

# El desafío de Thomas Hobbes: unidad y pluralismo

The Challenge of Thomas Hobbes: Unity and Pluralism

Diego A. FERNÁNDEZ PEYCHAUX

Universidad de Buenos Aires – CONICET

*dfernandezpeychaux@gmail.com*

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2015.10.007>

Recibido: 02/12/2014  
Aprobado: 17/09/2015

## **Resumen:**

El artículo presenta los elementos teóricos de la obra de Hobbes en los que éste desarrolla una reflexión sobre el núcleo problemático de lo político. Inscrito en un debate perenne de la teoría sobre los límites del poder, el autor describe las tensiones que atraviesan el ejercicio de la soberanía. Al respecto, se resaltan dos elementos relacionados: el espectáculo del poder unifica la voluntad del representante que se encuentra constituida por una urdimbre de relaciones y negociaciones; la ubicación de la recta razón en el arbitrio del soberano no implica desplegar la categoría de absoluto en la de “omnipotente”. El desafío que arroja Hobbes, por tanto, consiste en ejercer un poder montado en el equilibrio entre estrategias de producción de consensos y coerción. Es decir, sobre la paradoja de brindar fuerza a los lazos por su propia naturaleza y no solo por la amenaza de la espada.

*Palabras clave:* Soberanía, doctrinas, consentimiento, resistencia, representación.

## Abstract:

The article points out the theoretical elements in Hobbes' work, which he uses to develop a reflection on the problematic core of politics. Inscribed in a perennial theoretical debate on the limits of power, the author explains the tensions within exercise of sovereignty. Two related elements stand out in particular: the spectacle of power unifies the sovereign will which is in fact constituted by a fabric of relationships and negotiations; the "location" of right reason in the arbitration of the sovereign does not imply revealing the category of absolute in the "omnipotent". The challenge Hobbes presents, therefore, is the exercise of power balanced between production strategies by consensus and coercion. That is to say, it is the paradox of not only giving strength to bonds by the threat of the sword but also by their own natures.

*Keywords:* Sovereignty, doctrines, consent, resistance, representation

## I. Introducción

En las democracias actuales, en particular en las latinoamericanas donde se han iniciado procesos de transformación política y social, la administración de los conflictos políticos internos al Estado ha sido tanto una marca de los gobiernos populares como blanco de las críticas por los abanderados de discursos republicano conservadores.<sup>1</sup> Esta tensión sobre las "formas" de ejercicio del poder repone, en cierta forma, lo que Mouffe llama "el desafío de Schmitt". Es decir, la necesidad de legitimar las divisiones internas del *demos* que invisibiliza el universalismo abstracto de las "minorías notables", evitando, a su vez, asumir que todo sistema con "pretensión hegemónica"<sup>2</sup> implica un "monismo barroco exagerado" –nombre que Schmitt asigna, por ejemplo, a la teoría del Estado que Hobbes presenta en *Leviatán* (Schmitt 1929, 293).

La expresión "desafío" matiza –sostiene Mouffe– la carga finalista del término "dilema" empleado por Schmitt. Aunque en "Ética de estado y estado pluralista" el propio Schmitt critica las éticas que presuponen la unidad sin asumir la tarea de realizarla,<sup>3</sup> también da a entender que su "ordenamiento" tiene un "estado final". Es decir, que se podría llegar a un punto de detención en el que se "ubica" al pluralismo de acuerdo con un orden fundado en la decisión política, no dándose la posibilidad de simultanear los dos extremos (orden y pluralismo) en una construcción permanente. En este sentido, concuerdo con Mouffe, en

<sup>1</sup> La acepción "conservador" se presenta para diferenciar ese republicanismo del "popular" que recuperamos con Hugo Biagini en *El neoliberalismo y la ética del más fuerte*. Por ejemplo, el republicanismo popular de Juan Espinosa en su *Diccionario para el pueblo: republicano democrático, moral, político y filosófico* editado en Lima en 1856. El autor uruguayo pone el centro "en las grandes mayorías que en las minorías notables; más en los electores que en los consumidores; más en el bien común que en el interés personal" (2014, 214).

<sup>2</sup> Empleo el concepto de "pretensión hegemónica" en el sentido que le brinda Gerardo Aboy Carlés en *Las brechas del pueblo* (2013). La diferencia con las identidades totales, señala Aboy Carlés, es que si estas expulsan lo heterogéneo "en el caso de las identidades con pretensión hegemónica, el camino será el de la asimilación mediante desplazamientos moleculares que suponen tanto la negociación de su propia identidad como la conversión de los adversarios a la nueva fe".

<sup>3</sup> "Es un error empírico –advierte Schmitt– suponer que un individuo, no un grupo social, decide" (1929, 290). "Incluso el príncipe de los siglos XVII y XVIII se vio forzado [...] a tomar en consideración los múltiples aspectos de las instituciones tradicionales y los derechos establecidos" (Ibid., 293).

que la dificultad de completar la constitución de la unidad habla más de un “desafío” constante que de un “dilema” irresoluble entre absolutos. En otras palabras, si Schmitt arroja un desafío al sistema político este no consiste en la dificultad por resolver empíricamente la “unidad política”, sino en la imposibilidad constitutiva de cualquier universalismo abstracto o monismo exagerado.

En este marco, el objetivo del artículo consiste en señalar que el desafío schmittiano explica las tensiones internas de la obra de Thomas Hobbes, ya que el *Leviatán* (si se quiere, el manual de usuario de la máquina política a la que permanentemente hace referencia Schmitt) se encuentra permeado del mismo debate. O, en sentido inverso, que en Hobbes encontramos una reflexión sobre ese núcleo problemático de lo político que se inscribe en el mismo debate. Los principios del sistema político hobbesiano asumen la necesidad de una unidad que ordene la pluralidad inextinguible. De tal modo que la debilidad natural de los lazos del pacto (ie. consentimiento) no oblitera que el ejercicio del poder coercitivo también se legitima en ellos. Mientras la espada confiere la fuerza en tanto última razón del poder, el ordenamiento de las doctrinas apuesta por reforzar la naturaleza obligatoria de las palabras.

A continuación se presentan dos aspectos fundamentales para reconocer en Hobbes no ya la falta empírica de homogeneización absoluta, sino más bien la imposibilidad política de llevarla a cabo. Es decir, se presentan los argumentos según los cuales Hobbes, en consonancia con el Schmitt de la conferencia de 1929, no concibe a la unidad política como una mera abstracción ficticia, sino como un orden real atento a la compleja tarea de que hombres y grupos sociales concretos puedan llegar a una existencia también concreta.

## II. La ambivalencia del poder soberano

En el estudio que Schmitt dedica a la teoría del estado de Hobbes señala que su inclusión de ciertas garantías legales ha sido la puerta por la que retornan los poderes intermedios expulsados por el poder absoluto y disponen el banquete en el que se reparten la carne del Leviatán. Desde esta perspectiva, el error estribaría en la base contractual de su “artificio colosal” (1938, 144-157). La “eficacia mítica” de una máquina que “prácticamente” imposibilita cualquier resistencia quedaría abortada por su propia obra: la ley. El tortuoso vínculo jurídico entre el poder coercitivo y el derecho intransferible a resistir la violencia, permite a poderes legitimados por principios ajenos a la política (religión, cultura, economía, etc.) aprovecharse de las ventajas de la estatalidad. De tal forma que la “circulación” de poder supremo se articula a través de la disputa entre doctrinas que compiten por definir frente al pueblo si los actos del soberano son una “hostilidad” que justifica el ejercicio de la resistencia, o son castigos legítimos a los enemigos públicos.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Al final de los cuatro diálogos de *Behemoth* el alumno resume las enseñanzas del maestro refiriéndose a un movimiento circular del poder supremo desde Carlos I a su hijo y restaurador Carlos II. El impulso de dicho movimiento, apunta, se debe a la “prédica de la tiranía”. Esto es, emplear argumentos no políticos para señalar un abuso de poder que, dada la definición del poder soberano hobbesiano, resultaría *a priori* inconcebible. Por ejemplo: y con todo no se atrevieron a declarar inmediatamente la guerra al rey, pues en los corazones del pueblo quedaba todavía la reverencia suficiente hacia su persona como para haberse vuelto odiosos a sus ojos si hubieran hecho manifiestas sus reales intenciones [...] Les era menester una excusa cualquiera para hacerle creer [al pueblo] que era el rey el primero en declarar la guerra al Parlamento” (Beh., 39). Esta situación también se presenta en *Leviatán* (21.17) cuando dos identidades se enfrentan en torno a las “iniquidades” del soberano.

Empero, intento demostrar a continuación que Hobbes conoce el problema y su propuesta para enmendarlo no toma (como tampoco lo había hecho Schmitt en la conferencia de 1929) a la unidad del soberano como un *factum* que permita obviar las condiciones políticas de su producción, ni conciba el orden como el olvido del fondo trágico de la política. Así, al tiempo que intenta disponer los cimientos de las instituciones que frenen la proliferación del conflicto por el poder político, también se percibe en sus textos los ambivalentes movimientos que jalonan esa acción política hacia su imposibilidad última. Más precisamente, el ejercicio del poder soberano descrito por Hobbes se enfrenta a una tensión que se percibe en dos aspectos.

El primero, al que me referiré muy brevemente, supone reconocer que el poder, definido como excesos significantes,<sup>5</sup> está limitado por su necesidad de representación. Según el análisis de J. M. Hernández en *El retrato de un dios mortal* esa limitación se sigue de cierta reversibilidad de la teoría de la autorización. Por ejemplo, cuando el soberano ordena algo contrario a la ley humana o divina es este y no el súbdito su autor y, en consecuencia, el responsable (2002, 183-202, 242-5). Aunque, según su opinión, ello no habilita una auténtica circularidad de las relaciones de autorización entre el soberano y los súbditos, nada impide concluir también que la representación del poder soberano supone unos límites más lógicos que fácticos. En el mismo sentido, Hindess sostiene que el soberano dispone de un poder “modélico” que por su propia naturaleza no resulta posible agregar cuantitativamente más que simbólicamente (1996, 38). En tanto espectáculo de sí aparece mediado por una puesta en escena que, en última instancia, no oculta que los fuertes, los ricos, los valientes, los bellos, los elocuentes, siguen siendo los sujetos.<sup>6</sup>

Este límite, afirma Laclau en *Emancipación y diferencia* (1996, 112-119), no es fáctico por derivarse de la presencia de facciones ilegales (Lev., 22.32), sino propio a la misma lógica de representación. En el caso de Hobbes, el cuerpo místico del rey no limita la realidad empírica por una lógica que opera solo en la ficción. El actor soberano se presenta a través de comisionados, maestros, jueces o corporaciones. Estos “suplementos” de su actuación tienen, lógicamente, un papel constitutivo en la conformación de la voluntad soberana. En definitiva, será la palabra de aquellos ministros públicos la que actúe el poder

<sup>5</sup> Al respecto Zarka sostiene que hay en Hobbes un análisis del poder que tiende “a emanciparse de aquello de lo que en principio depende: lo óptico del cuerpo” (1997, 35). Aunque no comparto que dicha tendencia se realice por completo haciendo innecesaria la corporalidad del poder, no deja de ser cierto que su realidad en Hobbes no se agota en la composición de movimientos, sino también incluye relaciones de significación. El poder, pero en especial el político, no es únicamente ni esencialmente el resultado de la violencia manifiesta, sino el intercambio en una red de relaciones simbólicas. “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” (El., 1.8.4). No alcanza con la conciencia de la propia fuerza, sino que hay que descifrar los signos que nos ofrece el otro a partir de los cuales conocemos cómo “somos reconocidos” por aquel. “La manifestación del valor que asignamos y que se nos asigna se llama comúnmente honorabilidad, o afrenta” (Lev., 10.17., ver también El., 1.8.5; Lev., 10.16). De resultas que la fuerza motriz del cuerpo no es tan importante por sus efectos físicos, sino por los signos que produce en el intercambio con el otro. Así, tanto en el estado de guerra y la conquista lo sustantivo no es la actualización del conflicto, sino la disposición a luchar y el recuerdo de haber vencido como “signos” que afectan el conato de los movimientos voluntarios ajenos. El poder político, por tanto, no se sigue (o no se sigue solo) de la fuerza o vigor natural del soberano, sino por la capacidad de generar esos excesos significantes y recibir el honor. De ahí que su producción no consista sólo en la agregación de fuerzas físicas, sino también en la capacidad de exhibirse como espectáculo (Pye 1984, 84-106).

<sup>6</sup> Aunque en ocasiones la misma redacción del *Leviatán* contribuyera al equívoco, el soberano no es una persona ni una asamblea, sino un lugar abstracto. Hobbes lo dice desde el mismo comienzo: “no defiende los derechos soberanos de las personas, sino en abstracto, como si fuera yo una de aquellas simples e imparciales criaturas del Capitolio Romano, que con su clamor defendía a quienes estaban dentro, no por ser quienes eran, sino porque estaban allí” (Lev., carta).

ante los súbditos.<sup>7</sup> Ciertamente es que dicha regencia tiene por límite que su acción “no sea inconsistente con el poder soberano” (Lev., 23.3). Pero ¿qué efectos retroactivos puede tener el soberano para “deshacer” aquello que sus “actores” han hecho en su nombre?<sup>8</sup> En definitiva, tanto si tomamos demasiado en serio la “ficción” del *deus mortalis*, como si no lo hacemos, la unidad de la voluntad soberana aparece constituida por una urdimbre de relaciones y negociaciones.

El segundo aspecto de la tensión inherente al ejercicio del poder soberano, que es en el que me quiero detener, consiste en que la necesidad de “constituir políticamente” la recta razón<sup>9</sup> no hace desconocer a Hobbes las limitaciones que operan en el proceso. Aún más, en el *Leviatán* se encuentran advertencias muy precisas de los efectos negativos que se siguen de una incorrecta aplicación del poder supremo del Estado. De ahí que no se pueda confundir el concepto de “absoluto” con la capacidad de crear el orden a partir de la propia voluntad (como un “poder absoluto” independiente de la “necesidad” e independiente del “juicio de los otros”). No tanto por una falencia innata de toda construcción humana, sino porque el reconocimiento mismo del poder político descansa en un intercambio en el que interactúan la necesidad y los juicios particulares (Lev., 10.16). Ubicar y situar esa interdependencia para que confluya hacia la estabilidad del cuerpo político, será a lo que se dedicará Hobbes en la mayor parte de su obra.

Si se define el estado de paz no como el cese de hostilidades, sino como el fin definitivo de la disposición a luchar, resulta evidente que el poder político ha de estar sometido a un proceso de legitimación en el consentimiento de los súbditos (Lev., 13.8, 18.9). Empero, esa necesaria forma jurídica de la violencia política atraviesa a la soberanía de una ambivalencia constitutiva: pudiendo pretender serlo todo, también puede subvertirlo todo. En efecto, si como Ribeiro sostiene, la intolerancia de Hobbes hacia las palabras denota su mayor tributo al poder de estas (1993, 90), la conclusión de que “no hay en el mundo ningún Estado en el que se haya establecido un número de reglas que sea suficiente para regular todas las acciones y palabras de los hombres”, articula dentro de su teoría un permanente equilibrio entre Estado y revolución (Schmitt 1938, 96-7). Si el poder es el excedente de un intercambio en el que dos poderes se miden a partir del lenguaje de los signos, esas “acciones y palabras” que no son alcanzadas por el Estado ¿qué hendiduras abren no sólo a la obediencia, sino, en particular, a la capacidad del Estado para mantener lo que podríamos denominar el “gobierno de los conatos”? ¿Qué diálogo podría, y debe, iniciarse entre el Estado y estas “palabras” no reguladas?

<sup>7</sup> Por ejemplo, aun cuando Hobbes considera un delirio propio de la vanagloria del clero “extender el poder de la ley [...] hasta el punto de hacer que llegue a las conciencias y pensamientos de los hombres”, el magistrado civil “puede preguntarle si estaría conforme enseñando tales o cuales doctrinas” antes de confirmar al maestro en su cargo (Lev., 46.37).

<sup>8</sup> En este punto adquiere fuerza la incorporación de cierta “temporalidad” en los conflictos. En el *Behemtoth*, por ejemplo, Hobbes renuncia a un rápido ordenamiento de las doctrinas por medio de la violencia. El “mientras tanto” supondría una paciencia “soberana” para que “poco a poco” surjan predicadores de sanos principios. Pero, en tanto el rey no reprima y enmiende a esos “falsos maestros” estos pasan por sus emisarios. “Lo que es enseñado por uno que enseña por autoridad pública, está siendo enseñado por el Estado” (Lev., 27.31; ver también 18.9).

<sup>9</sup> Se hace referencia a la “constitución política” de la recta razón en tanto en el estado de naturaleza aquella siempre aparece como una falta requerida de mediaciones para evitar que los conflictos no se resuelvan mediante puñetazos. “Si no quieren que la controversia se resuelva a puñetazos o quede sin resolverse por falta de una recta razón naturalmente constituida, así también debe ser en cualquier otro tipo de debate” (Lev., 5.3).

La capacidad para subvertirlo todo se debe a que la forma particular de anudar la verdad con el poder en su legitimación (en especial de los actos soberanos que recurren a la fuerza manifiesta) requiere, como ya se ha mencionado, de la participación de los ciudadanos. El foro interno aparece como objetivo del poder pero también como refugio ante el poder.<sup>10</sup> En efecto, la política ni renuncia a emplear la moral para legitimarse (las doctrinas de lo justo y lo injusto según la recta razón son el escenario real de la disputa política tal como se observa en *Behemoth* y *Leviatán*), ni obvia los límites de un poder que al intentar totalizarse subvierte sus mismas condiciones de posibilidad. En última instancia, aunque Hobbes no lo apruebe y busque delinear los precisos límites entre la filosofía civil, la filosofía moral y la teología, también sabe que toda disputa doctrinaria incluso la matemática más abstracta, resulta pasible de politizarse.<sup>11</sup>

Esta ambivalencia de la soberanía de la que intento dar cuenta se deriva de la lectura hobbesiana de las prácticas implícitas en la vida política. Contrariamente a la crítica liberal que piensa *con* y *contra* Hobbes,<sup>12</sup> su decisionismo no se reduce a un *slogan* a favor de la arbitrariedad irracional (Dotti 2000, 687; Schmitt 1996, 108-9). Empero, ello implica también asumir en contra del Schmitt de 1938 que “las razones del poder” tampoco se constituyan a partir de una pura trascendencia. Por lo tanto, el desafío estriba en ejercer un poder que, como ya se ha dicho, no puede totalizarse sin crear las condiciones de posibilidad para su propia subversión.

<sup>10</sup> La violencia constitutiva de las prácticas jurídicas, sostiene Grüner, no se limita a los castigos aleccionadores sino que se extiende a la coacción implícita en el ordenamiento de las doctrinas como “violencia subjetivada” (2007, 51-61). El foro interno, según esta lectura, da cuerpo a una esfera de libertad dejada a aquellos que en sus prácticas comparten la voluntad del Leviatán porque asumen, más profundamente, el estilo de vida (o maneras) ordenado por aquel. Ciertamente cabría diferenciar el absolutismo del totalitarismo en tanto la autoridad civil requiere solo que conformemos nuestras acciones, no nuestras creencias internas a la autoridad (Kraynak 1982, 847). Ahora bien, en qué medida el “refugio” de las creencias supone un espacio de libertad remanente o la definición de un nuevo escenario de lucha. Resolver esta disyuntiva no suele ser fácil. La “voluntad” como facultad sin acto para Hobbes es un abuso del lenguaje. Aún más es “el” abuso del lenguaje que origina la proliferación de doctrinas. ¿Qué estatus tendría el conato que origina los movimientos voluntarios pero que permanece alejado del movimiento y se refugia en el mundo de las inclinaciones? No pretendo resolver en una nota al pie tal interrogante, pero sí señalar que entre fuero interno y fuero externo hay una relación mucho más compleja, en la que “las creencias suelen ser el resultado del uso de los resortes de la conciencia en la lucha por el poder” (Hernández 2002, 325).

<sup>11</sup> “No me cabe la menor duda de que si la doctrina que dice que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos ángulos rectos hubiera sido contraria al derecho de algún hombre para ejercer dominio sobre otros, o a los intereses de quienes ya lo ejercen, dicha doctrina, sin ser disputada, habría sido suprimida mediante la quema de todos los libros de geometría, si a quien le afectase hubiera sido capaz de hacerlo” (Lev., 11.21).

<sup>12</sup> En el análisis del contexto y recepción de la obra de Hobbes, tanto Skinner (1998, 70-84; 2008, 157-165) como Pettit (1997, 45-50), señalan que el liberalismo en ciernes –piénsese, por ejemplo, en William Paley y Benjamin Constant o, más acá en el tiempo, en Robert Nozick y Friedrich Hayek– intenta reconocer en el absolutismo sin sujeción absoluta de Hobbes, cuanto mucho, una pieza única del museo de la filosofía inglesa del siglo XVII, pero inmensamente productiva en la sustanciación de una noción individual de la libertad negativa. Los argumentos utilitaristas buscarán en la mecánica hobbesiana una justificación para arrinconar a la resistencia en la reacción última ante la violencia totalitaria o la extrema carencia material que afecte la seguridad del cuerpo. Es decir, edificar la imagen de una sociedad en la que el límite de la libertad no es tanto el poder, sino la satisfacción individual. En otras palabras, el liberalismo piensa *con* Hobbes al intentar articular en la satisfacción de los apetitos individuales el mecanismo más eficaz para amordazar la insurgencia de nuevas identidades políticas que disputen su hegemonía. Lo hace en su *contra* cuando considera a la descripción del poder absoluto del soberano como los resabios autoritarios de la irracional pretensión de retirar del centro al individuo autónomo.

### III. Consentimiento y reversibilidad

En *Leviatán*, dice Hobbes, el soberano está “obligado” por los preceptos de la razón recogidos en lo que “impropiamente” se denomina “ley de naturaleza” (Lev., 15.41, 26.8, 30.1). Aunque un rasgo fundamental de la soberanía consiste en interpretar dichas normas (o, como se dijo anteriormente, “constituir políticamente la recta razón”) la eficacia del arbitraje tiene sus propias reglas. La más evidente es que la suspensión de los puñetazos en los que derivaría el conflicto, tal como señala Hampton, también depende de juicios ineliminables sobre los efectos de la mediación del árbitro (1986, 219). Así, por ejemplo, Hobbes señala que si la distribución soberana de la tierra no produce la paz que se espera, esa norma resulta “contraria a la voluntad de todos los súbditos que encomendaron su propia paz y seguridad a la discreción del soberano; y, por tanto, la voluntad de todos y cada uno de ellos habrá de considerarse nula” (Lev., 24.7).

Con todo, no busco sostener que exista una garantía jurídico-positiva frente al soberano (ningún teórico de la modernidad lo sostiene),<sup>13</sup> sino que la razón que descubre las cadenas alternativas y verosímiles de la causalidad le muestra al sujeto, ya sea súbdito o soberano, que está en la “libertad” de “no poder sino elegir” lo que aparece mejor. El argumento compatibilista entre la “determinación” de todas las acciones por causas externas y la “libertad” del agente tiene serias dificultades para explicar las acciones de los “miedosos obedientes” y muchas más tiene si lo aplicamos a la voluntad soberana. Mas la noción de causa íntegra arroja cierta luz. El soberano por sí mismo resulta incapaz de conformar la “causa íntegra” del orden.<sup>14</sup> Si dicha causa combina los accidentes del agente y el paciente (ie. causa eficiente y material), ha de admitirse el “necesario” influjo que ejercen los intereses, pasiones y razones de los súbditos en los actos “libres” del soberano. En *Libertad y necesidad* se reseña un ejemplo que resulta pertinente en este caso: la última pluma que rompe el lomo de un caballo no es la “causa íntegra” de la rotura, aunque sin esa última pluma no se rompería (LN, 139).

En efecto, la falta de constitución natural de la recta razón, ya se la predique como necesidad natural o voluntad divina, no abroga las reglas del magma sobre el que se mueve el libre arbitrio soberano. Por ejemplo: aunque se desconozca con derecho la undécima ley de naturaleza<sup>15</sup>, se seguirá la guerra si la multitud se indignan al recibir un trato inequitativo. No por la iniquidad “objetiva” de no dar “lo que en razón pertenece a cada uno” (porque el soberano constituye la razón que dice qué le corresponde a cada uno), sino por la falta de ordenamiento actual entre la volición soberana y lo que socialmente se considera un acto legítimo de soberanía.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Desde Mandegold de Lauterbach (s. X) a John Locke, pasando por Tomás de Aquino, los Conciliaristas, o Francisco Suárez, no es el derecho positivo del reino sino “la ley de naturaleza” (aunque por ello se entienda cosas muy distintas) la que fundamenta que el rey es quien se rebela y no el pueblo.

<sup>14</sup> “En el momento en que la causa se hace íntegra, en ese mismo momento se produce el efecto; porque, si no se produjese, faltaría todavía algo de lo que se requiere para su producción y, en tal caso, no sería una causa íntegra como se suponía. Al definir como causa necesaria aquella que, una vez supuesta, el efecto no puede más que seguirse, se concluirá entonces que cualquier efecto que se produzca será producido por una causa necesaria” (Dco., 2.10.5).

<sup>15</sup> “[...] Si a un hombre se le confía la misión de juzgar en un litigio entre dos hombres, es precepto de la ley de la naturaleza que trate de ambos equitativamente. Pues, sin eso, las controversias de los hombres *sólo podrán determinarse mediante la guerra*. Por tanto, aquel que *es parcial en su juicio*, está haciendo todo lo que está en su poder para que los hombres renuncien a recurrir a jueces y árbitros; y, en consecuencia, está actuando en contra de la ley natural fundamental, *y está siendo causa de guerra*” (Lev., 15.23) [Las cursivas no están en el original].

<sup>16</sup> “Los castigos más severos deben ser aplicados a los crímenes que son más peligrosos para el público; tales son [...] *aquellos que provocan indignación en la multitud*, y aquellos que, quedando impunes, parecen haberse

En resumen, la ambivalencia del poder soberano (ie. pudiendo pretender serlo todo, también puede subvertirlo todo) supone advertir tanto la exterioridad del mundo real en Hobbes, como el carácter arbitrario de la relación que con ella establecemos (*Dho.*, 2.10.5, p. 93). De ahí que los juicios soberanos no se encuentran limitados por las normas preexistentes, pero tampoco ejerzan una arbitrariedad impune ni en el más allá, ni en el más acá. La tarea política de sancionar la verdad, destaca Rinesi con toda razón, no remite a una soldadura mágica entre verdad y poder, sino a la necesidad de “conseguir” esa soldadura que no está garantizada de antemano (Rinesi 2011, 84-88, 122-123; Madanes 2001, 18-56). Conclusión a la que este artículo busca agregar otro corolario: dicha tarea está en permanente tensión con los efectos de sus propios actos. Es decir, la ambivalencia entre orden y conflicto procede de la “necesidad natural” que guía las resistencias, legitimadas, a su vez, en cierta reversibilidad del argumento hobbesiano.

El ejemplo prístino de dicha reversibilidad es el derecho intransferible a la autodefensa o resistencia.<sup>17</sup> Este no compete con el derecho positivo y la autoridad soberana a sancionarlo, pero existe cierta incompatibilidad o inconsistencia que no alcanza a resolverse, sostiene Zarka (1997, 246-53), apelando a la precedencia fáctica de un poder “más eficaz”.<sup>18</sup> A pesar de coincidir con la objeción, no pienso que tal límite funcione en Hobbes como una responsabilización (*accountability*) institucional del Estado de derecho tal como Zarka deja entrever en *Carl Schmitt, el mito de lo político* (2010, 45-50). En cierto sentido, el problema, puesto en términos schmittianos, es si el soberano autónomo respecto del ordenamiento jurídico positivo puede desconocer bien las relaciones sociales que ya están dadas, bien el movimiento de las pasiones. En otras palabras, ¿puede la decisión del soberano desconocer la ética hobbesiana sin al mismo tiempo convertirse en causa de la guerra? En última instancia, ese “estado de naturaleza” no es el de los hombres naturales primigenios, sino el de aquellos que hasta hace un instante estaban sujetos a un orden.

Según los argumentos presentados, ningún ordenamiento se ejerce en el vacío ni de forma autónoma. De ahí que el momento político hobbesiano esté signado por un conflicto entre verdad y poder. Conflicto que no se resuelve apelando, como supone Schmitt en *El concepto de lo político*, al retaceo de protección del soberano a aquellos que no obedezcan su decisión sobre lo bueno y lo malo (1927, 150-151), sino por una necesaria circulación

cometido con autorización [...]. Porque *la indignación lleva a los hombres*, no solo contra los actores y autores de injusticias, sino contra todo poder que tenga visos de proteger a estos” (Lev., 30.23; ver también Lev., 30.16).

<sup>17</sup> En el capítulo 14 del *Leviatán*, al señalarse que ciertos derechos que no pueden ni renunciarse ni transferirse, pareciera Hobbes advertir al soberano que la racionalidad que demuestra la absoluta conveniencia de la institución del soberano no alcanza para “entender” que los súbditos se dejarán acorralar como las reses en el matadero. Así, a pesar de que obedecen cuando tienen la libertad natural de no hacerlo, de esos signos de la voluntad no cabe deducirse que han “despreciado ese mismo objetivo [seguridad de la propia vida] para cuya consecución fueron designados dichos signos” (Lev., 14.8). En otras palabras, la “necesidad natural” sirve para mostrar que los súbditos “no pueden sino obedecer”, pero también, dadas las circunstancias, no pueden sino “resistirse” individual o colectivamente. De cierta forma ¿podríamos asumir que si la libertad es compatible con la necesidad y dicha compatibilidad fundamenta la legitimidad del mito, esa misma libertad necesaria, ese mismo acto del hombre libre, acontecerá una vez que la “causa íntegra” así lo “determine”? O, mejor dicho, qué nos impediría conjeturar ese futuro una vez que, cómo el propio Hobbes afirma “toda concepción del futuro es concepción de fuerza (*power*) capaz de producirlo, por lo que cuando esperamos que se produzca un placer debernos contar con algún poder interno mediante el cual podamos conseguirlo” (El., 1.8.3).

<sup>18</sup> “Se castiga a los rebeldes, traidores y demás convictos de lesa majestad no según el derecho civil sino según el natural” (Dc, 14.22). Es decir, se retoma la simetría normativa que impera en el estado de naturaleza, llevando la duda a la soberanía del estado ya que tal simetría permite concebir una criminalización recíproca. El desafío con el que lidiar es que “semejante duda sólo puede ser resuelta mediante la victoria en la guerra civil, dada la igualdad normativa entre las partes” (Rosler 2009, 28-9). Ahora bien, si el pacto no crea ni anula derechos, sino que recompone relaciones, dicho desafío es inexinguible. La apuesta consiste en que la igualación del derecho natural que mueve al conflicto puede obtener resultados distintos si se ubica correctamente al pluralismo.



del poder en la que ninguna forma de su ejercicio debiera prescindir de la persuasión que diferencia la coerción de la coacción. De tal modo que admitir la falla inevitable de todo intento por monopolizar la política no oblitera la posibilidad de “hegemonizarla” (Arditi 2012, 19-23), aunque tal soldadura entre verdad y poner mida su eficacia desde el argumento compatibilista que estructura el pensamiento político hobbesiano.<sup>19</sup>

El efecto racional que Hobbes busca producir en sus lectores no es tanto que cualquier inglés que estuviese nuevamente en la noche de la batalla en la que sus abuelos fueron derrotados por Guillermo “el Conquistador” consentiría su victoria. Sino, más bien, que cualquiera que se reconozca en la lectura de las pasiones que propone también acepte su autoría del Leviatán. Es más, que sería irracional no reconocerse siempre-ya siendo sus autores. Así, el derecho de gobernar no procede del poder omnipotente (como ocurre en el gobierno de dios sobre la naturaleza), ni de un pacto pretérito, sino de la libre concurrencia presente y constantemente actualizada (Rinesi 2011, 192-204). La prueba de tal servidumbre voluntaria es, según ya he señalado, la ausencia de cadenas. Si los súbditos no están encadenados y aún obedecen, ello se debe, como insiste Hobbes, a que la mediación política no implica pura represión, sino, un intercambio en el que un extremo reconoce el exceso de valor u honorabilidad en el otro. De ese modo, los soberanos “llegan naturalmente” (en el sentido de que se imponen por su fuerza) –afirma Hoekstra–, pero hemos de comprender su poder como signo equivalente de que han sido consentidos (2004, 72). Es decir, el argumento compatibilista entre necesidad y libertad se aplica a la política afirmando que el poder del soberano “es” en tanto que se lo consiente: poder y consentimiento forman parte de las cadenas de causalidades del orden.

No obstante, se hace imperiosa una doble aclaración. Ni el Leviatán ni sus súbditos debieran desconocer que la necesidad y presencia de la espada empequeñece el lugar del consentimiento. La violencia del Estado (aunque legitimada) no hace más que hacernos sospechar de una fundamentación jurídica que se desentienda de su origen violento (Rinesi 2011, 204). En tanto la juridicidad estatal está fundada por una violencia constitutiva, la ubicación de la recta razón en el arbitrio del soberano no estaría más que señalando la tensión entre los modos en los que el poder se ejerce en la práctica (Grüner 2007, 31). Ahora bien, y sobre este punto quisiera insistir, aunque la imposibilidad de prescindir de la amenaza de la fuerza señala la violencia que involucra toda práctica política, ello no implica obviar el reclamo de consentimiento a los súbditos. En última instancia, el miedo no mueve solo a los derrotados sino también a los que “instituyen” Estados.<sup>20</sup> La doble presencia permanente de consentimiento y espada sirve para denunciar los universalismos abstractos, al tiempo que hacen inverosímil todo monismo exagerado.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> La delimitación corporal de su definición de libertad supone que toda orden del soberano es “una acción que quienes la hacen tenían la libertad [corporal] de omitir” (Lev., 21.3). Una acción es involuntaria cuando se pueda identificar no solo los obstáculos para la acción, sino también para la no-acción. Para Hobbes sería un absurdo afirmar que el soberano obliga a realizar un movimiento sin poder probar que también impide permanecer en reposo. Así, saltar pudiendo quedarse quieto configura el acto de un “hombre libre”. En consecuencia, obedecer por miedo, dice Hobbes, no afecta la libertad del acto corporal de obediencia (Van den Enden 1979, 185-216).

<sup>20</sup> Hobbes señala que cuando la soberanía se origina en la institución de un soberano, no solo el consentimiento es igualmente voluntario que en el caso de la conquista, sino también que los celebrantes del pacto son movidos por el mismo miedo en intensidad y urgencia. “[...] Los hombres que eligen a su soberano, lo hacen porque tienen miedo unos de otros, y no de quién es instituido; en este segundo caso [la conquista], se someten a aquel a quien temen. Pero tanto en un caso como en el otro lo hacen por miedo, cosa que debe ser tenida en cuenta” (Lev., 20.2). Reconocer la común procedencia confirma aquello que ya sabemos: que la libertad está determinada por la necesidad de sus causas. “A quien sea capaz de ver la conexión entre esas causas, la necesidad de todas las acciones voluntarias de los hombres se le mostrará como algo evidente” (Lev., 21.4).

<sup>21</sup> “En las torretas de la ciudad de Luca, está inscrita, toda vía hoy, en grandes caracteres, la palabra

### III. Consideraciones finales

Al comienzo del artículo se propuso analizar la tensión entre pluralismo y unidad política en la obra de Hobbes con el objetivo de advertir si era posible “ubicar” el pluralismo de tal modo que ni se imposibilite la constitución política del pueblo, ni se niegue su diversidad. Para ello se exploró la ambivalencia constitutiva de la soberanía. El pluralismo de voluntades que conforman la causa íntegra del orden remite a una constante con la que se ha de lidiar y no a un pasado (o un “antes” lógico) de lo político. No tanto porque el antagonismo que organiza las relaciones suponga un límite fáctico, o la imposibilidad empírica de encontrar un centro desde el cual estabilizar el campo político, ni haya en Hobbes una falta de vocación por pensar la política que domine ese conflicto, sino porque el antagonismo supone una característica constitutiva del mundo tal como lo describe. El supuesto de que los ciudadanos comparten la racionalidad de aquellos que los mandan –sino habría una extensión de la guerra sin sangre del estado de naturaleza– devela que Hobbes comprende, sugiere Rancièrè, que “la igualdad de cualquiera con cualquiera” constituye el secreto último de la política (2012, 32).

Ahora bien, Hobbes no renuncia a implementar una estrategia de articulación de consensos y coacción. Si “una doctrina que sea contraria a la paz, no puede ser más verdadera, que la paz y concordia contrarias a la ley de naturaleza” (Lev., 18.9), de allí se hilvanan los argumentos racionales para que se advierta la determinación a la obediencia. Así, todo sistema de “verdad” se sustenta en una ambivalencia. Por un lado, la violencia como última razón del soberano viene a fortalecer la natural debilidad de los lazos del pacto. Pero, en sentido inverso, la necesidad racional de “enseñar” las doctrinas que los mantengan unidos pone al soberano hobbesiano en la paradoja de brindarle fuerza a los lazos por su propia naturaleza y no por la amenaza de la espada. En otras palabras, que la teoría política que Hobbes ensaya en *Elements, De cive* y *Leviatán* sostiene que la estabilidad del Estado se funda en el difícil equilibrio entre reclamar obediencia de hecho y derecho a través de una estructuración hegemónica de la sociedad (por decirlo siguiendo las conclusiones de Rinesi en *Política y Tragedia*).

El aporte que realiza Hobbes para pensar los elementos comunes que constituyen el demos sin obliterar la fisura entre “el pueblo” y sus diferentes identificaciones particulares supone haber reconocido las prácticas políticas que, lejos de homologarlo al liberalismo, sirven para denunciar la abstracta pretensión de universalidad de este allí donde hay una decisión arbitraria pero no menos “necesaria” ni “racional” en la resolución del conflicto. La inflación de sentido que prolifera en una situación carente de mediaciones políticas (descritas con la alegoría del estado de naturaleza) no se resuelve encontrando la clave del mundo, sino haciendo que los hombres acepten el bien verosímil que ofrece un ordenamiento concreto. Es decir, consientan la mayor verosimilitud del bien que se sigue de un ordenamiento posible (en tanto que ocurre) por sobre formulaciones abstractas que no hacen más que ocultar los deseos particulares de vanagloria o de ver resguardados los propios privilegios.

LIBERTAS; y sin embargo, nadie podrá de ello inferir que un individuo particular tenga allí más libertad, o que esté más exento de cumplir su servicio para con el Estado, que en Constantinopla. Tanto si el Estado es monárquico, como si es popular, la libertad será siempre la misma” (Lev., 21.8)

#### IV. Abreviaturas

- Beh., *Behemoth: the History of the Causes of the Civil Wars of England*.  
Dc., *De cive (On the Citizen)*  
Dco., *De corpore (On the Body)*  
El., *The Elements of Law, Natural and Politic*  
Lev., *Leviathan; or, The Matter, Forme and Power of a Commonwealth, Ecclesiasticall and Civil*.  
LN, *The Questions Concerning Liberty, Necessity, And Chance. Clearly Stated and Debated Between D. Brahmall Bishop of Derry, and Thomas Hobbes of Malmesbury*

#### V. Bibliografía

- Aboy Carlés, G. (2013). “De lo popular a lo populista o el incierto devenir de la *plebs*”, en Aboy Carles, G.; et al., *Las brechas del pueblo. Reflexiones sobre identidades populares y populismo*. Buenos Aires: UNGS – UNDAV.
- Dotti, J. E. (2000). *Carl Schmitt en Argentina*. Rosario: Homo Sapiens Ediciones.
- Biagini, H. y Fernández Peychaux. 2014. *El neoliberalismo y la ética del más fuerte*. Buenos Aires: Octubre.
- Grüner, E. (2007). *Las formas de la espada. Miserias de la teoría política de la violencia*. Buenos Aires: Colihue.
- Hampton, J. (1986). *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge University Press.
- Hernández, José María. *El retrato de un dios mortal: estudio sobre la filosofía política de Thomas Hobbes*. Anthropos Editorial, 2002.
- Hindess, B. (1996). *Discourses of Power: From Hobbes to Foucault*. Oxford: Blackwell.
- Hobbes, T. (1640). *On the Citizen*. Ed. R. Tuck y M. Silverthorne. New York, NY: Cambridge University Press, 1998. Versión castellana: *Tratado sobre el ciudadano*. Trad. J. Rodríguez Feo. Madrid: UNED-Varia, 2008.
- . (1640) *The Elements of Law Natural and Politic*. Ed. F. Tönnies. Barnes & Noble, 1969. Versión castellana: *Elementos de derecho natural y político*. Trad. D. Negro Pavón. Madrid: Alianza Editorial, 1979.
- . (1651). *Leviathan with selected variants from the Latin edition of 1668*. Edición, introducción y notas E. Curley. Indianapolis: Hackett, 1994. Versión castellana: *Leviatán*. Trad. C. Mellizo. Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- . (1655). «De Corpore», en *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, vol. 1. Londres: Bohn, 1839. Versión castellana: *Tratado sobre el cuerpo*. Trad. J. Rodríguez Feo. Madrid: UNED, 2008.
- . (1658). “The Questions Concerning Liberty, Necessity, And Chance. Clearly Stated and Debated Between D. Brahmall Bishop of Derry, and Thomas Hobbes of Malmesbury”, en *The English Works*, op. cit., vol. V. Londres: Bohn, 1841. Versión castellana: *Libertad y necesidad, y otros escritos*. Trad. B. Forteza Pujol. Barcelona: Península, 1991, pp. 125-171.

- . (1668). *Behemoth; or, The Long Parliament*. Editado por Ferdinand Tönnies. New York: Barnes & Noble, 1969 [1681]. Versión castellana: *Behemoth: el Largo Parlamento*. Trad. A. Hermosa Andujar. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992.
- Hoekstra, K. (2004). The de facto Turn in Hobbes's Political Philosophy. En T. Sorell y L. Foisneau (eds.), *Leviathan After 350 Years*, 33-73. Oxford, Clarendon Press.
- Laclau, E. (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.
- Madanes, L. (2001). *El árbitro arbitrario: Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Mouffe C. (2011). Carl Schmitt y la paradoja de la democracia liberal. En C. Mouffe (ed.), *El desafío de Carl Schmitt*, 61-80. Buenos Aires: Prometo.
- Pettit, P. (1997) *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford University Press.
- Pye, C. (1984). "The Sovereign, the Theater, and the Kingdom of Darkness: Hobbes and the Spectacle of Power", *Representations*, No. 8 (Autumn, 1984), pp. 84-106.
- Ribeiro, R. (1993). *La última razón de los reyes*. Trad. Eduardo Rinesi. Buenos Aires: Colihue.
- Rinesi, Eduardo (2011). *Política y tragedia: Hamlet entre Hobbes y Maquiavelo*. 2. ed. Buenos Aires: Colihue.
- Rosler, A. (2009). "El conflicto político y la autoridad del derecho: la crítica schmittiana al positivismo liberal", Storck, A. y Lisboa W. B. (eds.), *Norma, moralidade e interpretação: temas de filosofia política e do direito*, pp. 115-142. Porto Alegre: Linus Editores.
- Schmitt, C. (1927), *El concepto de lo político*. Trad. R. Agapito. Madrid: Alianza, 2014.
- Schmitt, C. (1929), *Ética del Estado y Estado pluralista*. En En C. Mouffe (ed.), *El desafío de Carl Schmitt*, 283-300. Buenos Aires: Prometo, 2011.
- Schmitt, C. (1996), *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*. Trad. Francisco Javier Conde. Granada: Comares, 2004.
- Skinner, Q. (2008). *Hobbes and Republican Liberty*. Cambridge University Press.
- . (1998). *Liberty Before Liberalism*. Cambridge University Press.
- Van den Enden, H. (1979). "Thomas Hobbes and the debate on free will. His present-day significance for ethical theory". *Philosophica* 24, (2): 185-216.
- Zarka, Yves Charles. *Hobbes y el pensamiento político moderno*. Traducido por Luisa Medrano. Barcelona: Herder, 1997.
- . (2010). "El mito en contra de la razón: Carl Schmitt o la triple traición a Hobbes", en Y. C. Zarka (coord.), *Carl Schmitt o el mito de lo político*, pp. 37-54. Trad. D. Trierweiler. Buenos Aires: Nueva Visión.