más tarde con el surgimiento de la autonomía monárquica y del derecho público, república se asocia al *Ständestaat* que equilibraba el poder del príncipe con los poderes de los estados corporativos que reunían a quienes tenían poder y *status* en la sociedad feudal. La ruptura entre sociedad civil y Estado comienza a gestarse con el surgimiento del Estado moderno como poseedor monopolístico de los medios legítimos de violencia y con la consecuente despolitización de los señores feudales y demás corporaciones, que no obstante no perdieron su *status* corporativo dando lugar a “una verdadera sociedad de órdenes”. Cohen y Arato sostienen que en Hobbes persiste aún algo del concepto griego de *politike koinonia*. Cfr. Cohen y Arato, (2002: pp.113-115).

<sup>29</sup> “The variety of bodies politics, is almost infinite: for they are not only distinguished by the several affaire, for which they are constituted, wherein there is an unspeakable diversity; but also by the times, places, and numbers, subject to many limitations.” [Lev., II, 22, p.215].

<sup>30</sup> Siguiendo a Sièyes y a los autores de *El Federalista* (Jay, Madison y Hamilton), el Constitucionalismo entiende ‘mandato representativo’ como la facultad otorgada al diputado para decidir en nombre de la nación, bajo los límites que ésta le haya fijado en la constitución.

<sup>31</sup> Max Weber sostiene que el reemplazo del mandato imperativo -presente desde la antigüedad y que persiste aún en los primeros siglos de la Edad Moderna- por el mandato representativo o representación libre en las corporaciones parlamentarias se vio incen-

tivado por los propios monarcas a quienes les convenía que los delegados -por ejemplo en la Francia de los *États généraux*- no estuvieran limitados por sus mandantes a la hora de votar las propuestas del rey. Con respecto a Inglaterra dice: “Hasta qué punto los miembros del Parlamento se consideraban, hasta la reforma electoral de 1867, como un estamento privilegiado, nada lo demuestra más claramente que la prohibición rigurosa de la publicidad (todavía a mediados del siglo XVIII subsistían graves sanciones para los periódicos que dieran noticias de las sesiones).”, Weber (1992: p.237).

<sup>32</sup> Suárez entiende por *ius* “derecho a o sobre cierta cosa” como el de “un propietario del que en este sentido puede decirse que tiene un derecho sobre sus posesiones”, cit. en Skinner (1993: p.184).

<sup>33</sup> La traducción habitual de la frase es “nadie puede transferir a otro más derecho que el que posee” o “nadie puede dar lo que no tiene”.

<sup>34</sup> Aristóteles distingue el poder político, como un poder entre iguales, del poder paternal como un poder entre desiguales y en ambos casos está ausente la noción de representación. Cfr. *Política*, I, V, p.31 y III, II, p.78.

<sup>35</sup> Hobbes habla de un gobierno de la familia pero aclara que se trata de un negocio diferente del Estatal. Dice en *Leviatán*: “Gobernar bien una familia y un reino no son grados diferentes de prudencia sino especies diferentes de negocios (...)” (*Lev.*, I, VIII, p.58). Cabe acotar que no remarca nunca esta diferencia entre el gobierno del Estado y el gobierno de las corporaciones económicas, acaso porque la *salus populi*, negocio exclusivo del Estado, abarca, como intentaremos mostrar, además de la conservación de la vida y la protección de la propiedad de los súbditos, el aseguramiento del funcionamiento del libre mercado.

<sup>36</sup> Según Max Weber (1992: pp. 309-311) “una transformación de la autoridad y comunidad domésticas más importante y característica de Occidente” tiene lugar cuando “la actividad lucrativa capitalista, que había adquirido caracteres de continuidad, se convirtió en una profesión especial...que se fue destacando de tal manera...de la actividad comunitaria, que se disolvió la vieja identidad entre hacienda, taller y casa que caracterizó a la comunidad doméstica íntegra y al *oikos* de la Antigüedad (...) Con ello se tuvieron que separar necesariamente los bienes de la negociación de la fortuna privada del socio (...) las deudas de la casa de comercio, como tales, de las deudas privadas de la economía doméstica de cada socio y limitar la responsabilidad solidaria del socio a las primeras, las que eran reconocidas porque estaban adscritas a la “firma”, esto es, a la razón social de la explotación comercial. (...) Dentro del tráfico privado, la asociación puramente lucrativa y capitalista se ha desarrollado al principio...en forma de sociedad de ocasión (*commendá*) para el comercio a distancia (...) Las empresas privilegiadas con un monopolio por el poder político, en particular las empresas coloniales en forma de sociedades anónimas, constituyeron la transición en la aplicación de estas formas al negocio puramente privado”.

<sup>37</sup> En el análisis de Hegel la eliminación de la función de las corporaciones como instancias de mediación entre lo privado y lo público “tuvo la finalidad de que el individuo se hiciera cargo de sí mismo”. Cfr. Hegel (1975: Agregado al par. 255, p.281). Pero según su propia concepción de las corporaciones, éstas no eximen al individuo del imperativo de obtener su propia ganancia y por el contrario, su supresión no conlleva sino consecuencias negativas pues: 1) se elimina la dimensión ética que la corporación podía

proporcionar, esto es, la reconciliación de lo particular -orientado en el mercado a la satisfacción de sus propias necesidades- y de lo universal -reflejado en la ley jurídica abstracta que rige las relaciones contractuales- en un ámbito donde “se alcanza el nivel de una eticidad pensante y consciente” que transforma el egoísmo en honor, al comprender que el trabajo individual beneficia al conjunto ; y 2) desaparece el espacio donde la ayuda a la pobreza trasmuta su carácter subjetivo y accidental en reconocimiento de las capacidades individuales y de su remuneración correspondiente, permitiendo que “la honestidad recib(a) su verdadera honra” y evitando el surgimiento de la plebe caracterizada, no por la pobreza, sino por la disposición asociada a ella: la aversión al trabajo, la falta de educación, de cultura, de cuidados médicos, de contención espiritual así como por su “malignidad”, la indignación contra los ricos, la sociedad y el gobierno. Cfr. Hegel (1975: par. 240 y agregado, par. 241, 242 y par. 244 y agregado).

<sup>38</sup> El análisis de Arendt en *Orígenes del totalitarismo* (2007), en este punto en consonancia con la tradición marxista, entiende que el Estado absolutista traslada los asuntos privados al espacio público fracasando en el esfuerzo por encontrar una adecuada base de clase. El Estado en ese sentido crea las condiciones de su propia destrucción pues el crecimiento económico ilimitado coincide con la expansión del campo privado a costa del espacio público. Cfr. Cohen y Arato (2002: pp. 215-242).

<sup>39</sup> “(...) *though they would be very profitable for a commonwealth, if being bound up into one body in foreign markets they were at liberty at home, every man to buy, and sell at what price he could.*” [*Lev.*, II, 22, p.219]

<sup>40</sup> Desde finales del siglo XV el derecho a establecer impuestos y conceder monopolios comerciales recaía en el Parlamento, no ya en el rey como había sido el caso durante los dos siglos anteriores. En la Cámara de los Comunes tenían representación los mercaderes y propietarios de tierra a quienes iba en su interés asegurar la competencia y los derechos privados de propiedad eliminando los monopolios de la Corona. Los Tudor negociaron y terminaron aceptando el traspaso de estas prerrogativas pues buscaron el apoyo de los Comunes ante la enemistad con los nobles y el clero.

<sup>41</sup> No obstante Hobbes no habla de la venta de estos derechos, práctica que era común en el siglo XVII en Francia y en España por ejemplo como vía de recaudación de ingresos de la Corona. Para afrontar los costes de las guerras constantes los monarcas intercambiaban derechos de propiedad por ingresos fiscales. Hobbes considera que el monopolio de una compañía para el exterior es beneficioso para el Estado pero no así las prácticas restrictivas en el mercado interno. Más en consonancia con el modelo de los Países Bajos considera que los ingresos del Estado deben provenir de impuestos al consumo y al comercio en general (*Lev.*, II, XXX, pp.283-284). Más que fijar un tributo a una corporación, el Estado lo establece sobre cada uno de los miembros (*Lev.*, II, XXII, p. 191). Para un análisis comparativo del desarrollo económico desigual basado en los derechos de propiedad durante el siglo XVII en Francia, España, Inglaterra y Países Bajos, cfr. North, Douglas C., *Estructura y cambio en la historia económica*, Madrid, Alianza, pp.165-180.

<sup>42</sup> Dice Norberto Bobbio: “Aunque pueda parecer paradójico en cuanto a un autor como Hobbes, a quien se ha de considerar acertadamente el teórico por excelencia del Estado absoluto, es de la concepción individualista, atomista, de la representación y no de la concepción orgánica, de donde ha nacido la democracia moderna.” Bobbio (1991: p.163).

<sup>43</sup> Dice Reinhart Koselleck: “En su novela, Barclay (*Argenis*, 1621) señaló asimismo la dirección que debía emprender el rey con objeto de pacificar el territorio. O bien tendrá que humillar a todos o nadie será subyugado”. Cfr. Koselleck (2007: p.34).

<sup>44</sup> Véase sobre este tema Tedeschi, Sebastián, “*El Waterloo del Código Civil napoleónico. Una mirada crítica a los fundamentos del Derecho Privado moderno para la construcción de sus nuevos principios generales*”, en *Desde otra mirada. Textos de teoría crítica del derecho*, Christian Courtis comp. (2001: pp.159-181). Dice Tedeschi: “(...) las organizaciones jurídicas feudales habían multiplicado las posiciones jurídicas subjetivas de usufructo y de disposición de bienes inmuebles: a diversas utilidades correspondían diversas titularidades de los derechos. Sobre un mismo fondo hay quien tenía derecho a recabar una suma de dinero anual, otro tenía una parte de cierto producto, otro de sembrar cereales y de retenerlos después de pagados los impuestos y sustraídas las cuotas, otro de apacentar durante el período intercurrente entre las siembras (...) Los fisiócratas apuntaban a disminuir el número de predicados jurídicos mediante la concentración del mayor número de poderes en manos de un solo titular. Para esto se valieron del *dominium* romanista que ya era utilizado de hecho para los bienes de consumo.” (p.166). Desde nuestro punto de vista, la recuperación que hace Hobbes de las principales categorías del derecho romano constituyen un antecedente clave en la dirección de la unicidad del sujeto jurídico que siguió luego el Derecho estatal moderno.

<sup>45</sup> Étienne Balibar sostiene que el cristianismo representa un umbral histórico irreversible en la historia del problema del hombre, pues produce una ruptura respecto al modo de sujeción del mundo griego. En este último, el mecanismo de sujeción es el “*discurso unilateral*” que mantienen los ciudadanos (varones atenienses, hijos de atenienses, mayores de 20 años) por su relación privilegiada con el *logos*. En el espacio público la relación es de igualdad, diálogo y reciprocidad. En tanto que en el espacio doméstico se encuentran recluidas las figuras antropológicas de la dependencia (niños, mujeres, esclavos) condenados a escuchar y obedecer sin poder responder la ley que se les impone desde afuera. Con el cristianismo aparece un nuevo mecanismo de sujeción, la *Voz interior*, que ata a todos por igual al Verbo, y con él a la ley (religiosa y política). El hombre es llamado por el Verbo en su conciencia y está obligado internamente a obedecer. Cfr. Balibar (2000: pp.181-195).

<sup>46</sup> Dice Hobbes: “El señor del siervo es dueño, también, de cuanto éste tiene, y puede reclamarle el uso de ello, es decir, de sus bienes, de su trabajo, de sus siervos y de sus hijos, tantas veces como lo juzgue conveniente.” (*Lev.*, II, XX, p.166)

<sup>47</sup> Las clasificaciones realizadas a través de censos de población cobran relevancia política en Inglaterra precisamente en la época en que Hobbes desarrolla su teoría. El relevamiento de los datos se realiza bajo la guía de criterios netamente económicos, computa las rentas anuales por persona y por familia y los gastos anuales por persona con el fin de calcular en cuanto contribuyen a incrementar o disminuir la riqueza del reino. En la esfera política, por esos días, los famosos *Debates Putney* desarrollados durante la Guerra Civil inglesa giran en torno a la extensión del sufragio, y por tanto de la ciudadanía, a otros hombres además de los propietarios libres. C.B. Macpherson reconstruye el debate en función de la división interna entre los *levellers* (niveladores) partiendo de la hipótesis de un común denominador, no sujeto a debate, entre la facción más conservadora y la más liberal: la exclusión de los siervos y asalariados en general. En el Apéndice que acompaña su obra aparecen los datos cuantitativos y cualitativos arrojados por los

censos de la época, según los cuales el número de pobres y pequeños propietarios rurales que no subsistirían sin ayuda de la parroquia, asciende a 1.300.000 integrantes de 400.000 familias y el de vagabundos a 2.825.000 por 849.000 familias. El número de sirvientes era 1.275.000 por 364.000 familias. Cfr. Macpherson (2005: pp.271-286).

<sup>48</sup> Según las categorías censitarias de Gregory King, citadas por Macpherson, entre los vagabundos se cuentan “chalanes, cacharreros, trajinantes, gitanos, ladronzuelos y mendigos”, cfr. Macpherson (2005: p.279).

<sup>49</sup> No debemos olvidar que Hobbes considera un eximente de la pena los actos contra la ley realizados bajo influjo del terror a una muerte inminente, categoría bajo la cual subsume el robo de alimento o de cosas necesarias para la vida en periodos de gran escasez, si no se los puede obtener por dinero o caridad (*Leviatán*, II, XVII, p.247). Pero, por supuesto, no sería válido dentro del esquema teórico hobbesiano deducir de la contemplación de estos casos extremos un derecho a resistir, bajo el argumento de que es la propia estructura institucional, económica y política, la que aliena a los individuos. En esta dirección apunta, en nuestros días, el intento de Roberto Gargarella por justificar, en el Estado de Derecho, la resistencia de los oprimidos al “orden legal cuando no les ha asegurado la protección que necesitaban contra los daños más severos”, cfr. Gargarella (2005: p.37).

<sup>50</sup> Según Hegel: “Si se impusiera a la clase más rica la carga directa de mantener en un nivel de vida común la masa reducida a la pobreza, o si existieran en otras propiedades públicas (ricos hospitales, fundaciones, conventos) los medios directos para ello, se aseguraría la subsistencia de los necesitados sin la mediación del trabajo, lo cual estaría contra el principio de la sociedad civil y del sentimiento de independencia y honor de sus individuos. Si por el contrario esto se hiciera por medio del trabajo (dando oportunidades para ello), se acrecentaría la producción, en cuyo exceso, unido a la carencia de los consumidores correspondientes, que también serían productores, reside precisamente el mal, que aumentaría por lo tanto de las dos maneras. Se manifiesta aquí que en medio del ‘exceso de riqueza’ la sociedad civil no es suficientemente rica, es decir, no posee bienes propios suficientes para impedir el exceso de pobreza y la formación de la plebe.” Hegel (1975: par.245, p.275).

<sup>51</sup> Relegamiento de la participación en algún cargo público no significa exclusión de la protección al daño que el Estado, según Hobbes, debe extender equitativamente lo mismo al rico y al poderoso que a las personas pobres y oscuras. Concederle impunidad a los poderosos habilita la insolencia de los que pueden comprar “justicia” y el odio de los que no pueden hacerlo, que es la simiente de la ruina del Estado. Claro que esta exigencia de justicia formal o tratamiento equitativo es, ciertamente, insuficiente pues Hobbes subordina la justicia sustantiva a la regla del mercado libre según la cual “el valor de las cosas contratadas se mide por la apetencia de los contratantes”.

<sup>52</sup> Spinoza, por ejemplo, explícitamente excluye a los afásicos de la ciudadanía (así como también a las mujeres y siervos). Cfr. Spinoza (2004: pp.136-137).

## Capítulo 3

### Desplazamiento de la noción republicana de pueblo/multi- tud como *comunidad libre* de autogobierno.

#### 3. 1. El argumento republicano

El tercer discurso contra el cual Hobbes contiende es aquel que postula alguna forma de gobierno popular, democracia o régimen mixto. Tal discurso, desarrollado sobre todo en las universidades, se nutre según Hobbes de los textos de los autores clásicos, Aristóteles, Cicerón, Séneca, Catón, etc., enemigos declarados de la monarquía. Para el tiempo de la Guerra Civil, habría sido bajo su influjo que la mayor parte de los miembros de la Cámara de los Comunes hicieron causa común con burgueses y presbiterianos, quienes pretendían obligar al rey a aceptar una monarquía mixta, en la cual el poder legislativo quedaría reservado exclusivamente a aquella Cámara.

La concepción de la república como régimen mixto, inspirada particularmente en el modelo romano descrito por Polibio y Tito Livio, resurge con ímpetu en el Renacimiento como inspiración para los defensores de la libertad de las ciudades-estado italianas frente a la Iglesia y reinos vecinos, que en el periodo de desarticulación del Sacro Imperio buscaban cada uno consolidar su propio poder conquistando cuantos territorios podían.

Como afirma Skinner (2003: pp.37-39) la tradición de pensamiento republicana despliega dos tipos de argumentos en defensa de la autarquía de las ciudades-estado. Por un lado, un argumento negativo que rechaza las pretensiones de injerencia externa, ya sea del declinante Imperio cristiano, ya sea de la Iglesia, como así también, dentro de las mismas ciudades, de los feudatarios locales<sup>1</sup>. El rechazo a toda pretensión de superioridad en asuntos temporales se asienta sobre una teoría de la soberanía del pueblo.

Por otro lado, desarrolla también un argumento positivo anclado en la noción de libertad como participación cívica en los asuntos comunes. Expresado sintéticamente éste afirma que un pueblo puede aspirar a permanecer en un *Estado libre* sólo si es una república en sentido estricto. Para lograrlo los magistrados y gobernantes han de ser funcionarios electivos que actúan como meros *ministri* de justicia, asegurando que las leyes establecidas por la comunidad en pos del bien común sean ejecutadas imparcialmente. En ese sentido el argumento de Maquiavelo en los *Discorsi* (2004) es ilustrador:

Es fácil saber de dónde nace en los pueblos este afecto por la vida libre, porque vemos por experiencia que las ciudades nunca han desarrollado dominio y riqueza sino en libertad. (...) es el bien común y no el particular el que hace grandes a las ciudades. Y sin duda, este bien común no es observado sino en las repúblicas.<sup>2</sup> (Disc., II, II, p.214).

De la conjunción del argumento negativo y del positivo señalados por Skinner emerge una noción de *pueblo*<sup>3</sup> que se identifica por partida doble con el Estado y con la República. ‘Pueblo’ es sinónimo de *Estado republicano* o *ciudad-estado*, o *ciudad-república*. Pero, ¿qué rol desempeña la categoría de multitud en esta tradición? ¿Multitud y pueblo son lo mismo? Si lo son, ¿podría decirse que la soberanía recae en la multitud? Para responder estas preguntas tomaremos como referente a Maquiavelo ya que los dos conceptos están presentes en su defensa del sistema republicano.

### 3. 1. a. El origen de las instituciones republicanas en los tumultos de la multitud

En los *Discorsi* encontramos reiteradas veces el término ‘multitud’. Por lo general designa a la plebe romana (*plebe* o *popolo*) y en menor medida a otros pueblos. En el Libro Primero, Maquiavelo sostiene que en toda república hay dos humores distintos, el del pueblo (*plebe*) y el de los ricos y poderosos (*grandi*), y que la principal causa de sus leyes a favor de la libertad es su desunión. Según el florentino los tumultos de la multitud romana habrían conducido a la creación de los *Tribunos de la plebe* cuya función era garantizar o velar por la vida en libertad, es decir, poner freno a la *ambizione* de los *grandi per vivere sicuri*.

Ya Platón (*Rep.*, IV, 423) decía que en toda ciudad coexisten dos ciudades, la de los ricos y la de los pobres y que de la desigualdad entre ambos, conjuntamente con la corrupción de los gobernantes, nace la inestabilidad política. Para contrarrestar esto proponía la educación en la virtud como *conocimiento del bien* para la reconstrucción de un orden social de clases equilibrado. Pero no faltaba en su análisis la consideración geopolítica pues la polis debía estar ubicada en una zona fértil, aunque a buen resguardo lejos del puerto, para evitar a la vez, la excesiva desigualdad producida por la carencia de recursos naturales y la dependencia de una ambiciosa clase militar reclutada entre los sectores pobres<sup>4</sup>.

Maquiavelo, por su parte, cree que el pilar que sostiene a una república es la *virtud* cívica. Considera que ésta es más fácil de alcanzar cuando la república debe su fundación a hombres libres y virtuosos. La virtud del fundador se conoce por dos modos: la elección del lugar y el ordenamiento de las leyes. La ubicación de la ciudad en una zona infértil conducirá a los habitantes a desarrollar su ingenio y no permanecer ociosos, pero también a la desigualdad social y a la lucha encarnizada por el poder como medio de asegurarse la subsistencia. El emplazamiento de la ciudad debe, por tanto, realizarse en una zona *fertilísima*, y el ocio subsecuente deberá ser combatido con buenas leyes.

Tomando a Roma como modelo, Maquiavelo entiende por *buenas leyes* aquéllas que imponen a sus ciudadanos la obligación de servir en la milicia pues el ejercicio físico aleja del ocio y de la corrupción pero también enseña al ciudadano a custodiar su patria por sí mismo, es decir, a no depender de otros. En este sentido la virtud militar revierte en mejores ciudadanos y, a la inversa, un buen ejército sólo puede estar formado de ciudadanos preocupados por el bien de la república que es el suyo propio, y no de mercenarios interesados en la mejor paga.

Y aquí volvemos nuevamente a la cuestión geopolítica contemplada por Platón, pues sólo si la ciudad está situada en zona *fertilísima*, en el decir de Maquiavelo, los ciudadanos podrán ser lo suficientemente autónomos en el plano económico como para no convertirse en mercenarios al servicio de los poderosos. Ahora bien, un pueblo acostumbrado a la autonomía económica y militar exigirá naturalmente autonomía política. Y este fue el caso de Roma, considerada por muchos una república tumultuosa, cuando al tiempo de haber sido expulsados los Tarquinos del poder, los nobles se ensañaron con la plebe haciéndola



objeto de innumerables afrentas. La reacción de la multitud, en ausencia de instituciones políticas que vindicaran su libertad, fue levantarse contra la opresión. Dice Maquiavelo:

...los buenos ejemplos nacen de la buena educación, la buena educación de las buenas leyes y *las buenas leyes de esos tumultos*... y si alguien examina bien sus fines no encontrará que hayan producido exilio o violencia alguna en desmedro del bien común sino leyes y órdenes en beneficio de la libertad pública. (Disc., I, IV, p.64)

Entonces, según Maquiavelo, la multitud desahoga tumultuosamente sus *humores malignos* sólo cuando no hay leyes ni órganos ante quienes reclamar por los abusos de los poderosos. Pero, no debe atribuírsele únicamente a los humores de la plebe en sí mismos la causa del tumulto. También el deseo de los *grandi* de conservar el poder puede causarlo y es con frecuencia el que provoca mayores alteraciones, pues, por un lado, quien ya tiene poder dispone de más recursos y, por otro lado, su ambición desmedida genera, incluso en quienes no tienen deseo de poder, la necesidad de vengarse despojándolos de los atributos inmerecidos. Por eso, Maquiavelo aplaude la decisión romana de depositar en la plebe la *custodia de la libertad*, ya que su deseo no era dominar sino no ser dominada. Como guardiana del bien común la multitud se revela más sabia y más constante que un príncipe. Cito a Maquiavelo:

Y si los príncipes son superiores en el ordenamiento de las leyes, en la formación de vidas civiles, en el ordenamiento de estatutos y de órdenes nuevos, los pueblos son igualmente superiores en la conservación de las cosas ordenadas que agregan sin dudas a la gloria de quienes las ordenan (Disc., I, LVIII, p.195).

### 3. 1. b. *La distinción entre multitud desenfrenada y multitud representada*

La *multitud desenfrenada* (Disc., I, LVIII, p.193) que muchos repudian por los tumultos que causa cuando pierde su libertad, afirma Maquiavelo, sólo puede tener su origen en la ausencia de buenas leyes que, dando lugar a sus reclamos, podrían haber evitado su accionar violento. La prueba de su devoción por el bien común es que la plebe

romana supo sublevarse contra la opresión pero luego supo también obedecer respetuosamente a los dictadores y cónsules que velaban por la salud pública. Y si bien está en su naturaleza equivocarse, agrega el florentino, no menos se equivocan los príncipes, quienes están por su posición de poder en condiciones de causar mayores perjuicios. Tito Livio imputa a la multitud ser vana e inconstante, siendo su naturaleza “*aut humiliter servit, aut superbe dominatur*”, pero de este defecto, dice Maquiavelo, “se puede acusar a todos los hombres en particular y especialmente a los príncipes porque todo el que no está reglado por las leyes comete los mismos errores que la multitud desenfrenada” (Disc., I, LVIII, p.191). Por el contrario, sostiene, el pueblo romano, mientras estuvo vigente la república incorrupta nunca sirvió con humildad ni gobernó con soberbia.

Encontramos, pues, en los *Discorsi* una defensa del derecho de resistencia cuando se sustenta en el objetivo de preservar la salud pública, el bien del pueblo. Y la justificación que se ofrece es que la multitud se equivoca menos que los poderosos en la apreciación de lo que es malo para sí misma y sus libertades. La resistencia en ese sentido es funcional a la república puesto que de los tumultos pueden surgir buenas o mejores instituciones.

### 3. 1. c. *La multitud desenfrenada como garantía moral de la República*

Ahora bien, Maquiavelo introduce una diferencia entre la multitud republicana y el *vulgo*: la primera se expresa en la opinión general o *voz del pueblo* que equipara a la *voz de dios* (Disc., I, LVIII, p.194). Por *oculta virtut* es capaz de prever su mal y su bien, de juzgar entre dos opiniones de igual probidad cuál es la mejor, de reconocer la *verdad* cuando la escucha y de elegir mejor que un príncipe a magistrados honestos. Maquiavelo cree que los pueblos aunque sean ignorantes, y el vulgo es ignorante por definición, son capaces de verdad si no están corrompidos y lo que está en juego es su libertad (Disc., I, V, p.65) pues la *oculta virtut* es el buen hábito republicano de la participación política en los asuntos comunes.

Para Maquiavelo, la plebe romana de la época de la república había adquirido esa *oculta virtut*: en los asuntos públicos no era *vulgo ignorante* sino *multitud republicana* pues “rechazó tanto el título real

que ninguna obligación con alguno de sus ciudadanos que intentara dicho título, pudo hacer escapar a éste de los debidos castigos” (Disc., I, LVIII, p.195). La plebe romana había comprendido por su propia experiencia que

las ciudades donde los pueblos son soberanos hacen en breve tiempo extraordinarios progresos, mucho más grandes de los que siempre ha habido bajo un príncipe...lo que sólo puede nacer de que los gobiernos de los pueblos son mejores que los gobiernos de los príncipes. (Disc., I, LVIII, p.195).

La *virtud cívica* comprende, entonces, virtud militar, autonomía económica y libertad política, pero al mismo tiempo no es ajena a la *virtù*, esto es, a la capacidad de la multitud para volcar la fortuna<sup>5</sup> (*il caso*) a su favor. La plebe romana, en su lucha contra la coyuntural opresión de los patricios, supo aprovechar el ordenamiento original de su ciudad que, aunque imperfecto, había permitido introducir la reforma que limitaba el poder de uno mediante la institución del Consulado para limitar, a su vez, al Senado. En este sentido, como sostiene J.G.A. Pocock (2008: p.286) comparando los *Discorsi* con *Il Príncipe*, Roma es para Maquiavelo el *principe nuovo* de las repúblicas.

La plebe romana habría contado con las cualidades excepcionales que, en el caso del *principe nuovo*, Maquiavelo condensa en el término '*virtù*' entendido como capacidad para imponer una forma a la materia presentada por la fortuna. Para esto se requiere una conjunción de cualidades personales y el dominio de los medios necesarios (dentro del cual puede ubicarse el dominio del *arte de la guerra*) para alcanzar el poder y permanecer en él.

Ahora bien, como afirma J. G. A. Pocock (pp.250-251) interpretando a Maquiavelo, el ejercicio de la *virtù* supone una exposición extraordinaria de éste a la *fortuna*, lo cual a su vez requiere de una *virtù* extraordinaria para dominarla. La única forma en que el innovador puede reducir su exposición a la fortuna es transferir a su favor la legitimidad de la que gozaba su antecesor. En el caso de Roma, la plebe obtiene un plus de legitimidad del hecho de que la creación de los Tribunos impulsada por los tumultos aparece no como destrucción del orden vigente sino como una *reforma* dentro de un sistema que ya antes había admitido modificaciones en punto a la representación del pue-

blo. A partir de las citas extraídas de los *Discorsi* podríamos, entonces, diferenciar dos argumentos:

1. Maquiavelo opone a quienes descalifican a la multitud como causante de tumultos que comprometen el orden público, los resultados institucionales positivos de los disturbios de la plebe romana que reconoce como efectos de su poder innovador (*poder constituyente permanente de la multitud*<sup>6</sup>);

2. manifiesta su preferencia por un gobierno del pueblo antes que por un gobierno de príncipes porque en él la multitud tiene sus propios representantes, dispone de los medios institucionales para desahogar sus humores cuando cree que su libertad ha sido afectada y puede controlar el accionar de los magistrados. Es decir que, para Maquiavelo hay una *multitud desenfrenada* y una *multitud representada*. La última es sinónimo de república, pero la primera es su respaldo moral y su guardiana.

La república como forma de gobierno, a través de su estructura institucional mixta, da salida y encauza los humores malignos provocados por el conflicto entre la ambición de los poderosos y el deseo de seguridad del pueblo o, lo que es lo mismo, entre el deseo de ser libre para mandar a otros y el deseo de ser libre para vivir sin inquietudes respecto a la vida, la familia y la propiedad (Skinner, 1990). Estos deseos de libertad encuentran expresión en el ideal de *libertad política* como participación en los asuntos públicos. La libertad republicana no consiste únicamente en el rechazo de la servidumbre externa del pueblo a otros órdenes políticos sino sobre todo, de la servidumbre interna o sometimiento a la intemperancia de los *grandi*.

Sin embargo, si la libertad política en el sentido anterior sólo es posible en la república, lo cierto es también que Maquiavelo parece querer mostrarnos que la república no prospera sin la libertad asumida por la multitud como *salus populi*, esto es, como *razón del tumulto*. La multitud romana, en la interpretación de Maquiavelo, es amiga de las instituciones pero es más amiga de la libertad; ella es el reservorio moral de la República. Por eso cuando la multitud se encuentra corrompida, es decir, cuando ya no se guía por el deseo de libertad, la instauración o el restablecimiento de una república es casi imposible. Maquiavelo se inclina en tal caso por la monarquía<sup>7</sup> como el único sistema capaz de poner fin a los conflictos entre los *grandi* y la *plebe*.

Roma no pudo, finalmente, escapar a la advertencia de Platón. Siendo su propósito forjar un imperio requería, a diferencia de otras repúblicas como Esparta o Venecia, un ejército numeroso, para lo cual debía mantener armados a sus ciudadanos e incrementar su población con extranjeros y gentes de *condición oscura*. El régimen mixto se sostenía en un delicado equilibrio entre virtud cívica de la multitud y leyes que limitaban el abuso de poder tanto de la plebe como de los nobles. La modificación del orden institucional por los Gracos le puso fin oficialmente pero, como señalara San Agustín<sup>8</sup>, fue la orientación de la plebe a la gloria y a las riquezas lo que corrompiendo gradualmente sus buenas costumbres acabó con su virtud y, por ende, con la república.

Resumiendo, de nuestra interpretación se sigue que Maquiavelo distingue por un lado, la *multitud desenfrenada* no contenida por las leyes y carente de representantes que, sin embargo, no estando corrompida y guiada por su rechazo a la servidumbre puede con sus tumultos dar origen a nuevas y mejores instituciones. Y por otro lado, la *multitud representada* o pueblo (*populus*) que actúa en el marco de la ley llevando ante las instituciones sus reclamos. En ambos casos identifica la multitud mayormente con la plebe (romana) y no con los poderosos que siempre son numéricamente inferiores. Y en ninguno de los dos casos la multitud debe ser confundida con el vulgo.

### 3. 2. El contra-argumento hobbesiano

Veamos ahora la posición de Hobbes respecto a estas ideas<sup>9</sup>. Deberíamos comenzar señalando que también él se opone a la pretensión de superioridad e injerencia de facciones externas así como al control del Estado por facciones internas. Hobbes coincide con Maquiavelo en la necesidad de instituciones políticas que eviten “esa disoluta condición de los *hombres desenfrenados* sin sujeción a leyes” (*Lev.*, II, XVIII, p.150) [*“that dissolute condition of masterless men, without subjection to laws”*, *Lev.*, II, 18, p.170], sin embargo entiende que el gobierno del príncipe es mejor que el gobierno del pueblo en asamblea. Precisamente, la palabra inglesa *masterless* que califica a la multitud como desenfrenada significa literalmente *sin amo*.

Sus argumentos a favor de la monarquía se mueven en dos niveles que terminan imbricándose: por un lado, se desprenden de su teoría de la soberanía, a la vez que la construyen; por otro lado, se siguen de su

concepción de la política como ciencia demostrada que proporciona los principios que fundamentan al Estado en tanto orden artificial racional y contribuyen a legitimarlo.

Como hemos mostrado en el punto anterior, Hobbes diferencia ‘Estado’ de ‘pueblo’ como conjunto de conductas reguladas por la misma ley positiva del Estado y hace del Estado el único depositario del poder de soberanía. Como ya hemos revisado en aquél sus estrategias para diferenciar el Estado como persona *ficta* del pueblo como conjunto de súbditos, nos centraremos ahora en su defensa del gobierno monárquico en desmedro del gobierno del pueblo y en su total rechazo al derecho de la multitud a resistir las decisiones del soberano en pos de un pretendido bien público, mostrando cómo su concepción de la soberanía y de la Ciencia Política se implican mutuamente.

### 3. 2. a. La articulación contradictoria del nombre “soberanía mixta”

Para Hobbes las Repúblicas varían según “la diferencia del soberano o de la persona representativa de todos y cada uno en la multitud” (*Lev.* II, XIX, p.151). “*The difference of commonwealths, consisteth in the difference of the sovereign, or the person representative of all and every one of the multitude.*” [*Lev.*, II, 19, p.171]. En el capítulo XIX, titulado “De las diversas especies de gobierno por institución y de la sucesión en el poder soberano”, retoma el criterio cuantitativo de la clasificación aristotélica aplicado a las ‘formas puras’ que distingue entre monarquía, aristocracia y democracia o gobierno popular. Sin embargo, descalifica las denominaciones opuestas conocidas bajo el rótulo de ‘formas impuras’, tiranía, oligarquía y anarquía, como meros términos retóricos<sup>10</sup> que expresan simplemente la disconformidad de algunos con el régimen imperante.

Pero esto no significa que deseche el criterio cualitativo propuesto por el Estagirita. También Hobbes postula un *fin* del Estado: la paz y seguridad del pueblo, pero este es un fin mínimo, y no ya un máximo moral. El fin del Estado no constituye el horizonte ético de los seres humanos sino la condición necesaria para el desarrollo de una libertad individual que no reconozca *a priori* moral alguno pero requiere para realizarse de reglas de convivencia comunes basadas en criterios o parámetros indiscutibles que impidan la anarquía o la guerra como resultado de los diversos intereses en competencia. En este sentido, la

concentración de la soberanía en un solo hombre se presenta ante Hobbes como la forma de gobierno más adecuada.

Con respecto al régimen mixto no encontramos en Hobbes un análisis crítico abocado a señalar sus desventajas. Por el contrario, su estrategia es demostrar que tan sólo suponer su viabilidad como sistema político entraña un peligroso absurdo ya que "...la aparente mixtura de los distintos tipos de gobierno no constituye una mezcla de las cosas mismas, sino una confusión de nuestros entendimientos que no pueden saber prestamente a quién nos hemos sometido" (*EL*, II, I, par. 16, p.224).

Si el poder soberano residía en el pueblo romano, razona Hobbes, aunque existiera al mismo tiempo un consejo aristocrático y un dictador, ese sistema era en definitiva una democracia, de modo que afirmar que se trataba de un régimen mixto sólo podría acarrear confusión al entendimiento. Sin embargo, Hobbes cree que la causa de las continuas sediciones o tumultos que sacudían a Roma, era más precisamente que ni el Senado ni el pueblo se decidían a asumir el poder absoluto, originando por esta *institución imperfecta* del Estado su debilitamiento.

Precisamente, según Hobbes, las dos facciones principales que terminaron disputando el poder soberano en la guerra civil inglesa impulsaban, una, la monarquía mixta (presbiterianos) y otra, un gobierno de asamblea (independientes), es decir, la división de la soberanía, con lo cual la consecuencia no podía ser otra que la anarquía. Para salir de ésta, finalmente, unos pocos miembros de la Cámara de los Comunes debieron asumir el poder absoluto, de modo que la pretendida monarquía mixta derivó no en democracia sino en oligarquía. Así fue cómo, según Hobbes, el ejército inició una guerra para instaurar la democracia<sup>11</sup>, y la democracia devenida oligarquía no pudo subsistir sin el ejército en constante pie de guerra.

Pues bien, el punto es que para Hobbes, la concepción republicana se basa en un razonamiento incorrecto, no científico, que conduce al absurdo de sostener que el poder soberano puede, y aún más, *debe* estar dividido. Este absurdo se produce al menos por dos causas o motivos:

1. por conectar dos nombres cuyos significados son contradictorios como es el caso de 'soberanía' y 'mixta'<sup>12</sup>, y
2. por no haber comprendido que la expresión 'cuerpo político' como sinónimo de Estado significa unión y no mera concordancia entre hombres.

Ya hemos visto en los puntos anteriores que la unidad resulta del pacto de renuncia a la resistencia, pacto que engendra a la persona una del Estado en la unidad del representante, entidad diferenciable de los individuos aunque no de la multitud, y única poseedora de soberanía. En consecuencia, dividir el gobierno entre el rey, una asamblea aristocrática y una asamblea popular de modo que cada uno de estos fuera representante de una porción del pueblo, sería tanto como introducir tres facciones independientes que fragmentarían en idénticas partes a la multitud, y por lo tanto, habría tres soberanos, con lo cual ya no tendríamos un Estado sino tres.

### 3. 2. b. *Tumulto y silencio de la ley*

Hobbes, al igual que Maquiavelo, asocia los tumultos de la multitud con Roma, aunque no sólo con la época de la república sino también con la etapa del Imperio y más precisamente con la muerte del emperador. Analiza la cuestión de la sucesión o continuidad del poder soberano pues considera que:

del mismo modo que se arbitró un hombre artificial, debe tenerse también en cuenta una *artificial eternidad de existencia*; sin ello los hombres que están gobernados por una asamblea recaen, en cualquier época, en la condición de guerra; y quienes están gobernados por un hombre, tan pronto como muere su gobernante. Esta eternidad artificial es lo que los hombres llaman *derecho de sucesión*. (Lev., II, XIX, p.158).

Cita, entonces, el caso de los primeros emperadores romanos, posteriores a la República, los cuales antes de morir declaraban por escrito quiénes serían sus herederos con el fin de evitar el tumulto póstumo. Esto es más que sugestivo, ya que los tumultos de la multitud republicana elogiados por Maquiavelo daban origen en Roma a un *senatus consultum ultimum* que establecía el *iustitium*<sup>13</sup> (Agamben, 2004), es decir, la suspensión de la ley en aras del bien público. Entre las causas que podían originar el *iustitium* se contaban la *guerra externa*, la *insurrección interna* y la *guerra civil*. La suspensión de la ley habilitaba a cualquier ciudadano romano (las autoridades mismas se convertían en simples ciudadanos al interrumpirse la ley) a realizar u omitir las



acciones necesarias para el restablecimiento de la *salus publica*, inclusive dando muerte a otro conciudadano si se lo consideraba necesario.

Como dice Agamben (2004: p.97), “el *iustitium* parece poner en cuestión la consistencia misma del espacio público; pero por otro lado, también la consistencia del derecho privado queda a la vez inmediatamente neutralizada.”. Más tarde, durante el gobierno de los emperadores romanos y luego de los *funerales sediciosos* que siguieron a la muerte de César, el tumulto se asocia con el caos que puede sobrevenir a la desaparición del soberano y la instauración del *iustitium* se transforma en *luto público*<sup>14</sup>.

En Hobbes la palabra “tumultos” aparece expresamente en los *Elementos*<sup>15</sup>, en varios capítulos de *Leviatán* y profusamente en *Behemoth*. En *Leviatán* usa el término en el marco de su crítica a la errada opinión que entiende a la libertad como un *derecho innato* (*their private inheritance, and birth-right*) cuando, a su entender, no es más que *el derecho de lo público* (*the right of the public only*) [*Lev.*, II, XXI, p.175]. Este tipo de opiniones erróneas proviene, según Hobbes, de autores griegos y romanos como Aristóteles y Cicerón, favorables a los gobiernos populares. Dice Hobbes,

(...) como Aristóteles así también Cicerón y otros escritores que han fundado su doctrina civil sobre las opiniones de los romanos, a quienes el odio a la monarquía se aconsejaba primeramente por quienes habiendo depuesto a su soberano, compartían entre sí la soberanía de Roma y más tarde por los sucesores de éstos. Y en la lectura de estos autores griegos y latinos, los hombres *-como una falsa apariencia de libertad-* han adquirido desde su infancia el hábito *de fomentar tumultos* (*of favouring tumults*) y de ejercer un control licencioso de los actos de los soberanos... (*Lev.*, II, XXI, p.176).

Está claro, entonces, que el soberano debe asegurar su sucesión para evitar que se instaure un *iustitium*, un estado de suspensión de la ley que las facciones puedan aprovechar para instigar a la multitud con el fin de imponer tumultuosamente sus opiniones sobre la *salus populi*. Pero luego, en el mismo capítulo XXI, sostiene que ciertas libertades dependen del *silencio de la ley*, caso en el que los súbditos tienen *libertad de hacer y omitir, de acuerdo a su propia discreción* (*Lev.*, II, XXI, p.179). Ahora bien, “silencio de la ley” no significa ausencia

de ordenamiento jurídico, pues se refiere a la libertad de hacer y omitir dentro del Estado.

No obstante, sobre esta libertad dentro del Estado son posibles dos interpretaciones: o bien se trata de una libertad consistente en permisos negativos, es decir, facultad para hacer lo que no está prohibido, o bien se trata de una libertad de actuar de manera independiente respecto de la ley estatal, esto es, respondiendo a otra legalidad. Pues bien, Hobbes parece reconocer otras dos legalidades además de la estatal: la legalidad económica entendida como libertad para vender y comprar al precio que se pueda (*Lev.*, II, XXII, p.190) y la legalidad de *la opinión de los hombres* que transformada en indignación trasciende el foro interno.

Dice Hobbes en *Leviatán* que, *a la vista de la multitud*, hay dos leyes o restricciones<sup>16</sup> (*Lev.*, II, XXXI, p.297), la del Estado y *the law of opinión or reputation*, como la llamará más tarde Locke. De modo que cuando calla la ley del Estado, la multitud está sujeta a la ley de la opinión y en esto último está el problema, pues la opinión no es ciencia. Por ende, el Estado debe cuidarse muy bien de ella usando todos los recursos del poder soberano. Tres recursos, al menos, menciona Hobbes en diferentes capítulos:

1. Educación pública sobre los derechos de soberanía: para erradicar falsas doctrinas que engendran la *errada opinión*, brindando una adecuada instrucción a los jóvenes en las Universidades relativa a los derechos fundamentales del poder soberano (*Lev.*, II, XXX, pp.276-282);
2. Aplicación equitativa y eficaz de la justicia: imparcialidad e igual consideración a todas las clases sociales y sancionamiento severo de aquellos crímenes que pudieran provocar la indignación de la multitud (*Lev.*, II, XXX, p.286);
3. Interdicción de grandes concentraciones o manifestaciones públicas: prohibir la reunión de *un número extraordinariamente grande* de gentes del pueblo (sistema privado irregular) para manifestar su indignación ante el soberano pues en razón de su número excesivo debe ser tratada como asamblea *tumultuosa* (*Lev.*, II, XXII, p.195).

En relación al último punto, prácticamente todas las menciones de la palabra 'tumulto' que aparecen en *Behemoth* van asociadas a las concentraciones masivas del pueblo llano, por lo general armado, que convocadas por los opositores al rey se volvieron habituales en las *prácticas tumultuosas*<sup>17</sup> de los Comunes durante la Guerra Civil. Los enemigos

de la monarquía guiados por el *dios de la retórica, el descarado*, supieron aprovechar a su favor, según Hobbes, la ignorancia de la gente corriente que linda con la estupidez, aunque no tanto por carencia de inteligencia como de ciencia (*Beh.*, IV, p. 208).

Vemos aparecer así la noción de *vulgo* en esta descripción del pueblo carente de ciencia, *indocto*, que en multitud puede llegar a comportarse frente a sus autoridades como *chusma insolente y violenta* (*Beh.*, II, pp.114-15). Sin embargo, Hobbes se aparta del análisis simplista de su época que no ve en el vulgo más que un animal salvaje<sup>18</sup> ya que sostiene que esa gente corriente no sólo no carece de inteligencia sino que suele llevar muy bien sus asuntos privados. Lo que les falta, a su juicio, es adquirir la verdadera ciencia de la equidad. En esto encuentra igualados a los notables y al pueblo llano que “nada sabe, por su propia meditación, de lo recto y lo indebido” (*Beh.*, III, p.188). Dice Hobbes:

*Los miembros de una y otra Cámara eran todos hombres prudentes y capaces, como cualquiera del país, en los asuntos referentes a sus haciendas privadas, asuntos que no requieren sino diligencia e ingenio natural para gobernarlas. Pero para el gobierno de una república no bastan ni ingenio, ni prudencia, ni diligencia, si faltan reglas infalibles así como la verdadera ciencia de la equidad y la justicia.* (*Beh.*, II, pp.91-92).

En las cosas que conciernen a cada individuo de modo directo, aquellas que están basadas en su propia experiencia, sus decisiones pueden alcanzar precisión y racionalidad pero para gobernar se requiere más que la mera experiencia. Por eso en relación a los asuntos públicos, si se carece del conocimiento adecuado, tanto el representante como el hombre corriente se comportan igual, es decir, sólo en base a sus preferencias y aversiones más primitivas volviéndose ambos fácilmente manipulables por ser incapaces de adoptar una postura objetiva frente a intereses en conflicto. Y esta situación se agudiza cuando actúan en el seno de una aglomeración o en el marco de un tumulto pues “es más fácil estafar a una multitud que a cualquiera de los que la integran” (*Beh.*, I, p.53). Asevera Hobbes:

Persuadid, si es que podéis, a quien se ha hecho su fortuna, o la ha aumentado, o a un orador elocuente, o a un poeta encantador, o a un jurista sutil, o siquiera a un buen cazador o a un jugador astuto, de que no tiene inteligencia; y sin embargo, la gran mayoría de todos ellos fue-

ron tan estúpidos como para ser engañados por el Rump. No carecían de inteligencia, sino del conocimiento de las causas y razones por las que una persona tiene derecho a gobernar y el resto obligación de obedecer; razones éstas que es necesario que se enseñen al pueblo, que sin ellas no puede vivir por mucho tiempo en paz. (*Beh.*, IV, pp.207-208).

Ahora bien, como el pueblo llano y también los notables adolecen por lo general de toda ciencia, están sujetos al influjo de hábiles predicadores y pronosticadores. La incertidumbre acerca de los acontecimientos futuros que afecta a todos los seres humanos es explotada por aquéllos en su propio beneficio anunciando profecías destinadas a autocumplirse a través de la sugestión de su palabra. Hobbes recuerda que por esta razón, precisamente, los adivinos y astrólogos eran con frecuencia desterrados de Roma (*Beh.*, IV, p.247).

Estas consideraciones nos permiten afirmar que la descripción realizada por Hobbes del comportamiento humano en el seno de la multitud no se limita, como era corriente en su época, a enumerar sus cualidades negativas sino que va más profundo e indaga por sus causas adelantándose a los estudios contemporáneos sobre la psicología de las masas en los siguientes puntos:

1. advierte la influencia de la aglomeración sobre el comportamiento humano<sup>19</sup>, el debilitamiento que opera sobre los frenos morales y la civilidad de las maneras excitando los impulsos más primitivos y las tendencias agresivas que convierten a cualquiera en *chusma violenta*;
2. caracteriza el comportamiento humano en los asuntos públicos diferenciándolo de las conductas de la esfera privada<sup>20</sup>: mientras en esta última suele primar la inteligencia y la enseñanza de la experiencia, en el orden público tiende a prevalecer la irreflexión y la locura debido a la falta de ciencia;
3. destaca el influjo de la sugestión de la palabra de aquellos que el pueblo reconoce como líderes por sus cualidades naturales o formales como ocupantes de puestos de poder hasta el punto de identificarse con ellos invistiéndolos en objeto de deseo<sup>21</sup>.

### 3. 2. c. *Multitud desenfrenada y estado de naturaleza*

Como decíamos antes, la relación entre tumulto y silencio de la ley positiva aparece vinculada en *Leviatán* y en *Behemoth* a la cuestión de

la sucesión ante la muerte del soberano. Pues bien, esto nos da motivos para reafirmar que la hipótesis del estado de naturaleza donde el hombre se vuelve *lobo del hombre* está siempre vinculada a comportamientos humanos sociales y también a sucesos reales, o históricamente posibles, como la suspensión de la ley por guerra externa, sedición (que al inicio del *Leviatán* es asimilada a la enfermedad) o guerra civil (que Hobbes equipara con la muerte del Estado), que puede ser causa o consecuencia de la muerte del monarca. En este sentido, 'natural' significa *sin ley positiva*.

Pero como hemos visto, dentro del Estado hay otros espacios de libertad como la libertad de conciencia que, en la medida en que prosperan bajo el silencio de la ley positiva, parecieran conformar un estado de naturaleza ubicado en el seno del propio orden político, e incluso admitido por éste. Las opiniones de los hombres, que, inevitablemente, trascienden el foro interno, y los acuerdos económicos sobre precios, permanecen ajenos hasta cierto punto al mandato estatal. Esto obedece a que ambos responden al interés privado<sup>22</sup> y Hobbes comprende que el interés público no podría subsistir si se lo negara.

Pero el silencio de la ley da lugar al tumulto y el tumulto provoca el silencio de la ley. Como en los *Discorsi*, el tumulto es producido por la multitud desenfrenada porque no se le opone el freno de la ley o bien porque éste ya no puede sujetarla. Pero en Hobbes no se trata de una multitud que es reservorio moral y bastión último en la defensa de las libertades republicanas, sino de la multitud del estado natural donde cada uno vela por sí mismo y no por el bien común. Donde no existe la ley del Estado como criterio común de medida de lo justo y lo injusto, *a la vista de la multitud* sólo queda *la opinión* que, al tornarse pública para dar expresión a la indignación de cada facción, sólo puede conducir al caos y a la guerra.

Hobbes no cree que la multitud por oculta *virtù* pueda ser capaz de autogobierno, pues no bastan la prudencia, la diligencia, ni el ingenio natural con que se encaran los asuntos privados, así como tampoco la resolución, la valentía o la astucia que se ponen en juego para ganar una guerra. La construcción y la conservación del orden público requieren un saber específico, la Ciencia Civil.<sup>23</sup>

La educación de los súbditos en el deber de obediencia y en la necesidad de la ley civil es lo que permitirá alcanzar una República (*commonwealth*) saludable y próspera donde los súbditos podrán realizar

sus negocios en paz y seguridad bajo la protección del gobierno y del ejército, que contribuirán a sostener con sus tributos. Contra Maquiavelo, para Hobbes, la virtud cívica es, antes que cualquier otra cosa, *simple* obediencia.

### 3. 2. d. Soberanía indivisible y superioridad del gobierno monárquico sobre el gobierno popular

Contra los argumentos en defensa del gobierno de asamblea, Hobbes sostendrá que la diferencia entre los tres géneros de gobierno viene dada por la superior aptitud del gobierno monárquico para producir la paz y seguridad del pueblo. En el rey se logra la máxima identidad entre la indivisibilidad de la persona artificial y la persona física o natural que encarna el poder soberano. Los siete argumentos o razones presentados a favor de la monarquía en el capítulo XIX del *Leviatán*, no son más que explicitaciones de lo que implica tal indivisibilidad del poder. Estos son:

1. la identidad de intereses: coincidencia del interés público con el interés privado en la persona del monarca (la riqueza, el poder y el honor de un monarca descansan solamente en la riqueza, el poder y la reputación de sus súbditos);
2. la flexibilidad (*lenidad*) de que dispone el monarca: para recibir consejo donde, cuando y de quienes considere más capacitados (las leyes relativas a la constitución de la asamblea y su misma multitud la condicionan en este aspecto);
3. la invariabilidad relativa de las opiniones: mayor constancia de las resoluciones del monarca, sólo sujetas a la inconstancia humana (en el gobierno de asamblea, por el contrario, a la inconstancia humana se suma la pluralidad de opiniones relativa al número de integrantes);
4. ausencia de desacuerdos: en la toma de decisiones por ser las de uno solo (en tanto que en la asamblea, toda propuesta está expuesta a la envidia entre sus integrantes y al interés privado de cada uno de ellos);
5. minimización de consecuencias negativas por el uso pasional o impropio del poder: son mayores los inconvenientes que causan las pasiones violentas de muchos que las de uno solo, vale decir que es preferible el *desenfreno de uno* que el *desenfreno de la multitud*;

6. concesión de privilegios limitada en extensión: los favoritos de los monarcas son pocos y se cuentan entre los de linaje, en cambio los de las asambleas son muchos y tienen más poder para dañar que para defender (*hace falta menos elocuencia para acusar que para excusar*);

7. igual necesidad de consejo en circunstancias excepcionales: si el poder soberano recae en un infante el inconveniente que pudiera surgir de la necesidad de recurrir a tutores o protectores para consejo no es mayor que la necesidad de cualquier asamblea soberana de recurrir a *custodes libertatis* en todas las situaciones de gran peligro y perturbación.

Teniendo en cuenta todas estas ventajas, Hobbes cree contra los republicanos que los conflictos que pudieran surgir bajo el gobierno de un rey no proceden de la inconveniencia del gobierno monárquico o de su inferioridad respecto del gobierno del pueblo, sino de la ambición<sup>24</sup> de los súbditos y de su ignorancia en lo que respecta a sus deberes de obediencia y a los derechos de soberanía del Estado.

Su estrategia retórica para terminar de persuadirnos de la superioridad del gobierno monárquico será, finalmente, trazar una analogía entre el gobierno de asamblea y el gobierno de un rey niño. En ambos casos, sobre asuntos prioritarios del Estado como las cuestiones de paz y de guerra o la promulgación de leyes, se requiere del consejo de otros superiores. Pues,

...del mismo modo que un niño tiene necesidad de un tutor o protector, que defienda su persona y su autoridad así también (en los grandes Estados) la asamblea soberana, en todos los grandes peligros y perturbaciones tiene necesidad de *custodes libertatis*; es decir, de dictadores o protectores de su autoridad que vienen a ser como monarcas temporales a quienes por un tiempo se les confiere el total ejercicio de su poder (Lev. II, XIX, p.156).

La conclusión de este argumento es que preferir el gobierno del pueblo en asamblea es como desear que el Estado sea gobernado por un niño. Y éste es también el *quid* de su argumento contra el derecho de resistencia al que califica de *absurdo*, e incluso contra la simple crítica u oposición de los súbditos a las decisiones soberanas. Sólo el Estado puede proporcionar un criterio único que permita diferenciar lo bueno

de lo malo, lo justo de lo injusto, lo conveniente de lo inconveniente para la salud pública.

El Estado, fundado sobre los principios racionales contenidos en las leyes o preceptos de razón que le proporciona la Ciencia Política, provee ese criterio que clausura la multiplicidad irreductible de opiniones. Pero para esto la ley debe obtener su validez de la voluntad del soberano uno capaz de objetivar esos principios proporcionados por la ciencia, y no de un régimen de asamblea porque en éste gobiernan los adoradores del dios de la retórica ante los cuales el pueblo es pasible de ser engañado *como un niño* y de ser conducido a la sedición para su propia ruina, es decir, a una torna al estado de naturaleza.

Recordemos que en el capítulo XI de *Leviatán* Hobbes sostiene que es la falta de ciencia o ignorancia de las causas lo que constriñe al hombre a fiarse de la autoridad y opinión de otros. La falta de ciencia lleva a algunos a identificar las acciones realizadas por una multitud de hombres, aun cuando tal vez guiadas por la persuasión de uno solo, con la acción del pueblo todo, puesto que “*people*” tanto puede designar “*a number of men, distinguished by the place of their habitation, as the people of England*”, como asimismo “*a person civil*” (en Skinner, 1996: pp.277-278). En el capítulo 5 de la Parte II de los *Elementos* atribuye esa confusión a la inescrupulosidad de los retóricos que aprovechan a su favor la polisemia de ciertas palabras.

Esto podría traducirse como una réplica implícita a Maquiavelo: la falta de ciencia lleva a confundir los tumultos causados por la multitud con *la voz del pueblo*, es decir, de *todo* el pueblo. Esa carencia sumada a la ignorancia de la significación de las palabras o a su falta de comprensión podría explicar por ejemplo que, como relata Hobbes, durante siglos de gobierno monárquico en Inglaterra la denominación de ‘representante’ no se reservara al rey sino a aquellos hombres que por mandato del soberano eran enviados por el pueblo para presentar sus opiniones y peticiones.

De modo similar, *la ignorancia de las causas y la constitución original del derecho, de la equidad, de la ley, de la justicia, disponen al hombre a convertir la costumbre y el ejemplo<sup>25</sup> en norma de sus acciones...*, llegando los hombres a comportarse como

niños pequeños que no tienen otra norma de las buenas y malas maneras, sino los correctivos que les imponen padres y maestros, con la



diferencia de que los niños son fieles a su norma, mientras que los hombres no lo son, porque a medida que se hacen fuertes y tercios, apelan de la costumbre a la razón y de la razón a la costumbre según lo requiere su interés... (Lev., I, II, p84).

Hobbes concluye su razonamiento diciendo que por esta razón, o sea, la ignorancia de las causas o falta de ciencia, la doctrina de lo justo y de lo injusto es objeto de eterna disputa *por parte de la pluma y de la espada*, mientras que *la teoría de las líneas y figuras no lo es*. Sin embargo, también para Hobbes la Historia posee cierto carácter pedagógico pues nos enseña que en los gobiernos populares la muchedumbre está a merced de la retórica de los demagogos<sup>26</sup>.

Maquiavelo, por su parte, también admite que el pueblo es susceptible de ser engañado y conducido hacia la ruina de la república, es decir, a su propia ruina. Pero lo atribuye a la corrupción de sus costumbres o al *haberse acostumbrado* a ser engañado por los poderosos. No cree posible el engaño en un pueblo donde las instituciones y las costumbres republicanas son fuertes, es decir, donde impera la soberanía del pueblo. (cfr. *Disc. I, XVII y XVIII* y *Disc. II, LVIII*, p.191).

Por el contrario, la noción de soberanía que construye Hobbes supone que una vez que se ha erigido un poder soberano no puede existir otro representante *verdadero y absoluto* del pueblo. De no ser así, se instituirían dos soberanos, lo cual sería *absurdo* teniendo en cuenta el fin que inspira al pacto y a la creación del Leviatán, pues dividirían un poder que es indivisible situando “a la multitud en condición de guerra” (Lev. II, XIX, p.152).

En este caso el absurdo tiene una doble raíz. Por un lado remite a la falta de ciencia, aparece como su consecuencia necesaria. Se refiere a las contradicciones y usos incorrectos de las palabras en los que se puede incurrir por falta de conocimiento de las causas de los fenómenos, como veíamos más arriba. Pero, por otro lado, remite a la noción de *libertad* que Hobbes construye en oposición a la *libertad republicana* como rechazo a la servidumbre y participación de la multitud en los asuntos públicos. La libertad no es, para Hobbes, un derecho innato sino un *derecho público* o, mejor aún, *un derecho de lo público*.

### 3. 2. e. La libertad política en su doble acepción: inmunidad absoluta e inmunidad relativa

Para Hobbes, la libertad es el poder de actuar sin resistencia (*Lev.*, II, XXI, p.171), y tal poder no puede *ex hypotesi* residir en una multitud de individuos sin Estado. Según nos dice, la *libertad natural* (fuera del Estado) es, en principio, *absoluta* y la única que “propriadamente puede llamarse libertad” (*Lev.*, II, XXI, pp.171-173). Se trata de una libertad de los cuerpos para actuar según la propia voluntad (deseo o inclinación), pero ésta responde siempre a determinadas motivaciones que operan como causas de la acción. La voluntad humana está siempre determinada causalmente. Por eso dice Hobbes que ‘libertad’ y ‘necesidad’ son *coherentes* (*Lev.*, II, XXI, p.172).

Ahora bien, en el hipotético *estado de naturaleza* la contraparte real de la *libertad absoluta*, declarada en principio, es la servidumbre causada por el imperio de las pasiones, es decir, la *nada de la libertad* o la libertad reducida a la nada por la mutua oposición de voluntades y fuerzas en competencia por los bienes. Para Hobbes, la salida de este destino de siervos sólo puede ser el Estado. De allí en más, únicamente al Estado se puede en sentido estricto atribuir libertad, porque sólo él tiene el poder de decidir y actuar sin resistencia a través de la figura del representante, ya que éste no representa al pueblo como conjunto de individuos o *communitates*, con quien no ha firmado ningún convenio<sup>27</sup>, sino al pueblo como sujeto jurídico del Estado.

Entonces ‘libertad’, *strictu sensu*, se vuelve sinónimo de ‘soberanía’; en tanto que en relación a los sujetos a la ley, ‘libertad de los súbditos’ es sinónimo de ‘derechos’<sup>28</sup>: el conjunto de prerrogativas (facultades y permisos) acordadas a los súbditos por el Estado. Desde el punto de vista del derecho público, la libertad de los ciudadanos es, o bien un poder reconocido expresamente por la ley (*libertad positivada*), o bien un poder reconocido por el silencio de la ley o ausencia de prohibición (*libertad no-positivada*).

La creación del orden civil obliga a redefinir ‘libertad’, cosa que Hobbes hace equiparándola a *inmunidad*. En este sentido, dice en *Leviatán*:

En las torres de la ciudad de Lucca está inscrita, actualmente, en grandes caracteres, la palabra LIBERTAS; sin embargo, nadie puede

inferir de ello que un hombre particular tenga más *libertad o inmunidad* por sus servicios al Estado, en esa ciudad que en Constantinopla. Tanto si el Estado es monárquico como si es popular, la libertad es siempre la misma (Lev., II, XXI, p. 175).

La libertad de los súbditos puede ser entendida de dos maneras. En primer lugar, y en consonancia con la cita anterior, libertad es inmunidad *respecto del Estado* (*from the laws*). Ésta es igual en cualquier Estado (tanto en la ciudad de Lucca como en Constantinopla) pues consiste en la libertad de actuar dentro de lo predeterminado por el soberano, sea que lo haga *positivamente* (por ley expresa) o *negativamente* (por silencio de la ley). En segundo lugar, libertad es inmunidad *de acuerdo a lo fijado por el Estado* (*by the laws*). Ésta, por el contrario, difiere de un Estado a otro, y dentro del Estado de una época a otra, *según lo específicamente permitido positiva o negativamente* por el soberano <sup>29</sup>. En este último sentido se pronuncia Hobbes diciendo:

La libertad de un súbdito radica...en aquellas cosas que en la regulación de sus acciones ha predeterminado el soberano: por ejemplo, *la libertad de comprar y vender y de hacer, entre sí, contratos de todo género, de escoger su propia residencia, su propio alimento, su propio género de vida, e instruir sus niños como crea conveniente, etc. (...)* En los casos en que el soberano no ha prescrito una norma, el súbdito tiene libertad de hacer o de omitir, de acuerdo con su propia discreción. Por esta causa, semejante libertad es *en algunos tiempos* más y en otros menos. (...) Así también, *en algunos países del mundo*, los hombres tienen la libertad de poseer varias mujeres, mientras que *en otros lugares* semejante libertad no está permitida. (Lev., II, XXI, p.173 y 179).

Ahora, nótese que Hobbes iguala en la condición de casos paradigmáticos de la inmunidad concedida por la ley a la *libertad económica* de comprar y vender con la *libertad de pensamiento*, la cual no está expresamente mencionada en la cita pero, sin duda, no puede referirse a otra que a ella cuando habla del *poder de elegir* cada uno el propio género de vida, los alimentos, el domicilio y la educación de los hijos *como crea conveniente*.

Sin embargo, para Hobbes no hay *derechos innatos* (*birth rights*) sino únicamente *derecho de lo público* (*right of the public*); de modo que estas libertades deben ser entendidas como prerrogativas artificiales, esto es, un poder o inmunidad frente a la ley positiva concedido por el

propio Estado. Más que de un espacio de legalidad natural (*no-positiva*), como conjeturábamos más arriba, se trataría de un espacio de legalidad negativa o *no positivada* resultante de la ausencia de prohibición<sup>30</sup>.

“Libertad de pensamiento” en *el orden civil* no se refiere, entonces, a la mera capacidad o aptitud de usar la razón que, en tanto *poder natural*, es, por cierto, “esencialmente inerradicable”<sup>31</sup>, sino a tener algo así como un *derecho a usarla* (y en este sentido a esperar protección por parte del Estado), cosa que sólo puede entenderse como un permiso negativo pues sólo hay *derecho de lo público*. En este sentido, libertad de pensamiento se opone a lo que en las categorías tradicionales del derecho privado se denomina *facultas*<sup>32</sup> y se interpreta como un *derecho natural* de la persona humana que limita al Estado. Se trata, por el contrario, de un *derecho positivo* que habilita a definir al hombre como *jurídicamente libre*.

Por otra parte, el hecho de que para Hobbes la libertad de comprar y vender ocupe el mismo nivel que la libertad de diseñar el propio plan de vida individual y familiar, ofrece una razón más para sostener la hipótesis de la intervención del postulado relativo a ciertos comportamientos sociales extraídos de la naciente sociedad mercantil<sup>33</sup> en su concepción de la *naturaleza* humana según la ficción del *estado natural*. Es conveniente insistir, sin embargo, en que la asunción de esta hipótesis no nos conduce a pensar que tal concepción, cuya complejidad hemos señalado en el Capítulo 1 de esta Parte II, se reduzca al *homo oeconomicus*.

El concepto de soberanía como *inmunidad absoluta* implica que la *inmunidad* de los súbditos respecto del Estado es *relativa*, supeditada al interés público y punible en caso de contravenir abiertamente el orden legal. El Estado, en cambio, goza de una *inmunidad absoluta* respecto de legalidades ajenas que deviene *impunidad* pues no existe un *derecho legal de resistencia al Estado*; el poder soberano no está sujeto a las leyes que dicta y, por lo tanto, no puede ser juzgado por éstas. Es inmune legalmente a la resistencia y es inimputable por cuanto no puede determinarse criminalidad en sus actos.

Este presupuesto de la *inmunidad relativa* es problemático pues, por un lado, la legalidad estatal exige como destinatario un sujeto legal o *person in law*<sup>34</sup> definido como *jurídicamente libre*, esto es, protegido por el Estado en su libertad de conciencia para poder ser declarado responsable de sus actos y, por ende, imputable; y por otro, el funcio-

namiento del Estado en todo su aparato administrativo, legal y militar requiere de libertad económica para comprar y vender al precio que se pueda. Ambos espacios de libertad, en tanto derechos, son *relativos* por cuanto no preexisten al Estado; en este sentido, *dependen* de él. Pero son *absolutos* en la medida en que el Estado no puede existir ni permanecer sin su reconocimiento. Y aquí reside el problema, pues, el campo de acciones derivado de aquellos derechos -en la medida en que éstas responden *de hecho* a una legalidad diferente (la propia discreción y la apetencia de los contratantes, respectivamente)- puede ser siempre un espacio propicio para la gestación de conductas sediciosas.

Ahora bien, la resistencia de la multitud al Estado excede el marco penal coactivo previsto para las transgresiones a la ley. Los actos de resistencia de la multitud son calificados como *hostilidades* y son respondidos en términos bélicos (*Lev.*, II, XXVIII, pp. 251, 256 y 260). Por lo tanto, la *multitud* es, desde el punto de vista jurídico, tan *inimputable* como el propio Estado. Pero además, estando completamente fuera de la ley, es decir, bajo su más *estridente* silencio es, como el Estado, *absolutamente libre*<sup>35</sup>. Para evitar tal conclusión Hobbes declara, no obstante, *legal* toda hostilidad emprendida por el Estado contra aquélla, por ser en defensa del pacto (*Lev.*, II, XXVIII, p.257).

No obstante lo que acabamos de ver, pensamos que los estudiosos actuales<sup>36</sup> de Hobbes han insistido demasiado en destacar lo que llaman su *concepto negativo* de libertad contraponiéndolo al *concepto positivo* de libertad de la tradición republicana. A este respecto Quentin Skinner (1990) ha mostrado que también en Maquiavelo puede encontrarse un concepto negativo que entiende por 'libertad' la ausencia de obstáculos (*senza ostaculo*) para decidir y actuar. Tanto los *grandi* como la *plebe* aspiran a la libertad en ese sentido, a la ausencia de impedimentos para lograr sus deseos, cosa que según los defensores de la república sólo pueden alcanzar de manera pacífica en una comunidad autárquica.

Sin embargo, creemos que Skinner se apresura al afirmar que Hobbes simplemente rechaza *dogmáticamente* la concepción republicana de la libertad<sup>37</sup>. Consideramos por nuestra parte que el asunto es más complejo. Hobbes, al igual que Maquiavelo ha entendido muy bien que la libertad depende de que se impida a los *grandi* forzar al *popolo* a servir a sus fines. Pero mientras el italiano sostiene que para impedirlo hay que dar al pueblo participación política, Hobbes se inclina por

restar poder a los grandes igualándolos en el *status* de súbditos con los demás sujetos de la ley.

Hobbes, al igual que Maquiavelo, no desconoce la enseñanza de Cicerón en *De Officiis* (I.10.31) según la cual sólo es posible la libertad cívica si *communi utilitati serviatur*, si obramos como siervos del interés público. Pero mientras el florentino lo entiende como un servicio público que implica la participación en la *res publica*, Hobbes lo hace literalmente: la libertad cívica, la libertad de la *civitas* o Estado, es decir, la soberanía requiere un único deber del súbdito, que en esto es como un siervo, la obediencia. La obediencia antes que ninguna otra *virtud* hace floreciente a un Estado. Dice en *Leviatán*:

En efecto, la prosperidad de un pueblo regido por una asamblea aristocrática o democrática, no deriva de la aristocracia o de la democracia, sino de la obediencia y concordia de los súbditos; ni el pueblo prospera en una monarquía porque un hombre tenga el derecho de regirla sino porque los demás le obedecen. Si en cualquier género de Estado suprimís la obediencia (y por consiguiente, la concordia del pueblo) no solamente dejará de florecer sino que en poco tiempo quedará deshecho. (*Lev.*, II, 30, p.278).

Sin embargo, también sostiene que el Estado debe librar de toda interferencia tanto la conformación de precios en el mercado (cfr. *Lev.*, II, XXII) como la esfera interna (foro interno) de las convicciones y opiniones de los individuos (cfr. *Lev.*, II, XXXI). El Estado reconoce la libertad económica de la oferta y la demanda (bajo la regulación oficial relativa a contratos<sup>38</sup>) y la libertad individual de pensamiento y conciencia. Pero estas dos legalidades, no siempre convergentes, conforman espacios de poder que pueden resultar peligrosos para la conservación del poder estatal soberano.

No obstante, Hobbes no puede negarlos porque, al igual que Maquiavelo, piensa que la calidad (*commodity*) de la vida radica en la libertad y en la riqueza. Para el teórico florentino, República y bien común se suponen mutuamente comprendiendo este último *dominio, riqueza y libertad*. Hobbes coincide en que no se debe restringir la libertad natural “salvo en lo necesario para el bien de la república” (*El.*, II, IX, 4, p.300) y sostiene que el Estado debe proporcionar el marco legal para el desarrollo del comercio, la industria, y para asegurar el trabajo y la propiedad (*El.*, II, IX, 4, p. 301).

Ahora, si tomamos en cuenta que Hobbes define 'libertad' como *poder* y éste como *la disponibilidad de los medios presentes para la adquisición de bienes futuros*, la inmunidad de los individuos para pensar, creer y negociar presenta un doble aspecto: *negativo*, en tanto mera ausencia de obstáculos (no-intervención del Estado), y *positivo*, en tanto poder (adquirido) para arbitrar los medios que cada individuo considere adecuados para asegurarse una vida próspera.

Sin embargo, Hobbes no confía en la capacidad de la multitud para desarrollar a través de una práctica republicana de participación en el poder la aptitud moral necesaria para una convivencia pacífica. Su experiencia surgida de la observación de los acontecimientos contemporáneos contrasta drásticamente con la retórica de los clásicos favorable al gobierno popular. Esta experiencia le dice que los hombres no se conforman con la libertad de pensamiento y de negociación económica sino que desean además la libertad de acción y sobre todo la libertad para imponer sus ideas e intereses a los demás.

De allí que sólo al gobierno pueda competérle el control del culto público y de la educación con el fin de lograr que la opinión o conciencia individual se torne indiferenciable de la opinión o conciencia pública pues, aunque Hobbes sostenga que en todo lo que la ley no prohíbe el individuo mantiene su libertad natural – i.e. retiene su poder – confía en que la formación religiosa y cívica unidireccionadas eliminarán *del papel en blanco* de las mentes de los jóvenes y de las *gentes vulgares* (*Lev.*, II, XXX, p. 277 y *Beh.*, I, p.77) todo juicio potencialmente sedicioso<sup>39</sup>.

La estrategia retórica que aplica en este caso Hobbes para defender el poder absoluto del Estado, parece consistir en flexibilizar las nociones republicanas de 'libertad' y 'justicia' transpolando los términos a su propio terreno argumental y explotando a su favor su ambigüedad<sup>40</sup>. Pero en realidad de lo que se trata es de romper el enlace<sup>41</sup> de 'libertad' y 'justicia' con 'gobierno popular'. Esto provoca que en ocasiones parezca estar citando a Cicerón a favor del absolutismo, por ejemplo cuando nos dice que no puede haber libertad sin justicia y que la esencia de la justicia consiste en evitar la *iniuria* (violación del pacto, para Hobbes), cosa que según el filósofo romano, puede ocurrir de dos maneras:

a) como consecuencia del engaño y

b) a resultas de la violencia *brutal e inhumana* (Cicerón, *R.*, I.11.35-35; I.13.40-41).

Pues bien, también para Hobbes, hay *iniuria* en:

a) engañar a la multitud conduciéndola a la violencia para deponer al soberano (*acto de disposición injusta, vil e inhumana*) y

b) cuando los actos brutales no son sancionados severamente por los magistrados del Estado (lo cual ocasiona la *indignación de la multitud*).

En cualquier caso, ambas situaciones conducen a la violación del pacto que es la *suprema injusticia*, pues sin el Estado la libertad no es más que el *poder natural del individuo*, un poder que en los hechos, debido a la resistencia de los demás, es prácticamente nulo. La ruptura del enlace entre 'libertad' y 'gobierno popular' tiene, entonces, como propósito directo persuadir sobre la incompatibilidad entre 'tumultos de la multitud' y 'justicia', así como también, entre aquéllos y la 'salud de la república'.

Según Hobbes, la justicia que debe regir para que la libertad sea posible requiere de jueces sujetos a control por un poder extraordinario, que apliquen la ley con imparcialidad a ricos y a pobres por igual. Pero fundamentalmente se deben erradicar de las conciencias individuales todas aquellas opiniones que proporcionan un *pretexto* para la sedición favoreciendo la solidaridad mutua entre los súbditos, es decir, permitiendo que prospere la *pretensión de derecho* a resistir.

En síntesis, la estrategia de desplazamiento con la que Hobbes desdibuja el concepto de una multitud o pueblo capaz de autogobierno no es para nada sencilla, poco tiene de dogmática y, desde luego, no consiste en el mero descarte de la concepción rival. Según lo desarrollado más arriba y recuperando argumentos expuestos en el punto 2 podríamos decir que consiste en los siguientes movimientos:

I. Postula desde la teoría *científica*, como una necesidad racional en función del fin racional de la paz, un *poder soberano indivisible* que impida o ponga fin a las siempre posibles disputas que conducen a un estado de naturaleza, es decir, a situaciones donde impera el silencio de la ley: guerra exterior, sedición o tumulto, guerra civil.

II. Posiciona en lugar de la multitud que se autogobierna, la multitud de individuos que por vía del pacto abandonan el estado natural sin ley para crear el Estado (multitud *sive* Estado) deviniendo *pueblo o civitas que decide y obra a través del representante*;

III. Recurriendo a una concepción convencionalista del lenguaje presenta como absurda por *inconsistencia de los términos*, y por lo tan-



to como a-científica, la expresión “soberanía mixta” que defienden los republicanos. A ésta le opone la definición de soberanía como poder indivisible.

IV. Mediante el procedimiento retórico de disociación de nociones separa ‘forma mixta’ de ‘autogobierno’ y la reasocia con ‘anarquía’ situando su origen en la ignorancia, vale decir, en el *desconocimiento de las causas de la constitución originaria del derecho, la ley, la equidad y la justicia*. Esto le permite ubicar en un estadio de niñez o inmadurez precientífico a aquella tradición de pensamiento que se guía por el ejemplo y la costumbre en lugar de hacerlo por definiciones y razonamientos *more geométrico*.

V. Considera que la indivisibilidad del poder alcanza su máxima expresión en la indivisibilidad del representante (el rey), si bien para él todas las formas de gobierno son iguales mientras el poder detentado sea absoluto. Esta última es la *conditio sine qua non* de la paz en tanto asegura la unicidad de criterios para determinar lo que conviene a la salud pública (7 argumentos positivos a favor de la monarquía).

VI. Construye un *argumento analógico* en contra del gobierno popular que iguala al gobierno de asamblea con el gobierno de un niño en la necesidad de asesoramiento ajeno para la toma de decisiones; el niño por su condición natural de dependencia, escaso desarrollo de la razón y desconocimiento de las causas, y la multitud por su composición natural plural que la condena a la incertidumbre y, por ende, a las disputas sobre el mejor criterio para tomar decisiones. Tal argumento produce como conclusión la superioridad del gobierno monárquico sobre el gobierno del pueblo.

VII. Neutraliza la connotación positiva atribuida por Maquiavelo a la *multitud desenfrenada* como poder constituyente creador de nuevas instituciones, argumentando sobre su impotencia decisional y práctica por la pluralidad de criterios irreductibles que pretenden guiarla debido a la falta de ciencia. La multitud desenfrenada (*masterless*) actúa, en consecuencia, como *chusma violenta, estúpida y demente* en los asuntos públicos. Niega, por ende, el enlace entre libertad de la multitud, defensa de la justicia y gobierno popular.

VIII. La *multitud representada* o *populus* de Maquiavelo, es retraducida como *pueblo* (que es Uno en su representante) o la unidad de súbditos del Estado, *sujetos a la ley y de la ley* (nombrados o interpelados por la ley y ratificados por la ciencia y viceversa, nombrados por

la ciencia y sancionados por la ley), cuyo único deber es la obediencia y no la garantía de la *salus populi*, que es el asunto del Estado<sup>42</sup>. El rey representa al Estado entendido como corporación que es tanto como decir que se representa a sí mismo y no a los súbditos como individuos, ni a grupos o facciones particulares. Se trata de una representación libre y descendente, no ascendente.

IX. La libertad republicana consistente en la participación del *populus* en los asuntos públicos a través de su representación colegiada en un órgano de gobierno es desplazada por la noción de *prerogativas legales ilimitadas o limitadas jurídicamente, e inmunidades absolutas o relativas*, respectivamente, soberanía del Estado y derechos e inmunidades del individuo. Para la concepción republicana, cuando la ley enmudece la libertad de la multitud se torna poder constituyente. Para Hobbes, la ausencia de ley engendra el tumulto, la acción deconstituyente de la multitud y la anarquía pero de ciertos silencios suyos depende, en parte, la calidad de vida del individuo en el Estado.

La unicidad de criterios plasmada en la legalidad normativa y positiva común para el espacio territorial estatal es el vínculo y sustrato necesario entre, por un lado, la unicidad del sujeto del poder, el rey y por otro lado, la unicidad del objeto del poder, el pueblo. El Derecho positivo se convierte en el puente o el riel por el que transita la relación bi-direccional de mando-obediencia que configura la política moderna en su faz sociopsicológica (Weber, 1992). Pero su sustrato legitimador es la Ciencia Civil que se introduce en las conciencias de los súbditos a través de la educación estatal<sup>43</sup>.

## Notas

<sup>1</sup> Skinner reconstruye las diferentes líneas argumentales que conforman el discurso republicano desde sus inicios en el pensamiento florentino del quattrocento hasta Maquiavelo en función de su investigación sobre el surgimiento de la noción moderna de *stato*. Cfr. Skinner (2003: pp.37-46). Véase también sobre la contribución del pensamiento florentino a la tradición republicana, Baron (1993).

<sup>2</sup> “E’ facile cosa è conoscere donde nasca ne’popoli questa affezione del vivere libero: perché si vede per esperienza le cittadi non avere mai ampliato né di dominio né di ricchezza se non mentre sono state in libertà (...) perché non il bene particolare ma il bene comune è quello che fa grande le città. En sanza dubbio questo bene comune non è osservato se non nelle republiche.” [Disc., II, II, p.229]

<sup>3</sup> Skinner sostiene que el discurso republicano no llega a la noción moderna de Estado como entidad abstracta soberana, precisamente, por esta identificación entre Estado y comunidad social. Dice al respecto: “Los escritores republicanos adoptan sólo una mitad de esta doblemente abstracta noción del poder público. Por una parte, constituyen el primer grupo de escritores políticos que hablan con plena autoconciencia de una distinción categórica entre estados y gobernantes (...) Pero por otra parte, no establecen una distinción semejante entre los poderes de los estados y los poderes de las comunidades sobre las que éstos ejercen su soberanía. Más bien por el contrario, todo el impulso de la teoría republicana se orienta hacia una identificación final entre ambos.”, Skinner (2003: p.45). A su juicio, es Hobbes quien los separa definiendo soberanía como la potestad absoluta y suprema del Estado.

<sup>4</sup> En el diálogo con Clinias y ante su dictamen sobre la fundación de la ciudad a cierta distancia del mar, dice el Ateniense: “Siendo así, no será del todo imposible que sus habitantes sean virtuosos; porque si fuera una ciudad marítima con buen puerto, y cuyo suelo sólo produjese una pequeña parte de las cosas indispensables para la vida, necesitaría nada menos que un genio poderoso que cuidase su conservación, y legisladores verdaderamente divinos para impedir que, en semejante posición, dejase entrar toda clase de costumbres extravagantes y viciosas. (...) Para salvar este inconveniente, tenemos un recurso en la bondad del suelo, que suministra a todos lo necesario para la vida; y como por otra parte el terreno es desigual (montañoso), es evidente que no puede dar cosechas en abundancia, lo cual expondrá a la ciudad a otro inconveniente porque si se hallara en el caso de hacer grandes exportaciones del sobrante de sus productos, se llenaría de monedas de oro y plata. Y ya os he dicho más arriba que, entre todos los males del Estado, la opulencia es quizás el más incompatible con la generosidad y con la rectitud. (...) Además en los Estados que deben su poder y su seguridad a las fuerzas navales, no se distribuyen los honores entre los que más lo merecen, porque se debe la victoria a los pilotos, a los jefes de remeros, a los remeros mismos, gente toda de profesión y condición oscuras, y a las cuales no está bien por esta razón conceder los honores de la guerra. Y cuando un gobierno peca en este sentido, ¿cómo puede concebirse que esté bien ordenado?” (Platón, *LL.*, IV, pp.73-75).

<sup>5</sup> “Pero volvamos a Roma que, a pesar de no tener un Licurgo que la organizara en sus orígenes de modo tal que pudiera vivir largo tiempo libre, sin embargo, fueron tantos los hechos en ella sucedidos, a causa de la desunión entre la Plebe y el Senado, que todo lo que no había hecho un legislador lo hizo el azar [*che quello che non aveva fatto uno ordinatore lo fece il caso*]”. (*Disc.*, I, II, p.69) [*Disc.*, I, II, pp.29-30].

<sup>6</sup> En la dirección iniciada por la interpretación de Pocock, que sitúa a la plebe romana en el lugar del *principe nuovo* como innovador, se desarrolla la tesis de Antonio Negri (1994) sobre el poder constituyente de la multitud, que traza una línea de continuidad entre Maquiavelo, Spinoza y Marx. Sobre la recepción de la obra de Pocock en Italia en los años setenta, cfr. el “*Estudio Preliminar*” de Joaquim Gomes Canotilho en Pocock (2008: pp.14-15).

<sup>7</sup> Debe señalarse que Maquiavelo defiende la superioridad del gobierno monárquico en aquellas ciudades donde no es posible la República por estar infectadas de corrupción: “De todas las cosas que preceden, se infieren la dificultad o la imposibilidad de que en las ciudades corrompidas una república pueda ser sostenida o creada de nuevo. Y cuando, sin embargo, se mantuviera o se creara, sería necesario inclinarla más hacia

la monarquía que hacia el estado popular, para que los hombres a quienes las leyes no pueden corregir por su insolencia, sean de algún modo frenados por una potestad casi regia.” (*Disc.*, I, XVIII, p.111). Se podría pensar que la situación crítica de Inglaterra ante la guerra civil entre facciones conduce a Hobbes a la misma conclusión.

<sup>8</sup> Dice San Agustín: “(...) con la inmoralidad de sus ciudadanos, sus mismos historiadores no vacilaron un punto en decir y declarar por escrito que la república romana estaba irremediablemente perdida e inexistente antes de la venida de Jesucristo Señor nuestro.” (*CD.*, II, 25, 5-26,1).

<sup>9</sup> Hobbes no argumenta puntualmente contra Maquiavelo, si bien en la biblioteca de Devonshire existía un ejemplar de los *Discorsi* (Skinner, 1996). No obstante, como ya hemos señalado, nuestro trabajo no tiene como objetivo probar como dato histórico una hipotética discusión entre Hobbes y otros pensadores políticos (cuasi) contemporáneos, sino procurar reconstruir su argumentación dentro de un contexto histórico discursivo que incluía determinados términos y conceptos que estaban presentes a la vez en perspectivas políticas rivales y cuyo sentido y alcance se tornaban centrales para la identidad y éxito de cada una. Tal es el caso en esta ocasión de conceptos como “tumultos”, “libertad” y “régimen mixto”.

<sup>10</sup> Los términos retóricos o *appraisive terms*, según la denominación de Skinner, tienen por función influir en el ánimo del público por su connotación peyorativa o positiva. Véase Skinner (1996: p.425).

<sup>11</sup> J.G.A. Pocock señala como uno de los motivos del inicio de la guerra civil la disputa sobre en qué consistía el poder de mando del rey sobre el ejército y los límites constitucionales a los que estaba sujeto para ejercerlo. El problema militar se convierte en principio activo, según Pocock cuando las milicias de los condados se niegan a obedecer al rey. Estas milicias constituyen el *New Model Army* (nuevo modelo de ejército) formado por milicianos profesionales que obedecen a oficiales elegidos (jerarquía de mando) y reciben una paga proveniente del cobro de impuestos; a diferencia de las fuerzas del rey conformadas, bien por vasallos vinculados a los nobles por el lazo feudal de la lealtad, bien por mercenarios. El nuevo modelo había nacido en 1645 de la fusión de antiguas milicias de los condados de Essex, Waller y Manchester, vencedores en la primera etapa de la guerra contra las fuerzas realistas. La relación, en origen electiva, entre soldados y oficiales en el nuevo modelo de ejército favorece un reparto democrático de la palabra entre unos y otros, por lo cual, una vez vencedor en la contienda, se convierte en la principal fuerza y en el ámbito natural de discusión política en vista de la crisis interna del Parlamento. En su seno se producirán los *Debates de Putney* en 1647. Cfr. Pocock (2008: pp.454-468).

<sup>12</sup> Otros ejemplos del mismo caso son “virtud insuflada” o “círculo cuadrado”, (Cfr. *Lev.*, I, IV, p.4).

<sup>13</sup> Giorgio Agamben estudia la vinculación entre el *iusitium*, como suspensión de la ley, y el estado de excepción. Defiende, contra Carl Schmitt, la distinción entre ‘estado de excepción’ y ‘dictadura’. Cfr. Agamben (2005: p.171).

<sup>14</sup> Agamben cita la descripción que hace Suetonio de la muerte de Augusto en Nola, el 19 de agosto del 14 d.C., cuando el emperador en vísperas de dejar este mundo pregunta “*an iam de se tumultos fortis fuisset*”, es decir, si había un tumulto que le concernía, cfr. Agamben (2005: p.128).

<sup>15</sup> Hobbes explica que la causa de la coherencia de los pensamientos está en el sentido o experiencia de los hechos y pone como ejemplo de una serie de asociaciones cómo la mente (la suya) “(...) de San Pedro pasa a una piedra...de la piedra a los cimientos... de los cimientos a la iglesia, de la iglesia al pueblo y del pueblo al tumulto.” (*El.*, I, IV, p.107.)

<sup>16</sup> Retomamos este punto en el próximo capítulo.

<sup>17</sup> “Este método de presentar peticiones de forma tumultuaria, por medio de grandes multitudes de gentes clamorosas, era corriente en la Cámara de los Comunes, cuya ambición nunca podría haberse visto servida por vía de súplica y solicitud, sin hacer uso de un extraordinario terror.” (*Beh.*, II, 126).

<sup>18</sup> La siguiente frase de Pierre Charron resume la opinión generalizada sobre el pueblo llano en los primeros siglos de la modernidad: “(...) el vulgo es un animal salvaje. Todo lo que piensa no es sino vanidad, todo lo que dice es falso y erróneo, lo que reprueba es bueno, lo que aprueba es malo, lo que elogia es infame, lo que hace y emprende es locura, la turba popular es madre de la ignorancia, injusticia, inconstancia, idólatra de la vanidad...” Charron (1948: pp.224-227). Para un rastreo de esta visión coincidente en los principales teóricos de los siglos XVI y XVII, véase Balzi (2002).

<sup>19</sup> Le Bon (1958).

<sup>20</sup> Schumpeter (1983).

<sup>21</sup> Freud (1989).

<sup>22</sup> Foucault ha distinguido dos concepciones de la ley y de la libertad que atraviesan y tiñen de ambigüedad al liberalismo de los siglos XIX y XX, pero que se inician en los siglos XVII y XVIII: por un lado, una concepción jurídica de la ley como expresión de una voluntad (colectiva) que establece la parte de derecho que los individuos ceden y la que se reservan, concepción dentro de la cual la libertad es ejercicio de derechos; por otro lado, una concepción utilitarista, que toma a la ley como efecto de una transacción que separa la esfera de intervención del poder público de la esfera de independencia de los individuos; en esta visión la libertad es independencia de los gobernados respecto de los gobernantes. En el radicalismo inglés de fines del siglo XVII que opone al poder soberano los derechos originarios del pueblo inglés consolidados en sus tradiciones y prácticas políticas, económicas, jurídicas, etc., se pueden rastrear indicios de las dos concepciones. Cfr. Foucault (2007: pp.59-61). En la concepción hobbesiana de la ley y la libertad se puede observar la tensión resultante de querer conciliar el sujeto de derecho con el sujeto de interés, el poder absoluto con las relaciones de libre oferta y demanda.

<sup>23</sup> El dogma central del humanismo inglés del Renacimiento considera que los mejores y más naturales gobernantes de cualquier Estado bien ordenado son los hombres sabios y virtuosos. Esta tesis compartida por Hobbes en su juventud se ve luego modificada por su convicción sobre la necesidad de una Ciencia Civil que respalde la conservación del orden. Cfr. Skinner (1996: p.242).

<sup>24</sup> El método de la ambición, dice Hobbes, consiste en destruir primero y después evaluar qué construir. (*Beh.*, IV, p.253)

<sup>25</sup> Esta afirmación de Hobbes bien podría aplicarse a Maquiavelo quien, como Polibio, cree que la “historia es la política pasada” de la cual hay que tomar ejemplo. Leemos en *El Príncipe*: “...el hombre prudente debe intentar siempre seguir los caminos recorridos

antes por los grandes hombres...” (EP.,VI, p.90); y también en *Del modo de tratar a los pueblos rebeldes de la Val di Chiana*: “He oído decir que la historia es maestra de nuestras acciones, ante todo de las acciones de los príncipes, porque el mundo ha sido siempre habitado por hombres que tienen las mismas pasiones, y siempre hubo quien sirve y quien manda y quien sirve mal de su grado y quien bien de su grado y quien se rebela y es reprimido”, citado por Roberto Raschella en *Introducción a los Discorsi*, Maquiavelo (2004: p.18).

<sup>26</sup> Así se lo puede apreciar en el grabado que ilustra la temprana traducción de Tucídides realizada por Hobbes donde contrastan por un lado, bajo la figura de Arquidamo de Esparta, el rey y los nobles sabios consultando un libro con, por otro lado, bajo la figura de Pericles, un demagogo arengando a la multitud harapienta. El grabado lleva la firma de Thomas Cecil y aunque, como dice Skinner, no sabemos hasta que punto Hobbes está involucrado en la elección del motivo gráfico, éste no es menos sugestivo que el de *Leviatán*. Cfr. Skinner (1996: p.242).

<sup>27</sup> Bodin en su *Demonología* dice: “El Leviatán es el diablo, cuyo poder nadie en la tierra puede contrastar, como se dice en el libro de Job; de él se cuenta que no se conforma con el cuerpo, sino que persigue también las almas, por lo cual nadie puede celebrar con él contratos...”, cit. en Schmitt (2004: p.18).

<sup>28</sup> Dice Hobbes: “En efecto, ‘derecho’ es ‘libertad’: concretamente aquella libertad que la ley civil nos deja.” (*Lev.*, II, XXVI, p.237).

<sup>29</sup> No cabe entonces la conocida objeción de Harrington pues Hobbes tiene en cuenta la distinción que aquél le reprocha no hacer: “(...) decir que un luqués no tiene mayor libertad o inmunidad respecto de las leyes de la ciudad de Lucca que un turco respecto de las de Constantinopla, y decir que un luqués no tiene más libertad o inmunidad según las leyes de Lucca que un turco según las de Constantinopla, son discursos algo diferentes. Lo primero puede decirse del mismo modo de todos los gobiernos; lo segundo, apenas de dos; y mucho menos de aquéllos, siendo bien sabido que, mientras que el más alto bajá tiene tanto su cabeza como sus bienes por voluntad de su señor, el luqués más insignificante que posee tierras puede disponer libremente de ambos sin más límite que el de la ley (...)”, cit. en Zarka (2008: p.129).

<sup>30</sup> En el sentido que le ha dado el positivismo al principio de prohibición: “Todo lo que no está prohibido, está permitido”. Para el concepto de *permisión negativa* véase Kelsen (1995: p.29).

<sup>31</sup> Agradezco esta precisión al Dr. Carlos Balzi que me condujo a profundizar sobre la cuestión del tipo de derecho que constituye la libertad de conciencia para Hobbes.

<sup>32</sup> Grocio, por ejemplo, considera tanto al *dominium* sobre el cuerpo y las cosas necesarias para su conservación como a la facultad de usar la razón y la voluntad para dirigir las acciones propias un derecho natural, asimilando éste a poder pero, a la vez, dando a poder el rango de derecho (innato). Cfr. Grocio (1987: Libro I, 1, par. IV y V). Éste es, precisamente, el tipo de concepción sobre la libertad que Hobbes procura erradicar cuando dice que “del uso del término ‘libre albedrío’ no puede inferirse libertad de la voluntad, deseo o inclinación, sino libertad del hombre, la cual consiste en que no encuentra obstáculo para hacer lo que tiene voluntad, deseo o inclinación de llevar a cabo.” (*Lev.*, II, XXI, p.172). En este sentido, Hobbes inclina la balanza a favor del orden civil

que conduce al hombre de la *nada de la libertad* obstaculizada por la fuerza de los demás a la *libertad jurídica* protegida por el freno que la fuerza estatal opone a la multitud.

<sup>33</sup> Coincidimos en esto, puntualmente, con la lectura de Macpherson aun cuando, como ya hemos dicho en el Capítulo 1, no consideramos plausible, por razones históricas o cronológicas, que Hobbes haya podido tener en mente un modelo teórico de la sociedad mercantil.

<sup>34</sup> Partiendo de la idea de *personas* constituidas en la ley y por la ley a las que les corresponden derechos que son siempre objetivos (*rights of the public*), no subjetivos, se puede contraponer la posición de Hobbes a la compleja trama discursiva de los *derechos subjetivos* elaborada desde varios frentes. Uno de estos frentes responde a una matriz religiosa y opera con elementos conceptuales provenientes del Derecho Romano; el otro no, pero ambos contienen un potencial revolucionario que la teoría hobbesiana viene a contrarrestar. De un lado, el movimiento teórico de repudio al absolutismo papal que dentro de la organización de la Iglesia cristiana se remonta al siglo XII y alcanza su apogeo en los siglos XIV y XV con las tesis de los *conciliaristas* (Jean Gerson, 1417) que luego es continuada por los sorbonistas (John Mair, 1519) pero también retomada, sin citar su origen, por teóricos tomistas de la Contrarreforma como Francisco Suárez. El argumento general es que poseer un derecho o *ius* individual sobre un objeto supone la potestad de disponer libremente de él. Tener derecho es contar con una “posesión incondicional” y una “libertad de disposición” como la que puede decirse que tiene un hombre en relación “con sus libros o con su abrigo.” Ahora bien, la autoridad del gobernante, como la del Papa, consiste en un poder delegado -en un caso por la Iglesia como conjunto de congregaciones y en el otro por la comunidad-, i.e. carece de potestad para disponer de la sociedad o de los bienes de los miembros como propiedad suya. El gobernante es *minor universis* y la comunidad, representada por una asamblea de todos los ciudadanos (Gerson), es *maior universis*. El *imperium* reside originariamente en la comunidad social, al gobernante sólo le es *concedido* o *comisionado*. Por lo tanto, el pueblo (*populus*), a través de una asamblea representativa, está en el legítimo derecho de deponerlo si actúa en perjuicio de la comunidad (Mair).

De otro lado, en el marco de la Guerra Civil inglesa encontramos un movimiento revolucionario integrado por dos discursos, el de los *levellers* y el de los *diggers*. Las raíces de estos no son religiosas pero tampoco romanas, acaso porque el Derecho Romano no estuvo nunca en vigencia en Inglaterra. La posición de los *diggers* (Winstanley, 1652) es la más radical pues sostiene que la verdadera libertad exige que la tierra sea poseída en común. Pero ambos fundan su posición en un derecho natural racional del individuo que oponen enconadamente al orden jurídico vigente, a sus defensores los abogados y al clero con sus privilegios. Entre los derechos innatos e inalienables del individuo incluían el derecho de propiedad (*levellers*) y los derechos políticos que debían ser disociados de aquél. El parlamento sólo debía tener una autoridad delegada por el pueblo, aunque superior a la del rey por la importancia de su misión: asegurar los derechos subjetivos. Cfr. Skinner, Q., *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. Vol. II, *La Reforma*, México, FCE, 1986. En un trabajo anterior hemos sostenido que el discurso triunfante, de los representantes de la *landed gentry* (Cromwell, Ireton) opta, para lograrlo, por hacer ciertas concesiones al menos radical de los dos, el de los *levellers*. Este discurso constitucionalista, claramente contra-revolucionario obtiene en Inglaterra su único y último triunfo en el *Instrument of government* (1653), tal vez por lo que decíamos del

Derecho Romano y porque la reacciones de repudio contra la supremacía jurisdiccional de la Iglesia defendida por los juristas canónicos, también alcanzaron a los civilistas, fortaleciendo una tradición de pensamiento jurídico (remontable al siglo XIII) a favor de la preeminencia de las leyes consuetudinarias y estatutos parlamentarios. Véase, Rosales, M., “*El humanismo, un movimiento contrarrevolucionario*”, en [www.sladecordoba.com.ar](http://www.sladecordoba.com.ar). La posición de Hobbes, también contrarrevolucionaria, está por eso mismo emparentada con la del liberalismo conservador de Ireton según el cual: “Si recurris únicamente al derecho natural, por derecho natural no tenéis más derecho que yo” pues lo que hace que un hombre tenga un derecho “real y civilmente es la ley”. Véase Sabine (1945: pp. 353-366).

<sup>35</sup> El ejemplo más claro son los demás Estados que, como veremos en el capítulo siguiente, para cada pueblo son multitud.

<sup>36</sup> Nos referimos a J. Day (1977), A. Flew, A. (1983) y H. Steiner (1974-75) que pueden ser situados a su vez en el marco más general del debate sobre el concepto de “libertad negativa” (concepto originariamente debido a Bentham) planteado por la obra de Isaiah Berlin (1969) y de MacCallum (1972). Cfr. Skinner, Q., “*La idea de libertad negativa: perspectivas filosóficas e históricas*” en Rorty et al. (comps.) (1990: pp. 227-259).

<sup>37</sup> Skinner piensa que “Hobbes o bien no comprendió el quid del argumento republicano clásico o bien intenta deliberadamente distorsionarlo (...)”. Cfr. Skinner, Q., “*La idea de libertad negativa: perspectivas filosóficas e históricas*” en Rorty et al. (comps.) (1990, p.250). Nos inclinamos por la segunda opción, que en este artículo Skinner no desarrolla.

<sup>38</sup> Dice Hobbes: “Corresponde...al Estado, es decir, al soberano, determinar de qué modo deben llevarse a cabo todas las especies de contratos entre súbditos (como los actos de comprar, vender, cambiar, prestar, tomar prestado, arrendar y tomar en arrendamiento) y por qué palabras y signos deben ser considerados como válidos.” (*Leviatán*, II, XXIV, p.206).

<sup>39</sup> Para esto, como afirma Carlos Balzi (2006: p.94), “(...) las universidades deben enseñar la doctrina hobbesiana para que ésta pueda influir en la realidad y de esta manera alcanzar su objetivo político-práctico”.

<sup>40</sup> En este caso Hobbes sería, él mismo, alcanzado por el reproche que formula a los retóricos inescrupulosos (políticos) de las asambleas que se aprovechan del carácter polisémico de ciertos términos. (Cfr. *El Leviatán*, II, 5, 4, pp.254-255).

<sup>41</sup> La técnica retórica de ruptura de enlaces argumentativos consiste en negar la asociación entre elementos que se considera deberían permanecer separados. Se intenta mostrar que el enlace entre dos nociones, admitido, presumido o deseado, no existe. Cfr. Perelman (2000: p.628).

<sup>42</sup> Sobre la lógica de la responsabilidad absoluta del rey y las consecuencias que ella trajo consigo para el poder soberano véase Koselleck, R., *Crítica y crisis*, Madrid, Trotta, 2007, pp.35-36.

<sup>43</sup> El miedo más profundo de Hobbes, seguramente exacerbado por los desacuerdos teológicos y políticos, es a la imposibilidad de la comunicación y por lo tanto al entendimiento mutuo no coactivo. Su desconfianza en la retórica, justificada por los abusos escolásticos, lo acerca al extremo del autoritarismo político. Sin embargo, se valdrá de ella para persuadir de las ventajas de una teoría, la suya, que cree posible conciliar “poder



absoluto” y “bases racionales del Estado” propuestas por la Ciencia Civil. Resulta, en tal sentido, inevitable la asociación con la República (cfr. *Rep.*, V, 473, d, p.369) cuando él mismo se identifica con Platón en la convicción de que será “imposible acabar con los desórdenes del Estado y con los cambios de gobierno acarreados por la guerra civil, mientras los soberanos no sean filósofos” (*Lev.*, II, XXXI, p.303).

## Capítulo 4

### La estructura semántica del par conceptual pueblo-multitud

Las perspectivas de abordaje a la obra política de Thomas Hobbes son múltiples<sup>1</sup>, cada una de ellas ha ido revelando elementos que las demás no destacaban lo suficiente y que al ser puestos de relieve evidencian una importancia crucial para la comprensión de la totalidad de su teoría. Por consiguiente, no sería correcto sostener que una de ellas posee la verdad y las demás están equivocadas, más bien se podría decir que cada una descubre y resalta aspectos diferentes del pensamiento hobbesiano. Nuestro trabajo no está dirigido a la revisión de los diferentes enfoques ni tampoco pretende ofrecer una visión de conjunto. Aunque reconoce y se vale de los aportes de varias de ellas se encuentra más influenciado por la corriente denominada contextualismo del profesor de la Escuela de Cambridge, Quentin Skinner y por la teoría de C.B. Macpherson.

La teoría hobbesiana, según Skinner, forma parte esencial del primer movimiento antirrevolucionario moderno cuyo objetivo es combatir los conceptos de ‘soberanía popular’ en sus versiones republicana y monarcómica, los cuales confluyen en una concepción constitucionalista<sup>2</sup> del Estado. Compartimos la primera parte de su tesis, y los puntos anteriormente desarrollados pueden entenderse como razones aportadas en esa dirección.

La ruptura que la teoría de Hobbes opera sobre los conceptos de ‘multitud’ precedentes proporciona la base de sustentación y de legitimación al Estado moderno, pero sobre todo le proporciona al poder soberano categorías epistemológico-políticas útiles para transformar a las masas a su cargo en una única unidad de acción y decisión indisociable de la figura del representante, así como también para demarcar un adentro y un afuera de una civilidad construida sobre la sanción jurídi-

ca, aunque a imagen de las relaciones contractuales de mercado. En este sentido, se puede decir que el modelo contractual supone, además del Derecho y del mercado, las categorías conceptuales pueblo-multitud aportadas por la Ciencia Política como factores necesarios de civilidad.

La teoría del Estado, disciplina que alcanza su momento de apogeo entre finales del siglo XIX y la primera mitad del XX, define a la organización política moderna por su soberanía, esto es, por el *poder jurídico y real para decidir todo conflicto que altere la cooperación social-territorial* (Heller, 1955). La soberanía en tanto poder supremo, sustantivo, irresistible y exclusivo tiene alcance territorial, no personal. Esto quiere decir que las normas jurídicas no son vinculantes para este o aquel individuo sino para *todos los habitantes del territorio*, definiendo a éste como el espacio físico real sobre el que se asienta la población, circunscrito por fronteras jurídico-políticas, que no son naturales sino convencionales. Sin embargo, esto deja sin explicar cómo es que desde los inicios del Estado hasta nuestros días, dentro de un mismo territorio estatal el poder soberano establece otras fronteras, esta vez, entre sus propios habitantes; nos referimos a divisiones, exclusiones, persecuciones, etc., que no siempre se tornan visibles geográficamente.

Pues bien, es posible mostrar que la identidad de los grupos humanos en tanto estos pueden ser considerados como unidades de acción, se construye en la relación entre individuos sobre una base lingüística desarrollada en común que posibilita la reciprocidad de las perspectivas y las transmite de generación en generación. Independientemente del hecho de que el grupo haya surgido por coacción o por consenso, para que una vez conformado pueda actuar como una unidad de acción política se requieren ordenaciones comunes, desde usos lingüísticos compartidos hasta prescripciones respaldadas en la presión social, que unifiquen los comportamientos y potencien los esfuerzos individuales orientándolos hacia metas colectivas, pero también es necesaria la conciencia del *nosotros*.

En la articulación del *nosotros* ocupan un rol central las calificaciones del 'sí mismo' y de los demás. Esas calificaciones no son nunca meramente descriptivas de una realidad dada sino que, por el contrario, contribuyen en su conformación delimitando una cosa de otra y por lo tanto estableciendo parámetros de inclusión y exclusión. Los términos 'nosotros' y 'vosotros' utilizados para configurar una determinada identidad y discriminar un grupo humano de otro, lejos de

ser neutrales, se convierten en “la condición de la posible capacidad de acción” (Koselleck, 1993: 206). En este sentido, se puede decir que un concepto no es un mero indicador sino más bien un *factor* de los grupos político-sociales.

Los conceptos no son meros reflejos de una realidad preexistente que los exige; por el contrario, su uso delinea los sentidos que luego signarán procesos, formarán actores y determinarán conductas (Koselleck, 1993; Skinner, 2002). A través de ellos se establece un determinado *horizonte de expectativa* y se precisa un particular *contexto de experiencia* que limita las maneras de acceder a los *hechos*. Precisamente por esto algunos conceptos se convierten en categorías clave para entender ciertas contiendas discursivas que históricamente han incidido en profundas transformaciones sociopolíticas.

Desde nuestro punto de vista, el criterio jurídico-capitalista de inclusión/exclusión, destinado a ser útil durante siglos para la configuración de subjetividades e identidades, comprende el par de opuestos *pueblo-multitud* sobre cuya división pueden fundarse todas las demás. Esta oposición sobre la que se asienta el proceso de construcción de la civilidad en los países occidentales, opera por mutua exclusión y se ha mostrado irresoluble por vías pacíficas (apenas si es tolerable dentro de los sistemas democráticos donde la intervención social activa del Estado procura atenuar las consecuencias de la exclusión estructural).

Ahora bien, en la teoría hobbesiana el modo de funcionamiento del par pueblo-multitud como dispositivo conceptual no es simple, pues consiste en relaciones cruzadas de simetría y asimetría entre cuatro acepciones de multitud:

1. un concepto filosófico-teológico: multitud como *comunidad universal* de personas racionales morales regidas por un derecho natural objetivo (de origen divino).
2. Un concepto antropológico-sociológico: multitud como conjunto de *individuos disgregados* o desagregados cuya modalidad de acción es una combinación de resistencia al poder ajeno (*rebeldía natural*) y de competencia (*rebeldía adquirida*) por él.
3. Un concepto político-jurídico: multitud como *Estado, universitas* o corporación soberana cuyo negocio, la salud del pueblo, implica asegurar la vida y la prosperidad material de los súbditos.
4. Un concepto jurídico-económico: multitud como *pueblo*, unidad jurídica de conductas de competencia y negociación o acuerdo.

Para nuestro trabajo resulta central la relación de oposición asimétrica que mantienen la multitud disgregada (2) y la multitud representada o pueblo (4) del Estado. De acuerdo a Reinhart Koselleck (1993) los conceptos *contrarios asimétricos* son aplicados unilateralmente y por oposición; son coordinaciones desigualmente contrarias utilizadas para la conformación de una identidad grupal. La historia política de Occidente está atravesada por duplas de opuestos conceptuales que coadyuvaban a la configuración de identidades grupales delimitando unidades de acción por exclusión y negación de reconocimiento al contrario. Los ejemplos brindados por Koselleck son *helenos-bárbaros*, *cristianos-paganos* y *superhombre-infrahombre*.

Si tomamos el primer binomio, heleno-bárbaro, el vector principal que originariamente articula su estructura semántica es el espacio o la *espacialidad*, operando en dos direcciones, horizontal una y vertical la otra. En sentido horizontal el par conceptual delimita un adentro y un afuera: todos los individuos nacidos en territorios no-griegos son bárbaros; en sentido vertical traza un arriba y un abajo funcional al sistema interno de gobierno: los ciudadanos griegos se autogobiernan, en tanto que los extranjeros y esclavos dentro de la polis quedan excluidos de ambos privilegios, ciudadanía y autogobierno.

Platón y Aristóteles proveyeron de fundamento ontológico a la oposición aduciendo una diferencia de naturaleza entre griegos y bárbaros que permitió elevar el nombre propio de un pueblo, *helenos*, a concepto universal pues *bárbaros* no sólo significa en la oposición *no-griego* sino que además equivale a *no-pueblo*, ya que niega todos los nombres propios de las demás unidades territoriales de acción política, y con ello su identidad, al englobarlas bajo una denominación que designa una pluralidad indiferenciada incapaz de *logos*, asimilable a las bestias antes que a grupo humano alguno. Por eso, para Platón la guerra contra los bárbaros (*polemos*) está justificada por naturaleza y debe conducir a su eliminación, en tanto que para Aristóteles la naturaleza justifica su esclavización.

Un segundo vector interviniente en el sustrato semántico del binomio heleno-bárbaro es el tiempo o la *temporalidad*, pero ocupa un lugar secundario en la estructura argumental. Según Koselleck se puede rastrear en las obras de Platón, Aristóteles y Tucídides una línea de razonamiento que sitúa la diferencia en perspectiva histórica: en el pasado los helenos habrían tenido los mismos hábitos y costumbres que

los bárbaros pero luego evolucionaron hasta lograr la actual diferencia cualitativa que se extiende *sine die* en un presente que se torna intemporal. Y es en este presente, únicamente, que se puede distinguir entre cultura y barbarie, ciudadanos y enemigos, hombres y bestias.

Ahora bien, el vector tiempo se vuelve central en el segundo binomio histórico, cristiano-pagano. Para la fe cristiana no hay, en principio, diferencias entre griegos, bárbaros, romanos, esclavos, etc., todos integran la humanidad no redimida, todos son hombres y por ende, pecadores. Pero la venida de Cristo divide la historia en pasado y futuro: el hombre cristiano es *el que vive en Cristo*, el *hombre nuevo* que será recompensado en el Juicio Final. Por oposición, quien no vive en Cristo, el pagano o gentil, representa el pasado en el presente.

En la estructura semántica de esta nueva antítesis también interviene la *espacialidad*, pero a la inversa que en el caso anterior, se torna subsidiaria de la *temporalidad*. Hay un orden terrenal, social-político, liderado por la Iglesia como institución que demarca un afuera y un adentro: la cristiandad como unidad de acción político-religiosa por un lado, y los *inimicos Dei*, por otro. Pero esta disposición espacial está atravesada por la tensión temporal que conduce a la identificación de 'hombre' y 'cristiano' traducida espacialmente en un expansionismo territorial que niega todo lugar legítimo a los *infideles*, con la pretensión de anticipar en el plano mundano a la *Civitas Dei* futura.

Así queda reflejado en los siguientes conceptos que Guillermo de Malmesbury atribuye a Urbano II con ocasión de la Cruzada: *Nullum natalis soli caritas tricet, quia diversis respectibus Christiano totus est mundus exilium et totus mundus patria; ita exilium patria, et patria exilium* (Koselleck, 1993: 231). El horizonte de esperanza que los opuestos cristiano-pagano contribuyen a forjar prefigura una *Civitas mundus* completamente subsumida bajo la *Civitas Dei*, lo que traducido políticamente conduce no sólo a la negación de todo Estado no-cristiano sino además a la indiferenciación entre orden político e Iglesia. En este sentido se pronuncia Gregorio VII cuando reserva el título de rey no a los monarcas sino a los verdaderos cristianos, en tanto son soberanos de sí mismos por su fe en Cristo (Koselleck, 1993: 234).

Ahora bien, parte de la estructura semántico-argumentativa que sustenta a los contrarios asimétricos helenos-bárbaros pervive en los opuestos cristianos-paganos: en ambos los vectores tiempo-espacio organizan una división entre *hombres* y *no-hombres* que adquiere expre-

sión política. Pero antes de que el par cristiano-pagano desplazara al par heleno-bárbaro, en la línea de continuidad que puede trazarse entre el Imperio Macedónico y el Imperio Romano por su fusión de pueblos, aparece un binomio con una estructura semántica completamente diferente.

Los cínicos primero y la *stoa* después introducen los *opuestos complementarios hombre-ciudadano*. La humanidad ya no se reduce a los helenos, pues griegos, orientales, libres y esclavos son iguales por su naturaleza racional y moral. El hombre es *cosmopolita*, según afirma Diógenes, y la cosmópolis está sujeta a las leyes morales del *logos*: el derecho natural. La *civitas*, en tanto, también está sujeta al *logos* y el derecho civil invoca al derecho natural como su fundamento moral. La ciudadanía del cosmos y la ciudadanía política no se excluyen: se es hombre y ciudadano a la vez.

Los términos bárbaro y heleno son resignificados. Por un lado la figura del bárbaro entendido como hombre simple, alejado de la corrupción propia de la civilización, es reivindicada por los cínicos como un ideal de hombre. Por otro lado, entre las clases acomodadas romanas influidas por las ideas estoicas, *heleno* es todo hombre educado que habla griego, aunque no lo sea por origen. La oposición pierde así su fundamento ontológico, se espiritualiza o culturaliza pero aún justifica la pretensión de mando de una clase social acomodada como la de los *classici*.

Luego, la llegada del cristianismo retoma, en parte, la estructura semántico-argumentativa vigente entre los griegos, y en parte la transforma para gestar un nuevo dualismo con los opuestos cristiano-pagano. Las dos ciudades agustinianas no son complementarias sino antitéticas y excluyentes - como los valores que encarnan, el bien y el mal - atravesadas por una tensión temporal que separa pasado de futuro. Mientras el ideal de hombre estoico resuelve las diferencias político-sociales, sin negarlas, en la comunidad universal atemporal, el cristianismo las disuelve en su ideal a futuro de la *Christianitas* como triunfo de la Ciudad de Dios, decretando anacrónicas las antiguas divisiones.

Pero finalizando la Edad Media encontramos de nuevo una etapa de transición, entre la disolución del Sacro Imperio y el nacimiento del Estado moderno, donde los contrarios asimétricos vigentes se debilitan hasta diluirse. La cristiandad se fragmenta espiritual y territorialmente, lo cual sumado al descubrimiento de los pueblos de América torna

problemática la identidad *hombre = cristiano* construida a partir de la asimetría cristiano-pagano.

El Renacimiento, considerado como etapa de transición en un proceso de transformaciones políticas profundas, guarda cierta semejanza con la época del ocaso de la polis. De hecho, resurge en él con fuerza la concepción estoica de la *humanitas* y su ideal de ser humano racional y moral. Pero también emerge la división (subyacente en las oposiciones históricas) entre humano e inhumano, despojada, ahora, de toda otra cualificación en la medida en que *hombre* puede ser disociado de *cristiano*, como antes de *heleno*.

Según Koselleck en el periodo de la Ilustración la humanidad se convierte en una magnitud política por sí misma, conformando duplas asimétricas como *superhombre-infrahombre*. Para ese entonces ha dejado de ser la *humanidad de Cristo* para convertirse en una unidad de acción política con historia propia a través de nuevas *figuras contrarias*.

Pero la estructura semántico-argumentativa que emerge es cualitativamente diferente a las de los binomios anteriores. Aquéllos contraponían elementos heterogéneos, esto es, el nombre de un pueblo, *helenos*, con un término que niega toda identidad étnica o política particular, *bárbaros*; o el nombre de un grupo religioso, *cristianos*, con un vocablo que niega toda identidad religiosa, *paganos/infieles*. Se era hombre en tanto se era heleno o cristiano.

En cambio al convertirse *hombre* en elemento de una oposición conceptual, como una categoría *blanqueada* semánticamente y por tanto cargada de ambigüedad, la eficacia de su uso político depende de concretar el contrario asimétrico en cada ocasión histórica de acuerdo a los fines de la lucha por el poder, pues sólo *se es hombre* en la medida en que *no se es algo más*: *rey* para la perspectiva burguesa; *burgués* para la socialista; *judío* para la nacionalsocialista; etc. Vale decir, la humanidad como concepto cuantitativo (*genus humanus totus*) y cualitativo (magnitud positiva) de alcance universal se define *per negationem* de particularidades específicas tales como una función política, una clase social, el género o la raza.

Pues bien, tomando en cuenta las oposiciones analizadas por Koselleck podría decirse que la oposición *pueblo-multitud* está presente en todas las construcciones políticas de Occidente a partir de Grecia y de Roma, pero pensamos que es recién con el Estado moderno y el nacimiento del modo de producción capitalista que deja de ser una



oposición más entre otras para transformarse en la clave que articula todas las demás.

En las formaciones políticas anteriores al Estado el par pueblo-multitud remitía a otras oposiciones de fondo configuradoras de la identidad individual y colectiva, como la nación o etnia determinada por la sangre (*pueblo griego - bárbaros*) o la religión (*pueblo cristiano/cristianitas - paganos*), a partir de las cuales se constituía el orden político interno y sus relaciones externas. Pero con el nacimiento del Estado moderno, pueblo y multitud son despojados de todo agregado cualificante para funcionar ellos mismos como categorías ordenadoras y adjudicadoras de sentido. Desde esta óptica, los textos hobbesianos se vuelven fundamentales para indagar sobre la relación entre este par conceptual y el concepto moderno de 'Estado'.

Nuestro filósofo sabe bien que *todas las palabras están sujetas a ambigüedad* y que *la multiplicación de las palabras viene a multiplicar esa ambigüedad* (Lev., parte II, XXX, p.286) por lo cual él mismo atrae nuestra atención sobre el nombre 'multitud' cuando en torno suyo construye tan diversos significados mediante una asombrosa profusión de recursos retóricos. De tal sorprendente despliegue surgen dos acepciones centrales en las que pueden ser subsumidas las demás.

Para Hobbes, el *pueblo* es estrictamente pueblo del Estado y la *multitud* aquello que el Estado al no reconocer como propio rechaza -interna y también externamente cuando se considera amenazado- y persigue como cuerpo extraño y hostil. Pero la categoría de multitud posee un significado político -aunque sea declarada lo no-político por antonomasia - que excede su connotación matemática (los muchos, los múltiples) e incluso puede contradecirla: uno o dos individuos actuando fuera del reconocimiento estatal son *multitud*.

*Pueblo* es el nombre universal para el conjunto de individuos y grupos agregados bajo una representación común, abocados a la persecución de intereses y negocios, que gracias a la tipificación legal pasan a ser científicamente categorizables (*De Cive*, 13, 3, p. 212). Dentro de esta unidad, la pluralidad de súbditos, el *gran número de personas* (*De Cive*, 12, 8, pp.203-204) que constituye la población del Estado, en tanto materia pasible de cuantificación matemática, puede ser llamada *multitud* en un *sentido neutro* como mera *multiplicidad*. Pero la categoría 'multitud' será el nombre de *la otra* (indecible) *pluralidad* - en sí misma inexpresable para una Ciencia política que se autoconstituye

como *ancilla politica* (sierva del poder estatal) - de individuos y grupos orientados al logro de intereses y negocios *no-legales* o *anti-estatales*.

Pueblo y multitud emergen, pues, como *nombres universales* (categorías) postulados por la Ciencia Política, que devienen operadores epistémicos cuya función es delimitar lo político y lo no-político, separación ésta donde queda comprendida a la vez la distinción entre lo legal y lo no-legal, la coerción legítima y la no-legítima, lo moral-público y lo moral-privado pero también entre lo económico o comercial y lo no-económico.

Como mostramos en el Capítulo 2 contra el argumento monarcómico, Hobbes define al Estado como *universitas*, como el único cuerpo político, corporación o sistema regular con representación soberana cuyas decisiones son vinculantes para todos sus miembros. Todas las demás corporaciones o cuerpos políticos internos dotados de representación le son subordinados. Éstos son *personas civiles*, es decir, jurídicas, pero sólo por el reconocimiento del Estado.

En este sentido, las corporaciones comerciales son definidas expresamente, a la vez, como *políticas* y como *personas jurídicas*. En cambio, los sistemas regulares, privados legales (como la familia) o privados i-legales (como asociaciones de ladrones), *no son* políticos ya que al momento de su conformación sus integrantes no han contraído una obligación a otra normativa que a la ley común a todos los súbditos, es decir, no poseen legalidad propia. Ahora bien, sólo los sistemas no reconocidos por el Estado o abiertamente en desafío al poder soberano son *no-políticos* o no-legales.

Lo *no-legal* difiere de lo *i-legal* pues se define como aquel espacio de conductas no reconocidas por el Estado, ya sea porque no las realizan ni súbditos suyos ni quienes tienen un permiso especial aún siendo súbditos de otro Estado, o porque quienes las llevan a cabo se niegan abiertamente a reconocer la intrínseca legalidad de ese orden político. Este espacio de conductas es calificado por Hobbes como *hostilidad*<sup>B</sup>, no como transgresión, pues, desde el momento en que “cesa la ley civil, cesa el delito” (*Lev.*, II, XXVII, p.239). Sin embargo, la respuesta también hostil del Estado es legal. Hobbes afirma:

El daño infligido a quien se considera enemigo no queda comprendido bajo la denominación de pena, ya que si se tiene en cuenta que no está ni sujeto a la ley, y por consiguiente, no pudo violarla, o que

habiendo estado sujeto a ella y declarando que ya no quiere estarlo, niega, como consecuencia, que pueda transgredirla, todos los daños que puedan inferirsele deben ser considerados como actos de hostilidad. Ahora bien, en casos de hostilidad manifiesta declarada toda la inflicción de un mal es *legal*. (Lev., II, XXVIII, p.256).

Lo i-legal, en cambio, es el espacio de conductas de trasgresión<sup>4</sup> a la ley del Estado realizadas por súbditos suyos o por quienes tienen permiso para actuar en él aunque pertenezcan a otro Estado, y constituyen la condición de la pena o sanción estatal. La pena como consecuencia jurídica de la trasgresión de la ley positiva cumple una función *ejemplificadora* y educadora en tanto predispone al delincuente y a otros *a ejemplo suyo*<sup>5</sup> a la obediencia que refuerza la eficacia del ordenamiento estatal.

Ahora bien, *lo legal es moral* porque está respaldado por el deber moral de cumplimiento del pacto que autoriza de manera absoluta al representante a actuar en nombre de la multitud; *y lo moral es legal*, pues el contenido y alcance de las leyes racionales morales que descubre la Ciencia Política hobbesiana como fundamento del Estado, constituyen la moral pública y hacen a la racionalidad de la ley positiva, es precisado por el soberano<sup>6</sup>. En este sentido, lo legal es moral (pública). Por el contrario, *lo no-legal* - es decir, toda conducta hostil al Estado - es *no-moral*.

Pero además, como por las arterias del Leviatán circulan el dinero, el oro y la plata (Lev., II, XXIV, p.207), la irrigación sanguínea que lo nutre y vivifica, toda actividad realizada por quienes no son súbditos o se niegan a serlo expresamente, aunque esté orientada a obtener ganancias, es *no-comercial* puesto que, de acuerdo a lo anterior, es *no-legal* y *no-política*. Pero esta asociación pide una explicación.

Según Hobbes la misión del soberano es procurar la seguridad del pueblo, cosa que exige entre otros requerimientos, la promulgación y ejecución de *buenas leyes*. Pero ¿qué es una *buena ley*? Hobbes contesta que es aquello que resulta *necesario* y *evidente* para el bien del pueblo. La respuesta no es muy reveladora y preguntar cuál es ese bien seguramente nos conduciría a nuevas generalidades como la paz, la tranquilidad para trabajar y prosperar, etc., que siguen sin revelar en concreto cuándo estamos en presencia de una buena ley. No preguntaremos, entonces, cuál es el bien del pueblo, sino ¿qué sería una *ley innecesaria*? La respuesta pronta de Hobbes es: "(...) las leyes innecesarias no

son buenas leyes, sino trampas para hacer caer el dinero; recursos que son superfluos cuando el derecho del poder soberano es reconocido; y cuando no lo es, son insuficientes para defender al pueblo.” (Lev., II, XXX, p.286).

Vale decir, cuando el derecho del poder soberano es reconocido, los impuestos, simplemente, son considerados por los súbditos como el “salario debido a quienes sostienen la espada pública” (Lev., II, XXX, p.284) sin los cuales no habría actividades comerciales, ni propiedad alguna. Economía y política son presentadas como si nacieran y desaparecieran juntas, como si no hubiera un orden de prelación entre ambas, aunque sus fronteras no son las mismas. Con esto la ecuación se amplía: *lo político = lo legal = lo moral = lo económico*.

Ahora bien, una vez atribuido el nombre ‘pueblo’ a los individuos y grupos reconocidos por el Estado para realizar bajo la ley positiva sus negocios (dentro o fuera del territorio), los demás individuos y grupos quedan excluidos y, por esto, son calificados como *hostiles* (*hostis*), y por lo tanto, pasibles de la persecución del Estado. Vale decir, no son excluidos por ser enemigos del Estado o del pueblo, sino que, son *enemigos* por estar excluidos del reconocimiento público, según los criterios estatales de inclusión/exclusión.

En este sentido, el concepto de enemigo en Hobbes coincide con el concepto de *hostis* del *Digesto*: “*Hostis is est cum quo publice bellum habemus... in que ab inimico differt, qui est is, quocum habemus privata odia. Distingui etiam sic possunt, ut inimicus sit qui nos odit; hostis qui oppugnat.*” (cit. en Schmitt, 1999: p.59). Leemos en *Leviatán*:

En efecto, todos los hombres que no son súbditos, o bien son enemigos, o bien han cesado de serlo por algún pacto precedente. Ahora bien, contra los enemigos a quienes el Estado juzga capaces de dañar, es legítimo *hacer guerra* según el derecho original de naturaleza [*the original right of nature to make war*]; en esa situación la espada no discrimina, ni el vencedor distingue entre el elemento perjudicial y el inocente... ni tiene otra consideración de gracia sino la que conduce al bien del propio pueblo. (Lev., II, XXVIII, p.260).

Con lo cual queda claro que la división es entre súbditos y no-súbditos, pueblo y multitud, y sólo a partir de ella se puede hablar de enemigos, es decir, aquellos que el Estado no reconoce y a quienes, por lo tanto, puede legítima y legalmente hacer la guerra cuando insisten

en permanecer en el espacio soberano del Estado o lo invaden, o amenazan con hacerlo.

*Hacer la guerra* significa que estando la multitud, esto es, los individuos o grupos fuera de la ley (no contra la ley, que sería lo *i-legal*) la persecución que inicia el Estado no estará circunscripta al derecho positivo y a la pena prevista para el comportamiento *i-legal*, por lo que se define como *hostilidad* y se caracteriza por la arbitrariedad o *discrecionalidad de la violencia*<sup>7</sup> empleada que, no obstante, ha de ser considerada legal y legítima.

En este legal y legítimo “hacer la guerra”, el Estado, que representa a través del soberano el derecho del más fuerte, evidencia su naturaleza coercitiva completando la ecuación *lo político = lo legal = lo moral = lo económico = lo coercitivo*. Pero ¿puede el Estado tener como enemigos a hombres además de a otros Estados? “Entre cosas de diversa naturaleza no se puede establecer ninguna relación”, argumenta Rousseau (CS., I, IV, p.51) contra Hobbes.

Y tiene razón, sólo que el Estado como corporación mantiene, efectivamente, relaciones legales únicamente con otras corporaciones que él reconoce como tal, esto es, de persona jurídica a persona jurídica, y éstas sólo pueden ser las que le deben obediencia. Pero frente a quienes no le deben obediencia el Estado no es sino el “hombre fuerte” que protege su vida y sus bienes del ataque de otros hombres, individuos naturales todos pues un Estado para otro Estado no es sino una multitud disgregada. El Estado dirigirá a su propia multitud, la pluralidad de súbditos, contra la multitud de enemigos. Este desdoblamiento es posible gracias al concepto de persona, que como vimos, Hobbes retoma del Derecho Romano.

Se instaura, entonces, una lógica jurídico-económica de inclusión-exclusión que diferencia por un lado, el *pueblo* como conjunto de ciudadanos, personas jurídicas abocadas a negocios legales, que la Ciencia Jurídica positiva conceptualizará siglos más tarde como unidad artificial de conductas regidas por un mismo ordenamiento; y por otro lado, la *multitud disgregada* (aun cuando de hecho esté agregada) de enemigos del Estado dedicados a negocios no-legales (no reconocidos por el Estado). Pueblo y multitud como *opuestos asimétricos*.

Lo político se define, en consecuencia, como la sujeción o sometimiento por aceptación voluntaria (sea por miedo mutuo o por temor al conquistador) a un ordenamiento coactivo común que en forma di-

recta o tácita emana del soberano, para llevar a cabo negocios comunes. Lo no-político, por oposición, es la resistencia al ordenamiento dictado por el soberano, la prosecución de negocios no-legales. Si lo político es relativo al Estado y al pueblo, entonces, lo no-político es relativo a la multitud. Sin embargo, la política requiere constantemente de los *cadáveres*, esto es, *la ley necesita producir la ilegalidad para naturalizarse*<sup>8</sup> (Grüner, 2005: p.342).

Para el Estado hay una *multitud externa* que no acepta su ordenamiento toda vez que integra otro Estado y responde a éste, y hay una *multitud interna* bicéfala: la integrada por todos aquellos que no obtienen el reconocimiento estatal, no reconocen su poder soberano - sea porque reconocen a otro (Estado, Iglesia, Dios, etc.) o no admiten otro soberano aparte de sí mismos, lo que en cualquier caso sólo puede significar que pretenden ocupar el lugar del actual representante - y el repliegue *natural* del pueblo como sujeto jurídico.

El concepto pueblo opera a la vez como opuesto simétrico de Estado o *artificial Person*: consiste en la multitud de personas jurídicas abocadas a múltiples intereses y negocios que cuentan con el reconocimiento del Estado para *contratar, adquirir y transferir derechos, asociarse para hacer su ganancia lo mayor que sea posible, comprar, vender, cambiar, exportar e importar mercancías, prestar dinero o contraer deudas, arrendar y tomar en arrendamiento*, etc. (*Lev.*, II, XXII, p.189; XXIV, p.206).

En *De Cive*, Hobbes lo explica diferenciando por un lado, una *multitud que gobierna* y, por otro, una *multitud gobernada*. En ningún caso, aclara, se trata de una multitud como ‘persona natural’. Sólo cuando una multitud de individuos contrata entre sí para autorizar una representación común la multitud se convierte en *persona* “y puede realizar acciones voluntarias tales como dar órdenes, hacer leyes, adquirir y transferir derechos, etc.; y entonces se le llama ‘pueblo’ con mayor frecuencia que ‘multitud’” (*De Cive*, 6, 1, nota, p.122). La *multitud que gobierna* es el pueblo como persona *ficta*, es decir, el *Estado*, y la *multitud gobernada*, el *pueblo* como multitud de súbditos o *persons in law*.

Si a esto le sumamos que la verosímil *multitud disgregada* del estado de naturaleza es el opuesto simétrico de una inverosímil *multitud agregada* de seres racionales de la *comunidad universal* obtenemos cuatro conceptos de multitud en duplas de oposición simétrica:

|                         | PLURALIDAD                                   | UNIDAD   |
|-------------------------|--|--|
| <i>STATUS NATURALIS</i> | multitud disgregada<br>(hipótesis verosímil) | comunidad universal<br>(hipótesis inverosímil) |
| <i>STATUS CIVILIS</i>   | pueblo<br>(multitud de súbditos)             | Estado/Pueblo<br>(multitud representada)       |

Las relaciones de simetría están dadas por el anclaje de las cuatro acepciones en las categorías *pluralidad-unidad*. En la relación *pueblo-Estado* el polo positivo es el segundo término. Del lado de la pluralidad está el pueblo como multiplicidad de conductas legales y del lado de la unidad se ubica la persona *una* del Estado. Pero en los opuestos simétricos *comunidad universal-multitud disgregada*, la relación se invierte y la unidad (ficticia) encarnada por la comunidad universal representa el polo negativo, en tanto que la pluralidad de la multitud disgregada de individuos del estado natural aparece como el polo positivo en la determinación de lo verosímil. La única 'unidad' verosímil es la estatal.

Estas relaciones de simetría donde los opuestos se equilibran mutuamente servirían a un interés arquitectónico de orden epistemológico relativo a la construcción del cimiento racional (definiciones de conceptos y principios de los cuales se deducen las obligaciones de los súbditos y los derechos del Estado) destinado a asegurar la estabilidad y conservación del Estado.

Los opuestos simétricos *pueblo-Estado*, *multitud disgregada-comunidad universal* mantienen entre sí una relación especular en la que el segundo término es el original y el primero su copia. Los individuos crean el Estado, que es artificial pero original. A su vez, el Estado a través del dictado de un ordenamiento civil da forma al pueblo como unidad jurídica de conductas sujetas a la ley, artificial también pero copia deficiente, puesto que la unicidad del sujeto de la ley como correlato de la unicidad del soberano es sólo un postulado de la Ciencia Civil, ya que aquél no es persona *una* sino pluralidad de personas jurídicas o corporaciones. La construcción de su unidad exigida como requisito epistemológico, mas nunca del todo lograda en la materialidad de las conductas de obediencia a la ley, requiere del accionar conjunto del poder soberano y de la ciencia (*jurídica* para el positivismo, *civil* para Hobbes), esto es, disciplina y educación.

La multitud como *comunidad universal*, en tanto, es la ficción original pero inverosímil pues, o bien es la unidad imposible de la multitud disgregada (apenas sugerida, ya por las *manners* o cualidades que impulsan al hombre a la asociación, ya por las leyes de naturaleza como dictámenes de la razón que no son suficientemente determinantes para asegurar la convivencia pacífica), o bien tan sólo un producto de la imaginación y del uso incorrecto del lenguaje no fiscalizado por la razón y orientado a propósitos sediciosos. La *multitud disgregada* de la hipótesis del estado natural es, entonces, su reflejo invertido, la ficción verosímil.

Hobbes establece, por un lado, la carencia de *status* científico del concepto *comunidad universal* asimilando su uso con finalidades sediciosas, y por otro lado, vacía de verosimilitud a la conjetura de una convivencia pacífica sin ley positiva, naturalizando y generalizando los comportamientos competitivos observables en el ámbito social. De este modo consolida la idea de que la multitud de seres humanos sólo puede vivir social y pacíficamente corporativizada en el Estado. Pero el concepto de *comunidad universal* utilizado como *opuesto asimétrico* del Estado, esto es, negada su generalidad y reclamada en forma exclusiva por el Estado, adquiere la connotación de *multitud externa* que tiene una importancia crucial como criterio de diferenciación entre una unidad política y las demás.

La principal resignificación de multitud introducida por Hobbes, como veíamos en el Capítulo 2, es *Estado*, pero dado que el teórico no está hablando de un único Estado de alcance mundial, una especie de *Cosmoleviatán*, la pregunta es ¿cuál será el criterio de individualización del orden político que permita diferenciar un Estado de otro?

La respuesta no puede ser el territorio pues aunque éste posee una base física perceptible, es ya una construcción jurídica que supone al Estado, es decir, aquello por lo cual se está preguntando. El Derecho tampoco puede ser la respuesta pues si bien podría sostenerse, cosa que no hace Hobbes, que Derecho y Estado nacen juntos y que no hay una precedencia del Estado sobre el Derecho (Heller, 1955), esto sólo nos llevaría nuevamente a la pregunta de cómo distinguir un sistema jurídico de otro, problema sobre el que aún discuten los filósofos del Derecho.

Con los elementos conceptuales aportados por la teoría de Hobbes, se puede responder que como la *comunidad universal* es tan sólo



una ficción útil para fortalecer la viabilidad de su opuesta, para cada Estado los demás son multitud, es decir, *hostis*. La comunidad universal como unidad moral es catalogada como imposible e inimaginable puesto que dada la *naturaleza* rebelde de la humanidad, el enlace moral de individuo a individuo se *inicia* con, y halla fundamento en, el pacto y se sostiene sólo bajo la garantía coactiva del Estado. De modo que, cada *Estado* (pueblo como corporación) sólo es individualizable por oposición a la multitud externa - que como obedece a otro representante (rey o asamblea), se convierte para ese Estado en *hostis* -, en tanto que la identidad colectiva del *pueblo* se construye *per negationem* de la multitud tanto interna como externa.

La existencia de un *Otro exterior*, tanto como la del *Otro interior*, es fundamental para la construcción y consolidación de la identidad política de cada pueblo y contribuye al surgimiento de la Nación en sentido moderno, esto es, no ya como una comunidad de origen<sup>9</sup> constituida por lazos étnicos y culturales sino como *comunidad imaginada*<sup>10</sup> construida a partir de la unidad artificial propiciada por el derecho como homogeneizador de las conductas de los súbditos. Proceso éste que, en los países europeos, avanza desde finales del siglo XVIII presuponiendo el proceso anterior, ubicado entre los siglos XVI y XVII, de formación del Estado.

Según el concepto hobbesiano de 'corporación', cada Estado es una *persona jurídica (artificial)*, un sistema regular independiente; pero en sus relaciones mutuas - i.e. entre Estados - por no reconocer en el otro un representante propio actúan como *personas naturales*. De allí que estas relaciones sólo puedan adquirir dos modalidades, o bien la alianza mediante pactos que, al no tener por garante un poder superior a los involucrados, sólo puede ser transitoria o bien la guerra como en el estado de naturaleza, donde cada uno es para el otro, multitud. Desde tal posición, no tiene sentido proclamar un conjunto de normativas que regulen el *ius belli* pues la guerra no es entre personas jurídicas; en todo caso los Estados pueden firmar entre sí acuerdos que fijen las condiciones de la guerra a los que no los vincula sino su voluntad soberana de cumplirlos.

Dentro del marco territorial de cada corporación el reconocimiento mutuo entre Estado y súbditos implica la interpelación jurídica donde, por un lado el poder soberano construye un determinado destinatario de la ley y, por otro lado, el individuo se asume sujeto de esa ley,

ya para acatarla ya para trasgredirla. Cuando el Estado excluye de la interpelación o los individuos le oponen una legalidad propia, para el Estado revisten la condición de multitud y por ende, de *hostis*.

Con esto lo que queda claro es, como decíamos antes, que no se declara *hostis* a la multitud por ser contraria a las costumbres, creencias, etc., de *un* pueblo, como se denominaba *bárbaros* a los que no eran griegos, porque para establecer tal cosa el pueblo debería preexistir a la multitud. Pero el pueblo no precede a la multitud, ésta nace con él, es su opuesto indisoluble. Serán *multitud*, entonces, todos aquellos a quienes el Estado no reconozca *status* de súbdito, esto es, les niegue reconocimiento jurídico. Con esto basta para ser calificada como elemento hostil pues lo determinante es el criterio objetivo, vale decir, la exclusión jurídica que asume la forma de exclusión jurídico-económica.

Como dice Macpherson (2005: p.83), Hobbes se niega “a admitir diferencias morales en los deseos de los hombres” (cfr. De Cive, 12, 1, p. 197); simplemente así como el valor de las cosas que se contratan se mide por la apetencia de los contratantes, la inclusión o exclusión en la civilidad se mide por la voluntad del representante de los contratantes objetivada en un derecho común pues “ocurre con las leyes de un Estado lo mismo que con las reglas de un juego: lo que los jugadores convienen entre sí no es injusto para ninguno de ellos” (Lev., II, XXX, p.285). En este sentido, todo intento de sobredeterminar moralmente el accionar político del Estado desde convicciones o creencias subjetivas conduciría al fundamentalismo y a lo que Schmitt llama *guerra discriminatoria*<sup>11</sup> (Schmitt, 2004: p.43).

La multitud es lo otro del pueblo, aquello que el Estado procurará mantener en una relación desigual de fuerzas, poder o derecho. Como concepto *opuesto asimétrico* del concepto ‘pueblo’, abarca: a) la *multitud interna*: todos aquellos que permaneciendo dentro del alcance territorial de la soberanía carecen de reconocimiento y por lo tanto de personalidad jurídica y derechos, pero también la cara oculta del pueblo; y b) la *multitud externa*: los demás Estados con quienes la relación de fuerzas se medirá eventualmente a través de la guerra exterior.

La decisión filosófica por la cual Hobbes otorga preponderancia a las tendencias rebeldes de la humanidad fundamenta un discurso jurídico-político que termina naturalizando una oposición excluyente entre pueblo y multitud ‘interna’, por un lado; y por otro, Estado y multitud externa, los otros Estados. En síntesis, civilidad o barbarie.

La pluralidad no agregada que se presupone atomizada en la infinitud de intereses contrapuestos, ni Estado ni pueblo, se vuelve por definición lo indecible, lo innombrable y por tanto, inapresable jurídica y científicamente. La Ciencia Política reserva para ello precisamente el nombre *multitud* luego de haber reemplazado anteriores conceptualizaciones del término con las categorías de *Estado* y *pueblo*. Por eso 'multitud' se convierte en un desecho o resto no conceptualizable, *nóumeno* como opuesto a *fenómeno político*, pero sería un error considerarlo meramente un concepto negativo<sup>12</sup>.

*Multitud-tumulto-guerra-silencio-de-la-ley-unspeakable diversity-límite de la ciencia*, pero a la vez hueco donde enraíza la política, el derecho, la economía y la Ciencia Civil moderna. Para Carl Schmitt (1999), pero también para el discurso constitucionalista liberal, *lo político* está determinado por la posibilidad real del *status naturalis*, esto es, de la suspensión de la ley. Ahora bien, el concepto de multitud es tan *artificial* como el de pueblo; el pueblo no es sin la multitud, no hay identidad sin diferencia. Para que hubiera una unión legítima de la multitud (Estado-pueblo) debía haber una o muchas ilegítimas. Pero la unión legítima ya no podía estar fundada en vínculos como la lealtad o la fe que al perder el sustrato de una autoridad común reconocida se habían vuelto subjetivos.

El audaz paso que da Hobbes es afirmar que los individuos de una multitud pueden acordar por sí mismos unirse bajo el principio de representación libre y constituir una unión legítima sin la mediación de la Iglesia ni de *los grandes*. Los solos individuos pueden actuar como dioses, esto es, pueden crear un *Hombre* al que ellos mismos dan la forma, a la vez que son su materia. De esta manera convierten su poder natural en derecho objetivo conformando por pactos mutuos la corporación Estado, que resulta la forma de unión más apropiada a la 'naturaleza' competitiva pero a la vez negociadora del hombre. Y precisamente por ser la más *natural* será el modelo a imitar por cualquier otra corporación. Pero entonces nos preguntamos: ¿esto significa que el Estado, *simplemente*, ha venido a ocupar el lugar de la Iglesia?

La respuesta sería que no, pues, desde nuestra perspectiva lo que hace Hobbes es presentar los convenios o pactos propios de la naciente sociedad mercantil y la competencia por los bienes como un modelo postulado de comportamiento humano 'natural', basado no obstante en la observación de comportamientos siempre ya sociales. Este hecho

‘natural’ - los *seres humanos contratan* - se convertirá, al menos en parte, en el fundamento de validez del derecho. Pero no cabe aquí la objeción de la falacia naturalista si entendemos que para Hobbes el hecho *natural* de resistencia a las fuerzas opuestas, que adquiere *históricamente* la modalidad de competencia aunque también de negociación o acuerdo, se manifiesta como práctica social sostenida por la aceptación colectiva. Si esta interpretación es plausible, entonces no hay tal falacia en el razonamiento pues el fundamento del derecho moderno es, a la vez, un hecho constatable (conductas individuales y grupales de negociación y acuerdo) y una *regla* aceptada como práctica social: el *deber de respetar los pactos*.

Hobbes comprende que la sobrevivencia del individuo en el mundo moderno ya no dependerá de la unión sustentada en vínculos subjetivos. Frente a la atomización de intereses que produce el mercado, y de opiniones por la fragmentación de la unidad religiosa (*¡Jesús es el Cristo!*, repite impotente Hobbes), es necesario reagruparse bajo *fidejussores* que unifiquen ambas cosas, intereses y opiniones. Bajo la relación política de protección y obediencia<sup>13</sup> la conservación del individuo comienza a adoptar la forma de una sobrevivencia corporativa, esto es, se requiere ahora la unión bajo el principio de representación libre, en el doble sentido de pactada por individuos libres e incondicionada o de mandato no-imperativo. En la medida en que este tipo de representación en cierto modo persiste en el sistema representativo parlamentario, mantiene para el mundo contemporáneo una vigencia innegable. Ahora bien, el concepto de ‘corporación’ va unido indisolublemente al de ‘persona’.

Apropiándose de armas ajenas el discurso político hobbesiano convierte la simple pluralidad en persona artificial sin prever que este concepto engendrará más tarde implacables adversarios del Leviatán. A través de la *artificiall person* resuena (*personare*) la palabra legal que transforma a individuos y corporaciones en sujetos o personas jurídicas que, Ilustración y desarrollo capitalista mediante, apelarán a esta condición conferida por el mismo Estado para disputarle el dominio e imponerle una legalidad propia.

Esto es así porque al apoderarse del concepto de ‘persona’, la teoría incorpora también una distinción que le es intrínseca, la diferencia entre la persona natural y la artificial. Así, si por un lado tenemos al depositario del poder soberano<sup>14</sup>, *persona artificial* y por otro lado, la *persona*

*natural* del rey o de los integrantes de una asamblea, esto lleva a que paralelamente deba distinguirse en su imagen invertida, el pueblo, por un lado el conjunto de personas *jurídicas* cuyas conductas (foro externo) están unificadas por un mismo ordenamiento positivo y por otro lado el conjunto de personas *naturales* cuyas convicciones u opiniones son *libres* (en tanto permanezcan en el foro interno) por *silencio de la ley*.

Asimismo, por un lado, están las corporaciones comerciales en tanto personas jurídicas artificiales sujetas a la regulación positiva y, por otro, el conjunto de conductas *naturales* de sus miembros que el Estado habrá de dejar en libertad para la conformación de precios en el mercado interno, limitándose a prohibir en el territorio monopolios perjudiciales para el bien público de modo tal que “cada uno compre y venda al precio que pueda” (Lev., II, XXII, p.190).

Vale decir que, el Estado habrá de coexistir con al menos dos espacios de *libertad* o *derecho negativo*: uno comprende la libertad de pensamiento, creencia y opinión, y el otro, la libertad económica en el mercado interno protegido por el Estado mediante la prohibición de monopolios y la garantía jurídica de las relaciones contractuales. En palabras de Hobbes:

...*para la sustentación de un Estado* no basta que cada hombre ejerza dominio sobre una porción de tierra, o sobre unos pocos bienes, o posea una habilidad natural en algún arte útil...*es necesario que los hombres distribuyan lo que puedan ahorrar y transferan su propiedad sobre ello, mutuamente de uno a otro, por cambio y mutuo contrato*. Corresponde, por consiguiente al soberano, determinar de qué modo deben llevarse a cabo todas las especies de contratos entre los súbditos (como los actos de comprar, vender, cambiar, prestar, tomar prestado, arrendar y tomar en arrendamiento) y por qué palabras y signos deben ser considerados como válidos. (Lev., II, XXIV, p.207).

Pero aunque Hobbes trate de presentar el silencio de la ley en estos dos ámbitos como una especie de *libertad pública negativa* (no positiva) la admisión tanto de la libertad (de ejercicio) de pensamiento como de la libertad de mercado abre espacio al surgimiento de legalidades de hecho diferentes y autónomas respecto de la estatal. Efectivamente, el desarrollo posterior del capitalismo supondrá una alianza plagada de tensiones entre la persona soberana y las personas *naturales* de los individuos integrantes de las corporaciones; tanto entre la moral pública y

la moral de las convicciones de los diversos grupos sociales como entre la legalidad del *laissez-faire* y el derecho político como su escudo externo y eventualmente, su obstáculo interno.

Ahora, la libertad *in foro interno* adquiere especial relevancia para nuestro trabajo pues Hobbes la asocia con el concepto de ‘multitud’ como *opuesto asimétrico* del ‘pueblo’, esto es, con una multitud potencialmente tumultuosa y hostil pero a la que, *sorprendentemente*, el Estado debe procurar que nada irrite.

Hobbes sostiene en relación al culto y a la adoración de Dios (*cultus Dei*) que mientras la veneración privada que profesa una persona particular es secreta, es *libre*; pero “a la vista de la multitud, nunca carece de restricciones, ya sea de las leyes o de la *opinión de los hombres*, lo cual es contrario a la naturaleza de la libertad” (*Lev.*, II, XXXI, p.297). Aquí, como antes en relación al mercado, remite a un espacio con una legalidad propia diferente a la estatal. Pero ya no se trata de la libertad individual de ejercer la razón y formar la propia opinión, en tanto derecho o poder reconocido y garantizado por el Estado, sino de una problemática *legalidad otra*, la de la *opinión de los hombres*, pues cuando estos emiten un juicio afín sobre alguna cuestión de interés común, éste visibiliza la red invisible de pactos mutuos de la cual depende la existencia del Estado.

El individuo se encuentra así sujeto a tres legalidades autónomas no necesariamente concordantes, la legalidad económica del mercado libre, el derecho político y la moral de las convicciones u opiniones, no ya del *individuo in foro interno*, sino *de los hombres*. Y lo sorprendente, porque se supone que es el soberano y no la multitud quien juzga sobre la criminalidad de un acto, es que según Hobbes el Estado debe sancionar con “los castigos más severos” aquellos crímenes que “provocan indignación en la multitud” (*Lev.*, II, XXX, p. 286). Sin embargo, la razón de esto es obvia: tales crímenes pueden constituir una pretensión de derecho a resistir que de hallar eco en la multitud conduciría a la sedición.

Ahora bien, en nuestra interpretación, haríamos mal en reducir la moral de la opinión a la moral del mercado pues si bien éste, como ha señalado Macpherson, se erige en el *principal conferidor de valores y reconocimiento de títulos* después del Estado, las creencias religiosas y demás *convicciones in foro interno* operan como patrones subjetivos independientes de lo económico que, en la evaluación del derecho a

vengar un daño, pueden volverse *inter-subjetivos* (*moral de los hombres*) sobre todo si se trata de un daño común. Según la interpretación del propio Hobbes, la Guerra Civil respondía tanto a intereses económicos como a creencias morales-religiosas.

La presencia simultánea de esta triple legalidad en un mismo espacio territorial necesariamente tiene que socavar el monopolio estatal del poder que se expresa en la ecuación [político = legal = moral = comercial = coercitivo], pues mientras el Leviatán tiene sus dos manos ocupadas en aferrar el báculo y la espada, la multitud interna ocupa las suyas, por un lado, en sellar por su cuenta acuerdos sobre precios y, por otro, en señalar según su propia discreción la reputación o la falta de ella de sus congéneres (incluida la persona natural del representante), y aun en recuperar la espada cuando cree tener una pretensión fundada para hacerlo. Las lealtades volverán pues a dividirse, no ya entre Papa y Emperador o entre rey y *universi*, sino entre Estado y ganancia o entre el Estado y las demás corporaciones, no sólo económicas, internas y externas.

El dilema del Leviatán parecería ser que no puede haber sociedad humana sin Estado pero el Estado no agota la sociedad humana (en definitiva, aunque sea el modelo a seguir, es una corporación entre otras). Lo que desde el inicio mismo de la teoría hobbesiana subyace a la hipótesis del estado natural descrito mediante comportamientos que son siempre *ya* sociales, se revela al final: 'Estado' y 'sociedad' no son co-extensivos. Vale decir que, la lógica de intercambio de bienes (dinero y reputación) y de razones, consistente en legalidades propias de desarrollo autónomo, tiende a entrar en conflicto con la lógica del dominio propia del Estado y a trascender sus fronteras.

Para alcanzar la paz los individuos renuncian a hacerse la guerra mutuamente, pero una vez que el Estado asegura la paz de la multitud, ésta - como la serpiente de la fábula - orienta su *naturaleza rebelde* contra el Estado. Para adquirir una identidad social es necesaria la diferencia, pero para consolidar aquella se debe combatir ésta, y en definitiva el *gran Otro* del pueblo es el Estado. En este sentido concordamos con la siguiente afirmación de Claude Lefort (2008: p.83):

El pueblo quiere ser nombrado, pero el nombre en el que son abolidos la diferencia entre un individuo y otro, el enigma de la división social, la experiencia del reconocimiento indefinidamente diferido, es el nombre de un tirano. Su amado nombre se convierte en aquel

del que todos quedan suspendidos so pena de no ser nada. El nombre separado, como si viniera de ninguna parte, como si resumiera todo en sí, se convierte en el nombre del Otro, del único que tiene el poder de hablar a distancia de los que no hacen más que oír<sup>15</sup>.

De modo que, recapitulando, la multitud como opuesto asimétrico del pueblo es bifronte. Hay un rostro *natural*, sin máscara, de la multitud rebelde hostil al Estado que lo repudia y desconoce públicamente, y hay un rostro *artificial*, enmascarado, potencialmente hostil, el de las personas naturales detrás de las personas jurídicas de los súbditos (ciudadanos). El primero ha de ser combatido y eliminado discrecionalmente por el Estado pero ante el segundo, conviene ser cauto.

Y conviene ser cauto precisamente porque a pesar del esfuerzo teórico por reducir los vínculos sociales entre la pluralidad de individuos a nexos político-jurídicos, lo cierto es que estos pueden trabar entre sí acuerdos y asumir compromisos bajo una *pretensión de derecho*<sup>16</sup> (*El.*, II, VIII, 1, pp.286-287) que excede el recorte jurídico-estatal impuesto sobre *lo social*, lo cual resulta un obstáculo al intento de naturalizar el artificio.

Para evitar que la indignación moral de los súbditos gane estado público, esto es, que la multitud renuncie a la máscara y la *ley del pueblo*<sup>17</sup> se disuelva en la *ley de los hombres*, el Estado tiene que desplegar su soberana potencia coercitiva e ideológica. Tiene que lograr que el individuo se identifique con la máscara y asuma que no tiene otra moral que la pública. Pero la paradoja que se gesta a partir de una concepción absolutista del Estado es que para lograr la total identificación entre la moral privada y la pública, o bien la soberanía revierte al pueblo o bien el pueblo tendrá que devenir soberano<sup>18</sup>.

Por otra parte, la multitud *natural* detrás de su investidura jurídica es siempre necesaria para el caso extremo de la guerra exterior o la invasión. La indignación de la multitud adecuadamente estimulada y guiada por el soberano contra el enemigo puede ser la clave para vencer y preservar la unidad nacional. En tales circunstancias, como ha señalado Carl Schmitt (1999), el contrincante es presentado por el soberano como “enemigo natural”<sup>19</sup>. Pero lo que Schmitt no termina de mostrar es que se lo presenta como *natural* porque aun dirigiéndose al pueblo, el Estado en realidad arenga en él a la multitud, ya que el pueblo - desde el momento en que no es anterior al Estado - no tiene *enemigos natu-*



*rales*; a menos que, en estricto sentido hobbesiano, se entienda ‘natural’ como ‘sin la ley de ese Estado’ porque entonces sí los demás Estados son *multitud disgregada*, un enemigo (*hostis*) natural.

El Estado es concebido con dos caras como Jano, el dios romano. Una faz, la visible, asume la semblanza del representante que personifica a la entidad jurídica abstracta, en tanto que su cuerpo es un tejido apretado conformado por los pactos mutuos entre los individuos que hacen del Estado una entidad moral. Pero la otra faz, su reverso, tiene el aspecto del monstruo bíblico, serpiente o dragón marino (Schmitt, 2004: p.3), cuyo cuerpo convulso contiene a duras penas al océano tempestuoso de la multitud. Una cara la paz, la otra la guerra; como en Jano, una cara la prosperidad, la otra el pasado que hay que dejar atrás.

Creemos, entonces, que el concepto de multitud de ninguna manera es en la teoría de Hobbes un concepto meramente negativo o límite, pues no es la negación de ‘pueblo’, aquello que no se avino a devenir pueblo, sino a la inversa, el pueblo es la negación de la multitud, pero también su enmascaramiento. En este último sentido, la multitud es lo otro del pueblo, no como algo ajeno sino como pliegue o doblez, como una falla inherente, tanto más invisible cuanto más visibilizados están los circunstanciales *enemigos*. Esta es la estrategia que Hobbes, advertido por los clásicos, pone al servicio del Estado para desactivar el potencial interno de conflicto que siempre representan los propios ciudadanos. La equivocidad que Hobbes le atribuye al nombre ‘multitud’ moldea la concepción del Estado absolutista pero lo trasciende pues el par pueblo-multitud configura la noción misma de Estado moderno. Ese gran Leviatán que llamamos *Estado* es el punto de fuga de una visión de paralaje<sup>20</sup> situado en la relación de oposición asimétrica entre pueblo y multitud. ‘Estado’ no es un concepto independiente del par pueblo-multitud.

Si se quiere conceptualizar sus aspectos estructurales, es decir permanentes, se debe incluir entre sus elementos constantes el pueblo (además del territorio y del derecho) pero no es posible definir pueblo sin su contrario asimétrico, la *anárquica* multitud. Y si se busca objetivar sus rasgos históricos variables es preciso establecer, en primer lugar, cuáles son los criterios de inclusión/exclusión que efectivizan la distinción entre ciudadanos y *hostis* pues son ellos los que nos permitirán caracterizar al Estado como absolutista, liberal, social o post-social.

Pero esta manera de exponer las cosas, al modo de las teorías del Estado tradicionales, es engañosa porque supone ya siempre al objeto Estado (y con él, al pueblo) como una realidad dada, con una estructura constante sobre la cual se producen históricamente modificaciones por la acción política del sujeto pueblo. Más bien, lo que intentamos mostrar es que el concepto 'Estado' no sólo es doblemente abstracto como dice Skinner, sino fundamentalmente evanescente, inaprensible, fuera del par pueblo-multitud: si nos situamos en la *perspectiva de la multitud* de los que, interna o externamente se niegan a reconocerlo como unidad soberana, el Estado es tan sólo *otra multitud* (*De Cive*, 10, 17, p. 187); y si nos situamos en la *perspectiva del pueblo*, para decirlo en términos contemporáneos, el Estado no es más que el *nombre* (el *Uno*<sup>21</sup>) con el que se pretende suturar la escisión inherente al pueblo, en tanto multitud que se niega a sí misma (*De Cive*, 12, 8, pp. 203-204).

Pues bien, llegados a este punto de la argumentación, pensamos que estamos ya en condiciones de mostrar qué líneas de continuidad y ruptura pueden observarse en la estructura semántica que sustenta al par pueblo-multitud en relación a los pares históricos *helenos-bárbaros* y *cristianos-paganos* que estudia Koselleck. Para comenzar, se puede decir que se conservan los vectores *espacio* y *tiempo* como articuladores internos pero, por cierto, éstos reaparecen transformados.

Así como 'bárbaros' designaba a los habitantes de territorios no-griegos, la oposición pueblo-multitud también, al menos en parte, adquiere visibilidad espacial en el recorte territorial de un Estado a otro. Pero mientras 'helenos' remitía al único *pueblo* auténtico - llegando a representar bajo el Imperio Romano el ideal de hombre civilizado y culto al que todo hombre que se precie de tal debe aspirar- los habitantes de cada Estado son siempre *multitud* para los demás Estados: no hay ningún pueblo *auténtico*<sup>22</sup>.

Por otra parte, el orden estatal interno supone no sólo la exclusión jurídica sino también física de todo elemento hostil. Mientras el bárbaro podía ser esclavizado y era utilizado por los griegos como herramienta de trabajo esencial a la estructura interna de la polis, todo elemento hostil, o potencialmente hostil, reputable como multitud y no como pueblo, debe ser expulsado del Estado (como los agitadores políticos o religiosos y los pobres *cuyo número sigue aumentando*) o eliminado. No hay espacio físico para la multitud dentro del territorio estatal, como no sea un circunstancial espacio de exterminio o de gestión pública de

la subsistencia. Lo que sí hay para ella es un espacio simbólico (habitado por *cadáveres*) que siempre debe ser llenado: aquel donde la singularidad y la diferencia representan la amenaza permanente de disolución del grupo.

En cuanto al vector tiempo, así como habría existido una época en que los griegos no se diferenciaban de los bárbaros también, según Hobbes, habría civilizaciones (como los *pueblos Americanos*, cfr. *Lev.*, I, XIII, p.104) que no habiendo arribado a la forma estatal de organización aún permanecerían en un estadio de multitud indiferenciable. Y así como para los cristianos en el futuro la cristiandad se extendería a toda la humanidad, de la misma manera, el par conceptual pueblo-multitud es postulado por un discurso según el cual la forma Estado representa el único *horizonte de esperanza* posible y deseable para todo grupo humano que aspire a una identidad política perdurable en el mundo moderno. Claro que 'Estado' no es ya el equivalente de la *Civitas Mundus*, sino una creación singular finita de los hombres que demanda, a falta de la divina sabiduría, la ciencia de los fundamentos racionales de su supervivencia.

Para el mundo heleno era imposible que un bárbaro deviniera griego; para el cristianismo, en cambio, un pagano sí podía convertirse a la fe en Cristo. En el mundo moderno, una multitud como mera pluralidad puede convertirse en pueblo, sólo que, entonces aparece la *multitud* como concepto asimétrico no eliminable. El *pueblo* es identificable *per negationem* no sólo de las otras pluralidades que no convienen en la misma representación sino sobre todo de su propia pluralidad 'natural', pero ésta permanece siempre como un repliegue de su personalidad jurídica.

Ahora bien, a diferencia de los anteriores opuestos, el polo *pueblo* entendido como la pluralidad de personas jurídicas es disociado de cualificaciones étnicas o religiosas negando todo vínculo *esencial* con éstas: que sea reasociado a éstas, o a cualesquiera otras, dependerá de la sanción jurídica en cada Estado concreto y ésta, a su vez, de las luchas intestinas por obtener la representación. El pueblo como sinónimo de *civilidad* adquiere un nivel de abstracción o de vaciamiento que no está presente en los otros términos antitéticos.

Si bárbaro o pagano eran identificables por negación del polo positivo, esto es, como *no-griego* o *no-cristiano*, con el pueblo ocurre a la inversa: el pueblo o ciudadanía está compuesto por quienes renuncian

a ser multitud disgregada para ser multitud representada, y reúnen las cualidades o requisitos estipulados por la autoridad común como parámetro de identidad colectiva. El pueblo es *lo que no es multitud*, pero la paradoja estriba en que, en sí mismo, *no es otra cosa que la multitud*. La negación le es intrínseca, es parte de su misma condición artificial.

Aquí se produce, entonces, una considerable ruptura semántica pues a diferencia de lo que ocurre en los demás opuestos históricos, paradójicamente, la humanidad queda asociada a un polo *negativo*, el pueblo, y la barbarie, en consecuencia, a un polo *positivo*, la multitud. Para ser parte del pueblo, y por esto mismo, de la humanidad, es necesario renunciar, despojarse u ocultar todas las cualidades o propiedades individuales naturales que contradigan los criterios estatales que definen la identidad colectiva.

Pero ésta, en la versión contractualista, ya no se circunscribe a una etnia o a una fe, ahora se caracteriza por los comportamientos de competencia y acuerdo mutuo regidos por la exigencia moral-racional de respetar los pactos, amparados por la ley positiva de un Estado. En el pueblo del Estado convergen, aunque no sin conflicto, el sujeto o persona legal y el sujeto de interés. De esta manera, un tipo de comportamiento humano asociable a una determinada clase o estrato social, en un determinado momento histórico, es generalizado o universalizado a toda la humanidad. *Voilà*, la humanidad es contractualista.

La asociación conceptual de ‘humanidad’ y ‘ciudadanía’ o ‘pueblo’ del Estado -tal como lo expresa sin ambages Hobbes contra quienes creen que puede desconocerse el pacto- implica por oposición que la multitud es *in-humana*. Y no ya inhumana como consecuencia de no integrar una etnia o una fe determinadas sino por no integrar, o resistirse a ser parte de, la ciudadanía del Estado. Pero así como el Estado es un artificio, el pueblo, y por ende la humanidad, también. De modo que, la multitud de excluidos, en tanto *in(en)-humanos* están más cerca de lo humano que los incluidos. No hay sustrato ontológico en el concepto moderno de humanidad pues la mentada *naturaleza rebelde* traducida como comportamientos competitivos o de resistencia es común tanto a la multitud como al pueblo ya que, como hemos visto, también las acciones atribuidas a la multitud disgregada del hipotético estado natural son tomadas por Hobbes del mundo social. La diferencia la marca el pacto por el cual la multitud subordina sus conductas competitivas a la representación común de sus intereses y a la sanción jurídica de

criterios de inclusión/exclusión, pero el pacto mismo ya es un artificio, una ficción o bien una creación social intersubjetiva y, por lo tanto, contingente, relativa y revisable.

Las consecuencias que se siguen son, paradójicamente, a la par revolucionarias y totalitarias. Al funcionar el concepto *pueblo* como un opuesto asimétrico, reclama universalidad a costa de despojar a su contrario de toda identidad vía reconocimiento. Cada pueblo construye su identidad por la negación de cualquier diferencia no contemplada en los criterios estatales de inclusión, lo cual llevado a un extremo conduce al rechazo de toda diferencia ajena y particularidad propia. El pueblo es una multitud obediente que se niega a sí misma para conformar el nuevo *Hombre*: el Leviatán y, viceversa: el Leviatán es un nuevo concepto de hombre que coincide con el ciudadano del Estado.

En este sentido, la estructura semántica de la oposición pueblo-multitud subyace al par *hombre-no hombre* o *superhombre-infrahombre* que emerge hacia el siglo XVIII y que no hubiera sido posible sin aquélla. El superhombre moderno-contemporáneo no es ya el héroe (antiguo) de cualidades individuales excepcionales que lleva adelante una gesta personal, sino el líder corporativo en el que carácter y personalidad se aúnan con el dominio de los medios estatales económicos y bélicos. Incluso la pretendida superioridad étnica de una nación estará atada a su poderío militar y económico, más que a su supremacía moral o cultural, al punto de quedar reducida a la nada en caso de perderlo (Imperio japonés, Tercer Reich, etc.).

Ahora bien, el concepto de humanidad tomado por sí solo y considerado cuantitativamente es *neutral y políticamente ciego* (Koselleck, 1993: p.237), remite meramente a *todos los hombres*, por lo tanto requiere de algún criterio interno de diferenciación, es decir, debe ser cualificado. El problema es que al convertirse en su elemento cualificador la ciudadanía, un concepto abstracto obtenido por negación de cualificaciones, el concepto de humanidad deviene también un polo negativo: ser hombre es *no ser multitud*, es decir, ser ciudadano de *un* Estado.

Pero esta reducción extrema acerca la pretendida humanidad a lo monstruoso. La bestialidad, barbarie o monstruosidad revierte sobre su diferencia frente a la equivalencia infinita de los *no-hombres*. No podemos saber hasta qué punto Hobbes alcanza a comprender las consecuencias monstruosas de asimilar Hombre y Estado, cuando llama a

este último ‘Leviatán’ pero sin duda, su teoría preanuncia el derrotero que este enlace seguirá en la modernidad: la política no es, simplemente, *la guerra continuada con otros medios* (Foucault, 1996: p.45) sino la guerra naturalizada como paz.

Por otro lado, sin embargo, precisamente por ser el concepto de ‘pueblo’ entendido como ‘ciudadanía’, una construcción relativa a requisitos generales igualadores y no a cualidades individuales, se vuelve un arma revolucionaria para quienes combaten las diferencias vigentes y los criterios de exclusión que las sancionan, en pos de su propia concepción de la igualdad social. Así, la burguesía se concibe a sí misma como pueblo o nación, pero para apropiarse de una tercera posición entre la bestia y Dios necesita:

1. enlazar su pretensión de derecho mediante la conjunción ‘y’ a ‘derechos del hombre’;

2. aparecer en segundo término como la única cualificación posible del universal ‘humanidad’. De esta manera la “Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano” de 1789 condena al rey, pero también a los otros dos estados privilegiados (nobleza y clero) que constituyen el Estado absoluto, al *status* de monstruo, cosa que Hobbes nunca negó.

Esto revela que, como sostiene Koselleck, el concepto de humanidad proporciona un *excedente ideológico* pues conserva siempre una pretensión de universalidad, a la que no puede aspirar el concepto de pueblo del Estado. En este sentido es un arma eficaz contra los adversarios, pues aun cuando estén contra el Estado o contra un pueblo determinado, nadie desea ser identificado como negador de la humanidad o como no-humano.

De este potencial emancipador, como sabemos, se valieron luego los trabajadores. Incluso hoy, en el mundo contemporáneo signado por la crisis del Estado, gran parte de las luchas de los excluidos asume la forma de un reclamo por la extensión del alcance de la categoría ‘ciudadano’ reinterpretada desde la pretensión universalizante contenida en el concepto de humanidad, que, no obstante y pese a los avances del constitucionalismo internacional, sólo habilita la protección estatal.

También las concepciones organicistas<sup>23</sup> modernas, del periodo del romanticismo alemán por ejemplo, asimilaron pueblo, ciudadanía y humanidad, sólo que en ellas la sanción jurídica buscaba aún fundamento en el elemento étnico como criterio de inclusión/exclusión, el

cual cuanto más arbitrario se revelaba tanto más violento se volvía; en tanto que en las vertientes individualistas éste es sólo uno entre otros criterios posibles. Con la Revolución francesa el concepto de humanidad se torna una magnitud política precisamente por la pérdida de todo fundamento ontológico, lo que si bien habilita su uso discrecional también posibilita su reinención constante en beneficio de los excluidos.

Luego de la Revolución Francesa con su *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, que impulsa la coincidencia entre uno y otro, el nombre *pueblo*, o la categoría de *ciudadano*, fue el bien en disputa entre los incluidos y los excluidos del orden social estatal. Sólo los *socialistas contra el Estado*, comunistas y anarquistas, apelaron a la disociación de ‘hombre’ y ‘ciudadano’, pero en la medida en que la modalidad de acción social de los obreros - en tanto se definen como clase trabajadora dependiente del capital - es también de tipo contractual, tal disociación no ha prosperado. Por el contrario, los avances en materia de inclusión social que lograron fueron de la mano de la asimilación entre ‘trabajador’ y ‘ciudadano’. El desafío de pensar al hombre por fuera de la categoría ‘ciudadano’ aún persiste sin resolución.

La razón de esto es que Hobbes provocó un cambio de perspectiva en relación al derecho premoderno dependiente de una concepción religiosa o metafísica (Habermas, 1999: p.177) que otorgaba una preeminencia conceptual a los deberes, de los cuales derivaba los derechos<sup>24</sup>. Hobbes invierte este esquema cuando emplaza el derecho estatal en el *locus* de protector de aquellas libertades o derechos (negativos) que se siguen del principio de prohibición, según el cual está permitido todo lo que no está positivamente prohibido. No hay derechos innatos porque no hay ley moral universal; el hombre es *jurídicamente libre*. De modo que los derechos del hombre vinculados en su origen a los derechos de los ciudadanos sólo pueden poseer una naturaleza jurídica (Habermas, 1999: p.175), vale decir, no están predeterminados moralmente y, por ende, su extensión y alcance son en principio ilimitados.

Para concluir este punto, además del par epistemológico pueblo-multitud hay un aporte sustantivo extra, de relevancia no menor, que a nuestro juicio realiza Hobbes, y es postular a la Ciencia Política como la clave para evitar

las miserias y horribles calamidades que acompañan a una guerra civil o a esa disoluta condición de los hombres desenfrenados sin sujeción

a leyes y a un poder coercitivo que trabe sus manos, alejándolas de la rapiña y de la venganza. (Lev., II, XVIII, p.150).

Puesto que no se trata de “cuándo y dónde ha existido un reino, libre durante mucho tiempo de la sedición y de la guerra civil” sino de convencer al gobernante acerca de que “la destreza en hacer y mantener los Estados descansa en ciertas normas, semejantes a las de la aritmética y de la geometría, no en la práctica solamente.” (Lev., II, XX, p.170).

En un diálogo hipotético Hobbes parece decirle a Maquiavelo y a la tradición filosófico-política inspirada en los clásicos, que es la Ciencia y no la Historia<sup>25</sup> (El., I, VI, 10-11, pp.109-110), el conocimiento de las causas y no la enseñanza a través de ejemplos, la que puede resolver la cuestión de la construcción y sobre todo de la persistencia del Estado aportando la carga conceptual para su legitimidad.

Del mismo modo, y contra una hipotética lectura decisionista extrema de su concepción del poder político, Hobbes parece decir que no es en el ejercicio solamente de la autoridad absoluta donde descansa la permanencia del Estado y la concordia interior, sino en el fundamento moral-racional de sus leyes que sólo la razón científica, la razón *more geométrico* puede descubrir y proporcionarle. El Estado dispone, pero sobre aquello que la Ciencia Política propone.

Creemos que constituye una novedad en la tradición filosófica el hecho de que Hobbes parece haber comprendido que el discurso científico construye no sólo nuevos objetos sino sobre todo nuevos sujetos. A pesar de sus extensos y detallados análisis sobre la naturaleza pasional del hombre en los *Elementos* y en *De Cive*, la parte II del *Leviatán* inaugura una nueva era para un producto de la razón humana, la ciencia en su potencial político como legitimadora del orden establecido, o por establecer, y en su condición de creadora de identidades o subjetividades y diferencias. Casi se podría decir que el verdadero artífice es, no *el hombre* que el nominalismo de Hobbes reduce a fantasía, sino el discurso científico como productor de nuevos nombres y con ellos de nuevas subjetividades, que adquiere máxima operatividad y eficacia cuando actúa en conjunción con el Estado.

Emerge entonces, conjuntamente con el Estado moderno y como su base filosófico-política de legitimación, un discurso científico que remite la construcción de la identidad individual y colectiva al reconocimiento coactivo por parte de una unidad de dominación deter-



minada, y presenta a la guerra como una instancia siempre posible de resolución de las pretensiones de reconocimiento mutuo en conflicto. En este último caso, quien vence y logra respuesta a su interpelación determina quién, y bajo qué nombre, existe y por ende, merece el estudio atento de la Ciencia Política.

De este modo, el círculo que va de la palabra científica a la palabra legal se completa, las categorías ordenadoras postuladas por la Ciencia Política adquieren validez legal y la pluralidad de lo real unificada artificialmente por la ley es ofrecida a la disección científica que en su instancia inicial abarca en su objeto de estudio también a la economía<sup>26</sup> (Cfr. *Lev.*, II, XXII y XXIV).

Así como en el comienzo del mundo fue el Verbo, la Palabra, según relata la Biblia, en el comienzo del Estado también, cuando los hombres mutuamente se dieron la palabra<sup>27</sup> de no resistir la palabra de la Ley respaldada por la Espada. En el inicio del mundo, Dios ordena *Hágase el hombre*. En el inicio de la modernidad, la ciencia dice *Hágase el Estado*. La ciencia nombra y el derecho sanciona y viceversa, el derecho nombra y la ciencia homologa. La Ciencia Política hobbesiana proporciona la clave: para perdurar temporal y espacialmente la administración estatal deberá conjugar saber y mando.

## Notas

<sup>1</sup> cfr. Lukac (2008: pp.15-37)

<sup>2</sup> Según Skinner (1986) es en parte un error, o al menos una exageración, atribuir como se hace habitualmente a los jesuitas la fundación del Constitucionalismo y del pensamiento democrático modernos. A su juicio los teóricos de la Contrarreforma están mayormente interesados en preservar algún tipo de poder indirecto de la Iglesia sobre el Estado y en evitar las consecuencias demasiado radicales de las doctrinas previas de la soberanía popular. Para Skinner los verdaderos orígenes del Constitucionalismo estarían en el discurso de los conciliaristas (Véase Parte II, Cap.3, Nota 34) y en la *tradición jurídica* de interpretación del Derecho Romano a favor de la soberanía popular y del derecho de resistencia, gestada en los discursos monarcómico y republicano. El discurso de los jesuitas, en cambio, habría aportado un vocabulario conceptual y una pauta de argumento político al desarrollo del derecho natural del Estado (Grocio, Hobbes, Pufendorf). Por nuestra parte creemos que su tesis es aceptable sólo si entendemos 'constitucionalismo', según la concepción decimonónica, como el movimiento y el diseño institucional que históricamente procura fijar un límite al Estado para la preservación de derechos individuales, subjetivos, innatos. Pero el constitucionalismo puede ser visto también como parte de un movimiento contra-revolucionario que define 'derecho'

(ius) en términos estatales desplazando progresivamente otros sentidos posibles, a los cuales se debió primero combatir. Los derechos subjetivos que el Estado transforma en objetivos y se aboca a garantizar resultan a la postre ser los de quienes el propio Estado reconoce como sujetos de la ley. Véase al respecto Rosales (2007).

<sup>3</sup> Dice Hobbes: “(...) el daño infligido al representante del Estado no es pena, sino acto de hostilidad, ya que es consustancial al castigo el ser infligido por la autoridad pública que corresponde al representante mismo.” (*Lev.*, II, XXVIII, p.256). Para Hobbes, el desconocimiento de la autoridad del Estado y la renuncia a la subordinación es una ofensa que “constituye una recaída en la condición de guerra, comúnmente llamada rebelión (...) que...no es sino guerra renovada.” (*Lev.*, II, XXVIII, p.260).

<sup>4</sup> Hobbes define delito como “un pecado que consiste en la comisión (por acto o por palabra) de lo que la ley prohíbe, o en la omisión de lo que ordena.” (*Lev.*, II, XXVII, p.238)

<sup>5</sup> *Lev.*, II, XXVIII, p.255.

<sup>6</sup> En apoyo a esta interpretación reproducimos algunos fragmentos de *Leviatán*: 1. “La ley civil y la ley natural no son especies diferentes, sino partes distintas de la ley; de ellas, una parte es escrita, y se llama civil; la otra no escrita, y se denomina natural.” (*Lev.*, II, XXVI, p.220); 2. “(...) el legislador no es aquel por cuya autoridad se hicieron inicialmente las leyes, sino aquel otro por cuya autoridad continúan siendo leyes, ahora.” (*Lev.*, II, XXVI, p.220); 3. “(...) todas las leyes, estén o no escritas, reciben su autoridad y vigor de la voluntad del Estado, es decir, de la voluntad del representante (...)” (*Lev.*, II, XXVI, p.220.); 4. “Todas las leyes escritas y no escritas tienen necesidad de interpretación (...) la ley de naturaleza se convierte en la más oscura de las leyes, y es, por consiguiente, la más necesitada de intérpretes capaces.” (*Lev.*, II, XXVI, p.226); 5. No obstante, no debe olvidarse que “no es esta jurisprudencia o sabiduría de los jueces subordinados, sino la Razón de Estado, nuestro hombre artificial, y sus mandamientos, lo que constituye la ley.” (*Lev.*, II, XXVI, p. 222).

<sup>7</sup> Hobbes afirma: “(...) en casos de hostilidad declarada toda inflicción de un mal es legal. De lo cual se sigue que si un súbdito, de hecho o de palabra, con conocimiento y deliberadamente, niega la autoridad del representante del Estado (cualquiera que sea la penalidad que antes ha sido establecida para la traición), puede legalmente hacerse sufrir cualquier daño que el representante quiera, ya que al rechazar la condición de súbdito rechaza la pena que ha sido establecida por la ley, y, por consiguiente, padece ese daño como enemigo del Estado (...) En cuanto a los castigos establecidos en la ley, son para los súbditos, no para los enemigos, y han de considerarse como tales quienes, habiendo sido súbditos por sus propios actos, al rebelarse deliberadamente niegan el poder soberano.” (*Lev.*, II, XXVIII, p.257).

<sup>8</sup> Eduardo Grüner (2005: pp. 341-342) sostiene: “(...) la ficción contractualista puede tomarse por su reverso lógico para decir que, aun cuando admitiéramos la discutible premisa de que la política es lo contrario de la violencia, los cadáveres son la condición de posibilidad de la política: en el dispositivo teórico contractualista (véase Hobbes) el soberano necesita de los cadáveres para justificar su imposición de la ley (...) la ley produce su propia ilegalidad para naturalizar su (como se dice) ‘imperio’; pero inmediatamente requiere que este origen sea olvidado: de otra manera no podría reclamar obediencia universal (...)”. A nuestro modo de ver, lo que el uso del concepto multitud en

Hobbes representa es la necesidad de que el origen sea no olvidado, sino transfigurado de acontecimiento violento anterior al cuerpo político, en violencia permanente interna al mismo, pero controlada.

<sup>9</sup> Sobre la génesis del concepto moderno de “nación” Habermas (1999: p.86) explica: “Conforme al uso clásico de la lengua de los romanos, tanto ‘*natio*’ como ‘*gens*’ son conceptos opuestos al de ‘*civitas*’. Las naciones son, en primer término, comunidades de origen que están integradas geográficamente mediante el asentamiento y por relaciones de vecindad, y culturalmente por medio de una lengua común, así como por costumbres y tradiciones comunes, pero que todavía no están integradas políticamente en el marco de una forma de organización estatal. Esta raíz semántica se mantiene a lo largo de la Edad Media y en los inicios de la modernidad en cualquier parte donde ‘*natio*’ sea equivalente a ‘*lingua*’. Así, por ejemplo, en las universidades medievales los estudiantes estaban divididos según su procedencia en ‘*nationes*’. Con la creciente movilidad geográfica, el concepto servía en general para la diferenciación interna de las órdenes militares, las universidades, los monasterios, los concilios, las colonias de comerciantes, etc. De ahí que se asociara desde un principio la procedencia nacional ‘atribuida por otros’ con la delimitación negativa de lo extraño respecto de lo propio.” Precisamente, la oposición pueblo-multitud, que opera a la inversa delimitando lo propio *per negationem* de lo extraño, contribuye a diluir estas identidades previas, fundiéndolas en la uniformidad de las conductas sujetas a un mismo ordenamiento.

<sup>10</sup> Ver al respecto Anderson (1993).

<sup>11</sup> Según la interpretación de Habermas (1999: p.179) sobre el pensamiento de Schmitt, este último entiende que el “derecho a iniciar una guerra por motivos cualesquiera, es un derecho constitutivo de la soberanía de un Estado”. De ahí que, en defensa de un concepto moralmente neutral de guerra, repudie la intervención en esta materia del derecho internacional y en particular la utilización de la categoría (cargada de connotación moral) de *crímenes contra la humanidad*, pues, por contra, legitima los *crímenes por la humanidad*. Denuncia Schmitt en *Glossarium* (1947-1951): “Los crímenes contra la humanidad son perpetrados por los alemanes. Los crímenes por la humanidad son perpetrados contra los alemanes.” Cfr., Habermas (1999, p.181).

<sup>12</sup> Enfáticamente afirma Paolo Virno (2003: p.14): “Un concepto negativo, la multitud: aquello que no se avino a devenir pueblo, aquello que contradice virtualmente el monopolio estatal de la decisión política...en suma, una regurgitación del estado de naturaleza en la sociedad civil.”

<sup>13</sup> Según declara Hobbes al final de *Leviatán*, su propósito no era otro que, “motivado por los desórdenes de (su) tiempo, (...) poner de relieve la mutua relación existente entre protección y obediencia” (*Lev., Resumen y conclusión*, p.586).

<sup>14</sup> “(...) el rey (...) nunca manda al pueblo en general salvo mediante una ley anterior, y lo hace como persona política, no como persona natural.” (*Beh.*, I, p.69).

<sup>15</sup> Para conservarse a sí mismos, dice Hobbes, los hombres al crear el Estado se han forjado “cadenas artificiales” que “han fijado fuertemente, en un extremo, a los labios de aquel hombre o asamblea a quien ellos han dado el poder soberano; y por el otro extremo, a sus propios oídos.” (*Lev.*, II, XXI, p.173).

<sup>16</sup> Cfr. Cap.1, pp. 97.

<sup>17</sup> En la siguiente cita se puede apreciar el desacuerdo y el potencial conflicto entre la ley de los hombres (expresión de creencias y costumbres compartidas) y la ley del Estado: “Cuando un número desusado de personas se reúne contra un hombre al que acusan, la asamblea es un tumulto ilegal, ya que hubieran bastado unos pocos o un hombre solo para formular su acusación al magistrado. Tal fue el caso de San Pablo en Efeso, cuando Demetrio y un gran número de personas condujeron a dos de los amigos de Pablo ante el magistrado, diciendo a una: ‘Grande es Diana de los Efesios’; éste era su modo de demandar justicia contra aquél, por enseñar a las gentes una doctrina que iba contra su religión y sus negocios. En este caso la *ocasión*, teniendo en cuenta *las leyes del pueblo*, era *justa*; sin embargo, la *asamblea* se estimó *ilegal* (...)” (Lev., II, XXII, p.195).

<sup>18</sup> Reinhart Koselleck atribuye a Locke, no a Hobbes, el descubrimiento de una legalidad paralela a la estatal, la moral burguesa o “*moral de las convicciones*” que caracteriza a la Ilustración, la cual condiciona a su vez la génesis de la Revolución contra el Estado absoluto. Según esta lectura Locke introduce dos modificaciones a la moral de la convicción postulada por Hobbes: 1. las convicciones ya no están limitadas “a los individuos en cuanto tales, sino que reciben su obligatoriedad general del tácito y secreto acuerdo de todos los ciudadanos” (p.59) Sus portadores son la *society*, los clubs, las logias, etc., y 2. ya no están reducidas al foro interno sino que determinan el valor moral de las acciones prácticas. Cfr. Koselleck (2007: p.385). No obstante, de acuerdo a las citas extraídas del *Leviatán* en los capítulos XXII, XXX y XXXI parece claro que Hobbes reconoce una moral de los hombres en sociedad, no del individuo, con consecuencias prácticas desde el momento en que en base a ella la multitud juzga sobre la criminalidad de ciertos actos y conmina con su indignación pública de manifestación masiva al Estado a sancionarlos severamente, o bien directamente se levanta en armas para sostener lo que considera una pretensión de derecho fundada (aun cuando Hobbes lo declare “absurdo”, desde el punto de vista del Estado).

<sup>19</sup> Schmitt (1999: p.96) cita el discurso de Cromwell del 17 de septiembre de 1656, en el marco de la lucha contra la España papista donde dice: “La primera cosa de la que tengo que hablar es ésta, y es la primera lección de la Naturaleza: el ser y la preservación...La conservación de lo que llamamos nuestro ser nacional debe contemplarse en primer lugar por referencia a quienes intentan aniquilarlo y hacer que no sea”; y luego para reforzar el argumento agrega, “vuestro gran enemigo es el español. Es un enemigo natural. Lo es de una manera natural y cabal – en razón de esa enemistad que le es inherente contra todo lo que es de Dios.” Dejando a un lado el recurso a la autoridad divina, inevitable en aquel contexto, lo que hace Cromwell es, en primer lugar, confrontar al pueblo con su condición natural de multitud, donde lo que cuenta es el propio ser frente a quienes intentan hacer que no sea para, luego, hacerle cobrar conciencia de que su preservación depende de su identidad colectiva y, ésta del repudio de toda diferencia incluida la propia. De este modo se logra que el individuo entregue su vida al pueblo. En este sentido, la apelación al mandato divino o al ser nacional (este último no era para su público una realidad evidente pues de hecho se estaba (re)construyendo bajo su gobierno) son estrategias retóricas (observables en el ‘vosotros’ dirigido a quienes *sólo pueden oír*) de reforzamiento del primer requerimiento a la multitud a luchar por su propia existencia, empleadas con el fin de asegurar la unión aun en la guerra.

<sup>20</sup> Según la definición de Slavoj Žižek (2006: p. 25), “paralaje” es “el aparente desplazamiento de un objeto (deslizamiento de posición sobre un contexto) causado por un

cambio en la posición de observación que brinda una nueva línea de visión”. Agregando a esto un giro filosófico, Žižek, afirma que no se trata simplemente de que el objeto está fuera del sujeto y es siempre el mismo sólo que es visto desde dos lugares diferentes, pues, “un desplazamiento ‘epistemológico’ en el punto de vista del sujeto refleja siempre un desplazamiento ‘ontológico’ en el objeto mismo.”

<sup>21</sup> “Que uno, sin más, sea el amo, y que uno solo sea el rey.”, Homero, *Iliada*, cit. en La Boétie (2008: p.25).

<sup>22</sup> Para la construcción imaginaria de un pueblo auténtico hicieron falta dos tipos de operaciones vinculadas a los conceptos de “raza” y “nación”, desplegadas durante los siglos XVIII y XIX: la configuración de una diferencia racial absoluta de los pueblos europeos respecto de “los Otros nativos” (racismo colonial) y la absolutización de la conciencia de clase de un grupo que se erige en representante de la población en su conjunto, eclipsando las diferencias internas (nacionalismo). Cfr. Negri-Hardt (2004: p.101). Respecto de la segunda operación, recuérdese la respuesta de Sièyes a su propia pregunta sobre “¿Qué es el Tercer Estado?” (1789): *Actualmente nada, pero en realidad es todo.*

<sup>23</sup> Para Hegel lo real que caracteriza a un pueblo se evidencia racional a través de la mediación del Derecho estatal, en tanto instrumento del Espíritu de la Nación, para lograr la síntesis de libertad y autoridad.

<sup>24</sup> Afirma Habermas (1999: p.177): “Mientras que los derechos morales se basan en deberes, que vinculan a las voluntades libres de las personas autónomas, los deberes jurídicos se derivan sólo ‘como consecuencia’ de la autorización para actuar de manera libre y espontánea, esto es, de la delimitación legal de esas libertades subjetivas. Esta preeminencia conceptual de los derechos frente a los deberes se deriva de la estructura del moderno derecho coactivo puesta de relieve en primer lugar por Hobbes.”

<sup>25</sup> En todo caso, como en *Behemoth*, la indagación histórica sirve para identificar las causas del quiebre del orden político.

<sup>26</sup> En 1634 Sully, primer ministro francés, en su obra *Sages et royales économies d'Etat domestiques, politiques et militaires*, define economía como el *arte de la administración de las cosas materiales en el Estado* y Adam Smith como una *rama de los conocimientos del legislador y del hombre de Estado que se propone enriquecer a la vez al pueblo y al soberano, particularmente con el objeto de proporcionar al Estado renta suficiente para el servicio público*; cit. en Prelot (1987: p. 30-31).

<sup>27</sup> De acuerdo con la perspectiva de Giorgio Agamben, la correspondencia entre el *factum pluralitatis* (el hecho de que los hombres forman una comunidad social) y el *factum loquendi* (el hecho de que los hombres hablan y de alguna forma se entienden) funda el discurso político moderno. Cfr. Agamben (2001: p.59).

## Reflexiones finales

Emprendimos este trabajo doctoral motivados por los planteos teóricos contemporáneos sobre la denominada crisis del Estado-nación<sup>1</sup>. Las lecturas sobre los diferentes enfoques o perspectivas de abordaje de la cuestión nos fueron conduciendo hacia la que, según pensamos, se presentaba como una vía de acceso prometedora para indagar sobre las causas remotas, pero acaso fundamentales, para comprender en profundidad el citado fenómeno.

La vía de acceso a la que nos referimos fue la posible conexión entre la crisis del Estado y la crisis del paradigma contractualista (De Souza Santos, 2005). Al mismo tiempo, descubrimos que otras trayectorias de pensamiento crítico (Negri-Hardt, 2004; Virno, 2003) registraban la emergencia de un nuevo sujeto colectivo mundial, la *multitud*, y declaraban categóricamente que “no se puede hablar más de un pueblo que converge en la unidad estatal” (Virno, 2003: p.16).

Por otra parte, nuestra formación académica en los lineamientos tradicionales de la *Teoría del Estado* (Heller, 1955) nos indicaba que si la forma política moderna estaba llegando a su ocaso, entonces el *pueblo* (uno de sus dos elementos más constantes) seguramente también. En cuanto al otro elemento, el *territorio*, incontestablemente se había vuelto un tema prioritario en los debates políticos y encuentros académicos<sup>2</sup> (europeos sobre todo) convocando a los intelectuales más reconocidos a repensar no sólo la cuestión de las migraciones masivas de habitantes de los países pobres hacia los países más ricos, sino sobre todo la noción misma de ‘frontera’.

Las transformaciones soportadas por el Estado-nación, se suponía, debilitaban este último concepto dando esperanzas a los excluidos, y a todos aquellos comprometidos con su suerte, quienes creían ver abrirse

un espacio para la libertad. Pero los cambios, en realidad, parecieran estar conduciendo a un reacomodamiento y reforzamiento de los límites, adquiriendo éstos una nueva significación ante el éxodo global de millares de humanos en camino hacia ninguna parte, para quienes ya no hay refugio ni asilo, garantizados.

En 1960, Kelsen afirmaba que si bien un orden jurídico puede restringir en más o en menos las acciones humanas, siempre un mínimo de libertad resulta resguardado debido a la limitación técnica del Derecho para regular absolutamente todas las conductas posibles. Esta (hoy) *ingenua* afirmación queda completamente refutada con la invención estadounidense de la figura del ‘detenido’<sup>8</sup> erigido al modo de *frontera humana* para diferenciar a los civilizados de la ‘barbarie musulmana’.

Las condiciones geográficas que solían ser la base física de la divisoria convencional jurídico-política del Estado no sólo no han perdido completamente su función sino que están siendo reforzadas por la condición humana misma, la *nuda vida* (Agamben, 1995) como criterio demarcador entre un *estado de excepción* en expansión mundial que se torna *routine* y lo que resta del Estado de Derecho.

Llegados a este punto en nuestras lecturas, pensamos que una frontera en particular exigía un tratamiento más a fondo ya que parecía estar vinculada a la relación entre el *pueblo* (sujeto principal desde el nacimiento del Estado) y la *multitud* (sujeto protagónico en el ocaso del Estado). Nos referimos a aquella línea vinculada a los límites internos (o *innere Grenzen*, para usar la conocida expresión de Fichte) que dentro del Estado produce *materialidades de significación, dominación y exclusión* (para decirlo foucaultianamente) más que concretas.

Fue así como decidimos estudiar el entramado teórico relativo a la gestación del Estado, allá por los siglos XVI y XVII, con el objetivo de recuperar el contexto en el cual emerge el discurso del pacto que hegemoniza al pueblo y estigmatiza a la multitud. Guiados en esta tarea por las investigaciones de Skinner (2003) sobre el concepto moderno de *stato* encontramos diversas líneas discursivas que, a nuestro modo de ver, podían ser reconstruidas a partir del sentido político que otorgaban al término ‘multitud’.

Bajo esa premisa consideramos un texto clave de los monarcómacos, la *Vindiciae contra Tyrannos*, en el cual el concepto de multitud entendido como *universitas* se torna la pieza clave de la argumentación. Pensamos entonces que si Hobbes, al elaborar su propia teoría del Es-

tado en ese marco histórico-intelectual donde se presentaban los argumentos monarcómacos, utilizaba expresamente los términos ‘pueblo’ y ‘multitud’, debíamos preguntarnos cómo se posicionaba su concepto de ‘multitud’ frente a la noción de una *universitas* preexistente capaz de contratar y fijarle condiciones al Estado.

De la misma manera, y teniendo en cuenta argumentos expresos del propio Hobbes, consideramos preciso indagar sobre la relación entre su concepto de ‘multitud’ y las nociones republicanas de un *populus* capaz de autogobierno y de una *multitudo libre* o *plebs* tumultuosa, pero con la *virtù* y virtud suficientes para garantizar la República. Ahora bien, cuando fuimos a *Leviatán* descubrimos que Hobbes había elaborado su hipótesis del *status naturalis* - que da sentido a su concepción del pacto y del *status civilis* - por contraste con otra hipótesis, declarada inimaginable, la de una multitud de hombres reunida en convivencia pacífica no coactiva extensible a todo el género humano. Es decir, la idea de una *comunidad universal*.

Nos propusimos, en consecuencia, trabajar sobre la hipótesis hermenéutica crítica que Hobbes se habría visto en la necesidad de desplazar no dos sino tres conceptos alternativos de ‘multitud’ para emplazar en su lugar el concepto que llega hasta nuestros días. Éste, según la interpretación dominante aparece como un concepto meramente negativo, subordinado al de ‘pueblo’. Pero, si nuestra hipótesis era plausible, la cuestión bien podía ser algo más compleja.

Optamos, pues, por no dar nada por sentado y procuramos no tomar al Estado, al pueblo y a la multitud como cosas en sí mismas sino como lo que fueron en un comienzo: conceptos diseñados, contruidos y utilizados como armas de combate para hegemonizar determinadas concepciones políticas. Conceptos políticos que, como tales, terminaron por revelarse intrínsecamente aporéticos.

Ahora bien, como ya hemos analizado estas relaciones en el último capítulo, el cual recupera y enlaza los principales puntos de los tres anteriores funcionando en cierto modo como una conclusión de la investigación, preferimos para cerrar el trabajo presentar algunas reflexiones sobre las cuestiones contemporáneas que nos motivaron a indagar sobre la relación semántica del par pueblo-multitud.

Como hemos podido mostrar, la noción de ‘pueblo’ que emerge de la cuadrícula de relaciones simétricas y asimétricas, como conjunto de *súbditos o ciudadanos (persons in law) abocados a la realización de ne-*



*gocios legales dentro del territorio estatal* ha resultado ser, en los Estados modernos occidentales, la base para la construcción de una identidad nacional que exige como requisito previo la negación de toda particularidad y diferencia propia o ajena que amenace con devolver al grupo a la condición de *multitudo disgregada*.

Para lograr esto, la diversidad *indecible* de intereses y negocios es ordenada bajo el principio homogeneizador de representación en todos los órdenes (familia y empresa) siguiendo el modelo estatal al que todos ellos se encuentran sujetos. Las corporaciones se subordinan a la corporación soberana, el Estado, la única que reúne *imperium* y *dominium* con representación libre de manera absoluta. El Estado es *universitas* (*persona facta*) y el rey o asamblea es *universi*, representante (*fideussor*) de todas las demás corporaciones e individuos por mandato incondicionado otorgado voluntaria y libremente a través de pactos mutuos entre los representados.

Para explicar este *fiat* el cientista político *suma pactos* (*Lev.*, I, V, p.32): los acuerdos mutuos que unos con otros los individuos, se supone, deben establecer, progresiva y sucesivamente, por palabras o gestos para aceptar y sostener en el tiempo y dentro de un espacio compartido, una y la misma forma de representación. El razonamiento de inducción incompleta se cierra con la hipótesis general del pacto por el cual la mayoría elige ser representada por uno, varios o muchos, y tanto los que votaron a favor como los que votaron en contra autorizan el mandato.

La hipótesis general del acuerdo unánime justificada como ficción explicativa deducida de otra ficción, el estado de naturaleza, mediante el *como si*, en parte revela y en parte oculta el proceso de razonamiento subyacente inspirado en hechos sociales observables, dejando en penumbras la necesaria historicidad y fragilidad de la red de acuerdos intersubjetivos sin la cual el orden civil no es posible.

En este sentido puede decirse, con Giorgio Agamben (2001: p.59), que la correspondencia entre el *factum loquendi* y el *factum pluralitatis* funda el discurso político moderno<sup>4</sup> y Hobbes bien puede considerarse su artífice. El desacuerdo lingüístico (los modos diferentes como nombramos las cosas) es, en su teoría, el emergente o el efecto de superficie de la radical singularidad y soledad en que se encuentra el individuo cuando se enfrenta con la disolución de los marcos socio-institucionales conocidos, pues el hombre, lejos de ser antisocial, es para Hobbes

*lenguaje en movimiento*, con y hacia los demás, que busca plasmarse en una lengua y un pueblo comunes.

Como hemos mostrado en el Capítulo 1, el *factum pluralitatis*, es decir, el hecho social, está siempre ya presupuesto en la hipótesis del *estado natural*, y lo está en un doble sentido: en primer lugar, en tanto la guerra de todos contra todos es descrita como una situación de extrema inseguridad generada por la existencia de relaciones de económicas entendidas como relaciones de poder y, en segundo lugar, en tanto la civilidad depende de un pacto entre múltiples individuos que únicamente puede pensarse sobre la base de un consenso anterior, que sólo puede ser social, respecto del significado de las palabras y los gestos.

Vale decir, el *factum loquendi* va asociado al *factum pluralitatis* y viceversa, el hecho social descansa en el hecho de hablar y entenderse. En este sentido, se puede afirmar que las lenguas y los pueblos son las *máscaras* más o menos conseguidas del *factum loquendi* y del *factum pluralitatis* (Agamben, 2001: p.62). Pero esto no significa que la visión hobbesiana se oriente a la mutua tolerancia entre los pueblos o que proyecte más allá del Estado una *inimaginable* asociación pacífica de naciones, como más tarde Kant (aunque también él veía en la pluralidad de lenguas un obstáculo).

El concepto de ‘pueblo’ es construido por Hobbes a partir de la oposición asimétrica con ‘multitud’, esto es, de la negación de la diferencia y de la disidencia en su propio seno, y la identidad colectiva es recodificada en clave de soberanía estatal. El *factum pluralitatis* y el *factum loquendi*, condiciones (negadas) de posibilidad del Estado, son declarados inverosímiles fuera de un orden coactivo para, invirtiendo el orden de los términos, emplazar al Estado a un *locus* trascendental como fundamento de la existencia de un pueblo y de una lengua común<sup>5</sup>.

Lo que hemos señalado como el principal punto de ruptura semántica del par conceptual pueblo-multitud respecto de los pares históricos precedentes, el constituirse a partir de la negación de su opuesto, consiste en primer término en un negarse a sí mismo permanente (para constituirse en y desde la cisura) destinado a convertirse luego en la lógica interna de todos los movimientos revolucionarios posteriores (de la burguesía o del proletariado), que de hecho (y contra las expectativas del marxismo) los termina convirtiendo en movimientos conservadores. En palabras de Agamben (2001):

(...) el pueblo contiene en todo caso una escisión que es más originaria que la de amigo-enemigo, una guerra civil incesante que lo divide más radicalmente que cualquier conflicto y, a la vez, le mantiene unido y le constituye más sólidamente que cualquier identidad. (p. 33)

Pero la escisión, desde Hobbes, no es como supone el filósofo italiano entre *Pueblo* (con mayúscula) y *pueblo* (con minúscula), sino entre *pueblo* y *multitud*.

Precisamente, la ambigüedad semántica que revela la palabra ‘pueblo’<sup>6</sup> en las lenguas modernas, que nombran con aquélla tanto al *sujeto depositario de la soberanía* como a los *excluidos de hecho y de derecho*, es un síntoma de aquello que en Hobbes todavía era visible: que la pluralidad y la diversidad resultan para la razón científica occidental, en sí mismas, *indecibles (unspeakable)*, pura *multitud*. Aquello para lo que no hay nombre pero que *tampoco debe ser dicho*. Bastaría para probar esta asociación presente en nuestra cultura occidental cristiana entre ‘multitud’ y *lo innombrable*, con recordar el sentido bíblico del término. Visto desde esta perspectiva, podría no ser casual que la palabra inglesa<sup>7</sup> empleada por Hobbes para referirse a la multiplicidad de corporaciones e intereses, signifique igualmente “atroz” y “execrable”, es decir, “condenable en nombre de cosas sagradas”<sup>8</sup>.

En cuanto al *factum pluralitatis* contenido en la hipótesis del estado de naturaleza, éste describe la resistencia *natural* entre fuerzas opuestas como competencia por los bienes, entendidos como *medios de poder*, presuponiendo la existencia de un mercado o de relaciones mercantiles entre los hombres. El pacto, símbolo legitimador de todos los contratos entre individuos, reconduce la pluralidad a la unidad. Lo económico es subsumido bajo lo político representado por el Estado como personificación del orden jurídico: las relaciones económicas son concebidas como relaciones de poder y, en tanto tales, sólo el Estado puede decidir sobre su legalidad o ilegalidad.

Sin embargo, la prelación lógico-cronológica de las relaciones económicas sobre las políticas en el plano de la hipótesis fundadora se cobra su precio: el mercado, aunque pueda transformarse en la *encarnación del mal*, debe conservar cierta autonomía respecto de lo estatal pues de otro modo no habría orden estatal alguno. Y esto no sólo en el sentido de que no contaría con los recursos necesarios para sustentar la administración y el ejército, sino, sobre todo, en el sentido de que

perdería su legitimidad pues su fin es precisamente resguardarnos de la guerra de todos contra todos por los medios de poder.

El Estado, más *Fausto* que *Leviatán*, debe entonces garantizar la libertad interna de vender y comprar al precio que se pueda y conceder los monopolios comerciales externos necesarios para hacer circular por sus venas el oro y la plata sin los cuales no vive ni conserva su potencia. Pero la libertad de mercado amparada en el silencio de la ley no deja de incrementar el número de pobres que ven sus posibilidades de revertir su condición reducidas, en el mejor de los casos, a devenir asalariados y, en el peor, a resistir y, por ende, a pasar a engrosar la categoría de enemigos (*hostis*) del Estado.

Según la conjetura con la que hemos trabajado, el concepto de ciudadanía o pueblo del Estado se habría articulado desde un comienzo sobre una lógica jurídica<sup>9</sup> de inclusión/exclusión vinculada al modo de producción capitalista. Esta lógica que se halla en Hobbes opacada por su novedoso aporte teórico -la resplandeciente figura del Leviatán como poder soberano diferenciable a la vez del pueblo y del gobierno-, se vuelve ya claramente visible en los textos de Locke.

En el *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* (1690), la ley de Dios que es también la ley de la razón, y como tal debe ser la ley del Estado, juzga *irracional* la queja por la apropiación ilimitada de dinero pues no hay injusticia en la acumulación de bienes no perecederos obtenidos con laboriosidad. Por el contrario, la injusticia y la injuria es atentar contra el derecho de propiedad, más precisamente contra el derecho de posesión, cuyo origen natural Locke procura demostrar esforzadamente en el capítulo V, sólo superado en extensión por el capítulo XIX consagrado al derecho de resistencia.

Allí, al final de la obra, nos dice que le cabe al pueblo el recurso de *apelar al cielo*, esto es, de resistir con el fin de preservar el Estado y la sociedad, y con ellos la propiedad, para evitar convertirse en “una multitud confusa, sin orden ni conexión” (Locke, 2004: p.157). A diferencia de Hobbes postula el derecho del pueblo a resistir al Estado, pero el objetivo sigue siendo preservar al pueblo de la disolución en la multitud; en el caso de Locke, cuando son los propios gobernantes los que ponen en riesgo la unidad jurídico-capitalista de la ciudadanía que contribuyeran a forjar.

El fenómeno del pre-contractualismo -i.e. la negación del acceso a la ciudadanía a ciertos individuos y grupos sociales- que De Sousa San-

tos (2005) describe como una de las características del orden neoliberal contemporáneo, parece haber sido desde el comienzo una condición necesaria del funcionamiento de la narrativa del contrato. Y el post-contractualismo -la exclusión de individuos y grupos anteriormente incluidos- no sería otra cosa que la reactualización de la amenaza del retorno a la barbarie, como un mecanismo de refuerzo del individualismo de los ahora apenas incluidos que temen ser desechados y arrojados fuera de la civilización.

La distancia, en este punto, con aquellos planteos de inicios de la modernidad tal vez sólo esté dada por el hecho de que nuestra época comienza a cobrar conciencia de que la barbarie no está fuera sino dentro del proceso de configuración de identidades y diferencias, de que la barbarie es aquello que *la civilización engendra al producirse a sí misma como cultura*<sup>10</sup>. En este sentido, tal vez podríamos hablar de posmodernidad, en cuanto a la superación de la conciencia ingenua, pero no por la superación de la lógica moderna de exclusión.

La narrativa del contrato, entendida como el discurso que utiliza la ficción de un acuerdo unánime entre voluntades individuales libres como mecanismo trascendente de legitimación del uso de la violencia, erige al pacto en criterio de diferenciación entre la violencia legal y legítima, por un lado, y la violencia ilegal e ilegítima, por otro. Pero este *acuerdo* postulado por el cientista político, quien imitando a un matemático *suma pactos*, “es el producto, no del triunfo de la igualdad, sino del de una diferencia” (Grüner, 1997: p.95). La diferencia -que el cientista propone, el Estado, la ley y el mercado imponen y el pueblo traza sobre sí mismo- reconstruye un orden trascendente que reemplaza antiguas por nuevas jerarquías para ordenar y contener la violencia indiferenciada (*De Cive*, 10, 4, p.177). La multitud desenfrenada (*masterless*) no son, en principio, *los otros*, sino *el otro* del sí mismo, verdadero Amo proyectado al Soberano de poder absoluto, supremo e ilimitado. Recién entonces, cuando la violencia legitimada trasmuta en poder político, se puede condenar la violencia *en los otros*.

Como afirma Slavoj Žižek (2005: p.57): “Con la figura del Amo, el antagonismo inherente a la estructura social es transformado en una relación de poder, una lucha por el dominio entre nosotros y ellos, que son los que causan el desequilibrio antagónico.” Pero la unicidad homogeneizadora que el Estado impulsa, diluyendo las identificaciones previas en pos de una identidad colectiva común, gesta una forma

nueva de racismo pues ese “ellos” (pueblos de otros Estados o, *peor aún*, sin Estado) es una construcción no menos artificial que el ‘nosotros’<sup>11</sup>.

Étienne Balibar (2005) ha propuesto el nombre de *etnicidad ficticia*<sup>12</sup> para esta identificación artificial cuya precondition es la desidentificación respecto de las identidades o identificaciones primarias, *mediación indispensable para la transferencia de la barbarie a los otros*. Barbarie que también subyace en las formas más sofisticadas de racismo de nuestros días (*metarracismo*<sup>13</sup> según Balibar) que culpan al progresismo universalista de las reacciones xenofóbicas por fomentar el multiculturalismo y la mezcla de razas, porque esto contribuye a *debilitar* las comunidades étnicas que *definen y dan sentido a la vida de los individuos*.

La creación de la nación en sentido moderno, sostenemos, se asienta sobre la distinción hobbesiana previa entre pueblo y multitud porque sólo sobre la base de un proceso de disolución de identificaciones primarias, anteriores al Estado, se pudo gestar luego una nueva identidad colectiva afincada en la conciencia compartida de pertenencia a un mismo pueblo. El lento pero sostenido proceso de *fusión de las antiguas lealtades* (Habermas, 1999: p.89) que atraviesa los siglos XVI, XVII y XVIII, se inicia con la imposición jurídico-estatal de criterios de subordinación al Estado que convierten al individuo en súbdito (*persons in law*), y culmina en la asunción de la pertenencia como conciencia colectiva del *nosotros* en tanto *nación de ciudadanos*.

En el medio, es cierto, el pueblo (ahora ‘nación’) deviene soberano mediante las revoluciones democráticas del siglo XVIII, pero volverse *soberano* significa precisamente que ha subjetivado o internalizado los términos fijados por el propio Estado. Logrado esto, el pueblo o nación como sujeto político está ya en condiciones de asumir en el Estado la conducción del proceso de negación de diferencias extendiéndolo más allá de la frontera territorial.

La colonización proyectó a todo el orbe el trazado de las fronteras internas e invisibles (*innere Grenzen*) que separan al pueblo de la multitud. La resistencia, contaminada en general por la misma lógica, adquirió la forma de la defensa de *lo nacional* bajo la modalidad de *liberación nacional*<sup>14</sup>. La idea, en ambos casos, siguió siendo emplazar al otro fuera de uno mismo trasponiendo la división invisible a líneas o muros materiales de separación.

Precisamente, que una parte considerable de la reflexión teórica sobre la crisis del Estado-nación esté centrada hoy en la cuestión de las fronteras se debe, a nuestro juicio, a que la libre circulación de mercancías y capital contrapuesta a la circulación no-libre o diferenciada de personas saca a la luz la escisión originaria, patente en la visión hobbesiana del Estado, pero encubierta progresivamente por el concepto de 'nación' y las luchas del pueblo-nación por controlar el poder soberano, es decir, el poder de distinguir el *nosotros* del *ellos*.

La siguiente descripción, en términos psicoanalíticos, de los procesos contemporáneos de depuración étnica revela hasta qué punto la división interna entre pueblo y multitud, que es su fundamento, se ha tornado visible:

El extranjero en cuestión no funda, no distingue, no se deja dialectizar, ni superar, no permite entrever la santidad ni la curación, no es absoluto ni absolutiza (...) Su extranjería no se debe a la circunstancia de ser 'otro' o de provenir de otra parte. (...) Es una brecha en el interior del 'Nosotros' que ya no puede ser colmada ni expulsada (...) Es el problema de la desidentificación de un sí mismo irrepresentable a sí mismo, que vive en el temor a la aniquilación por una extranjería venida de su fondo. (Benslama, 1995: pp. 36, 39-40).

La proliferación de grupos de poder que dentro y fuera del territorio estatal disputan hoy la representación de los intereses individuales, mediante la utilización de los recursos tecnológicos, sobre todo comunicacionales -los cuales ofrecen por sí mismos nuevos mecanismos de identificación (Held, 2002: p.156)-, sumada a los movimientos migratorios constantes impulsados por los imperativos económicos que impone el nuevo modo de producción post-fordista, no pueden menos que debilitar tanto las identidades nacionales que el Estado tardó más de tres siglos en gestar, como las formas de *interpelación ideológica* (Althusser, 1974) que fueron implementadas para configurarlas.

El proceso histórico de acuñación de identidades nacionales basado en la oposición maniquea entre civilidad o barbarie que reservó el nombre 'multitud' para la *indecible* diversidad llega a un punto de quiebre cuando el concepto decimonónico de 'pueblo' (del Estado) queda reservado a los pocos que detentan el biopoder global para decidir sobre la inclusión/exclusión en el nuevo orden, y la mayor parte de la humanidad queda reducida a multitud. Afirma Eduardo Grüner (1997):

No es de extrañarse entonces (que) aquellas formas ‘reactivas’ de búsqueda de una unidad identitaria adquieran una desesperación cada vez más violenta, en tanto atravesadas por una suerte de saber inconsciente sobre su propia imposibilidad, sobre su falta de ‘lugar’ en el universo simbólico de la economía-mundo globalizada. (p. 128)

De allí que, según Grüner, el fundamentalismo actual se revele como *una forma de violencia fundadora que no encuentra nada que fundar*.

Ahora bien, le debemos a las transformaciones recientes el haber descubierto que “no sabemos cómo llamar a los otros” (García Canclini, 2005: p.107) acaso porque nuestra idea de ‘civilidad’ ha ido asociada a la de una identidad obtenida mediante el reconocimiento unilateral de *un Otro* -que es en nosotros más que nosotros mismos, para decirlo lacianamente- exclusivo detentador legítimo de la *palabra que cuenta* (la ley), respecto de aquellos que *sólo pueden oír*. Para los otros sólo hemos contado con el término ‘multitud’, es decir, *lo innombrable*<sup>15</sup>.

En este sentido, ‘multitud’ como nombre de lo innombrable es, por lógica, un no-nombre. Sin embargo, ha funcionado como una categoría epistemológico-política para, en primer término, naturalizar diferencias artificiales y, en segundo término, legitimar al Estado como el gran mediador e igualador de tales diferencias. Conservar, por ende, el no-nombre ‘multitud’ para la pluralidad de excluidos, aun cuando apostando a su potencia constituyente (y presuponiendo que ésta *habrá de ser* siempre democrática y emancipatoria), supone creer que la oposición pueblo-multitud responde a una lógica dialéctica que podrá resolverse, con final feliz, pacífica o revolucionariamente.

Pero se trata, en realidad, desde el comienzo de una lógica de opuestos asimétricos que, como muestra la deconstrucción de su estructura semántica, a diferencia de otros contrarios históricos, apela no a uno, sino a dos no-nombres. ‘Pueblo’ no es equivalente a ‘griegos’ ni a ‘cristianos’, no tiene esencia ni referente empírico alguno, no es el mismo tipo de *opuesto* aunque en algún sentido sirva para lo mismo que aquéllos. Pueblo y multitud, antes de concretarse en este o aquel grupo humano y en estos o aquellos enemigos, y precisamente por el grado de vaciamiento o ausencia de un referente, nombran el ambivalente deseo humano de ser a la vez *uno y unos*.

La profunda comprensión de los comportamientos humanos político-sociales que Hobbes había logrado, registra esta ambivalencia y



la plasma en su hipótesis del estado natural en el cual el hombre dividido por impulsos divergentes se convierte en el principal peligro de sí mismo y de los demás (*homo homini lupus*). El pacto que constituye al Estado resulta para Hobbes la mejor vía para someter el deseo a un patrón racional que opera, desde afuera hacia adentro, disciplinando las conductas pero que no logra nunca, sin embargo, erradicarlo.

El deseo persiste y amenaza constantemente con disolver el Uno -precisamente por eso apertrechado en leyes y demás armas- tornando intrínsecamente débil su propia constitución. Cuanto más, el deseo se *civiliza* y las pretensiones de derecho a resistir que aducen causas justas buscan dirimirse dialógicamente en el foro público. Pero Hobbes no confía en la conclusión pacífica de las demandas que adoptan la forma de manifestaciones masivas de la multitud: en ellas la posibilidad de disolver *el Uno* en *los unos* se vuelve demasiado asequible y el deseo reavivado conduce a la multitud al desenfreno anárquico.

El deseo de libertad que para Maquiavelo es la razón del tumulto de la multitud republicana, sería para Hobbes tan sólo producto de una comprensión inadecuada del conato (*endeavour*) a un movimiento más complejo que va de *los unos al Uno* y viceversa. La inmovilización en cualquiera de ambos extremos supone la alienación o la muerte del individuo. La posibilidad de mantener equilibrada la oscilación es el Estado. Claro que el precio que se debe pagar es tener que sacrificar por éste, llegado el caso, la propia vida. Significativamente, como veíamos en el Capítulo 2, en Roma la suspensión de la ley (*iustitium*) va asociada al luto público porque la muerte de la autoridad amenaza al *Uno* y esto representa una gran calamidad para los individuos.

El pueblo se constituye a partir de la negación de sí mismo como multitud y el Estado se asienta en esta falla estructural operando como sutura simbólica entre lo Uno y lo Múltiple, entre obediencia y resistencia, recostándose más sobre una u otra según su propia preservación lo requiera. Prioritariamente fomentará la obediencia y combatirá la alienación que en el individuo pueden causar la aglomeración y la falta de ciencia, aprovechadas por algunos con fines sediciosos. Pero a la vez, cuando sea preciso declarar la guerra al enemigo, convocará a las multitudes al espacio público -como Cromwell frente al *peligro* español- y arengará a los individuos hasta llevar el deseo de ser Uno al paroxismo del *pathos* de muerte.

De esta manera, como mostramos en el Capítulo 3, Hobbes no se limita a enumerar las manifestaciones de la multitud negativas para el Estado, sino que indaga por sus causas, como corresponde a la Ciencia Civil, y las pone al servicio de la preservación del orden social-político.

Los dispositivos propuestos para evitar los tumultos de la multitud son de dos tipos. Para los incluidos, educación bajo los lineamientos de la Ciencia hobbesiana supervisada por el Estado, distribución imparcial de justicia (formal), impuestos sobre el consumo (no sobre la propiedad), sujeción de las corporaciones al Derecho Público e interdicción de manifestaciones masivas. Para los excluidos, expulsión, persecución discrecional o guerra. En el foro externo, *simple* obediencia. El descontento y la divergencia de opiniones, al foro interno.

Llegados a este punto la tentación de hablar de autoritarismo político, dictadura o totalitarismo, cuanto más, o de paternalismo, conservadorismo, etc., cuanto menos, es fuerte. Sin embargo, implicaría minimizar o negar los demás supuestos antropológicos que integran la hipótesis de trabajo hobbesiana, según los cuales el hombre es un ser que busca, pese a todo, el acuerdo con los demás. Espera de los otros empatía y ayuda (*De Cive*, 5, 4, p.115), de allí que recurra cuando lo cree necesario a la retórica -como hace el propio Hobbes- para persuadirlos sobre la justicia de su causa, esté o no convencido de ésta. La teoría hobbesiana, deliberadamente o no, contribuye a forjar una nueva subjetividad, la de un individuo que funda sobre su propio deseo, y no en el mandato de un Dios o de los antepasados, la estructura social. Una estructura que es concebida como una red de relaciones de poder, de competencia y negociación, pero no obstante también de solidaridad mutua.

Y en esto, precisamente, creemos, está el nudo de un problema que se plantea en nuestros días -el cual nos ha conducido a Hobbes pero que va más allá de él- y nos desafía a revisar toda nuestra tradición cultural occidental. La cuestión de la identidad, no sólo de los grupos sino también del individuo, pendula entre la negación de *lo otro* y el reconocimiento obtenido (de buen grado o por fuerza) del *Otro* o de *los otros*. Ahora bien, como esta cuestión se plantea siempre en un contexto de convivencia social organizada, es decir, en un contexto político, ha quedado ligada históricamente a la lucha por el poder soberano. La lógica del funcionamiento de la soberanía no es otra cosa que esa oscilación.

A la ambivalencia del deseo de ser *Uno* y de ser *unos* se la combate con los dispositivos de la soberanía orientados a la vez a la negación de la diferencia y hacia la reconducción de la pluralidad a la unidad por vía del reconocimiento legal. Entendemos, por esta razón, que no es suficiente proponer el reemplazo de la política de la identidad por la *política del reconocimiento* (Ricoeur, 1996) porque ésta implica una noción de alteridad que la hace aún demasiado cercana a aquélla.

Un camino mejor quizás pueda ser, como sugiere García Canclini (2005), comenzar por aprender a escuchar *cómo se nombran* a sí mismos esos que no sabemos cómo llamar, para que *se haga mundo*<sup>16</sup>. Esto supondría, claro, adaptar los oídos a algo más que la ley, es decir, abrirlos al *deseo mutuo de conocerse* (Lefort, 2008: p.63) y recuperar esa confianza con la cual el joven La Boétie en su *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* (1546-1548) afirmaba que la voz y la palabra nos han sido dadas por la naturaleza más que para unirnos para hacer de todos *unos*.

Finalmente y como conclusión, creemos que la crisis del Estado-nación está ligada directamente a la crisis de la narrativa del contrato, iniciada por Hobbes, que resulta hoy cuestionada en tanto promotora de un mecanismo trascendente de diferenciación entre la violencia legítima y la ilegítima. La idea de un hipotético acuerdo a favor del Estado como garante de una paz que se sostiene en la sistemática exclusión de muchos, parece formar cada vez menos parte de nuestras convicciones político-culturales.

Sin embargo, sin criterio que las distinga la violencia sólo es una, ya sea que vehicule el miedo, la venganza, el deseo de reivindicación y reconocimiento o simplemente la potencia creativa humana, y puede tornarse incompatible con la vida en sociedad y en democracia. Los teóricos actuales del constitucionalismo lo saben y por eso intentan encuadrar la resistencia dentro de figuras legales. Pero la resistencia tal como emerge en nuestros días saca a la luz aquello que la ficción del contrato fundante ocultaba eficazmente: que el Estado era el garante de la paz no contra los enemigos externos sino contra el *enemigo interno* que durante siglos hemos creído imprescindible para forjarnos una identidad.

## Notas

<sup>1</sup> Somos conscientes de que, como afirma Eduardo Grüner, el concepto de Estadonación “fue siempre, en alguna medida, un concepto en crisis”, sobre todo si se tienen en cuenta las interpretaciones de Braudel (1973), Wallerstein (1984) y Balibar (1990) sobre la tensión, situada en el origen mismo del Estado, “entre la conformación de una ideología estatal-nacional y la conformación de una realidad sistémica global de ‘economía-mundo’”. Grüner (1997: pp.126-128). Según Balibar, “la forma genérica de la historia de los Estados nacionales ha sido la inestabilidad de las fronteras y su constante redefinición, con su impacto directo sobre la percepción interna y externa de la ‘identidad nacional’.” Balibar (1990). Por consiguiente, no afirmamos que la crisis del Estado-nación sea un fenómeno contemporáneo sino que aparece asociado en nuestros días a innovaciones y cambios tecnológico-económicos (los cuales provocan a su vez transformaciones socio-políticas profundas) que han motivado nuevas reflexiones sobre el tema.

<sup>2</sup> Por ejemplo el Coloquio “*Violence et droit d’asile en Europe: Des frontières des États-Nations à la responsabilité partagée dans un seul monde*”, en la Universidad de Ginebra, 23-25 de septiembre de 1993, en el cual participa Etienne Balibar (2005: pp.77-86) con el texto “¿Qué es una frontera?”.

<sup>3</sup> Nos referimos a la *military order* que George W. Bush emitió el 13 de noviembre de 2001 autorizando la *detención indefnida* de los no-ciudadanos estadounidenses sospechados de terrorismo.

<sup>4</sup> Rosales (2010: pp.63-69).

<sup>5</sup> Refiriéndose a las consecuencias contemporáneas de aquel vínculo moderno entre Estado y pueblo, que nosotros retrotraemos hasta Hobbes, dice Agamben (2001: p.60): “(...) si los poderosos de la tierra apelan a las armas para defender a un Estado sin pueblo (Kuwait), los pueblos sin Estado (kurdos, armenios, palestinos, judíos de la diáspora) pueden por el contrario ser oprimidos y exterminados impunemente, lo que pone en claro que el destino de un pueblo sólo puede ser una identidad estatal y que el concepto de pueblo no tiene sentido más que si es recodificado en el de soberanía”.

<sup>6</sup> Agamben recuerda el discurso de Lincoln en Gettysburgh cuando invoca un “*Goverment of the people by the people for the people*”, una frase atribuida a Robespierre “*le peuple, les malheureux m’applaudissent*”, otra de Sièyes “*le peuple toujours malheureux*” y la distinción de Bodin entre el “*peuple en corps*” (titular de la soberanía) y el “*menu peuple*” (que debe ser excluido de ella). Cfr. Agamben (2001: pp.31-32).

<sup>7</sup> Nuevo Diccionario Cuyás Inglés-Español y Español-Inglés de Appleton, New Jersey, Prentice Hall, 1972, quinta edición.

<sup>8</sup> Diccionario de la Lengua Española de la Real Academia Española, Bs. As., Espasa Calpe, 2007, tomo I, vigésima edición.

<sup>9</sup> En una afirmación con claras resonancias hobbesianas, dirá Spinoza: “(...) no es el odio sino el derecho, lo que hace al enemigo del Estado” (*TTP*, XVI, IV, p.346).

<sup>10</sup> Véase Benjamin (1998).

<sup>11</sup> Tal vez por eso el antisemitismo nazi contra los judíos, en aquel momento histórico un *pueblo sin Estado* (es decir, pura *multitud*), adopta la forma de la máxima racionaliza-

ción del Estado para combatir eficazmente la máxima irracionalidad. La misma observación puede extenderse a la conformación intrínsecamente bélica del Estado argentino que lleva la constitución del pueblo por negación de sí mismo al extremo de llamar a la eliminación de la multitud *Conquista del desierto* (1879-1883).

<sup>12</sup> Dice Balibar al respecto: "(...) ninguna nación reposa, según una perspectiva histórica, sobre una base étnica 'pura'; pero toda nación construye por medio de sus instituciones una etnicidad ficticia que la diferencia de las otras gracias a marcas perceptibles (visibles, audibles, etc.), rasgos de comportamiento 'típicos' o 'emblemáticos' pasibles de ser exasperados si se los eleva a criterios de exclusión..."

<sup>13</sup> Balibar (2005: p.72). Para el concepto de "metarracismo" o "neoracismo" cfr. "Is there a 'Neo-Racism'?" en Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein (1991).

<sup>14</sup> Aquí habría que tener en cuenta la advertencia de Balibar (2005: p.66) acerca de que "los nacionalismos dominantes, 'hegemónicos', pueden incluir un beneficio no desdeñable de universalismo (que ellos mismos llaman civilización), mientras que los nacionalismos dominados, ya sean de tonalidad étnica o religiosa, forzosamente incluyen una tendencia al exclusivismo, si no una exclusión cuyo ímpetu está en relación directa con la resistencia que aquellos oponen a la uniformización". Un caso especial, difícil de clasificar, lo constituyen aquellos movimientos anticapitalistas y antimodernistas, como el *Khmer Rojo* y *Sendero Luminoso*, pero a la vez embarcados en un proyecto moderno: borrar toda tradición y empezar de cero. Según Žižek deben ser analizados sobre el trasfondo del antagonismo constitutivo del capitalismo contemporáneo, pues parecen haber comprendido que plantear la resistencia desde la reivindicación de una tradición o religión nacional puede convertirse en un *instrumento perverso de la modernización*, como el fundamentalismo islámico. Žižek (2005: pp.43-74).

<sup>15</sup> Asumiendo un ángulo de análisis diferente, también podría pensarse que, en un contexto histórico marcado por las luchas por la autonomía política respecto de la Iglesia cristiana, la multitud aparece como lo innombrable en el sentido de que remite al límite mismo de la comunicación y del conocimiento humano enfrentados no sólo a la pluralidad de lenguas sino además a un lenguaje, el humano, que se ha vuelto parodia de la palabra divina, esencialmente creadora ("*Hágase el Estado!*"). Un lenguaje que si bien nunca fue considerado *creador*, mientras mantuvo su filiación religiosa se podía confiar en que, por su comunión con la palabra divina, participaba en forma directa del conocimiento de todo lo creado, aunque de manera imperfecta debido al pecado. Pero a medida que el hombre va perdiendo sus vínculos con la *Palabra* más opacas se vuelven para él las cosas y más incomunicado está con los demás, quedando reducidos cosas, seres y lenguajes a una confusa e inescrutable pluralidad. Encontramos cierta coincidencia entre esta conjetura sobre una posible asociación, con connotaciones bíblicas, entre multitud y lo innombrable en un ensayo titulado *Über Sprache Ueberhaupt und über die Sprache des Menschen*, escrito en 1916, por Walter Benjamin. Allí, Benjamin interpreta que el pecado original es *la hora de nacimiento de la palabra humana* (p.70), cuando el hombre, tentado por la serpiente que le ofrece darle acceso al conocimiento del bien y del mal, espera que la palabra comunique algo más, algo fuera de sí misma. La palabra deja de ser, entonces, la *divina palabra creadora* para la cual conocimiento y creación no se distinguen. Aquella que era el sustrato común a todo lo creado, lo que permitía la traducción del lenguaje de las cosas al de los hombres, de lo innombrable al nombre. Al interrogar por lo bueno y lo malo, la inmediatez del nombre fue mancillada y esto

dio origen a la *charlatanería*, la *palabra como medio*, la *palabra vana*. Afirma Benjamin: “Después del pecado original que, por la mediatización del lenguaje, fue la base de su pluralidad, se estaba a un solo paso de la confusión lingüística.” (p.72). Cfr. Benjamin (1998). También para Hobbes, como hemos mostrado, reabrir la pregunta por lo bueno, lo malo, lo justo o lo injusto pone en cuestión (acto *vil e inhumano*) el criterio estatal autorizado por el pacto –i.e. la Ley o *Palabra del Estado*- y, por ende, el pacto mismo abriendo espacio a la reemergencia de la multitud, porque la falta de un criterio común para dar nombre a las cosas *engendra todas las violencias*.

<sup>16</sup> Retomando una expresión de Heidegger, “*Es weltet*” (se hace mundo), Gadamer afirma: “En efecto, cuando se hace mundo, ha venido al lenguaje algo plenamente esencial, la eclosión en horizontes abiertos, el fundirse con múltiples horizontes abiertos. Quien escucha al otro, escucha siempre a alguien que tiene su propio horizonte. (...) Debemos aprender que escuchando al otro se abre el verdadero camino en el que se forma la solidaridad.” Gadamer (1997: p.121).



## Bibliografía

### a) Fuentes principales

HOBBS, Thomas, (2001), *Leviatán o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*. México: FCE. (*Lev.*)

\_\_\_\_\_, (1966), *Leviathan* en *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. Vol. III. Germany: Scientia Verlag Aalen. [*Lev.*]

\_\_\_\_\_, (2005), *Elementos de Derecho Natural y Político*. Madrid: Alianza. (*El.*)

\_\_\_\_\_, (2000), *De Cive*. Madrid: Alianza. (*De Cive*)

\_\_\_\_\_, (1992), *Behemoth*. Madrid: Tecnos. (*Beh.*)

### b) Fuentes secundarias

ARISTÓTELES, (2004), *Política*. Bs.As.: Andrómeda.

BODIN, Jean, (1997), *Los seis libros de la república*. Madrid: Tecnos.

CICERÓN, (1984), *República*. México: Universidad Autónoma. (*R.*)

\_\_\_\_\_, (1953), *Las Leyes*. Madrid: Instituto de Estudios políticos.

HAMILTON, A., Jay, J. y MADISON, J, (1943), *El Federalista*, México: FCE.

HEGEL, Friedrich, (1975), *La Filosofía del Derecho*. Bs.As.: Sudamericana.

HUME, David, (1968), *Investigación sobre los principios de la moral*. Bs.As.: Aguilar.

KANT, Immanuel, (2001), *La paz perpetua*. Bs.As.: Longseller.

LA BOÉTIE, Étienne, (2008), *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Madrid: Trotta.

LOCKE, John, (2004), *Segundo Ensayo sobre el gobierno civil*. Buenos Aires: Losada.



- MAQUIAVELO, Nicolás, (2004), *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Bs.As.: Losada. (Disc.)
- \_\_\_\_\_, (1928), *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Milano: Società Anonima Notari.
- \_\_\_\_\_, (1997), *El Príncipe*. Madrid: Cátedra. (EP)
- MARX, Karl, (1980), *El Capital*. Barcelona: Crítica.
- \_\_\_\_\_, (1987), “Manuscritos económico-filosóficos de 1844” en *Obras Fundamentales*. México: FCE.
- PLATÓN, (1997), *República*. Bs.As.: Eudeba. (Rep.)
- \_\_\_\_\_, (1998), *Las Leyes, Epinomis, El político*. México. (LL.)
- ROUSSEAU, Jean Jacques, (1998), *El contrato social*. Bs.As.: Losada. (CS.)
- SAN AGUSTÍN, (1953), *La Ciudad de Dios*. Vol. 1. Barcelona: Alma Mater. (CD.)
- \_\_\_\_\_, (19 ? s/datos), *La Cité de Dieu*. Tomo III. París: Garnier Frères. [CD.]
- SANTO TOMÁS, (1956), *Suma Teológica*. Vol. VI. Madrid: Edit. Católica. (S.Th.)
- SPINOZA, Baruch, (2004), *Tratado Político*. Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_, (1986), *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza. (TTP)
- GARNETT, George (ed. and trad.), (1994), *Vindiciae, contra Tyrannos*. Cambridge: Cambridge University Press. (V)
- LASKI, Harold, (1923), *A defence of liberty against tyrants. A translation of the Vindiciae Contra Tyrannos*. Somerset: Purnell and sons.

### c) Bibliografía sobre Hobbes

- BALZI, Carlos, (2008), *Humanismo, ciencia y Política. El desarrollo de la obra filosófica de Thomas Hobbes*. Córdoba: Facultad de Filosofía y Humanidades.
- \_\_\_\_\_, (2006), “Instrucciones para abolir la política o el sueño de Leviatán” en *Hostilidad/Hospitalidad*, Cuadernos de Nombres 3. Córdoba: FFyH.
- BOBBIO, Norberto (1991), *Thomas Hobbes*. México: FCE.
- DAY, J. (1983), “Individual liberty” en A. Phillips Griffiths (comp.), *Of Liberty*, Cambridge: Cambridge University Press.
- FLEW, A. (1983), “‘Freedom in slavery’: a slogan for our new philosopher kings” en A. Phillips Griffiths (comp.), *Of Liberty*. Cambridge: Cambridge University Press.

- GALIMIDI, José Luis, (2004), *Leviatán conquistador. Reverencia y legitimidad en la filosofía política de Thomas Hobbes*. Rosario: Homo Sapiens.
- \_\_\_\_\_, (2002), “El leviatán de Hobbes y la legitimidad moderna” en *La acción y la Política*, Francisco Naishtat (comp.), Barcelona: Gedisa.
- HAMILTON, J.J., (1978), “Hobbes’s study and the Hardwick library”, *Journal of the History of Philosophy*, 16.
- LUKAC, María Liliana et al., (2008), *Perspectivas latinoamericanas sobre Hobbes*. Bs.As.: EDUCA.
- MACPHERSON, C.B., (2005), *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Madrid: Trotta.
- NEGRO PAVÓN, Dalmacio, (1996), *La teología política de Thomas Hobbes*, Anales del Seminario de historia de la filosofía, ISSN 0211-2337, Nº Extra 1, 1996, pp.229-261.
- SCHMITT, Carl, (2004), *El Leviatán en la teoría de Tomas Hobbes*, Granada: Comares.
- SKINNER, Quentin (1996), *Reason and Rhetoric in the philosophy of Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- STEINER, H., (1974-75), “Individual liberty”, *Proceeding of the Aristotelian Society* 75: 33-50.
- STRAUSS, Leo, (2006), *La Filosofía Política de Hobbes*. Bs.As.: FCE.
- TUCK, Richard (2005), “Óptica y escepticismo: los fundamentos filosóficos del pensamiento político de Hobbes”, en *Hobbes y el escepticismo*, trad. C. Balzi, Córdoba: Universitas, UNC.
- WARRENDER, H., (1957), *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*. Oxford: Clarendon Press.
- ZARKA, Charles, (1998), “Estado de naturaleza y ficción”, p.199-205; “La República según Hobbes: La voluntad política pública”, pp.113-122, y “La república según Harrington: el restablecimiento de la commonwealth”, pp.123-131 en Zarka, Yves Charles, *Filosofía en la época moderna*. Madrid: Escolar y Mayo.
- \_\_\_\_\_, (1995), *Hobbes et la pensée politique moderne*. París: PUF.

#### d) Bibliografía general

- ALEGRE, Marcelo, (2005), “Protestas sociales: ¿Violación o reivindicación del derecho?” en Gargarella, R., *El derecho a resistir el derecho*. Bs.As.: Miño y Dávila.
- AGAMBEN, Giorgio, (1995), *El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.

- \_\_\_\_\_, (2005), *Estado de excepción*. Bs.As.: Adriana Hidalgo editora.
- \_\_\_\_\_, (2001), *Medios sin fin*. Valencia: Pre-Textos.
- ALTHUSSER, Louis *et al.*, (2004), *Para leer el capital*. México: Siglo XXI.
- ALTHUSSER, Louis, (1974), *La Filosofía como arma de la revolución*. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_, (1993), *El porvenir es largo*. Bs. As.: Espasa Calpe.
- ANDERSON, Benedict, (1993), *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. México: FCE.
- ARENDT, Hanna, (2007), *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza.
- BALIBAR, Étienne, (2005), *Violencia, identidades y civilidad*. Barcelona: Gedisa.
- \_\_\_\_\_, (2000), “Sujeción y subjetivación” en Arditi, B. (ed.), *El reverso de la diferencia. Identidad y política*. Caracas: Nueva Sociedad, pp. 181-195.
- \_\_\_\_\_, (1990), “The Nation form, history and ideology” en *Review* N° 3, vol.XIII, 1990.
- \_\_\_\_\_, (1991), “Is there a ‘Neo-Racism?’” en Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class*. Londres: Verso Books.
- BALZI, Carlos, (2002), “La mirada sobre el vulgo, de Erasmo a Spinoza” en *Las aventuras de la inmanencia, Ensayos sobre Spinoza*, Cuadernos de Nombres, Córdoba: FFyH.
- BARON, Hans, (1993), *En busca del humanismo cívico florentino*. México: FCE.
- BARTHES, Roland, (1997), *La aventura semiológica*. Barcelona: Paidós.
- BAUMAN, Zygmunt, (2005), *Identidad*. Bs.As.: Losada.
- BENJAMIN, Walter, (1998), *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Iluminaciones IV. Madrid: Grupo Santillana de Ediciones S.A.
- BENSLAMA, Fethi, (1995), “La dépropiation”, *Lignes*, n° 24, pp.36, 39-40.
- BRAUDEL, Fernand, (1973), *Capitalism and Material Life*. Londres: Weidenfeld and Nicolson.
- BREHIER, Émile, (1951), *Chrysispe et L'ancien stoïcisme*. París: Presses Universitaires de France.
- BUTLER, Judith, LACLAU, Ernesto y ŽIŽEK, Slavoj, (2004), *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Bs.As.: FCE,
- CAMPAGNE, Fabián, (2005), *Feudalismo tardío y revolución*. Bs. As.: Prometeo.

- CHAUÍ, Marilena, (2003), "Fundamentalismo religioso: la cuestión del poder teológico-político" en Atilio Borón comp., *Filosofía Política Contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía*. Bs.As.: CLACSO, pp.117-133.
- \_\_\_\_\_, (2004), *Política en Spinoza*. Bs.As.: Gorla.
- CHARRON, Pierre, (1984), *De la sabiduría*. Bs.As.: Losada.
- COHEN, Jean y ARATO, Andrew, (2002), *Sociedad civil y teoría política*. México: FCE.
- FOUCAULT, Michel, (1999), "La verdad y las formas jurídicas" en *Estrategias de poder*. vol. II. Bs.As.: Paidós.
- \_\_\_\_\_, (1996), *Genealogía del Racismo*. Bs.As.: Altamira.
- \_\_\_\_\_, (2004), *Nietzsche, La Genealogía, La Historia*. Valencia: Pre-Textos.
- \_\_\_\_\_, (2007), *Nacimiento de la biopolítica*. Bs.As.: FCE.
- FREUD, Sigmund, (1989), *Psicología de las masas. Más allá del principio del placer. El porvenir de una ilusión*. Madrid: Alianza.
- GADAMER, Hans Georg, (1997), "La diversidad de lenguas y la comprensión del mundo" en Kosellek, R. y Gadamer, H.G., *Historia y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, pp.107-125.
- GARCÍA CANCLINI, Nestor, (2005), *La globalización imaginada*. Bs. As.: Paidós.
- GARCÍA DELGADO, Daniel, (1998), *Estado-nación y globalización*. Bs.As.: Ariel.
- GARGARELLA, Roberto, (2005), *El derecho a resistir el derecho*. Bs. As.: Miño y Dávila.
- \_\_\_\_\_, (2006), *Carta abierta sobre la intolerancia. Apuntes sobre derecho y protesta*. Bs. As.: Siglo XXI.
- GIORGI, G. y RODRÍGUEZ, F. (comps.), (2007), *Ensayos sobre biopolítica*. Bs. As.: Paidós.
- GIRARD, René, (1995), *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.
- GROCIO, Hugo, (1987), *Del Derecho de la guerra y de la paz*, Libro I. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- GRÜNER, Eduardo, (1997), *Las formas de la espada. Miserias de la teoría política de la Violencia*. Bs. As.: Colihue.
- \_\_\_\_\_, (2005), *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Bs.As.: Paidós.
- HARDT, Michael y NEGRI, Antonio, (2004), *Imperio*. Bs.As.: Paidós.

- HABERMAS, Jürgen, (1991), *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Bs. As.: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_, (2005), *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_, (1999), *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós.
- HELD, David, (2002), *La democracia y el orden global*. Bs. As.: Paidós.
- HELLER, Hermann, (1955), *Teoría del Estado*. México: FCE.
- HILTON, Rodney, (1988), *Conflicto de clases y crisis del feudalismo*. Barcelona: Crítica.
- HOWARTH, D., (2005), “Aplicando la Teoría del Discurso: el Método de la Articulación” en *Studia politicae*, N° 05, UCC, pp.37-88.
- JAMESON, Fredric, (1995), *Teoría de la postmodernidad*. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_, (1989), *Documentos de cultura, documentos de barbarie*. Madrid: Visor.
- KANT, Immanuel, (2002), *La paz perpetua*. Madrid: Alianza.
- KELSEN, Hans, (1995), *Teoría Pura del Derecho*. México: Porrúa.
- KOHAN, Néstor (2003), “El imperio de Hardt & Negri: más allá de modas, ‘ondas’ y furores” en Borón, A. (comp.) *Filosofía Política Contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía*. CLACSO, pp. 321-339.
- KOSELLECK, Reinhart, (2007), *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_, (1993), *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos Históricos*. Barcelona: Paidós.
- KRIELE, Martín, (1980), *Introducción a la Teoría del Estado. Fundamentos históricos de la legitimidad del Estado constitucional*. Bs.As.: Ediciones Depalma.
- KRISTEVA, Julia, (1970), “La productividad llamada texto” en Barthes, R. *et al., Lo Verosímil*. Bs.As.: Tiempo contemporáneo, pp. 63-91.
- LASH, Scout, (1997), *Sociología del Posmodernismo*. Bs. As.: Amorrortu.
- LE BON, Gustav, (1958), *Psicología de las multitudes*. Bs.As.: Albatros.
- LEFORT, Claude, (1988), “Maquiavelo: la dimensión económica de lo político” en *Las formas de la Historia*. México: FCE.
- LESGART, Cecilia, (2000), “La dimensión histórica de los conceptos políticos. Un desafío para la práctica de la Teoría política”, Conicet, UNR.
- \_\_\_\_\_, (2000), *Innovación conceptual y cambio político*, Bs. As.: Eudeba.
- MACCALLUM, G., (1972), “Negative and positive freedom” en P. Laslett et al. (comps.), *Philosophy, Politics and Society*, fourth series, Oxford: Basil Blackwell.

- METZ, Christian, (1970), “La escritura liberadora: lo verosímil en la Jerusalén liberada del Tasso” en Barthes, Roland *et al.*, *Lo verosímil*, Bs. As.: Tiempo Contemporáneo, pp. 31-62.
- MONTAG, Warren, (1999), *Cuerpos, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos*. Madrid: Tierradenadie.
- NEGRI, Antonio, (1994), *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. Madrid: Libertarias/Prodhufo.
- \_\_\_\_\_, (2003), “El trabajo de la multitud y el éxodo constituyente o el ‘quilombo’ argentino” (de Juan González) en Negri, A. *et. al. Diálogo sobre la globalización, la multitud y la experiencia argentina*. Bs. As.: Paidós.
- \_\_\_\_\_, (2004), *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Buenos Aires: Debate.
- NEGRI, Antonio y COCCO, Giuseppe, (2006), *Global. Biopoder y luchas en una América Latina globalizada*. Bs. As.: Paidós.
- PERELMAN, Chaim y OLBRECHTS-TYTECA, L. (2000), *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*. Madrid: Gredos.
- POCOCK, J. G. A., (2008), *El momento maquiavélico*. Madrid: Tecnos.
- PRELOT, Marcel, (1987), *La Ciencia Política*. Bs.As.: Eudeba.
- RICOEUR, Paul, (1996), *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI.
- ROSANVALLON, Pierre, (2003), *Por una historia conceptual de lo político*. Bs. As.: FCE.
- SABINE, George (1945), *Historia de la Teoría Política*. México: FCE.
- SCHUMPETER, J., (1983), *Capitalismo, socialismo y democracia*, 2 vol. Bs. As.: Hispamérica.
- SIMONDON, George, (2009), *La individuación*. Bs. As.: Cactus.
- SKINNER, Quentin, (2003), *El nacimiento del Estado*. Bs. As.: Gorla.
- \_\_\_\_\_, (1986), *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, tomo II. México: FCE.
- \_\_\_\_\_, (1990), “La idea de libertad negativa: perspectivas filosóficas e históricas” en Rorty, Schneewind y Skinner comps., *La filosofía en la historia* (de Eduardo Sinnot). Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_, (2002), *Visions of Politics*, vol.1. Cambridge: Cambridge University Press.
- SOUSA SANTOS DE, Boaventura, (2001), “El Estado y el derecho en la transición posmoderna: por un nuevo sentido común sobre el poder y el derecho” en Christian Courtis comp., *Desde otra mirada. Textos de teoría crítica del Derecho*. Bs.As.: Eudeba.

- \_\_\_\_\_, (2005), *Reinventar la democracia. Reinventar el Estado*. Bs.As.: CLACSO.
- VIRNO, Paolo, (2003). *Gramática de la multitud: para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Bs.As.: Colihue.
- WALLERSTEIN, Immanuel, (1984), *El moderno sistema mundial*. México: Siglo XXI.
- WEBER, Max, (2003), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Bs. As.: Prometeo.
- \_\_\_\_\_, (1992), *Economía y Sociedad, Esbozo de sociología comprensiva*. México-Bs.As.: FCE.
- YANNUZZI, María de los Ángeles, (2007), *Democracia y sociedad de masas. La transformación del pensamiento político moderno*. Rosario: Homosapiens.
- ŽIŽEK, Slavoj, (2005), “¡Disfruta a tu país como a ti mismo!” en *El acoso de las Fantasías*. Bs. As.: Siglo XXI, pp.43-74.
- \_\_\_\_\_, (2006), *Visión de paralaje*. Bs. As.: FCE.

#### e) Diccionarios

- Nuevo Diccionario Cuyás Inglés-Español/Español-Inglés de Appleton, (1972), New Jersey: Prentice Hall.
- Diccionario de la Lengua Española de la Real Academia Española, (2007), Bs. As.: Espasa Calpe.
- Diccionario Océano Compact Español-Alemán/Deutsch-Spanisch, (2006), Barcelona: Océano.
- Diccionario Ilustrado Latino-Español/Español-Latino, (1958), Barcelona: Spes.
- Diccionario Manual Francés-Español/Español-Francés, (1971), Madrid: Espasa Calpe.

#### f) Trabajos publicados sobre el tema de tesis

- ROSALES, Marcela, (2010), “El *factum loquendi* como criterio de exclusión social. El uso de la palabra del amo como servidumbre voluntaria” en *Servidumbres voluntarias*, Cuadernos de Nombres N° 7. Córdoba: Brujas, pp.63-69 y en *Belgin Erdogmus'a Armagan* (2011), Istanbul: Istanbul Bilgi Üniversitesi, Faculty of Law Yayinlari (Trad. al turco, Dr. Cemal Bali Akal).
- \_\_\_\_\_, (2011), “La idiotez de la política” en *Spinoza, Séptimo Coloquio*, Diego Tatián (comp.). Córdoba: Brujas.

\_\_\_\_\_, (2012), “Multitud, tumulto, ausencia de ley. Desplazamiento del concepto republicano de “pueblo/multitud” como comunidad libre de autogobierno” en *Hobbes. Natureza, história e política*, Marcelo Gross Villanova y Wladimir Barreto Lisboa (comps.). Brasil: Brujas-edición PUCRS.

\_\_\_\_\_, (2006), “Multitud vs. Pueblo. El debate contemporáneo”, I Jornadas de Ciencia Política, “50° Aniversario de la Universidad de El Salvador”, Buenos Aires, USAL.

\_\_\_\_\_, (2006), “Civilidad, Multitud, Derecho de Resistencia”, III Congreso Nacional de Derecho Político “*El Estado de Derecho, hoy. Situaciones y perspectivas*”, Córdoba: Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, UNC.



Se terminó de imprimir en  
octubre de 2013  
Córdoba • Argentina