

SOBERANÍA Y GOBERNABILIDAD. ACTUALIDAD

Y METAMORFOSIS DE UN PROBLEMA FILOSÓFICO-POLÍTICO.

INTRODUCCION 3

- Sobre el método 3
- Planteo del problema, hipótesis y *recorte* 13
- Breve historia del principio de soberanía 16
- La soberanía como concepto límite 23
- Genealogía del concepto de soberanía 27
- El aporte de Maquiavelo 35
- La República según Juan Bodino 45
- Antecedentes de la filosofía política de
Thomas Hobbes 53
- Autoridad y propiedad 64

PRIMERA PARTE

- 1- La soberanía política en el *Leviathan* 71
 - Cuerpo y palabra 74
 - Razón y pasiones 81
 - Del estado de naturaleza al pacto 86
- 2- La representación 93
 - Estado y representación 99

○ La construcción de la paz y la institución del Estado	101
--	-----

SEGUNDA PARTE

1- El principio de soberanía: diferencias y semejanzas con el modelo de Hobbes.	157
--	-----

○ Soberanía y propiedad. Locke vs. Hobbes	157
○ El contrato social	173
○ El principio de autoridad ilustrada	181
○ Influencia contemporánea de Hobbes	185
○ Hobbes en los textos de Schmitt	186
○ El Hobbes de Bobbio	196

2- Crisis de la soberanía	207
---------------------------	-----

○ La filosofía “antiestatal” y la soberanía individual. Nietzsche, Bataille, Foucault	207
○ Soberanía y gobernabilidad	220

CONCLUSIONES

○ De la soberanía a la gobernabilidad	257
---------------------------------------	-----

BIBLIOGRAFÍA	280
---------------------	-----

INTRODUCCIÓN

- **Sobre el método**

Se trata del planteo y seguimiento de los conceptos en su historicidad. Esto es, en el modo en que aparecieron opositiva y diferencialmente en relación a otros en un sistema de significación dado. La historicidad de los conceptos consiste, entonces, en las condiciones de posibilidad de aparición de ciertas significaciones. Y en el recorrido y deslizamiento de sentidos que se fueron operando diacrónicamente en ellas. De este modo, el reconocimiento de los términos no se plantea en función de autores ni de obras, sino de tramas discursivas que dan cuenta de la equivocidad y multiformidad de los conceptos. Para ello se apela a las enseñanzas de la genealogía y la arqueología.

La pregunta que recorre este trabajo, desde un *corpus* teórico previamente definido, es cuál ha sido y cuál es el sentido del principio de soberanía. Se lo vincula con el concepto de representación, y se señalan algunas de sus fortalezas y debilidades, relacionadas con el mismo concepto.

Siguiendo la concepción genealógica de Nietzsche, que define que *no hay hechos, sino interpretaciones*, se expone el *principio de soberanía*, según la construcción de éste en el comienzo de la filosofía política moderna, teniendo en cuenta sus transformaciones en la situación contemporánea. Para este último propósito se consideran las denominadas *filosofías antiestatales*. La soberanía del Estado también es confrontada, en su carácter decisionista, con el principio de gobernabilidad, que surge como respuesta de las demandas de la población.

Tal como lo define Gérard Maitret:

(...) le principe s'elabore (...) entre la série événementielle qui scande violemment l'histoire européenne depuis le siècle XVI et la prise en charge de cette matière historique par le travail philosophique.

(...) el principio se elabora entre la serie de acontecimientos que escande la historia europea desde del siglo XVI y la asunción de esta materia histórica por el trabajo filosófico.¹

Esta investigación supone una elección metodológica según el modelo inclusión-exclusión. En éste se incluye a filósofos que, desde la sincronía contemporánea –el siglo XX-, abordan ambos

¹Maitret, Gerard; *Le principe de souveraineté: Histoires et fondements du pouvoir moderne*. pp 34, y ss.

principios. Los enunciadores clásicos del principio de soberanía, sus fundadores, son tratados desde problemas actuales, abordados por filósofos y estudiosos contemporáneos. El objetivo es confrontar los diversos sentidos que hoy adquieren las palabras *soberanía* y *governabilidad*. La historicidad está dada en la reconstrucción discursiva que, previa elección del *corpus* filosófico, se ha hecho en el siglo XX del principio de soberanía, y en los diversos efectos de sentido que produce en la filosofía política contemporánea.

En consecuencia, este abordaje es teórico. Supone una intervención en lo real, una decisión que incluye y excluye posibles recorridos, de los que éste es sólo uno de ellos.

En primer lugar se recorta un principio: el de *soberanía*. Su referencia principal se encuentra en la segunda parte del libro *El Leviathan*, denominada *Del Estado*.² A partir de este texto el *corpus* se completa con el diálogo que establecen con el autor de esta obra, el filósofo inglés Thomas Hobbes, John Locke y Jean Jacques Rousseau.

² Hobbes, Thomas *Leviathan or the Matter, Forme and Power of a COMMON-WEALTH Ecclesiasticall and Civill*.

Se mencionan algunos antecedentes del problema de la soberanía, sin hacer de ellos un estudio exhaustivo, porque excede el objetivo de este trabajo.

En el siglo XX, tres autores realizan lecturas muy diversas del texto, a saber, el jurista alemán Carl Schmitt y los pensadores franceses Georges Bataille, cuya identificación con la filosofía de Nietzsche es explícita, y Michel Foucault. Es necesario estudiar con mayor detenimiento a este último, porque es el que confronta los principios de soberanía y de gobernabilidad, con un aparato crítico propio y desde un punto de vista filosófico.

Las categorías de homogeneidad y heterogeneidad propuestas por Bataille pueden aplicarse tanto al concepto *princeps* de la tesis, el de soberanía, como al principio de gobernabilidad, que se le opone sin negarla.

Por otra parte, la obra del jurista y filósofo italiano Norberto Bobbio permite comprender los alcances de la teoría hobbesiana del contrato. Tanto Bobbio como Schmitt han dedicado a Hobbes y a su obra *Leviathan*, sendos textos que aportan puntos de vista complementarios.

En el pensamiento de Bataille se producen desplazamientos de sentido respecto del principio de soberanía enunciado en la filosofía de Hobbes. Bataille menciona a Hobbes a lo largo de sus obras

completas, fundamentalmente en el tomo VIII, titulado precisamente *Soberanía*, aunque aborda este concepto desde perspectivas no políticas o antipolíticas. Si la soberanía es un principio teológico-metafísico-político, que supone un orden divino del mundo y, por lo tanto, se concibe en el reconocimiento de un fundamento primero – Dios-, y se pone a sí mismo –en el cuerpo del rey- como fundamento divino del orden político y jurídico, la gobernabilidad es deudora del aflojamiento de ese orden. El *Dios ha muerto* de Nietzsche³ señala la época de desustancialización del mundo. Aparece el escepticismo de los valores absolutos, el individuo afirma sus derechos y no se siente ya cohesionado por un Estado que, en el siglo XX, tanto desde la derecha como desde la izquierda, se ha tornado totalitario.⁴ En esa línea la soberanía es cuestionada como función de muerte, como piensa Hannah Arendt sobre el Estado moderno, y su modificación perversa en el totalitarismo que, según la filósofa, era la consecuencia lógica del Leviathan.

³ Cfr. Nietzsche, F. *La gaya ciencia*, p.129.

⁴ Toda vez que aparezca el término totalitario o totalitarismo, la remisión es a la definición que establece Hannah Arendt en varias de sus obras, para distinguirlo de autoritarismo. Cfr. fundamentalmente, *Los orígenes del totalitarismo*. pp. 385 y ss.

Las democracias liberales hacen lugar a las demandas tanto cuantitativas como cualitativas de la población con la pretensión de despejar el fantasma del totalitarismo, y lenta pero firmemente aparece en el escenario jurídico-político el principio de *governabilidad*. Este es enunciado por Michel Foucault, desde el punto de vista de una filosofía política, que se vincula con la necesidad de establecer un orden administrativo-burocrático complejo, dentro del cual entra en crisis el principio de soberanía. La elección de este autor es central para el trabajo, porque permite vincular a ambos principios y revisar un problema de la filosofía política contemporánea.

En palabras de Norberto Bobbio, autor que también permite comprender la gobernabilidad, para Hobbes el problema de la paz era el de la paz interior y el Estado absoluto era la solución propuesta, hoy el problema de la paz es de orden internacional, y la garantía de la paz es incierta si se pretende mantenerla apelando al principio de soberanía.

La gobernabilidad es un concepto inherente a las democracias masivas y a la resolución de sus problemas globales. A pesar de ser coextensivo a la soberanía, el fenómeno fundamental es la población, no las fronteras; por lo que es más permeable a las

necesidades de hegemonía del poder desde una perspectiva administrativo-tecnológica propia del siglo XX.

Ambos principios, *soberanía* y *governabilidad*, son comprendidos en el trabajo arqueológico que de ellos hace Michel Foucault en relación a otros dos términos, territorio y población, estableciéndose así una proporción en la que puede leerse que: *el principio de soberanía es al territorio lo que el principio de gobernabilidad es a la población.*

Este trabajo consta de un introducción, dos partes y la conclusión. En la introducción se plantea el tema, se indica el método y se enuncia la hipótesis de la investigación. También se esbozan algunos rasgos del principio de soberanía en teorías anteriores al Leviathan y en esta obra.

La primera parte consta, a su vez de dos apartados: uno sobre la estructura del Leviathan, y otro sobre la representación.

La segunda parte trata sobre el principio de soberanía.

La tercera destaca la denominada filosofía *antiestatal*. Merece resaltarse un estudio de Michel Foucault sobre gobernabilidad,

que es necesario para comprender ese principio, contrastado con el de soberanía. Ambos principios dan cuenta del estado del arte sobre algunas teorías contemporáneas del Estado.

La conclusión lleva por título: De la soberanía a la gobernabilidad, porque resulta fecundo pensar hoy el principio de soberanía junto con el principio de gobernabilidad, como un punto de vista singular para descubrir la metamorfosis que el primero ha sufrido desde su enunciación en el Leviathan, hasta el presente.

Este estudio trata de relacionar el principio de soberanía según la enunciación que realiza Hobbes en la segunda parte de su obra más importante, algunos de sus antecedentes, y algunas de las consecuencias teóricas y políticas que se derivan, recurriendo a los filósofos ya mencionados. Se mostrará la posición polémica del principio de soberanía, no sólo en el siglo XVII, sino en las derivaciones de éste ante el fenómeno de la aparición del Estado totalitario. En este sentido, resulta relevante acudir al pensamiento de Carl Schmitt, que en los años 20 del siglo pasado, sostenía su teoría de la decisión política, contrastando con el normativismo de Kelsen. En aquel momento, los extremos ideológicos de la soberanía fueron, teorizados, desde la perspectiva absolutista, por Schmitt, que identifica al Estado con

el estado nazi; y, desde la perspectiva antiestatal, por Bataille, que apela a la soberanía individual y acusa al Estado como violatorio de la misma. Si el recorte tiene sus extremos, el filósofo y jurista contemporáneo Norberto Bobbio representaría una posición equidistante de ambos. Ateniéndose más a la letra que a justificar una doctrina propia, Bobbio realiza un estudio contemporáneo del pensamiento de Hobbes y de su teoría del Leviathan.

Como ya se expuso, la segunda parte también abarca el análisis del principio de gobernabilidad y su relación con el de soberanía, a través de un artículo de Foucault.^{N.B.}

La conclusión tiene el objetivo de relacionar soberanía y gobernabilidad y vincular esa problemática con algunos de los problemas del Estado contemporáneo. Uno de ellos es el del descreimiento de la representación política: tema central de la filosofía de Hobbes. Otro problema queda planteado en el tratamiento que realiza Foucault respecto del principio de

^{N.B.} Cabe aclarar que, si bien existen muchas traducciones del *Leviathan* al castellano, las citas para este trabajo, sobretodo las de *la parte II, Del Estado*, se transcriben en inglés, y se opta por una traducción propia a nuestra lengua. El artículo que trata el principio de gobernabilidad de Foucault, en su obra *Dits et Ecrits*, es citado en francés y traducido para este trabajo. Del mismo modo se procedió con los textos de Bataille y, en general, con todas las transcripciones, tengan o no traducción previa.

governabilidad, y su concepción de la política como manipulación y control de la población. Su muerte dejó abierta una vía fecunda para seguir pensando en esos términos, que fueron planteados por él como figuras diferentes a las de autodeterminación y soberanía, y con objetivos también diferentes.

Planteo del problema, hipótesis y recorte

La hipótesis de este trabajo es la siguiente:

El inicio y la consolidación de la figura del Estado-Nación se basan en un principio, el de soberanía; la transformación del Estado y su puesta en cuestión están basadas en la puesta en cuestión de dicho principio, dando cabida a otro, denominado principio de gobernabilidad

Estos no son necesariamente excluyentes, pero la hegemonía del primero fortalece el elemento jurisdiccional del territorio, mientras que la hegemonía del segundo aparece ligada al proceso de

expansión poblacional, y a la necesidad de controlar las demandas que de ella se derivan.

El principio de soberanía incluye en su definición un orden teológico-político. La referencia a ese orden indica que el concepto proviene de la Biblia y está referido a Dios. Se encuentra en la mayoría de las formas del poder que quieren fundarse o derivarse de El. Toda expresión monárquica, sea eclesial o civil, apela a Dios como fuente de legitimación de su soberanía. También lo hace Thomas Hobbes, al identificar en la figura bíblica del Leviathan el poder humano, al que llama, asimismo, dios mortal.

Si bien el Renacimiento produce la gran ruptura del orden teológico, y el inicio de la Modernidad quiere para sí el primado de la Razón, los príncipes y reyes no resignan su antiguo derecho de soberanía. Los siglos XVII y XVIII modifican el concepto, su origen, su sede, su sujeto, merced a las grandes guerras y también a grandes transformaciones institucionales, religiosas, jurídicas, filosóficas. Ese dios mortal hobbesiano no resigna, sino que hereda el principio de soberanía, y lo quiere para sí. El modelo teológico-político queda así formulado. La soberanía divina es requerida para legitimar tanto al rey como al Estado

absoluto. Su rasgo divino permanece en la figura laica del *Leviathan*. El elemento religioso, y las luchas de las distintas sectas que abandonaron el catolicismo y disputaron el poder en guerras prolongadas, darán origen a un nuevo orden económico, conocido como mercantilismo primero, y luego como capitalismo.

Cuando las guerras territoriales ceden y la paz posibilita el crecimiento de las poblaciones y la acumulación de las riquezas, el Estado vigila tanto sus fronteras como el mantenimiento de la paz interior. El principio de soberanía o de autodeterminación política es necesario pero no suficiente para organizar a la población. Surge otro principio, denominado de *governabilidad*, como condición de posibilidad del afianzamiento del orden económico-administrativo, que puede leerse también bajo la categoría de *biopolítica*, en la que la vida humana es pensada y tratada como *masa*. Se desplaza lentamente el modelo teológico-político hacia un orden económico-administrativo.

La preocupación contemporánea por la gobernabilidad de las naciones, produce serias controversias respecto de la soberanía de las mismas y del poder de sus Estados. Este problema podría entenderse como el debilitamiento de las instituciones políticas, tanto del estado-nación, como del orden internacional, a favor de un orden globalizado.

Resulta lícito preguntarse hasta qué punto fórmulas tales como posmodernidad, globalización o fin de la historia, han influido en las discusiones sobre el principio de no intervención o de territorialidad.

Porque el liberalismo y la fundación de los derechos humanos forman parte de los conflictos siempre presentes en la relación entre individuo y Estado, se revisarán algunos conceptos de la teoría liberal, en las palabras de uno de sus teóricos más reconocidos, el filósofo John Locke. Aunque el principio de soberanía es anterior al liberalismo y, en muchos aspectos, contrario a la teoría liberal, podría afirmarse que convivieron formal y materialmente.

El principio de gobernabilidad parece más adecuado a una perspectiva que deja de mirar lo teopolítico-territorial, para preocuparse por la población y por los individuos que habitan un suelo común, con derechos y demandas propios, que pueden modificar el modo de ejercer el poder del Estado: tránsito del decisionismo al administrativismo.

Breve historia del principio de soberanía

Si el hombre, en su devenir, lucha permanentemente con sus impulsos agresivos, que no resigna aunque quiera minimizar para vivir en paz, la guerra es una amenaza permanente, sostenida por el conflicto de la propia finitud y la incapacidad del reconocimiento como diferentes y semejantes. Dicho conflicto es el que se desarrolla como elemento de *lo político*. La tendencia a la dispersión trata de ser atenuada por lo que, en términos generales, llamamos instituciones: el concepto de Uno ligado al de Bien, tanto en la institución de la familia y en las religiones monoteístas, como en la concepción del Estado y de la ley.

Cabe destacar que el modo de la cohesión permanece constatemente fallido, porque el elemento de lo político –el conflicto como sostén del antagonismo humano- es propio de la condición humana. También lo es la necesidad de dar unidad, de cohesionar, de buscar formas de atenuación del mismo, ya que, si queda libre, como una pulsión agresiva, lleva a la muerte. La unidad puede tener la forma de una institución: *la política*.⁵

⁵ Cf. Tenzer, Nicolás. *La sociedad despolitizada*, pp. 77 y ss.

En sentido lato, la historia de la soberanía está presente en nuestra civilización desde los griegos en adelante, aunque muchas veces haya adoptado otros nombres.⁶ Con la salvedad de que diversos nombres remiten a diferentes realidades, sentidos y definiciones, los antiguos griegos poseían el término autarquía, no el de soberanía, que definía el ideal de libertad y autosuficiencia.⁷ Libertad y autosuficiencia son las condiciones *sine qua non* para realizar una vida perfecta, bella y feliz, como afirma Aristóteles.⁸ Aunque resulte cuestionable remontar los orígenes de este principio de soberanía, y respetando el hecho de que no existiera ese término en la Antigüedad, se dió la discusión entre algunos teóricos respecto de si es posible o no considerar sinónimos a uno y otro, y es por ello que aquí se la menciona.⁹

⁶ Cf. Heller, Herman. *La soberanía. Contribución a la teoría del derecho estatal y del derecho internacional.*

⁷ Heller, H. *Op. cit.* p. 8.

⁸ Aristóteles. *Política*, pp. 82-83.

⁹ Cf. Heller, H., Herman. *La soberanía. Contribución a la teoría del derecho estatal y del derecho internacional.* El autor discute con Jorge Jellinek, enrolado en la denominada Teoría general del Estado, quien afirmó que los griegos desconocían el concepto de soberanía.

Por otro lado, en las Sagradas Escrituras, Cristo ordena *dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios*,¹⁰ y menciona la existencia de dos poderes, a los que les da el nombre de espadas, haciendo referencia a la lucha permanente entre lo espiritual y lo temporal.

San Agustín, en el siglo IV de nuestra era, define la *Ratio divina* como la ley suprema, a la que debe supeditarse la razón humana. Según el Obispo de Hipona el más alto grado del orden jurídico del poder soberano es la *Lex aeterna*; la *lex temporalis* debe adecuarse a la primera.¹¹

Pero es en la Alta Edad Media donde se hace hincapié en el divino poder supremo y, por lo tanto, soberano. Como consecuencia de las luchas políticas entre la Iglesia y el imperio, y entre estos dos poderes -que se quieren a sí mismos universales-, y los reyes, se gesta el concepto de soberanía. Estos últimos -los reyes-, sostienen que el poder temporal, que les pertenece, es independiente del poder espiritual. Se adjudican la potestad de dictar la ley humana, siendo éste el momento que

¹⁰ Mateo, 22,21.

¹¹ Agustín, san-*Contra Faustus*, XXII, 27, citado por Clark, Mary, *San Agustín, filósofo de la libertad*. Madrid, p. 71.

inicia la separación de ambos poderes, y la consecuente autonomía del poder político.

En ese proceso de luchas y disputas intervienen desde filósofos y teóricos del derecho, hasta poetas y teólogos. Es famosa la posición de Dante, defendiendo la unidad del Imperio y de la Cristiandad, mientras Juan de París defendía la legitimidad de Felipe el Hermoso y del pueblo de Francia para determinar su propio destino. Además, la atomización del poder, cada vez más repartido entre los señores feudales, produjo otra pugna: contra los reyes, cada barón quería ser soberano en su dominio. En Inglaterra, por ejemplo, las atribuciones del rey fueron mermando a favor del poder de los señores feudales. La unión de los barones con la burguesía naciente, condujo a un sistema mixto, llamado parlamentario. En Francia, en cambio, la soberanía quedó concentrada en el rey, cuyo poder fue absoluto. La moderna concepción de la soberanía surge de estos complejos procesos y se formula en dos dimensiones: una externa, la lucha entre el poder espiritual y el poder temporal; otra interna, las luchas entre los señores feudales y el rey. La idea de la soberanía se plasmó en esas contiendas y se definió como una cualidad del poder temporal nacional, de un poder de la voluntad humana, circunscripta a la voluntad regia.

Al finalizar la Edad Media, las repúblicas que adquirieron un marcado carácter nacional fueron España, Francia e Inglaterra. Además de ese carácter, las repúblicas mencionadas desarrollan un poder supremo y absoluto, llamado soberano, siendo la monarquía la forma política predominante, que revela el triunfo de los reyes sobre los señores feudales.

Como consecuencia del denominado *Iluminismo renacentista*, el siglo XVI fue el escenario de una lucha en todos los frentes, por la consolidación de un poder temporal –soberano-, contra el poder jurídico papal, de origen divino.

Nicolás Maquiavelo y Juan Bodino son dos de los teóricos que dan cuenta de ese estado de cosas, adelantando en sus escritos la concepción moderna del término “soberanía”.

En la filosofía de Thomas Hobbes, la vicisitud de la hegemonía o de la heteronomía del poder político, es el problema principal.

Se trata de pensar cuáles son los límites de la soberanía, junto con el problema de la gobernabilidad, ligado a las demandas de las democracias contemporáneas representativas e indirectas. Representativas por la extensión del concepto de ciudadanía operado a lo largo de aquello que se ha dado en llamar

Modernidad. ¹² Democracias representativas, dado que el concepto de representación surge en la filosofía moderna, como enseña Heidegger, con el *cogito cartesiano*,¹³ y se extiende a las teorías contractualistas. Hoy las democracias representativas son denominadas también, y en gran medida a partir del fenómeno de la globalización, ampliadas, extendidas, masivas.¹⁴

También tratará de probarse que el espacio de la política moderna, entendida como la acción de gobernar autónomamente, es decir, sin tutelajes externos a la propia lógica de la política, es el que debe entenderse como principio de soberanía. Habría que comprenderlo hoy confrontado con figuras tan diversas como las de posmodernidad, globalización, mundialización, gobernabilidad, que, por su propia definición, dan cuenta de una realidad geopolítica diferente a la del surgimiento del estado-ciudad renacentista, germen del Estado-nación.

¹² Modernidad, giro realizado a partir del Renacimiento, en la concepción del mundo, que supone volver a pensarlo-representarlo, según la medida del hombre, autónomo y libre. Modernidad que fue puesta en cuestión por el pensamiento nietzscheano, ya en la segunda mitad del siglo XIX, aunque todavía hoy, a pesar de la denominada “caída de los grandes relatos”, permanece vigente, aunque en el modo de la confrontación.

¹³ Heidegger, M. *Caminos del bosque*, pp. 75-109.

¹⁴ Al tratar el principio de gobernabilidad se volverá sobre la noción de democracias masivas, sujetadas por la economía y la estadística, según el pensamiento de Hannah Arendt y de Michel Foucault, que pueden vincularse.

La soberanía como concepto límite

La soberanía no es un hecho sino un concepto. La afirmación hace referencia a una forma peculiarísima del poder.

(...) la soberanía no es un hecho. Es un concepto (...) que originariamente y durante mucho tiempo expresó la idea de que hay una autoridad final y absoluta en la comunidad política. (...) En una palabra, el origen y la historia del concepto de soberanía se hallan estrechamente vinculados a la naturaleza, origen e historia del Estado.¹⁵

El nombre de soberanía se ubica en un lugar que limita y a la vez se excluye de toda pertenencia a un conjunto. Los hombres no aceptan ni se someten a la soberanía: aceptan y se someten a la autoridad o al poder. Pero la autoridad y el poder son hechos tan viejos y omnipresentes como la sociedad misma y, sin embargo, no en todas partes ni en todas las épocas han gozado del apoyo

¹⁵ F. H. Hinsley; *El concepto de soberanía*, p. 28.

o sufrido las limitaciones que la soberanía, una teoría o concepción del poder político, trata de edificar para aquellos. Tal como enseña F. H. Hinsley¹⁶, el origen y la historia del concepto de soberanía se hallan estrechamente vinculados a la naturaleza, origen e historia del Estado. La distinción entre el Estado y el resto de las instituciones políticas conocidas es decisiva y la diferencia no es de grado sino de naturaleza. El Estado es un poder efectivo con una autoridad central. Esta forma de organización, que toma para sí la legitimidad del sistema jurídico y administrativo y la concentración de la fuerza, es una construcción moderna de la sociedad europea. Por lo tanto, la historia de la soberanía del Estado cuenta con alrededor de cuatrocientos años en su versión todavía hoy conocida, sea desde su perspectiva absolutista o desde la democrática.

La soberanía no se identifica ni con el nombre, ni con el cuerpo de quien la ejerce; es un *concepto límite*, es un *significante vacío*¹⁷, en el sentido de estar vaciado de todo vínculo con significados particulares. En sentido estricto, un *significante vacío*

¹⁶ F.H. Hinsley; *Op.cit.* passim.

¹⁷ Cf. en Ernesto Laclau la relación entre *significante* y *hegemonía*, que le hace pensar en la formación *significante vacío*. En particular, Laclau, E. "¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?", en *Emancipación y diferencia*, pp.69 y ss.

es un significante sin significado. Se trata de entender el límite de un sistema significativo, que no puede él mismo ser significado, y señala una interrupción en el proceso de significación.

La soberanía, como *significante vacío*, refiere a una lógica de la equivalencia, no a una de las diferencias. Su función es representar la totalidad, por lo tanto la dimensión de equivalencia tiene que ser superior a la dimensión diferencial.

(...) Porque si la lógica equivalencial tiende a erradicar la relevancia de toda localización diferencial, éste es un movimiento tendencial, siempre resistido por la lógica de la diferencia que es esencialmente antigalitarista. (No es una sorpresa que el modelo del estado de naturaleza de Hobbes, que intenta describir una sociedad en la que el libre juego de la lógica de la equivalencia torna imposible todo orden comunitario, tenga que presuponer, en lo que respecta al poder, una originaria y esencial igualdad entre los hombres).¹⁸

La soberanía se relaciona con la autoridad y el poder. Sin embargo, identificarla simplemente con el ejercicio de una autoridad o de algún poder impide definirla adecuadamente. La soberanía está relacionada con una *autoridad final y absoluta* de

¹⁸ Laclau, E; *Op. cit.* p. 81.

la sociedad, organizada bajo un poder instituido por ella misma; y, en este último sentido, se la entiende como un significante vacío, asociado con una trayectoria que reconoce su origen teológico.

Genealogía del concepto de soberanía

Dos antecedentes ya clásicos remontan las discusiones sobre este término: San Pablo en el inicio del Cristianismo, y el denominado *conflicto de las investiduras*, en el siglo XIII.

En el primer caso, Pablo de Tarso exhorta, a través de sus epístolas, a reconocer la soberanía de Dios, por encima de la del cuerpo político. En la primera Carta a los Corintios define a Dios como Soberano de todo. A través de la metáfora popular de la sociedad helena como *cuerpo*, Pablo define otro cuerpo, el de la comunidad cristiana como *cuerpo de Cristo*. Se trata de la superioridad soberana de Dios y de su Cuerpo místico, sobre el cuerpo político de la sociedad de Corinto.¹⁹ San Pablo usó la metáfora del *cuerpo* humano para nombrar a la *comunidad política*, -que alude a la cohesión que los miembros individuales de esa comunidad otorgan al poder de unificar en un solo cuerpo

¹⁹ Véase Vidal, Senén. *Las cartas originales de Pablo*, p. 29.

su pertenencia-, y la traslada al *Cuerpo Místico*, la Iglesia, haciendo notar la soberanía exclusiva del poder de Dios, en un cuerpo simbólico, que trasciende lo político.

San Pablo define a la Iglesia como cuerpo místico porque busca su independencia del cuerpo político. (...) La definición de San Pablo jugó un papel esencial en la nueva concepción de la Iglesia como *Corpus mysticum et politicum*, pero lo más curioso e interesante es que esta nueva noción tuvo, a su vez, un efecto imprevisto sobre la idea, también emergente, de soberanía estatal.²⁰

Otro momento significativo es el que vulgarmente se conoce como conflicto de las investiduras. A mediados de la Edad Media se deja atrás una concepción de la Iglesia como comunidad de fieles, pensada como el cuerpo total de cristianos, según había enseñado san Pablo.

Se define cada vez más la tendencia a considerar a la Iglesia como jerarquía clerical visible. Los conflictos comienzan con la diferenciación entre el clérigo y el laico. Cada vez más la soberanía del Papa, a través del camino emprendido, es el objetivo principal. Bonifacio VIII está en el centro de esta lucha,

²⁰ Hernández, José María. *El retrato de un dios mortal. Estudio sobre la filosofía política de Thomas Hobbes*. p. 240.

contra el Emperador (teoría de las dos espadas) pero también resaltando que el *Ordo clericalis* es superior al rebaño de los laicos. Una serie de gestos y de rituales de la época ponen al Vicario de Cristo en el lugar de una soberanía excluyente, a la que debe supeditarse el poder temporal. Uno de los que enfrenta a Bonifacio es Felipe el Hermoso, reclamando que la Santa Madre Iglesia no está compuesta sólo de clérigos: olvidarlo la llevará al abismo.²¹

Este abismo tomó la forma de graves conflictos en el interior de la Iglesia, entre el Papa, los obispos y los clérigos, muchos de los cuales ya no reconocían en su obispo a la autoridad inmediata y proclamaban al Papa como único soberano de Dios en la tierra. La proliferación de nuevas órdenes religiosas –mendicantes, carmelitas, ermitaños, etc.- complicó aún más el conflicto. Ya bajo el pontificado de Inocencio III el *ordo clericalis* ha hecho que se acepte al Papa como poseedor de la plenitud del poder, y se modifica su figura que, a partir de ese momento, deja de ser la de un obispo más para llamarse obispo ecuménico. El Papa interviene cada vez más en las elecciones y designaciones de los dignatarios, que quedan supeditados a su poder.

²¹ Cf. Guinebert, Ch.; *El Cristianismo medieval y moderno*, pp.134 y ss.

Lo que se modificó fue la tradición del antiguo derecho canónico, que entendía que el poder divino residía en el cuerpo del Concilio, no en el Papa. La bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII, de 1302, es la primera presentada sin que su contenido hubiera sido reglado por la asamblea regular.²²

La resistencia no se hizo esperar: primero fue la de los clérigos y obispos, porque el ejercicio del poder papal mellaba sus investiduras, luego fue el Emperador, porque el Papa le arrebatava el derecho de disponer de los obispados y abadías. Inocencio III dejó asegurado el poder soberano sobre todos los cristianos, incluso sobre los reyes. Y Bonifacio VIII definió la doctrina de las dos espadas: una debe ser esgrimida por la Iglesia –el Pontífice-, la otra se entrega a los príncipes para que la usen según sus órdenes. Bonifacio pretendió que el católico Rey Felipe el Hermoso se supeditara a su poder, pero fue vencido y su derrota abrió serias controversias respecto del poder soberano de los Papas.

En definitiva, el gran esfuerzo realizado en el seno de la Iglesia desde el siglo XI, terminó en el XVI convirtiendo a la Iglesia en la sede de graves conflictos por la concentración de su poder.

²² Guinebert, Ch.; *Op. cit.* pp 146 y ss.

Las discusiones que se plantean en los siglos XV, XVI y XVII complican y a la vez vuelven a producir teorías éticas, siempre ligadas con las nuevas formas del poder; un poder que, de estar fundado en Dios y representado por el Papa, se desplaza hacia las clases comerciantes que se asientan en los *burgos*, las ciudades, que necesitan autonomizar para sí ese poder. Europa asistirá al renacimiento de la ciudad y de su figura política, el Estado. En la ciudad de Florencia, en 1513 se publica *El príncipe*. Su autor es Nicolás Maquiavelo.²³ Desde una posición que hoy podría llamarse diplomática, escribe “consejos” al soberano cuyo soporte teórico y práctico están dirigidos, por un lado, a lograr la unidad de Italia, algo que sólo se alcanzará en el siglo XIX, y, por otro, a proteger a su ciudad. El *Renacimiento* es una etapa de pasaje histórico entre una modalidad hegemónica del poder, la feudo-imperial y otra que anuncia la constitución de la figura del Estado-Nación. Las preocupaciones de Maquiavelo, la lenta pero firme marcha de la separación entre fe y razón, la figura del individuo fundante del contrato en la teoría de Hobbes, son reflejos de las nuevas formas políticas que hacen renacer a la ciudad y, por lo tanto, al ciudadano llamado ahora burgués.

²³ Cf. Maquiavelo, Nicolás, *El príncipe*. Buenos Aires, Biblos, 2003.

Entre los siglos XIV y XV de nuestra era, moría el mundo feudal y nacía la burguesía. Los preceptos sostenidos por la Iglesia y los valores trascendentes se confrontaban con el nacimiento de un hombre que comerciaba por su propia cuenta, que se desplazaba por distintas geografías, interesado en el lucro, en el mundo de la empresa, de la recaudación fiscal, del sistema de crédito, de la moneda.

Entre los valores del orden feudal declinante y la incitación a una vuelta al clasicismo y, en medio de guerras desiguales entre los pequeños principados, la Francia ya unificada y un Papado que constantemente pretendía mayor poder, se gesta el pensamiento del precursor de la ciencia política, que anuncia, con un siglo de antelación, la revolución copernicana del hombre. Es decir, el hombre como sujeto de la historia y por lo tanto como constructor del mundo, de los valores y de sí mismo.

Maquiavelo, discutiendo con el orden religioso feudal, elabora una nueva visión de la vida humana en la ciudad, y de ese modo da lugar al surgimiento de la política moderna. Junto con la expansión geográfica se van organizando los estados modernos, las monarquías nacionales y los imperios coloniales.

En ese contexto, el deseo de Maquiavelo era el de consolidar el poder de Florencia y lograr la unidad de Italia. Comprendió que

su proyecto era irrealizable si se mantenía la creencia en la ética universal del catolicismo que regía el mundo feudal que, en nombre de la religión sujetaba la libertad y la razón humanas. Esta ética era en sí misma una estrategia de poder que supeditaba la nación -ciudad terrestre-, a la ciudad celeste. En ese sentido, el catolicismo se oponía al proyecto maquiavélico tanto como a los valores renacentistas que ubicaban al hombre y su ciudad como centros de un nuevo orden.

Lo que se le reprocha a Maquiavelo es su indiferencia moral, la que le permitió aconsejar a príncipes y gobernantes el uso de medios para lograr sus objetivos políticos. Para Maquiavelo la moral es un factor de poder., establecida por quienes lo ejercen.²⁴ Este modo de la soberanía, como principio constituyente del Estado moderno, refleja también el giro copernicano de la concepción del poder.

Cuando terminaba la Edad Media, las comunidades políticas que sobrevivieron a las luchas continuaron llamándose repúblicas. España, Francia e Inglaterra eran las más consolidadas y adquirieron un fuerte carácter nacional, tal como hoy las conocemos. Además, el poder de la república, tanto hacia el

²⁴ Al abordar la diferencia entre soberanía y gobernabilidad, tratada desde M. Foucault, se vuelve a este autor.

interior como hacia el exterior, adquiere una cualidad llamada soberanía. La forma política dominante es la monarquía, excepto en algunas ciudades de Italia, y esto como consecuencia de que los reyes –sobre todo el de Francia- llevaron adelante las luchas contra el poder espiritual, los señores feudales y el imperio. La consecuencia fue que el poder público se centralizó. Pero aun en ese momento todas las modificaciones están tuteladas por un deber- ser que proviene de la Ciudad Celeste.

En el siglo XVI, como un efecto de lo que se llamará el Iluminismo Renacentista²⁵, se inicia la transformación geopolítica que dará paso a la creación de los estados nacionales, a la autonomía del poder temporal –político- respecto del orden ético y jurídico proveniente del poder eclesiástico.

Esta batalla, que también se libra en el campo del pensamiento y de las artes, introduce como principio de la organización política la soberanía del poder temporal –humano-, sin supeditación al poder celestial. En esa disputa acerca del concepto mismo de república dos son los pensadores que fundan el nuevo campo de la reflexión política y preparan las acciones políticas de la monarquía: Nicolás Maquiavelo y Juan Bodino.

²⁵ Cfr. Hermann Heller; *La soberanía: Contribución a la teoría del Derecho estatal y del Derecho internacional*, pp. 7-76.

El aporte de Maquiavelo

Todos los estados, todos los dominios que han tenido y tienen imperio sobre los hombres, han sido y son, o repúblicas o principados.²⁶

La palabra *estado*, para designar una unidad política -república o principado-, es el resultado de un giro realizado en el espacio de lo político, durante el siglo XVI europeo. Maquiavelo reflexiona acerca de las grandes mutaciones de la geopolítica de su siglo, y entiende que es importante hacer de la autonomía política un sujeto. En estas primeras líneas de *El Príncipe* está latente aquello que casi tres siglos después va a desarrollar Hegel en la filosofía de la historia y en la filosofía del derecho: El Estado entendido como la figura que un pueblo se da cuando se realiza a sí mismo como sujeto de la historia.²⁷

Maquiavelo acompaña la corriente humanista de su siglo y define la sustantividad de los valores terrestres, los autonomiza y los separa del dogma de fe. La política como reflexión, a la vez

²⁶ Maquiavelo, N, *El Príncipe*, p. 32.

²⁷ Cfr. G. W. F. Hegel; *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, passim.

filosófica y científica, tiene en este autor a uno de sus primeros teóricos. El Estado de Maquiavelo no tiene ya ambigüedades acerca de su soberanía.

El principado o la república es la unidad política suprema que no reconoce por encima de sí a ninguna autoridad superior. Así, el florentino rompe con la supeditación de la política a la ética universal respecto de los asuntos de la república, y anticipa el principio de soberanía.

El príncipe es el soberano y es quien define su propio *ordo*, tanto ético como jurídico. La soberanía es el principio organizador del poder de un pueblo, un príncipe, un senado. Aquí la clave fundamental es la denegación de la ética universal de fundamento trascendente, del mismo modo que la denegación de todo orden jurídico que se inscriba en el mismo origen, cuando de los asuntos políticos se trata.²⁸

Las atribuciones teológicas del poder soberano se mantienen sin embargo, en la propuesta de Maquiavelo, ahora invistiendo el lugar del Príncipe. Dado que el objetivo de Maquiavelo fue

²⁸ Esta es la piedra del escándalo que continúa hasta hoy. Benedetto Croce afirma que la exégesis del pensamiento de Maquiavelo siempre estará abierta. “Una questione che forse non si chiuderá mai. La questione del Machiavelli”. B. Croce; *Quaderni della ‘Critica’* 49, n° 14, pp. 1-9.

siempre la unidad de Italia, el principio político de la autonomía del poder se extendió desde su primera definición, como independiente del principio divino, a una autonomía pura, desligada de cualquier modalidad de la moral, sea de origen divino o laico. Así se inicia en el campo de lo político el mismo recorrido que emprende la ciencia moderna: la autonomía de la razón, en el caso de la soberanía del Estado; de la razón pura práctica, que no se dejará someter a ningún principio extrapolítico, fundando así –mucho antes del siglo del Iluminismo– un humanismo político que tiene por objetivo la constitución de la unidad italiana.

La soberanía llevará también el nombre de *razón de estado*, aunque no sea Maquiavelo quien haya propuesto explícitamente esta sinonimia.

Maquiavelo abre el campo de la problemática de los siglos posteriores, cuyos teóricos se definirán a favor o en contra de él, pero sin eludir nunca la cuestión de la soberanía.

El mal político de su época era la falta de política. En sus días Florencia se encontraba a expensas de los deseos de anexión de Venecia, y de los de expansión de Francia, España, el Papado, etc.

Siendo Secretario de la *Signoría* debió llevar a cabo constantes negociaciones desde una posición de debilidad política extrema. Más de treinta misiones debió enfrentar el Secretario ante los poderosos de aquel mundo, lo cual le permitió reflexionar acerca de la importancia de las relaciones diplomáticas. En 1509 un hecho de guerra le hizo meditar acerca de las milicias nacionales: la ciudad de Pisa cedía ante las fuerzas florentinas que alcanzaron ese triunfo sin ayuda de tropas mercenarias.

La capacidad intelectual de Maquiavelo posibilitó que su visión de los acontecimientos reordenara las formas y los conceptos sobre la fuerza y el poder. A partir de allí produce lo que hoy podríamos llamar el giro político, que anunciará la autonomía -soberana- del Estado, la unidad de la Nación y las bases del mapa europeo posterior. Su giro consistió en elevar al plano de lo teórico y necesario aquello que hasta ese momento se había tenido como fáctico y circunstancial. En un verdadero corte conceptual, desligó a la política de la concepción cristiano-medieval, que hacía de ella una parte del mundo ético y la supeditaba a su finalidad, para concederle razón de ser propia, constitución específica y fines immanentes. Para él la esfera de lo político tiene manifiesta autonomía y así debe entenderlo el Príncipe, aún cuando deba realizar una inversión de la economía de medios y fines en los

actos de poder, si de ello depende la salud de la patria. La libertad y la autonomía de la patria están por encima de las consideraciones acerca de lo justo o lo injusto, lo piadoso o lo impiadoso; bien y mal no son ya valores de la esfera ética universal, sino que se comprenden supeditados a la política.

La razón es en primer lugar razón política, pues sin el elemento unificador de lo político, la vida de los hombres queda disuelta en luchas fratricidas y de supervivencia. La razón de estado garantiza así las libertades de los hombres.

Por eso:

(...) su insistencia en que el político actúe con sentido de la realidad; no se deslumbre con los principios ideales y cobre conciencia de las posibilidades efectivas brindadas por el tiempo y el lugar de su acción; que advierta cuáles son las causas verdaderas operantes en el proceso histórico; que actúe asistido por las lecciones de la experiencia y la ponderación objetiva de los datos reales; que cuente con los modos de la naturaleza humana manifiestos tanto en el individuo como en la colectividad; que, en fin, haga de una voluntad disciplinada, enérgica y tenaz, el sostén íntimo de sus decisiones y sus hechos.²⁹

El aporte de la doctrina de Maquiavelo es doble: por un lado, pretende la unificación de Italia y abre un nuevo camino que

²⁹ Arocena, Luis; *Cartas Privadas de Nicolás Maquiavelo*, p. 19.

desembocará en los modernos Estados nacionales; por otro, sus escritos contribuyen a la redefinición moderna de la teoría política, que tendrá en Hobbes a su filósofo más sistemático.

Maquiavelo representa el renacer, de la figura del individuo-ciudadano de la Antigüedad, a sus capacidades, a su autonomía, tanto del poder divino como del poder feudal. El amor al cuerpo humano como figura de la nueva estética, y el amor a la razón autónoma desligada de cualquier dogma, junto con el deseo de realización de esas energías liberadas, las energías humanas, ponen en función el motor del futuro humanismo y el ascenso de la clase burguesa al poder.

En *El Príncipe* es explícita la ruptura del mundo platónico-cristiano y su concepción de ciudad como un asunto estrictamente humano, racional. Es en el capítulo XV de esta obra donde se establece la condición de posibilidad de la soberanía. Sin mencionarla, Maquiavelo abre esta condición en tanto concibe al príncipe como soberano cuyo objetivo es siempre la conquista del poder desde una perspectiva no moral, sino racional. Define así también la división de los dos campos: por un lado el de lo político, autónomo e independiente del dogma revelado y de la moral; por el otro, el campo del deber ser. Según Maquiavelo, la política no es ni del orden de lo divino ni del orden

del deber, sino del orden del ser. El concepto de necesidad se entiende vinculado con la matriz histórica de la acción política; la *necesidad es el decurso de la historia*, de sus acontecimientos y sus vicisitudes, y en este mundo -humano- la autonomía se torna política. En este contexto la virtud del príncipe no deriva de la obligación moral sino del conocimiento de los acontecimientos y de su mejor forma de incidir en ellos para conquistar y retener el poder. Es así que el príncipe es presentado como un modelo de soberano amoral y valiente:

Quien entrara en la esfera pública debía estar preparado para arriesgar su vida, y el excesivo afecto hacia la propia existencia impedía la libertad y era una clara señal de servidumbre. Por lo tanto, el valor se convirtió en la virtud política por excelencia, y sólo esos hombres que lo poseían eran admitidos en una asociación que era política en contenido y propósito y de ahí que superara la simple unión impuesta a todos (...) por los apremios de la vida.³⁰

Están en juego la organización política de Florencia y la necesidad de unificar Italia. El principio constituyente de la acción del príncipe es el principio de la unidad geopolítica. La sabiduría del príncipe está directamente relacionada con el mundo de la

³⁰Arendt, Hannah; *La condición humana*, p.47

opinión y no con el mundo de las ideas. La *virtù* política se diferencia de la virtud moral pues deriva de la acción, y siempre está al servicio del principio de la unidad. La *virtù* es la cualidad que un príncipe necesita para fundar un estado. La *virtù* es entonces la capacidad racional y estratégica de medir y calcular – conocer- el curso de la historia, posibilitando la acción oportuna del príncipe, tanto para la conquista como para el mantenimiento del poder.

La *virtù* –que según Maquiavelo es la cualidad humana específicamente política- no tiene la connotación de carácter moral que tiene la *virtus* romana, ni la de superioridad moralmente neutral que define a la *areté* griega.³¹

La justicia, en el campo de la autonomía de este sujeto soberano, no es apriori sino a posteriori y deriva de la acción del soberano. El soberano funda un nuevo estado de cosas basado en la territorialidad y organiza un mundo regido por el principio de soberanía territorial, que hasta el siglo XVI era inexistente.

Maquiavelo habla de la violencia de los medios para lograr el fin- la unidad de Italia- y de la legitimidad de esa violencia en orden a

³¹Arendt, Hannah; “¿Qué es la autoridad?” En *Entre el pasado y el futuro: Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, p. 149.

fundar un nuevo *stato* de cosas. A pesar de las diferencias que se encuentran en los autores que lo tratan, existe una coincidencia importante: es la que permite reconocer en Maquiavelo al antecesor de la concepción autónoma de la política.

1. *Autonomie et légalité du politique*

Il y a un consensus assez large autour de l'idée suivante: Machiavel est celui qui, pour la première fois, a pensé la politique comme domaine ou champ autonome, régi par des lois qui lui sont propres.

Existe un consenso bastante amplio acerca de la siguiente idea: Maquiavelo es quien, por primera vez, ha pensado la política como dominio o campo autónomo, regido por leyes que les son propias.³²

○ La República según Juan Bodino

³²Miguelez, roberto; "*Machiavel et la rationalité du politique*" en *CARREFOUR*, Revue de la Société de philosophie de l'Outaouais, volume XIV, p. 4.

En 1576 se publica *Los Seis Libros de la República*³³. Escrita en lengua vulgar, no en latín, es la obra de Juan Bodino que anticipa la teoría política moderna, porque define el concepto de soberanía como el *poder absoluto y perpetuo de la República*. La referencia a la lengua en que fue escrita es central, dado que afirma el pasaje de una lengua universal, coherente con el universalismo medieval, a una *nacional*, cuya significación revela una comunidad de lenguaje que será consistente con el diseño de las nuevas fronteras geopolíticas.

La soberanía es para Bodino el principio fundacional de la república, es decir, de una comunidad humana que ejerce el poder independientemente del poder espiritual y de todos los poderes temporales, en particular, del de las otras repúblicas. La república se consagra de ese modo como la unidad política independiente y libre. Según Bodino, la idea de soberanía puede aplicarse solamente a los hombres y a los pueblos; la soberanía queda así sujeta al concepto de libertad, siendo la libertad política el punto nodal de la organización del poder republicano.

³³ Bodino, Juan. *Los seis libros de la República*, Madrid, Tecnos, 1997.

Si bien es cierto que autores como Heller³⁴ entienden que el mérito fundamental de Bodino es haber definido el principio de soberanía respecto de las repúblicas entre sí, y en ese sentido lo mencionan como uno de los últimos medievales, su siglo, caracterizado por la gran movilidad material y conceptual, ya no puede pensarse desde las categorías medievales y, en ese sentido, podría afirmarse que Bodino da un paso muy importante en la demarcación del poder político respecto del poder divino.

Este jurista y teórico de la soberanía define los principios jurídicos del Estado moderno o República. En el capítulo primero de su obra afirma que:

República es un recto gobierno de varias familias, y de lo que les es común, con poder soberano.³⁵

Bodino despeja el campo de la autoridad religiosa y reconoce que el origen histórico y humano de la soberanía está fundado en la fuerza. Afirma que la soberanía es el poder de dar la ley. El soberano, por su voluntad y su palabra, es la fuente misma de la ley y del orden de la *República*. El Estado no tiene una causa

³⁴ Cfr. Heller, Hermann; *La soberanía: Contribución a la teoría del derecho estatal y del derecho internacional*, passim.

³⁵ Bodino, J., *Op. Cit.*, Libro 1, p. 9.

trascendente de sí. Es autónomo y su acción fundante es la política instituyente del principio de soberanía, que supone la autonomía de la acción humana, capaz de darse a sí misma la ley y obedecerla.

Lo fundamental en la idea de soberanía de Bodino es el concepto de autonomía y autosuficiencia de la relación poder-ley. Recordando la definición aristotélica de hombre como *animal político*, entiende que el campo de la acción humana es soberano, autónomo, tanto de la autoridad divina como de las leyes de la naturaleza. En ese sentido la juridicidad de la soberanía política conlleva la novedad de una ley que no depende ya ni se somete a la autoridad trascendente del dogma, ni a la fuerza ciega de la naturaleza. Y la soberanía del rey consiste en dictar la ley. El poder político aparece entonces como absoluto, en el sentido de absuelto, es decir, denegando cualquier sujeción a un poder superior. Bodino afirma que la ley natural y divina debe sujetarse al poder del soberano. Entiende que éste, al interpretarla, propicia la tolerancia religiosa.

El principio de soberanía política es constituyente del Estado moderno. Hace depender de sí tanto a la ley divina como a la natural, invirtiendo los términos de la relación de poder del mundo cristiano-feudal. La autoridad final de la República -o Estado- es

inmanente, no trascendente. Bodino entiende que la autoridad de este orden *profano* es autónoma. La soberanía es el poder absoluto y perpetuo de una República. También establece que la historia es el lugar de la subjetividad y que el hombre es capaz, a través del príncipe, de darse la ley a sí mismo³⁶.

La soberanía de la República garantiza su conservación. Y a pesar de que el soberano pueda ser una única persona, el poder absoluto del rey nunca deberá ser un poder personal sino dirigido al bien común. La diferencia entre el poder ejercido por un soberano verdadero y un tirano es que el primero ejerce el poder para el bien de la república y el segundo ejerce el poder para su propio bien.

Una República o un Estado es tal si el poder es soberano, es decir que el principio de la soberanía es un principio fundador que diferencia con su ordenamiento a cualquier otro tipo de congregación humana. Las características del Estado no pueden enumerarse solamente como las de un grupo humano que tenga un interés común y que esté conducido por un jefe y viva en un territorio determinado; todos estos rasgos deben estar estructurados bajo el principio de la ley, capaz de establecer la

³⁶ Bodino, Juan; *Op. cit.*, pp. 16 y ss.

justicia para el bien común. La República es, por lo tanto, un Estado de derecho, y de un derecho profano, sujeto al soberano.

El dilema de Bodino resulta de su empeño por resolver el problema de un poder justo que mantenga la paz. Una vez que el Estado moderno resuelve el problema de la heteronomía de la ley, le aparece inmediatamente otro, a saber, de qué manera el soberano ejerce la justicia mediante la ley que se identifica con su propia voluntad, sin convertir a la República en una tiranía. Entiende que *la primera forma de la justicia es la propia acción de fundar el Estado*, es decir, la de establecer que el lazo social, lo político, es una cuestión humana, autónoma. En ese sentido es posible pensar la modalidad propia de la justicia del estado, que ya no es una justicia divina ni trascendente, sino contingente. Por lo tanto, el Estado, aun para dar cumplimiento al nuevo orden y garantizar la justicia, debe ser también el depositario de la fuerza pública.

El gran esfuerzo por crear nuevas formas de convivencia que terminen con la permanente situación de guerras civiles y religiosas, hace que tanto Maquiavelo como Bodino construyan este nuevo modelo de convivencia cuyo fin es la unidad y la paz interior. La constitución del Estado soberano procura establecer la paz como solución tanto de las guerras de religión, como de las

guerras fratricidas que padecen Italia, Inglaterra y Francia en aquel momento. Este es el gran marco histórico en el que se debaten los pensadores de la época. Comprender la forma de ese mundo en permanente estado de conflicto y proponer nuevos modelos de constitución del orden civil, fue la tarea de los filósofos y los juristas modernos. En esa tarea el principio mismo de soberanía queda relacionado, en primer término, con el de unidad política y, en segundo término, con el de autonomía. Este marco teórico, junto con el decurso histórico del siglo XVI, abre al mundo una nueva edad, la Edad Moderna. Y se abre así la paradoja de sostener que el poder humano puede ser absoluto. Esta autonomía política tiene su correlato en la ontología cartesiana del yo y en la nueva concepción de la naturaleza que la ciencia moderna describe. Por eso es posible hablar no sólo del estado moderno, sino de una Edad Moderna cuya invención fundante es concebir al hombre en tanto que sujeto, al invertir la concepción de la verdad: se mantiene la premisa de que la verdad es una relación de adecuación entre el intelecto y la cosa, pero se modifica la dirección de dicha adecuación. Si para la filosofía clásica era el intelecto el que se adecuaba a la cosa, a partir de la proposición cartesiana *pienso, luego existo* y de sus consecuencias, la adecuación será de la cosa –convertida en

objeto-, al intelecto –el sujeto del conocimiento-, lo que significa una nueva comprensión del mundo. La denominada Edad Moderna modifica las relaciones de saber y de poder. La soberanía no deriva de ningún poder heterónimo de la razón humana. Es el soberano, el rey o el pueblo o la minoría soberana quien dicta la ley. El poder político ya no está subordinados a la ética universalista del cristianismo.

(...) el príncipe soberano no está sometido a las leyes de sus predecesores [y] menos aún a las leyes y ordenanzas que él mismo expide: porque si bien puede recibirse la ley de otro, es imposible por naturaleza darse a sí mismo la ley o mandarse cosa que dependa de su voluntad. Como dice la ley: *nulla obligatio consistere potest, quae a voluntate promittentis statum capit*. Así, vemos que los edictos y ordenanzas concluyen con las palabras siguientes: Tal es nuestra voluntad.³⁷

Lo importante de esta cita es que, para Bodino, el derecho no es soberano, dado que es producto de una voluntad humana. La soberanía no se encuentra en la norma, sino en quien tiene el poder para sancionarla, hacerla cumplir y también, modificarla.

Podría establecerse un hilo conductor que vincule a Maquiavelo con Bodino y Hobbes, pues los tres autores entienden que la ley

³⁷ Bodino, Juan; *Op.cit.*, p. 53.

humana se construye desvinculando a la razón de su sujeción a la ley natural o divina como fundamento de la humanidad y creando lo que Hobbes dio en llamar el dios mortal, es decir, el Estado soberano, producto de la voluntad autónoma de los ciudadanos.

También Hobbes piensa su época según un modelo de ley universal y pone al hombre como el operador privilegiado de la constitución moderna del lazo social, en paralelo con la llamada revolución del sujeto operada por Descartes y por Galileo en el terreno de la ontología y en el de la física.

- Antecedentes de la filosofía política de Thomas Hobbes

Algunos rasgos de la formación y del momento histórico que le tocó vivir, ubican a Hobbes como un actor y un observador eminente de su época. Se mencionan, siguiendo a algunos de sus biógrafos, porque, si bien su filosofía deja huellas que trascienden su siglo, la obra no puede escindirse de las vicisitudes por las que atravesaba Inglaterra. Aunque este no es un trabajo histórico, la mención biográfica resulta pertinente y, en

muchos casos, relevantes para entender los itinerarios conceptuales que aparecen en la filosofía del autor.

Manuel Sánchez Sarto, en el prefacio a la traducción española de *El Leviathan*, menciona la gran tarea de sus biógrafos y de los estudiosos de Hobbes que lo precedieron. Entre ellos cita a Ferdinand Tönnies, a Leo Strauss y a Sir William Molesworth.

Resulta importante destacar algunos de los rasgos de la formación que se reflejarán en su pensamiento: Sánchez Sarto destaca en primer lugar la formación clásica y escolástica de Hobbes recibida en Oxford, desde 1596, cuando contaba con sólo ocho años de edad, hasta 1608. Esta formación le posibilita ser tutor y secretario de Lord William Cavendish, segundo conde de Devonshire. Agrega entonces a su formación, el contacto fluido con la aristocracia y la posibilidad de viajar y conocer de otras maneras lo que había aprendido formalmente.

Humanismo, escolástica, moral puritana, *savoir faire* aristocrático: he ahí los componentes fundamentales que Leo Strauss señala con acierto en la figura intelectual del joven Hobbes.

El filósofo tiene en cuatro clásicos los pilares de su formación. Homero, Aristóteles, Demóstenes y Tucídides. Del último tradujo su obra al inglés, bajo el título *Eight Books of the Peloponesian War*, publicada en 1628.

Pero en ese mismo año, la muerte del barón Cavendish, el mismo año de la *Petition of Rights* y el comienzo de los conflictos civiles en su patria, hacen girar su pensamiento desde un humanismo clásico hacia uno científico, basado en el materialismo, inmanente y racionalista. Conoce también la matemática de Euclides, y los planteos de Galileo y de Kepler. Descartes, con quien discute en París, le pide su opinión sobre las *Meditaciones Metafísicas*, obra que escribía cuando se conocieron.

La experiencia de la guerra civil y de la anarquía en la que se encuentra sumida Inglaterra en 1637, quedan esbozadas parcialmente, en la concepción de la soberanía, de su obra *Elements of Law Natural and political*, del año 1640.

En ese mismo año el antimonarquismo se hace fuerte en Inglaterra, y su versión política es el llamado Parlamento Largo. Hobbes se “autoexilia” a París, pues teme por su suerte. En 1642 comienza en Inglaterra la guerra civil. Los biógrafos coinciden en relacionar este desgraciado hecho con el perfeccionamiento de su doctrina, madurada en el *Leviathan*.

El conocimiento del humanismo clásico y del renacentista hacen que Hobbes encuentre en el hombre el centro de su filosofía. Esboza una antropología, usando el método deductivo. Desde una concepción materialista, la pregunta por el hombre es la que

abre a la consideración del conocimiento (ciencia y filosofía) y de la política (acción y constitución del lazo social). El filósofo define la ciencia como el conocimiento de las consecuencias, y afirma que ciencia y filosofía son sinónimos.

There are of Knowledge two kinds: whereof one is *Knowledge of fact*; the other *Knowledge of the consequence of one Affirmation to another*. The former is nothing else, but *Sense and Memory*, and is *Absolute Knowledge*; (...) the later is called *Science*; and is *Conditionall*; (...) And this is the Knowledge required in a Philosopher; that is to say, of him that pretends to Reasoning.³⁸

Hay dos clases de conocimientos; *uno es el conocimiento de hecho, el otro es el conocimiento de la consecuencia de una afirmación respecto de otra*. El primero no es otra cosa que *sensación y memoria*, y es un conocimiento absoluto; (...) El último es llamado *ciencia, y es condicional*, (...) Y éste es el conocimiento requerido de un filósofo, es decir, de quien pretende razonar.

Para comprender las diversas especies de filosofías, que se establecen según la materia que abordan, establece una tabla. Se subraya de ésta, en primer lugar, la división entre la Filosofía Natural, que trata sobre las consecuencias de los accidentes de los cuerpos naturales, y la Filosofía Civil, o Política, que trata

³⁸Hobbes, t.;; *Op. cit.*, pp. 147-148.

sobre las consecuencias de los accidentes de los cuerpos políticos. Los cuerpos naturales se conocen porque presentan consecuencias de los dos accidentes que les son comunes: la cantidad y la moción.

Entiende que la física es la ciencia que conoce las consecuencias de las cualidades y recurre a ella para desarrollar su concepción del hombre. Su método –deductivo- permite conocer desde las cualidades de las estrellas hasta las de los cuerpos terrestres.

Otro objeto de estudio es el hombre, según sus principales características: las pasiones, cuyo conocimiento se denomina ética, y el lenguaje. Este último será *Poesía*, si lo que se quiere es exaltar o vituperar; se hará *Retórica* para persuadir, *Lógica* para razonar, y *Ciencia de lo Justo y de lo Injusto*, cuando se trate de contratar.

Los cuerpos políticos se conocen mediante dos de sus consecuencias: de la consecuencia de la institución de los Estados, a los derechos y deberes del cuerpo político o soberano, y de las consecuencias del mismo, a los deberes y derechos de los súbditos.

Si en sus formulaciones previas, tanto en *Elements of Law* como en *De Cive*, se encuentran bien definidos los elementos y la lógica del conflicto, no se llega aún a la definición del Estado. Lo

que Hobbes establece en ambas obras es la igualdad de los hombres, tanto en relación a sus acciones como a sus juicios.

Pero la igualdad también está presente en el sentimiento de temor que en cada hombre anida respecto de los otros; y dado que las pasiones se realizan en el movimiento constante de una mecánica sujeta a la voluntad, la única forma de preservarse de los otros es la anticipación. Por esto, en tanto no haya ninguna garantía de que los hombres observen la ley natural, el estado de guerra permanece. La única seguridad está dada por el propio miedo que se inspiran los hombres mutuamente y, por lo tanto, por el imperio de las armas.

No se ve todavía en esta formulación de la teoría política de qué modo podría alcanzarse la paz duradera, ya que la igualdad, lejos de ser un factor de concordia, lleva a la violencia. Y también impide que alguno de los contrincantes logre una victoria definitiva. Esto hace que el ciclo de la violencia se realimente, hasta la extinción de la especie. La igualdad que ofrece el estado de naturaleza es atentatoria de la paz. El filósofo entiende que el concepto de igualdad no es un valor deseable sin más. Por el contrario, la igualdad preestatal es anárquica y peligrosa para el individuo y para la especie. En todo caso el derecho a la igualdad no es innato, sino adquirido. Es necesario construir un artificio

para que la igualdad se torne un valor del lazo social. La igualdad de los hombres es limitada por el pacto. Hobbes, que en nada parece aproximarse a las teorías democráticas liberales, es un precursor del concepto moderno de igualdad ante la ley.

Aunque el *bill of amnesty* de 1652, firmado por Cromwell, le posibilita volver a Inglaterra, es atacado por sus enemigos como traidor y ateo. La caída de Cromwell y el retorno de la monarquía presentan nuevos problemas para el filósofo, ya que es acusado de escribir el *Leviatán* como forma de justificación al gobierno de aquél.

El *Leviathan* es un manifiesto racionalista contra el egoísmo natural, pero sobre todo contra la ceguera de quienes quedan sujetos a él. Su meta es transitar desde la desconfianza y el miedo que todo hombre experimenta en el estado de naturaleza, hacia la convivencia pacífica en el Estado artificial.³⁹

Hobbes desarrolla un proyecto de filosofía política sistematizando su ontología y su filosofía política o civil. Desde la perspectiva ontológica, Hobbes es un materialista mecanicista. Esta filosofía entiende todo lo que es como producto de la materia y el movimiento. Se pregunta de qué manera realizar en el hombre un

³⁹ Cfr. Hobbes, T.; *Op. cit.*, p. 103.

pasaje del estado de naturaleza, en el cual el movimiento de la voluntad es infinito y los bienes son finitos, a un estado de paz en el que se establezca un poder único que dicte la ley y asegure la paz y el progreso. El estado de naturaleza tiene la característica fundamental de mantener siempre presente el conflicto entre el deseo humano, que siempre está en movimiento y nunca termina de satisfacerse, y los bienes o frutos de la naturaleza que, por la propia naturaleza de la voluntad humana, resultan siempre escasos. Además, en el estado de naturaleza cada individuo se comporta en relación con los bienes según su propia voluntad, y se apropia de ellos de manera soberana. La guerra está en la estructura misma de este estado. Una guerra, de todos contra todos, que pone en riesgo de extinción a la especie humana en general. ¿Cómo sujetar esta mecánica indefinida y siempre activa de la voluntad para que deje de ser un poder letal?. Será necesario realizar una operación de conversión de la fuerza individual en fuerza legal. Esta conversión sólo puede llevarse a cabo a través del contrato entre los hombres, cuyas cláusulas fundamentales son dos: 1) la resignación del poder y de la fuerza individual, y 2) la delegación de ese poder y de esa fuerza a un soberano. Es la resignación de un poder cuyo ejercicio individual resulta *thanático*, hacia un poder único que se constituye por la

voluntad de todos y cada uno de los individuos y que, a partir de esta constitución, en la persona del rey o de la asamblea, es el único poder legitimado capaz de dictar la ley interior y firmar los tratados con otros soberanos. En su obra capital, el *Leviathan o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*, abandona la forma disyuntiva: el rey o la asamblea, y (se) persuade a favor de que el poder se concentre en una sola persona, la del rey. El soberano de Hobbes es un hombre, el rey, más bien que una asamblea. A favor de este argumento afirma que, si la soberanía se establece según la modalidad de una asamblea, es muy probable que en el interior de la misma se reproduzca la lógica de la guerra de todos contra todos. Sin embargo su teoría, que intenta salvar al ciudadano de este peligro de la asamblea, es causa de otro, el absolutismo.

Respecto de la justicia, el hombre, en tanto que ciudadano, sólo puede comprender -y transgredir- la ley del soberano, dado que la ley natural o ley divina es extraña a la propia constitución del sujeto. La justicia natural o divina resulta inviable para los hombres que quieren vivir juntos. También hay una diferencia entre el campo del ser (ontológico) y el campo del deber ser (ético). Lo que es no coincide con lo que debe ser. La no coincidencia puede verse en el terreno ontológico, ya que el ser

en su devenir constante y en su multiplicidad no se deja capturar como totalidad; en el ético porque no hay coincidencia entre el universal ético –lo que debe ser- y las acciones libres de los hombres, y en el de la particularidad histórico-política, que nunca coincide con la gramática del lenguaje: lo que es, afirma su presencia en el modo indicativo, mientras que el deber-ser se conjuga en potencial. Así se expresa la no coincidencia o falta de identidad entre un campo (real) y otro (ideal).

La política siempre tiene un fundamento ontológico, porque trata constantemente con lo que es. Asimismo, su pretensión de transformar lo que hay, la conduce hacia el deber ser. Es posible señalar que el fundamento de la política no es ni sagrado ni natural. La paz civil solamente se logrará a través de una estructura civil. Esa estructura supone los tres elementos constituyentes del principio de soberanía: el ciudadano-pueblo, el soberano-estado y la ley. Una vez establecido el contrato, el soberano ya no puede ser depuesto y la legitimidad del Estado y de las conductas de los ciudadanos se derivan de él. Él establece su poder a partir de las reglas y normas que dicta, que deben ser estrictamente cumplidas. Desde el punto de vista del ciudadano, cumplir la ley supone acreditar para sí la garantía de la seguridad

de la vida y de los bienes. La transgresión a la ley no es pecado, es delito.

- Autoridad y propiedad

En *El Leviathan*⁴⁰ la soberanía, entendida como ejercicio de la autoridad y desligada de la teoría de la propiedad, solamente puede darse en el caso de las repúblicas por institución, no en el de las repúblicas por adquisición, que son las que se obtienen por la fuerza. Allí se yuxtaponen las formas del poder, el dominio y la autoridad.⁴¹

⁴¹ Hobbes, T.; *op.cit.* Chap. 16 y 20. *passim*.

Es pertinente vincular el concepto de autoridad con el de soberanía. En la obra mencionada, Hobbes ⁴² apela a la explicación jurídica para pensar el nexo entre el soberano y los súbditos de una manera diferente a la relación de propiedad. Establece entre las personas una relación tal que una pueda tener un derecho sobre la otra sin reducirla a una cosa. Por otra parte le da un contenido al derecho sobre las acciones, que no ponga en tela de juicio el derecho inalienable que cada uno tiene sobre su persona física. ¿Cómo lo hace? Distingue el concepto de dominio del concepto de autoridad, mediante una fórmula sencilla: la noción de autoridad ocupa para las acciones el lugar que el concepto de dominio ocupa para las cosas: define un derecho respecto de los actos diferente del derecho respecto de las cosas. Si la relación de dominio es fundamentalmente una relación de poder absoluto y objetual, propia de todos los individuos en el estado de naturaleza, conservada para el soberano en el estado civil, la cuestión de la autoridad supone una relación de poder entre los sujetos, es decir, subjetiva.

Esta distinción se ha ido perdiendo cada vez más, y hoy el problema entre los gobernantes y los gobernados resulta de haber olvidado la lógica de la autoridad y de estar sujetos todos a

⁴² Hobbes, T.; *Op. cit.* Chap 21. *passim*.

la lógica del dominio. En ese sentido Hobbes admite una distinción de naturaleza entre derecho sobre las cosas y derecho sobre las personas. El concepto de dominio supone la apropiación, transformación o desaparición del objeto, de la cosa. En la teoría del contrato social aparece el acto de la autorización por el cual una multitud de individuos autorizan el ejercicio del poder a uno solo o a una asamblea. El concepto de soberanía no sólo no anula sino que supone la permanencia del poder de los sujetos. Se constituye una voluntad soberana que los súbditos siempre deben reconocer como propia. Y éste es el mayor problema de la soberanía, ¿cómo y por qué obedecer? A la primera responderá Hobbes que la modalidad de la obediencia resulta del pacto; a la segunda, que la causa de la obediencia es el *temor* del hombre a su propia destrucción, en el estado de naturaleza, por el cual llegaría al pacto, que resulta así el garante de la paz.

Lo que prima en el pensamiento de Hobbes es la concepción misma de la sujeción a la ley. La justicia, al igual que en Bodino, se deriva de la ley, pero no es lo mismo. La función de la ley es doble: garantizar la seguridad y reprimir el delito. Lo que es justo es la voluntad de este soberano que se constituye para garantizar la paz.

A través del acto de elección del soberano, la multitud se constituye en sujeto, es decir, en pueblo. Existe una gran diferencia entre el individuo que vive rodeado de otros, en el estado de naturaleza, donde prima el egoísmo, en el que su plural es la multitud, y el individuo que ejerce a través de un pacto su derecho a autorizar a otro a cohesionar el poder, y que se constituye en ese mismo acto en un sujeto: súbdito-ciudadano, cuyo *plural* es el pueblo. Hobbes afirma que la concentración de poder y de fuerza, que de esta manera se le confiere al Estado, inspira el sentimiento de temor, imprescindible para ajustar la voluntad de los hombres a la paz y a la unidad. La paz es condición de posibilidad del progreso. También es la condición para combatir con éxito a los enemigos externos.

Resulta significativo el verbo utilizado por Hobbes en la acción de constitución del pacto social: dice, *yo autorizo*:

*... I Authorise and give up my Right of Governing my selfe, to this Man, or to this Assembly of men, on this condition, that thou give up thy Right to him, and Authorise all his Actions in like manner.*⁴³

⁴³ Hobbes, T.; *Op.cit.*, p. 227.

Yo autorizo y cedo el derecho de gobernarme por mí mismo, a este hombre o asamblea de hombres, bajo la condición de que ustedes se lo cedan, y autoricen de esta manera todos sus actos.

La acción de autorizar supone el doble movimiento de la alienación del individuo hacia el soberano o la asamblea y, en el mismo acto, la preservación de la libertad del mismo individuo que se constituye para sí –como sujeto- en el momento fundacional de la soberanía. Ser un sujeto supone en primer término, reconocer la necesidad de la unidad del poder como garantía del lazo social. En segundo término, pero al mismo tiempo, el acto de autorizar a un soberano o príncipe o Estado, es la garantía de la propia autonomía individual. La moderna teoría del Estado se configura alrededor de estas dos premisas. Por fuera del elemento político, en sociedades pre o post políticas, se disuelve también la posibilidad de la constitución de un individuo autónomo, en tanto queda librado a sus propias fuerzas y condenado al estado de barbarie o de guerra.

Hobbes representa, ya en el siglo XVII, la posición de un pensador que descubre las analogías de las estructuras naturales y sociales. Su doctrina responde a la premisa de que el Estado y la sociedad deben su existencia y legitimación a la voluntad del

pueblo. Y el fin último es el bien de éste.⁴⁴ El orden social no es producto de la determinación divina sino más bien del empuje creciente de la burguesía en ascenso. El sentido originario de la posición hobbesiana, que se ha perdido en el tiempo, es que el bien del Estado es la única manera de asegurar el bien de los individuos. Cuestión que ha sido discutida teóricamente por John Locke,⁴⁵ fundador del liberalismo que, cuestionando la premisa principal, esto es, que el estado de naturaleza sea el reino de la discordia, afirma que en ese estado reina más bien la concordia.

Para entender el poder político correctamente, y para deducirlo de lo que fue su origen, hemos de considerar cuál es el estado en que los hombres se hallan por naturaleza. Y es éste un estado de perfecta libertad para que cada uno ordene sus acciones y disponga de posesiones y personas como le parezca oportuno, dentro de los límites de la ley de naturaleza, sin pedir permiso ni depender de la voluntad de ningún otro hombre.

Es también un estado de igualdad, en el que todo poder y jurisdicción son recíprocos, y donde nadie los disfruta en mayor medida que los demás.⁴⁶

⁴⁴ Ya autores medievales, como Marsilio de Padua o Duns Scoto, anticiparon esta posición, contraria al modelo de la soberanía ejercida por el poder papal, y favorable a promover una soberanía política. Cfr. Castello Dubra, Julio: *Marsilio de Padua y la teoría de la soberanía popular*, pp. 76-89 y De Boni, Luis Alberto: *Ley y ley natural en Duns Scoto (¿Hobbes lector de Escoto?)*, pp- 90-108, en *PATRISTICA ET MEDIAEVALIA*, volumen XXII, Buenos Aires, 2001.

⁴⁵ Locke, J.; *Segundo tratado sobre el gobierno civil*.

⁴⁶ Locke, J.; *Op. cit.*, pag. 36.

La supremacía del individuo es subrayada contra el absolutismo o despotismo del Estado. Toda la teoría liberal se apoya en esta premisa lockeana. Pero también en el marxismo encontramos este encono contra el Estado, así como en las versiones postestructuralistas de la antropología y de la filosofía,⁴⁷ presentes aun hoy en el enfrentamiento entre ética y política.

⁴⁷ Cf. Foucault, M.; *Dits et écrits*, Tomo III. pp. 361-366.

PRIMERA PARTE

La soberanía política en el Leviatan

El Leviatan o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil, trata lo que está contenido en su título, es decir, de qué manera organizar una República. Los fundamentos de una República son los pactos que convierten el lazo social en una *civitas*, que requiere necesariamente anular la guerra civil.

El hombre y la necesidad de realizar su vida en paz son el eje de este libro. Sobre él, fundamentalmente en lo que respecta a la parte II, Del Estado, se tratará de probar que el concepto de soberanía actúa como un principio fundante del cuerpo político. El libro aparece por primera vez en inglés en 1651 y desarrolla y profundiza varios problemas ya tratados en obras anteriores. Esta es la obra madura y el documento más importante del inicio de una nueva teoría política, que Hobbes denominará filosofía civil. Zarka,⁴⁸ cuyo estudio sobre Hobbes enfoca la relación entre representante y representados, afirma que esa relación que supone el pasaje del denominado estado de naturaleza al estado de civilidad política.

⁴⁸Zarka, Yves Charles; *Hobbes y el pensamiento político moderno*, p. 70 ss.

(...) podemos observar que el estado de naturaleza era ya un cierto modo de teatro, pero un teatro en el que (siendo cada uno a la vez autor y actor) cada cual quiere representar su propia comedia e imponerla a los demás, de donde resulta un conflicto de autores, una cacofonía generalizada y una incertidumbre mutua sobre los papeles. El estado de naturaleza, que deriva inevitablemente en estado de guerra, es el teatro de una multitud de piezas discordantes. La institución del Estado tiene la función de hacer posible el espectáculo imponiendo un texto único.⁴⁹

La diferencia entre la representación natural y la representación política la señala Zarka:

La comedia es en realidad tragedia de incompreensión, que lleva a la muerte. Salir de ella supone dramatizar artificialmente la representación y crear una nueva figura en una escena nueva: El Estado es la escena en la cual el soberano actúa con un texto unificado, las diversas voces individuales.⁵⁰

La teoría de la representación civil es la teoría del Estado moderno concebido bajo la ley de la univocidad. Hobbes explica que es la unidad del representante y no la del representado, lo que hace una a la persona. Sin embargo, esta solución deja planteado otro problema: la univocidad puede ser –y de hecho así

⁴⁹Zarka, Y.; *Op. cit.*, pp. 228-229.

⁵⁰ Cfr. Zarka, Y.; *Op. cit.* p. 229.

fue pensada en el siglo XVII- el factor cohesionante de la paz interior; ¿cómo mantenerla cuando la movilidad de lo social fagocita el poder político y demanda intereses que invoca como derechos?

La teoría de la convención o pacto social, tal como se la conoce más comunmente, vuelve en esta obra a ser formulada. La formulación del pacto subraya la acción de autorizar y transferir a otro el poder de gobernarse cada uno a sí mismo, con la condición de que todos y cada uno realicen la misma acción. Es la voluntad de cada persona individual y la de todos en general, organizando, instituyendo a una persona civil o ESTADO. La relación que funda el moderno Estado o Civitas, es la de autorización. A partir de allí aparecen dos figuras, el soberano y los súbditos. El primero tendrá como función representar, actuar la autorización del poder de los segundos. El soberano actúa en nombre de, en lugar de. La acción del soberano como es expresión de la activa autorización de los súbditos.

Respecto de la teoría de la ley, hay que destacar que ella se deduce de la autoridad, no de la verdad. Poder y ley son la parte y la contraparte de una misma lógica, en tanto la ley es la expresión de la voluntad del soberano. El soberano es la única fuente de la legalidad, lo cual no implica irracionalidad;

simplemente la ley no procede de la sabiduría de los jueces sino de la racionalidad del soberano. Para que la ley sea obligatoria, debe ser conocida por todos. El Estado no es un cuerpo o persona que arbitre en secreto, ya que la obligación de cumplir la ley supone que ésta sea pública.

- Cuerpo y palabra

Los cuerpos políticos responden rigurosamente a la voluntad humana. Por lo tanto lograr la paz supone en primer término conocer las pasiones de los hombres y deducir de este conocimiento un modelo que resuelva definitivamente el conflicto. Si las pasiones están en el origen del movimiento de la lengua que produce la voz, ésta sólo se convierte en signo lingüístico en la medida en que la relación con su significado se debe a una institución arbitraria: la pasión crea la voz, lo arbitrario de la institución crea la palabra. La palabra, una vez constituida, repercute sobre la dinámica de la vida pasional del hombre y lo arranca definitivamente de su condición animal. La ética de Hobbes confiere al hombre el estado de un ser de palabra. Se

establece, pues, una verdadera pragmática lingüística, que condiciona totalmente la teoría política del pacto social.⁵¹

Del mismo modo, se define cada vez más en la obra estudiada, una sujeción de lo teológico a lo político y una ética immanente asociada a un fin, que se convierte en valor hegemónico: la paz. Para mantener la paz, se impone la obediencia de todo poder al poder político soberano. La teoría de la separación de la Iglesia y del Estado queda así planteada, dejando explícitamente fundada la primacía del poder estatal. La paz se logra mediante el poder de aplicar la ley, y no mediante la razonabilidad como principio normativo, o la fe como motor de una vida buena.

Si bien muchas veces recurre a la Historia, para Hobbes es más importante establecer los principios que ordenen los juicios. Hobbes construye una teoría en la que el estado de naturaleza no posee una marca histórica, sino que puede ser llamado un *constructo*. El filósofo cree más importante que la historia empírica, el establecimiento de una filosofía política como una ciencia a priori capaz de deducir de sus principios el Estado de paz, única forma del lazo social perdurable y estimado para lograr la felicidad individual. El método científico descarta el valor de la opinión. Hay fines obligatorios que la voluntad y la acción deben

⁵¹Zarka, Y.; *Hobbes y el pensamiento político moderno*, passim.

seguir, supeditando a ellos las pasiones. Vuelve así el valor – aprendido por Hobbes de Aristóteles- de la retórica, de la palabra, frente a los hechos.

La soberanía concebida por Hobbes es resultado de la voluntad y no de la razón. Ya que el estado de naturaleza es la contracara del paraíso terrenal, y está asimilado a la guerra y a la barbarie, es necesario construir un estado artificial capaz de cohesionar la voluntad de todos y de cada uno, y ejercer el poder soberano, que imponga la ley y el derecho que de él emanen.

La voluntad limita la libertad del estado de naturaleza, y pacta la constitución de un poder nuevo llamado Estado, que niega el estado de naturaleza, y constituye y se constituye a través de un mandato y de una representación. Es decir que obra *en nombre de y con el poder de* todos los contratantes.

Los enemigos son los que causan el mal radical, es decir, la guerra civil. Así el filósofo se enfrenta sucesiva y a veces simultáneamente, con los partidos clericales, con muchos monarcas y con todos los que contribuyen a mantener desde diversas facciones, la guerra fratricida.

Si bien es cierto que Hobbes no es partidario de la democracia, ya que ve en ella el peligro de la anarquía, quiere por encima de todo un gobierno civil capaz de mantener la paz. Pero no

reconoce traba alguna a su libre juicio. Cuando el soberano fracasa en el mantenimiento de su poder intangible, el súbdito puede considerarse liberado de su obligación a obedecer.⁵²

El proyecto de Hobbes supone la reconstrucción racional de la filosofía de la naturaleza, y la reconstrucción racional de la filosofía civil, es decir de la ética y de la política.

Estas reconstrucciones están referidas a un principio general: lo real es materia en movimiento; y el hombre es ser de deseo y de palabra, constituido también por la materia en movimiento. Hace del movimiento, conflicto, guerra, y a la vez concibe artificios y artefactos que constituyen un lazo social que quiere la paz, aunque sea a costa de la obediencia al Leviatan.

Los conceptos ya trabajados en los siglos del Renacimiento, *individuo, poder, soberanía, ley*, etc., encuentran en la filosofía política de Hobbes un sistema deductivo que abarca desde el estudio de las pasiones hasta la fundación de un derecho que no contradiga la ética individual.

Finalmente, la obra de Hobbes es *uno de los pilares* de la Modernidad, porque ella construye una teoría de lo político que adelanta en siglos no sólo teorías antropológicas y de las actuales ciencias humanas, sino muchos de los problemas

⁵²Hobbes, T; Leviatán, p. 27.

presentados por el derecho, la teoría de los signos y la psicología profunda.

El filósofo tematiza las formas que, según él, son las que constituyen lo humano como tal, por ejemplo, violencia y palabra, poder y ley, pasión y razón.

Hobbes define al hombre –siguiendo la serie *palabra/ley/razón*– como un ser dotado de pasiones, pero también parlante. Y el hombre llega a ser lo que es a través del lenguaje.⁵³

El pacto social es la obra más elocuente del poder de la palabra. La fundación del Estado supone un poder no violento, ya que la legitimidad de la fuerza es asumida a través del pacto, por el soberano. Previamente, en lo que podría llamarse el momento del pacto, la violencia cede ante la deliberación, es decir ante la confrontación de discursos la capacidad de llegar a un acuerdo.

El pacto funda la ley y consecuentemente, establece los derechos de la soberanía y las obligaciones de los súbditos (o ciudadanía, en nuestros términos). Esta teoría del pacto y de la ley establece una confluencia entre la razón soberana y la de los súbditos, garantizada por la lógica del contrato. La validez de este argumento supone que la ley sea la expresión de la voluntad soberana y que sea conocida por todos. La palabra y sobre todo

⁵³ Cf. Zarka, Y.; *Hobbes y el pensamiento político moderno*, pp. 29 ss.

la escritura, es el vehículo idóneo que sostiene dicha identificación entre el Estado y los ciudadanos.

Para Hobbes la violencia siempre es prepolítica. Es un mal propio del estado de naturaleza. Cuando no se da la lógica de la política, sobreviene la dinámica de la violencia, que no es otra cosa que las pasiones libradas a sus propias mociones y que, inevitablemente, colisionan. Sólo la puesta en palabras del conflicto posibilita establecer la ley, es decir una palabra que limita universalmente las pasiones. Lo cual no supone que la violencia desaparezca de la escena cuando se ha fundado el Estado, sino que pasa de ser real a ser posible. El poder de coacción que la ley habilita y la concentración de la fuerza que tiene el Estado, resultan ser la garantía de la convivencia pacífica entre los hombres. La ética es deudora de la política, ya que en la serie violencia-poder-pasión no hay lugar para ella. La fuerza de esta ética trasciende al propio individuo, porque la paz es el fin de la realización de todos.

El Estado es, a la vez, sede de la razón y del poder. He ahí su fuerza y también su debilidad. La concentración del poder soberano y de la fuerza a través del uso legítimo de las armas es fuente de crisis y de corrupción, señala el filósofo.

- Razón y pasiones

Si la definición tradicional de animal racional sigue teniendo vigencia en el siglo XVII, los materialistas como Hobbes le dan una interpretación diversa a la clásica. En la parte I, cap. V de esta obra, define qué es la razón y adelanta con precisión esta diferencia. Razonar es concebir una *suma o un residuo*. Estas operaciones incluyen tanto a los números como a las palabras. Razón es cómputo.⁵⁴

Al definir los términos *razón y pasión* Hobbes persigue un fin: dar a comprender por qué propone un pacto para llegar a la paz. Cuando un hombre *razona* no hace otra cosa que concebir una suma total, por *adición* de partes; o concebir un residuo por *sustracción* de una suma respecto de otra, lo cual (cuando se hace por medio de palabras) consiste en concebir, mediante la conjunción de todos los nombres de todas las cosas, el nombre del conjunto.

⁵⁴ Hobbes, T.; *Leviathan*, p. 110.

Out of all which we may define, (that is to say determine,) what that is, which is meant by this word Reason, when wee reckon it amongst the Faculties of the mind. For REASON, in this sense, is nothing but Reckoning (that is, Adding and Subtracting) of the Consequences of generall names agreed upon, for the *marking* and *signifying* of our thoughts; I say *marking* them, when we reckon by our selves; and *signifying*, when we demonstrate, or approve our reckonings to other men.⁵⁵

(...) podemos definir (es decir, determinar) qué es y qué significa la palabra RAZON, cuando la incluimos entre las facultades de la mente. En este sentido RAZON no es sino cálculo (es decir, adición y sustracción) de las consecuencias de los nombres generales convenidos, para el reconocimiento y significación de nuestros pensamientos; digo reconocimiento cuando el cálculo es sobre nosotros mismos; y significación, cuando demostramos o aprobamos nuestros cálculos en otros hombres.

Sumar y restar son los cálculos que, correctamente realizados, conducen al hombre al conocimiento cierto. Si, al realizar las operaciones de adición y sustracción, los signos son usados incorrectamente, el resultado será errado. Hobbes señala que la ciencia siempre es conjetural, y aunque hable de verdad y error, hay que poner el acento de su aseveración en el método. Pero el talento, es decir la razón y el uso correcto del lenguaje, se relacionan con las pasiones. Las pasiones están ligadas al deseo (de poder, de riquezas, de honores, de conocimiento). *Hobbes enseña que un hombre sin deseo es un hombre muerto.*

⁵⁵ Hobbes, T.; *Op.cit.*, p. 111.

Al comienzo del Capítulo X afirma Hobbes que el poder humano se determina desde lo que el hombre tiene en el presente, como medio para alcanzar un futuro bien que desea. Adelanta el filósofo el conflicto que surge.

The Power of a Man, (to take it Universally) is his presents means, to obtain some future apparent Good. ⁵⁶

El poder de un hombre (considerado universalmente) es el de sus medios presentes, para obtener algún aparente bien futuro.

El deseo de poder en las diversas modalidades y formas que Hobbes enumera responden siempre al querer más de lo humano mismo. La aparente ipseidad del deseo choca con la inclinación del hombre a vivir con los otros y el conflicto afinca en lo real como malestar o como guerra, sólo atenuado en la muerte. Deseo de *poder-ser* que está indisolublemente unido al de *ser-con*, en un drama por la identidad descrita kantianamente –*avant la lettre*- como insociable sociabilidad. Un conflicto de corte universal, que puede atenuarse pero nunca eliminarse:

⁵⁶Hobbes, T.; *Op.cit.*, p.150.

Nor can a man any more live, whose Desires are at an end, than he, whose Senses and Imaginations are at a stand. Felicity is a continuall progresse of the desire, from one object to another; the attaining of the former, being still but the way to the later. The cause whereof is that the object of mans desire, is not to enjoy once onely, and for one instant of time; but to assure for ever, the way of his future desire.⁵⁷

Cuando el deseo llega a su fin, el hombre deja de vivir, tanto como cuando sus sensaciones y fantasías se han detenido. La felicidad es el continuo progreso del deseo, de un objeto a otro; ateniéndose a su manera de conseguirlo y seguir su camino hacia el próximo. La causa de ello es que el objeto del deseo humano, no es gozar solamente una vez, y por un momento, sino asegurar para siempre el camino del deseo futuro.

El filósofo niega la identificación entre felicidad y serenidad y pone en juego el deseo infinito ligado a la finitud humana que hace de aquel el motor de la vida, y del poder un concepto vinculado con la voluntad de ser. El poder, entendido bajo la amenaza constante del temor, se debilita, y la soberanía de cada uno queda supeditada y transformada en Leviathan, o Dios mortal, amenazador y terrible, que depotencia al individuo.

Hobbes entiende el derecho de naturaleza como la libertad de usar el poder según cada uno prefiera. Allí el problema son los obstáculos externos con que se encuentra, es decir el poder de los

⁵⁷Hobbes, T.; *Op.cit.*, pp. 160-161

otros. La guerra está presente en la historia contemporánea de Hobbes: *pathos del terror, signo visible de la labilidad de la vida humana ante la propia violencia.*

Por eso para Hobbes la guerra es el mal que conduce a la muerte propia y de la especie. A partir de esta proposición, dirá el filósofo, se deduce una ley general de la razón: buscar y lograr la paz. El modo de lograr este objetivo es ceder en el derecho de todos y cada uno a todas y cada una de las cosas. Renunciar a la libertad total para constituir el lazo social: pasar de la naturaleza al artificio del contrato. En el contrato impera la voluntad individual manifestada a través de signos –fundamentalmente lingüísticos-, que limita la libertad indiscriminada que lleva en sí misma el mal, para sujetarla a una representación común del poder, despejando el terror natural a cambio del terror potencial, porque si no se cumple con el pacto, hay delito y castigo.

Se trata de la libertad humana, es decir, de un pacto realizado entre los hombres, –recordando a Aristóteles- no se puede hacer pactos con las bestias, pues carecen de libertad, ni con Dios, porque pecaríamos de soberbia e ignorancia, al desconocer su Verbo Infinito por un lado, y por el otro al desconocer que la Infinita Voluntad no necesita pactar para Ser. El Pacto es entonces propio de quienes son capaces de hacer promesas.

Prometer es hacer futuro, y hacer futuro es propio del hombre que lo desea desde su finitud.

- Del estado de naturaleza al pacto

En un estado de naturaleza el derecho queda reducido a la fuerza y al poder y, por lo tanto, no resuelve el problema de la vida en común. La igualdad se vuelve *thanática*, ya que el poder de cada hombre en el estado de naturaleza es el poder de matar al otro. Pero igualdad de poder es también igualdad de temer. El derecho natural es contradictorio para Hobbes. Si la ley natural prescribe, a través de la razón, que el hombre busque la paz, su debilidad reside en que las acciones de los hombres les son externas. Resulta imprescindible hallar el modo de garantizar no sólo la ayuda mutua contra el enemigo externo, sino –lo más difícil– lograr una forma del temor que inhabilite la guerra civil y posibilite la paz. Es necesaria la unión de las voluntades de muchos, en una única voluntad, sea de un hombre o de un Consejo; dicha unión es constitutiva y se llama *persona civil*.

La persona civil es el resultado de un pacto de sumisión. La forma de este pacto es el compromiso de los individuos a transferir su derecho natural a un hombre o a un Consejo.

(...)is no wonder if thereby somewhat else required (besides Covenant) to make their Agreement constant and lasting; which is a Common Power, to keep them in awe, and to direct their actions to the Common Benefit.

The only way to erect such a Common Power, as may be able to defend them from the invasion of Forraigners, and the injuries of one another, and thereby to secure them in such sort, as that by their owne industrie, and by the fruites of the Earth, they may nourish themselves and live contently; is, to conferre all their power and strength upon one Man, or upon one Assembly of men, that may reduce all their Wills, by plurality of voices, unto one Will: which is as much as to say, to appoint one man, or Assembly of men to beare their Person; and every one to owne, and acknowledge himselfe to be Author of whatsoever he that so beareth their Person, shall act, or cause to be acted, in those things which concerne the Common Peace and Safetie; and therein to submit their Wills, every one to his Will, and their Judgements, to his Judgment. This is more than Consent, or Concord; it is a real unite 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 should said to every man, *I Authorise and give up my Right of Governing my selfe, to this man, or to this Assembly of men, on this condition, that thou give up thy Right to him, and Authorise all his actions in like manner.* This done, the multitude so united in one Person, is called a Common-Wealth, in latine CIVITAS. This is the generation of that great LEVIATHAN, or rather (to speak more reverently) of that Mortall God, to which we owe under the Inmortall God, our peace and defense. [...] And in him consisteth the essence of the Common-Wealth; which (to define it) is *One Person, of whose Acts a great Multitude, by mutuall Covenants one with another, have made themselves every one the Author, to the end he may use the strength and means of them all, as he shall think expedient, for their Peace and Common Defence.*

And he that carryeth this Person, is called SOVERAIGNE, and say to have *sovereigne power*, and every one besides, his SUBJECT⁵⁸

(...) No es extraño que, (...) además del pacto, se requiera algo más que haga al convenio constante y obligatorio; ese algo es un poder común que los mantenga a raya y dirija sus acciones hacia el beneficio colectivo.

El único camino para erigir semejante poder común, capaz de defenderlos contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias ajenas, asegurándoles de tal suerte que por su propia actividad y por los frutos de la tierra puedan nutrirse a sí mismos y vivir satisfechos, es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad. Esto equivale a decir: elegir un hombre o una asamblea de hombres que represente su persona; y que cada uno considere como propio y se reconozca a sí mismo como autor de cualquiera cosa que haga o promueva quien representa a su persona, en aquellas cosas que conciernen a la paz y a la seguridad comunes; que, además, sometan sus voluntades cada uno a la voluntad de aquél, y sus juicios a su juicio. Esto es algo más que consentimiento y concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instiuida 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 de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosostros transferireis a él vuestro derecho, y autorizareis todos sus actos de la misma manera*. Hecho esto, la multitud así unida en una persona se llama Estado, en latín CIVITAS. Esta es la generación de aquel gran LEVIATAN, o más bien (hablando con más reverencia), de aquel *dios mortal* al cual debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y nuestra defensa.”

(...) Y en ello consiste la esencia del Estado, que podemos definir así: *una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y la defensa común*. El titular de esta persona se denomina SOBERANO, y se dice que tiene *poder soberano*; cada uno de lo que le rodean es SÚBDITO suyo.

⁵⁸ Hobbes, T.; *Leviathan*, p. 226

Tal como muchos autores lo señalan, este texto es el *corpus* más significativo del mito del origen del Estado moderno. Lo que subyace a esta formulación racional, pero facticia, imaginaria, es la presencia de la muerte. En todos los mitos del origen aparece esta marca *thanática*, y en este sentido el relato de Hobbes no se diferencia de otros. Hobbes estaba refiriéndose a su disputa respecto de la división de poderes en Inglaterra: Rey, Lores, Comunes. Piensa que si el poder no hubiese estado dividido, tampoco lo hubiese estado el pueblo y, por lo tanto, la guerra civil no habría sobrevenido.

And so if we consider any one of the said Rights, we shall presently see, that the holding of all the rest, will produce no effect, in the conservation of Peace and Justice, the end for which all Common-Wealths are Instituted. And this division is it, whereof it is said, *a Kingdome divided in it selfe cannot stand...*⁵⁹

si consideramos cualesquiera de los mencionados derechos, veremos al presente que la conservación del resto no producirá efecto en la conservación de la paz y la justicia, bien para el cual se instituyen todos los Estados. A esta división se alude cuando se dice que *un reino intrínsecamente dividido no puede subsistir*.

La originalidad del planteo hobbesiano radica en definir el concepto de individuo, como despojado de todo altruismo y

⁵⁹ Hobbes, T.; *Op. cit.*, p. 236

sometido a un egoísmo innato, cuya consecuencia es el estado de naturaleza o de guerra.

El mal se extiende a todos los hombres, si ellos se dejan gobernar por sus pasiones.

Desde esa afirmación, tomada como principio universal, propone deducir, no sólo las consecuencias del egoísmo –la guerra de todos contra todos-, sino la única solución posible. Construir un sujeto soberano, destinado a preservar la paz, llamado Leviathan o Estado. El hombre –el individuo- está sometido a las pasiones y sujetado por ellas. Hobbes se detiene en la primera parte del texto, denominada precisamente *Del Hombre*⁶⁰, en una minuciosa taxonomía de las pasiones, que tienen como consecuencia su teoría del Estado.

Las pasiones conducen inevitablemente a la guerra de todos contra todos. La guerra es para Hobbes el mal. Y la guerra civil lo es de modo radical. El conflicto sólo reconoce un límite, real o imaginario: la muerte. Sobre ese límite denominado *timor mortis*, construye Hobbes su teoría. El permanente temor por la pérdida - de la vida y de la propiedad- es el origen del Estado, *forma y*

⁶⁰ T. Hobbes; *Op. cit.*, pp. 85-222.

poder de una República eclesiástica y civil. Todavía usa los términos súbdito y soberano, no obstante, el nuevo sujeto de la historia se llamará, en adelante, ciudadano. Esta figura sólo es posible en un *espacio público - de aparición*⁶¹, llamado también esfera pública, y de una institución, el Estado, para poder ser.

En la mencionada obra el autor asigna al derecho de naturaleza la libertad de usar el poder como cada uno prefiera. Allí el problema son los obstáculos externos con que se encuentra, es decir el poder de los otros. Para Hobbes el *pacto* es propio de quienes son capaces de hacer promesas. La materia del pacto, el medio a través del cual se constituye, es la palabra.

La construcción hobbesiana establece un modelo consistente en lo que él definió previamente como la estructura misma de lo humano.

⁶¹ Cfr. Arendt, Hannah. *La condición humana*, p. 59. Se explica que público es lo que aparece y todo el mundo puede ver y oír; y afirma que la apariencia es la verdad.

2.- La representacion

Para Hobbes, los cuerpos políticos responden rigurosamente a la voluntad humana. Por lo tanto, lograr la paz supone, en primer termino, conocer las pasiones de los hombres y, luego, deducir de este conocimiento un modelo que resuelva definitivamente el conflicto del estado de naturaleza. Hobbes piensa su época con un modelo de ley universal y pone al hombre como el actor privilegiado de la constitución moderna del lazo social, en concordancia con la llamada revolución del sujeto operada por Descartes y por Galileo en el terreno de la ontología y en el de la física.

En El Leviathan queda plasmada la *teoría de la representación*, que trae como novedad la resolución de los problemas antes vistos. Esta obra reelabora los temas de las anteriores, por lo que resulta indicada para estudiar la soberanía.

La construcción de la representación política distingue los conceptos de persona natural y de persona artificial o civil. Esta distinción permite al filósofo indagar acerca de la validez de los actos de la persona civil o Estado. La legitimidad del Estado no estará fundada –y no podría estarlo- en la teoría de la transferencia de los derechos y de la no-resistencia. Es necesaria una acción más de la voluntad, una acción distintiva que es propia del poder constituyente ciudadano: *la acción de autorizar*.

En el capítulo XVI, inmediatamente anterior al comienzo de la II parte del Leviatán, donde trata específicamente del Estado, Hobbes afirma que el poder de cada uno se ha limitado y estará representado por la persona del soberano, indicando que la palabra “persona” significa quien representa a través de palabras y acciones a sí mismo o a otros.

A Person, is he whose words or actions are considered, either as his own, or as representing the words or actions of an other man, or of any other thing to whom they are attributed, whether Truly or by Fiction.⁶²

Una Persona es aquel cuyas palabras y acciones son consideradas como suyas propias, o como representando las palabras y acciones de otro hombre, o de alguna otra cosa a la que les son atribuídas, en orden a la verdad o a la ficción.

Persona significa máscara, y su acepción teatral se ha trasladado a otros ámbitos de la representación humana, tanto de la palabra como de la acción.

Y “representación” significa actuar en nombre de otro.

(...) and to Personate, is to act, or represent himselfe, or an other; and he that acteth another, is said to beare his Person, or act in his name. Of Persons Artificiall, some have their words and actions Owned by those whom they represent. And then the Person is the Actor; and he that owneth his words and actions, is the Author.⁶³

(...) y personificar es el acto de representarse a sí mismo, o a otro, y actuar como otro; es decir, ser esa persona, o actuar en su nombre. De las personas artificiales, hay algunas que toman sus palabras y sus acciones de aquellos a

⁶² Hobbes, T.; *Leviathan*, p. 217.

⁶³ Hobbes, T.; *Op.cit.*, p. 217.

quienes representan. Esa persona es el actor; el dueño de las palabras y las acciones, es el autor.

En este caso –político-, la representación es en el nombre del individuo que resignó su poder soberano y su natural letalidad.

Para salvar su vida y vivir en paz, el hombre, si no reconoce la Paternidad de Dios, debe crear artificialmente otra, y obedecerla: la paternidad del Soberano civil. Se invierte la fórmula: ahora hay que hablar y actuar en el nombre del Representante, del Dios Mortal.

Todo soberano ejerce la representación del poder. En el *Leviathan* Hobbes distingue entre autor y actor de la soberanía. El súbdito-ciudadano es el autor, el que autoriza; el soberano-rey es el actor, el que actúa, ejerciendo el poder mediante la concentración de la fuerza, y promulgando las leyes. La representación es legítima cuando el autor le otorga al actor el derecho de representarlo. Pero la representación no es sólo un atributo de la persona artificial: cuando un individuo actúa en nombre de otro la representación es entre personas naturales.

Resulta pertinente relacionar el concepto de autoridad con lo que Hobbes entiende en la relación entre soberanía y autoridad. Dado que en el Leviathan encuentra la explicación jurídica para pensar la relación entre el soberano y los súbditos de una manera diferente a la relación de propiedad, debe establecer en primer término una relación entre personas, de tal modo que una pueda tener un derecho sobre la otra, sin reducirla a una cosa.

When they are considered as his owne, then is he called a *Naturall Person*. And when they are considered as representing the words and actions of an other, then is he a Feigned or Artificiall person.⁶⁴

Cuando éstas (las representaciones) son consideradas como propias, entonces se habla de *persona natural*. Y cuando se consideran como representación de palabras y acciones de otro, entonces es una *persona imaginaria o artificial*.

En segundo lugar, el filósofo le da un contenido al derecho sobre las acciones, sin poner en tela de juicio el derecho inalienable que cada uno tiene sobre su persona física. Distingue el concepto

⁶⁴Hobbes, T.; *Op. cit.*, p. 217.

de dominio del de autoridad. La noción de autoridad ocupa para los actos el lugar que el concepto de dominio ocupa para las cosas: define un derecho sobre los actos diferentes del derecho sobre las cosas. Si la relación de dominio es fundamentalmente una relación de poder absoluto y objetual, propia de todos los individuos en el estado de naturaleza, la cuestión de la autoridad supone una relación de poder entre los sujetos. Hobbes admite la distinción de naturaleza en relación con el derecho sobre las cosas y el derecho sobre las personas. El concepto de dominio supone la apropiación, transformación o aun desaparición del objeto, de la cosa; en la teoría del contrato social aparece el acto de la autorización por el cual una multitud de individuos autorizan el ejercicio del poder a uno solo, o a una asamblea. Aparece así el principio de soberanía, que no sólo no anula, sino que supone la permanencia del poder de los sujetos. Se constituye una voluntad soberana que los súbditos deben reconocer como propia. Y éste es el mayor problema de la soberanía: ¿cómo y por qué obedecer?

La soberanía, entendida como el ejercicio de la autoridad y desligada de la teoría de la propiedad, puede darse solamente en el caso de las repúblicas por institución, no en el de las repúblicas

por adquisición, es decir, cuando el poder se obtiene por la fuerza y se yuxtaponen los conceptos de dominio y de autoridad.

- Estado y representacion

En un estado de guerra, el derecho queda reducido a la fuerza y al poder y, por lo tanto no resuelve el problema de la vida en común. La igualdad se vuelve *thanática*, ya que el poder de cada hombre en el estado de naturaleza es el poder de matar al otro. Pero igualdad de poder es también igualdad de temer. El derecho natural es contradictorio para Hobbes. Si la ley natural prescribe, mediante la razón, que el hombre busque la paz, su debilidad reside en que las acciones individuales de los hombres no necesariamente la cumplen. Resulta imprescindible hallar el modo de garantizar no sólo la ayuda mutua contra el enemigo externo, sino –lo más difícil- lograr una forma del temor que inhabilite la guerra civil y posibilite la paz. Es necesaria la unión de las voluntades de muchos en una única voluntad, sea de un hombre o de un Consejo; dicha unión es constitutiva y se llama *persona civil*.

La persona civil es el resultado de un pacto de sumisión. La forma de este pacto es el compromiso de los individuos a

transferir su derecho natural a un hombre o a un Consejo. La transferencia es de todos hacia uno, y no viceversa: no es simétrica. Soberano y súbditos son las partes constitutivamente asimétricas del pacto. La transferencia respecto de las cosas, de la propiedad, rompe con la distinción tuyo-mío. A partir del pacto, el soberano tiene derecho sobre la propiedad. El derecho de propiedad sobre las cosas nunca es tan absoluto como para impedir que el soberano se arrogue el derecho de uso sobre ellas.

Es diferente de los derechos sobre las personas. En El Tratado sobre el ciudadano,⁶⁵ se especifican derechos del individuo que son inalienables. Podría resumirse en uno: el derecho a la resistencia. ¿Cuándo le es lícito resistir a un ciudadano? Cuando atacan su derecho a la vida y a la libertad, incluso su derecho a no ser castigado corporalmente. La prisión puede ser legítima, lo cual no da derechos a injuriar o torturar al prisionero. La importancia de este derecho inalienable reviste una dramática densidad en la historia del siglo XX. Es importante distinguir absolutismo de totalitarismo, y entender que, de algún modo, se fuerza el pensamiento de Hobbes si se lo acusa de ser uno de los teóricos del terrorismo de Estado, fenómeno propio del siglo XX.

⁶⁵Hobbes, T.; *Tratado sobre el ciudadano*, passim.

El pacto social deja de ser legítimo si en él hubiere compromiso de acusarse a sí mismo. Si la no resistencia al poder del soberano resulta absoluta cuando se trata del poder sobre las cosas, se vuelve relativa cuando se trata del poder sobre los individuos. Para el filósofo los derechos inalienables del individuo comprenden a aquellos que les son necesarios para el desarrollo de la vida humana, a saber: el derecho a usar del fuego, del agua, del aire y de un lugar para vivir.⁶⁶

- La construcción de la paz y la institución del Estado

Dado que el egoísmo innato del hombre lo mantiene en una condición miserable, la de la guerra, Hobbes dedica la segunda parte del Leviatán, que consta de quince capítulos, a establecer cómo puede arribarse definitivamente a la paz. En esta obra se encuentra consolidada la formulación de la doctrina de la soberanía, en la formulación del pacto y de la representación. En el primero de los capítulos – XVII-, trata de las Causas, Generación y Definición de un ESTADO, así titulado por el autor. Lo que destaca el filósofo, anudando lógicamente la primera

⁶⁶ Cfr. Zarka, Y.; *Hobbes y el pensamiento político moderno*, p. 221.

parte con ésta, es que, si la causa final de los hombres es su propia conservación, deben abandonar la miserable condición de la guerra, ejercer restricción sobre su propia naturaleza y crear la figura artificial que los proteja.

The finall Cause, End, or Designe of men, (who naturally love Liberty, and Dominion over otehrs) in the introduction of that restraint upon themserves, (in which we see them live in Common-Wealths) is the foresight of their own preservation, and of a more contented life thereby; that is to say, of getting themselves out from that miserable condition of Warre, which is necessarily consequent (as hath been shewn) to the naturall Pasions of men, when there is no visible Power to keeo them in awe, and tye them by feare of punishment to the performance of their Covenants, and observation of those Lawes of Nature set down in the fourteenth and feefteenth Chapters. ⁶⁷

La causa final, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás), al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando Estados) es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica; es decir, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra que, tal como hemos manifestado, es consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres, cuando no existe poder visible que los tenga a raya y los sujete, por temor al castigo, a la realización de sus pactos y a la observancia de las leyes de naturaleza establecidas en los capítulos XIV y XV.

⁶⁷ Hobbes, T.; *Leviathan*, p. 223.

Su desarrollo responde a una pregunta :¿para qué el Estado? El Estado como finalidad es el garante de la seguridad que no puede obtenerse mediante las leyes naturales, porque ellas colisionan con las pasiones naturales. Tanto la justicia como la caridad y la igualdad naturales resultan contrarias a las pasiones humanas, cuyas acciones acarrear males que terminan en luchas fratricidas.

For the Lawes of Nature (as Justice, Equity, Modesty, Mercy, and (in summe) *doing the others, as we would be done to,*) of themselves, [...], are contrary to our Naturall Passions, that carry us to Partiality, Pride, Revenge, and the like. [...] And in all places, where men have lived by small families, to robe and spoyle one another, has been a Trade, and so farre from being reputed against the Law of Nature, that the greater spoyles they gained, the greater was their honour.⁶⁸

Las leyes de naturaleza (tales como las de *justicia, equidad, modestia, piedad* y, en suma, la de *haz a otros lo que quieras que los otros te hagan a ti*) son en sí mismas (...) contrarias a nuestras pasiones naturales, las cuales nos inducen a la parcialidad, al orgullo, a la venganza y a cosas semejantes. (...) En todos los lugares en los que los hombres vivieron en pequeñas familias, robarse y expoliarse unos a otros fue un comercio y, lejos de ser reputado contra la ley de la naturaleza, cuanto mayor era el botín obtenido tanto mayor era el honor.

⁶⁸ Hobbes, T.; *Op. cit.*, pp. 223-224.

De estas proposiciones se sigue que la seguridad no se garantiza ni por unos pocos individuos o familias, ni por una gran multitud de ellos.

Es necesario hacer notar que las leyes de la naturaleza no comportan en sí mismas ni armonía ni paz y, en este aspecto, Hobbes invierte la doctrina de la ley natural, sin denegar la ley. El autor establece que, si fuera por la ley natural, de la que ya mostró que su fin es el egoísmo y no el altruísmo, la guerra, esa condición definida como miserable para el hombre, sería permanente.

Toma como criterio de autoridad a Aristóteles –aunque lo refute-, que había clasificado como animales políticos no sólo a los hombres, sino también a las abejas y a las hormigas. Hobbes formula seis razones que refutan la tesis aristotélica: el hombre posee honor y dignidad y lucha por ello; se compara constantemente con el otro y desea sólo lo eminente; la razón y la imaginación, que no poseen los otros animales, hace que se crea más sabio para manejar la cosa pública que los demás, las criaturas irracionales son incapaces de poseer una lengua, aunque tengan voz y no pueden distinguir entre daño e injuria; finalmente el mundo artificial construido por el hombre es la

prueba contundente de que si se piensa en la sociedad, sólo se habla de lo humano.

First, that men are continually in competition for Honour and Dignity, which these creatures are not; and consequently amongst men these ariseth on that ground, Envy and Hatred, and finally Warre; but amongst these not so.

Secondly, that amongst these creatures, the Common good differeth not from the Private; and being by nature enclined to their private, they procure thereby the Common Benefit. But man, whose joy consisteth in comparing himselfe with other men, can relish nothing but what is eminent.

Thirdly, that these creatures, having not (as a man) the use of reason, do not see, nor think they se any fault, in the administration of their common businesse: whereas amongst men, there are very many, that thinke themselves wiser, and abler to govern the Publique, better than the rest; and these strive to reforme and innovate, one this way, another that way; and thereby bring it into Distraction and Civill warre.

Fourthly, that these creatures, though they have some use of voice, in making knowne to one another their desires, and other affections; yet they want that art of words, by which some men can represent to others, that which is Good, in the likenesse of Evill; and Evill in the likenesse of Good; and augment, or diminish the apparent greatnesse of Good and Evill; discontenting men, and troubling their Peace at their pleasure.

Fiftly, irrationall creatures cannot distinguish betweene *Injury*, and *Dammage*; and therefore as long as they be at ease, they are not offended whit their fellowes; whereas man is then most troublesome, when he is most at ease: for then it is that he loves the shew his Wisdome, and controule the Actions of them that governe the Common-Wealth.

Lastly, the agreement of these creatures is Naturall; that of men, is by Covenant only, which is Artificiall; and therefore it is no wonder if there be somewhat else required (besides Covenant) to make their Agreement constant and lasting; which is a Common Power, to keep them in awe, and to direct their actions to the Common Benefit.⁶⁹

Primero, que los hombres están en continua pugna de honores y dignidad y las mencionadas criaturas no, y a ello se debe que entre los hombres surja surja, por esta razón, la envidia y el odio, y finalmente la guerra, mientras que en aquellas criaturas no ocurre eso.

Segundo, que entre esas criaturas, el bien común no difiere del individual, y aunque por naturaleza propenden a su beneficio privado, procuran, a la vez, por el beneficio común. En cambio, el hombre, cuyo goce consiste en compararse a sí mismo con los demás hombres, no puede disfrutar otra cosa sino lo que es eminente.

Tercero, que no teniendo estas criaturas, a diferencia del hombre, uso de razón, no ven, ni piensan que ven, ninguna falta en la administración de negocio común; en cambio, entre los hombres, hay muchos que se imaginan a sí mismos más sabios y capaces que el resto para gobernar la cosa pública, dichas personas se afanan por reformar e innovar, una de esta manera, otra de aquella, con lo cual acarrearán perturbación y guerra civil.

Cuarto, que aun cuando estas criaturas tienen voz, en cierto modo, para darse a entender unas a otras sus sentimientos, no necesitan este género de

⁶⁹ Hobbes, T.; *Op. cit.*, pp. 225-227.

palabras por medio de las cuales los hombres pueden manifestar a otros lo que es Dios, en comparación con el demonio, (...) y aumentar o disminuir la grandeza aparente de Dios y del demonio, sembrando el descontento entre los hombres, y turbando su tranquilidad caprichosamente.

Quinto, que las criaturas irracionales no pueden distinguir entre *injuria* y *daño* y, por consiguiente, mientras están a gusto, no son ofendidas por sus semejantes. En cambio el hombre se encuentra más consturbado cuando más complacido está, porque es entonces cuando le agrada mostrar su sabiduría y controlar las acciones de quien gobierna el Estado.

Por último, la buena inteligencia de esas criaturas es natural; la de los hombres lo es solamente por pacto, es decir, de modo artificial. No es extraño, por consiguiente, que (aparte del pacto) se requiera algo más que haga su convenio constante y obligatorio; ese algo es un poder común que los mantenga a raya y dirija sus acciones hacia el beneficio colectivo.

La razón es el nudo que ata y a la vez separa a la condición humana del resto de las criaturas naturales. Para Hobbes resulta lógico que poder e inteligencia sean en el hombre, muchas veces, facultades antagónicas que lleven a la guerra y a la muerte. El único camino para defenderse del extranjero, de la invasión, de las injurias, es delegar el propio poder a quien –hombre o asamblea- pueda representar la voluntad de todos. El que delega

es el autor de esta representación. Hobbes pretende ir más allá de un pacto por consentimiento: funda una unidad real que transforma a la multitud en *Civitas*, Estado. Surge el dios mortal que garantiza la paz, con el poder absolutamente conferido y con los instrumentos del terror. *El titular del Estado se llama soberano*. Soberanía que se constituye a partir de la voluntad individual de cada uno de los miembros de una multitud, autorizando por delegación de sí, el ejercicio del poder, a cambio de la protección de la vida y los bienes, que no tenía en el estado de naturaleza.

(...) A Common-Wealth is said to be *Instituted*, when a *Multitude* of men do *Agree*, and *Covenant*, every one with every one, that to whatsoever Man, or Assembly of men, shall be given by the major part, the *Right to Present* the *Person* of them all, (that is to say, to be their Representative;) every one, as well he that Voted for it, as he voted against it, shall Authorise all the actions and Judgements, of that Man or Assembly of men, in the same manner, as if they were his own, to the end, to live peaceably amongst themselves, and be protected against other men.⁷⁰

(...) El Estado ha quedado instituido cuando una multitud de hombres convienen y pactan, *cada uno con cada uno*, que a un cierto *hombre o asamblea de hombres* se le otorgará, por mayoría, el derecho de *representar* a la persona de todos (es decir, de ser su *representante*). Cada uno de ellos,

⁷⁰ Hobbes, T.; *Op. cit.*, pp. 228-229.

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 de hombres, como si fueran suyos propios, con el objeto de vivir apaciblemente entre sí y de ser protegidos contra otros hombres.

El contrato debe ser entendido como un constructo, el más conveniente a la institución de la soberanía civil, y que resuelve imaginariamente un pasaje de la divinidad eterna a la divinidad mortal. El poder ahora se reconoce en los individuos, como poder-impotente. El acto de transferir el poder individual al soberano coincide con la manifestación mayor de poder individual y con su depotenciación. Cada uno de los contratantes está obligado a considerar como propios –de su autoría-, cada uno de los actos del soberano.

[...] for they are bound , every man to every man, to Own, and be reputed Author of all, that he that already is their Sovereigne, shall do, and judge fit to be done...⁷¹

(...) están obligados, cada uno respecto de cada uno, a considerar como propio y a ser reputado como autor de todo aquello que pueda hacer y considere adecuado llevar a cabo quien es, a la sazón, su soberano.

⁷¹ Hobbes, T.; *Op. cit.*, p. 229.

Hobbes entiende que, a partir de la definición que él mismo da acerca de la esencia del Estado, resulta necesario distinguir entre dos formas de él: Estado por adquisición –como resultado del triunfo en una guerra, por ejemplo- y Estado por institución.

El Estado por institución surge del pacto. El soberano que accede a la suma del poder por el consentimiento del pueblo reunido, tiene también la suma de los derechos, a saber:

- Los súbditos no pueden cambiar de forma de gobierno
- El poder soberano no puede ser enajenado
- Sus actos no pueden ser discutidos por los súbditos
- No puede ser castigado por un súbdito
- Tiene el derecho a juzgar aquello que sea necesario para la paz y la seguridad
- Es quien decide sobre las doctrinas adecuadas para su enseñanza
- Es inherente a la soberanía el pleno poder de dictar normas, definir qué es bueno o malo, qué es legítimo o ilegítimo
- Tiene el derecho de declarar la guerra o hacer la paz
- Otorga honores y dignidades según su exclusivo juicio
- Acuña moneda

Todo lo anteriormente detallado constituye un *corpus* indivisible porque considerar por separado cada uno de estos derechos, supone la división del poder en poderes.

if we consider any one of the said Rights, we shall presently see, that the holding of all the rest, will produce no effect, in the conservation of Peace and Justice, the end for which all Common-Wealths are instituted. And this division is it, whereof it is said, *a Kingdome divided in it selfe cannot stand*.⁷²

(...) si consideramos cualquiera de los derechos mencionados, veremos inmediatamente que la conservación del resto no producirá efecto en la conservación de la paz y de la justicia, bien para el cual se instituyen todos los Estados. A esta división se alude cuando se dice que *un reino intrínsecamente dividido no puede subsistir*.

Hobbes estaba refiriéndose a su disputa respecto de la división de poderes en Inglaterra: Rey, Lores, Comunes. Piensa que, si el poder no hubiese estado dividido, tampoco lo hubiese estado el pueblo y, por lo tanto, la guerra civil no habría sobrevenido.

Esta forma de enunciación del Pacto tiene una dificultad: supone que el compromiso de no resistirse a la acción del Soberano es un movimiento de negatividad, del que no se sigue necesariamente la obligación positiva de obedecer. En las dos

⁷² Hobbes, T.; *O.p. cit.*, p. 236.

obras anteriores a ésta, Hobbes mantiene la constitución del pacto como negatividad. No hay sinonimia alguna entre la obligación de obedecer y el no oponer resistencia. Y esto abre un hiato lógico y jurídico. En *El Leviathan* se reelabora el enunciado del Pacto para salvar las dificultades de sus obras anteriores, que Hobbes tenía presentes. Los problemas de la teoría de la no resistencia mantienen el estado de guerra que la unión quiere solucionar, dado que, al no crear obligación de parte de los súbditos, tampoco se instituye en el soberano ningún poder nuevo, es decir que no estuviera presente en el estado de naturaleza.

El capítulo XIX lo dedica Hobbes a mostrar las diversas formas de Gobierno por institución, donde la soberanía tiene su fuente legítima en el pacto y no en la fuerza. Habla entonces de las tres formas clásicas de gobierno: monarquía, democracia y aristocracia. En este capítulo pone lógicamente aquello que es su propia inclinación o preferencia. Dado un determinado juicio de valor o preferencia respecto de algo, es posible elaborar un discurso racional de corte universal. Es en este aspecto que Norberto Bobbio sostiene que uno de los logros más importantes de la obra hobbesiana es el trabajo de la lógica, a través de la cual construye respecto de la soberanía una concepción contraria

a la de la escolástica y a la de su época. Rompe con la primacía del estado de naturaleza y con la heteronomía del soberano respecto de Dios.

En este capítulo Hobbes hace coincidir su preferencia personal por la monarquía con una argumentación silogística a favor de ella. Su posición, que podría haber sido útil en las disputas de su época, es avalada por una obra lógica que le permite trascender su propia experiencia y figurar entre los filósofos del iusnaturalismo.

Es preciso recordar nuevamente que cada vez que Hobbes ha hablado –hasta ahora- de la representación del poder del pueblo, mencionó a *un hombre o una asamblea de hombres*. A partir de ahora afirma que, para vivir en paz, el poder que mejor garantiza ese deseo es el poder indiviso. Afirma que, si los actores de la soberanía son muchos –como en el caso de una asamblea- las decisiones pueden, como en las leyes de la física, anularse unas con las otras. Alude al principio de que la acción de una fuerza produce también una reacción. Cada congresal o integrante de la asamblea argumenta y los demás pueden oponerse con otros argumentos, difiriendo así el momento ejecutivo del poder. En un estado de excepción, como es el de la guerra, la decisión tiene que

permanecer indivisible, y esto sólo se logra si es sólo uno quien decide.

It is manifest, that men who are in absolute liberty, may, if they please, give Authority to One man, to represent them every one; as well as give such Authority to any Assembly of men whatsoever; and consequently may subject themselves, if they think good, to a Monarch, as absolutely, as to any other Representative. Therefore where there is already erected a Sovereign Power, there can be no other representative of the same people, [...]. For that were to erect two Sovereigns; and every man to have his person represented by two Actors, that be opposing one another, must needs divide that power, which (if men will live in Peace) is indivisible; and thereby reduce the Multitude into the condition of Warre, contrary to the end for which all Sovereignty is instituted.⁷³

Es manifiesto que, cuando los hombres están en absoluta libertad pueden, si gustan, dar autoridad a uno para representarlos a todos, lo mismo que pueden otorgar también esa autoridad a cualquier asamblea de hombres; en consecuencia, pueden someterse, si lo consideran oportuno, a un monarca, de modo tan absoluto como a cualquier otro representante. Por esta razón, una vez que se ha erigido un poder soberano, no puede existir otro representante del mismo pueblo (...) Instituir dos soberanos haría que cada hombre estuviera representado por dos actores que, oponiéndose uno al otro, deban dividir el poder que- si los hombres quieren vivir en paz- es indivisible, por lo cual reduce a la multitud a la condición de guerra, contrariamente al fin para el que la soberanía se ha instituido.

⁷³ Hobbes, T.; *Op. cit.*, pp. 240.

Entiende el filósofo que los defectos de un monarca son siempre preferibles a la suma de los defectos de una asamblea, con sus consecuentes contradicciones, que pueden desembocar en la guerra civil. La lógica le hace preferir siempre el mal menor.

A pesar de su inclinación hacia la monarquía, establece y reconoce tres formas de gobierno – monarquía, democracia y aristocracia-: prefiere cualquiera de ellas a la falta de gobierno, es decir, a la anarquía.

En realidad, el problema crucial de Hobbes en este capítulo, es el que se presenta en la monarquía respecto del derecho de sucesión. Vinculado con la figura del pacto formula la siguiente cuestión: cuando por algún motivo queda vacante el lugar del soberano, ¿existe el derecho a la sucesión filial, o el poder vuelve –disuelto- a la multitud? Si esto fuera así, volvería también el estado de naturaleza y la guerra sería otra vez soberana. Si la institución de un poder soberano tenía como fin alejarla, entonces un reaseguro de la paz es el ejercicio del derecho de sucesión por parte del monarca.

As to the question, who shall appoint the successor, of a Monarch that hath the Sovereign Authority; that is to say, who shall determine of the right of Inheritance, (for Elective Kings and Princes have not the Soveraig Power in propriety, but in use only,) we are to consider, that either he that is in

possession, has right to dispose of the succession, or else that right is again in the dissolved Multitude. For the death of him that hath the Sovereign power in propriety, leaves the Multitude without any Sovereign at all; that is, without any Representative in whom they should be united, and be capable of doing any one action at all: and therefore they are incapable of Election of any new Monarch; every man having equal right to submit himselfe to such as he thinks best able to protect him, or if he can, protect himselfe by his owne sword; which is a returne to confusion, and to the condition of War of every man against every man, contrary to the end for which Monarchy had its first Institution. Therefore it is manifest, that by the Institution of Monarchy, the disposing of the Successor, is alwaies left to the Judgment and Will of the present Possessor.⁷⁴

Respecto de quién debe designar al sucesor de un monarca que tiene autoridad soberana, es decir, quién debe determinar el derecho hereditario (porque los reyes y príncipes electivos no tienen el poder soberano en propiedad, sino en uso solamente), tenemos que considerar que, o bien el que posee la soberanía tiene derecho a disponer de la sucesión, o bien este derecho recae de nuevo en la multitud desintegrada. Porque la muerte de quien tiene el poder soberano deja a la multitud sin soberano, en absoluto; es decir, sin representante alguno que pueda unirla, y ser capaz de realizar alguna acción. Son, por tanto, incapaces de elegir un nuevo monarca, teniendo cada hombre igual derecho a someterse a quien considere más capaz de protegerlo; o si puede, a protegerse a sí mismo con su propia espada, lo cual es un retorno a la confusión y a la condición de guerra de todos contra todos, contrariamente al fin para el cual tuvo la monarquía su

⁷⁴ Hobbes, T.; *Op. cit.*, pp. 248-249.

primera institución. En consecuencia, es manifiesto que por la institución de la monarquía, la designación del sucesor se deja siempre al juicio y voluntad de quien actualmente la tiene.

La sucesión debe ser manifestada o expresada de alguna manera. Se ha indicado ya que Hobbes vincula constantemente el poder político con el lenguaje, porque para él ambos están relacionados con la constitución misma del sujeto. Por ello es que indica que la sucesión se determina por las palabras expresas, ya sea de viva voz o a través del testamento del monarca; ya sea a través de signos tácitos, ligados con la costumbre que el filósofo denomina signos naturales de la voluntad.

La legitimidad de la sucesión es una preocupación permanente de Hobbes, que a la vez se articula, en el capítulo siguiente, con las relaciones de parentesco, las líneas sucesorias, y las filiaciones de los/las monarcas.

El capítulo XX de esta obra destaca las vicisitudes de quien ajusta sus razonamientos a un principio: *el poder soberano debe ser absoluto, indivisible.*

La diferencia que establece Hobbes entre las dos formas diferentes de *Estado*, por adquisición o por institución, no afectan los derechos y las consecuencias de la soberanía, porque el dominio adquirido o despótico resulta de una lucha a muerte, en

la que el vencido, para salvar su vida, *pacta*, y se somete a la voluntad del vencedor para conservar su vida. Estas figuras se encuentran en el inicio del capítulo y adelantan en un un siglo y medio las posiciones de amo y de esclavo, retomadas por Hegel, en su obra *Fenomenología del Espíritu*, de 1807.⁷⁵ Resulta también significativo que, desde dos marcos teóricos diferentes – empirismo racionalista e idealismo-, haya otra relación para pensar, respecto del papel que, tanto Hobbes como Hegel, le asignan a la posición del siervo: la decisión de preservar su vida antes que su libertad. Sin embargo es esa decisión la que ubica en el lugar de la palabra y del trabajo, es decir, de la cultura.⁷⁶ Para el primero, se privilegia la fuerza y, aunque en ambas clases de Estado el *pathos* es idéntico, a saber, el terror (a la muerte), el poder soberano adquirido por este medio, resulta denominado *despótico*

Dominion acquired by Conquest, or Victory in war, is that which some writers call DESPOTICALL, (...) which signifieth a Lord, or Master; and is the dominion of the Master over his Servant. And this Dominion is then acquired to

⁷⁵ Cfr. Hegel, G. W. F.; *Fenomenología del Espíritu*, pp 107-111.

⁷⁶ Aunque, como bien señala Bobbio (Cf. su *Thomas Hobbes.*), Hegel le restó importancia a la teoría hobbessiana, por considerarla empirista. Cf. También Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, pp. 331-334.

the Victor, when the Vanquished, to avoyd the present stroke of death, covenanteth either in expresse words, or by other sufficient signes of the Will, that so long as his life, and the liberty of his body is allowed him, the Victory shall have the use thereof, at his pleasure. And after such Covenant made, the Vanquished is a SERVANT, and not before: for by the word Servant (whether it be derived from *Servire*, to Serve, or from *Servare*, to Save, which I leave to Grammarians to dispute) is not meant a Captive, which is kept in prison, or bonds, till the owner of him that took him, or bought him of one that did, shall consider what to do with him; [...] but one, that being taken, hath corporall liberty allowed him; and upon promise not to run away, nor to do violence to his master, is trusted by him.

It is not therefore the Victory, that giveth the right of Dominion over the Vanquished, but his own Covenant. Nor is he obliged because he is Conquered; that is to say, beaten, and taken, or put to flight; but because he commeth in, and submitteth to the Victor; Nor is the Victor obliged by an enemies rendring himselfe, (without promise of life,) to spare him for this his yielding to discretion; which obliges not the Victor longer, than in his own discretion hee shall think fit.

And that which men do, when they demand (as it is now called) Quarter, [...] is to evade the present fury of the Victor, by Submission, and to compound for their life, with Ransome, or Sevice: and therefore he that hath Quarter, hath not his life given, but deferred till farther deliberation; For it is not an yielding on condition of life, but to discretion.⁷⁷

El dominio adquirido por conquista o victoria en una guerra, es el que algunos escritores llaman DESPOTICO, (...) que significa señor o dueño, y es el

⁷⁷ Hobbes, T.; *Leviathan*, pp. 255-256.

dominio de dueño sobre su criado. Este dominio es adquirido por el vencedor cuando el vencido , para evitar el peligro inminente de la muerte, pacta, bien sea por palabras expresas o por otros signos suficientes de la voluntad, que en cuanto su vida y la libertad de su cuerpo lo permitan, el vencedor tendrá uso de ellos a su antojo. Y una vez hecho ese pacto, el vencido es un siervo, no antes, porque con la palabra SIERVO (ya se derive de *servire*, servir, o de *servare*, proteger, cosa cuya disputa entrego a los gramáticos) no se significa un cautivo que se mantiene en prisión o encierro, hasta que el propietario de quien lo tomó o compró, de alguien que lo tenía, determine lo que ha de hacerse con él (...) sino uno a quien, habiendo sido apresado, se le reconoce todavía la libertad corporal, y que, prometiendo no escapar ni hacer violencia a su dueño, merece la confianza de éste.

No es pues, la victoria la que da el derecho de dominio sobre el vencido, sino su propio pacto. Ni queda obligado porque ha sido conquistado, es decir, batido, apresado o puesto en fuga, sino porque comparece y se somete al vencedor. Ni está obligado el vencedor, por la rendición de sus enemigos (sin promesa de vida); esto no obliga al vencedor por más tiempo sino en cuanto su discreción se lo aconseje.

Cuando los hombres, como ahora se dice, *piden cuartel* (...) no hacen sino sustraerse a la furia presente del vencedor, mediante la sumisión, y llegar a un convenio respecto de sus vidas, mediante la promesa de rescate o servidumbre. Aquel a quien se ha dado cuartel no se le concede la vida, sino que la resolución sobre ella se difiere hasta una ulterior deliberación, pues no se ha rendido con la condición de que se le respete la vida, sino a discreción.

Aunque su concepción de la soberanía quiere un Estado autónomo y separado de la Iglesia, en este mismo capítulo se

encuentran las marcas de una influencia teológica respecto del concepto mismo de soberanía, por lo cual resulta pertinente pensar en el modelo teológico-político.

Apela a las Sagradas Escrituras, para fundamentar el supremo y absoluto poder del monarca, y cita textos del Génesis y de San Pablo, como argumentos de autoridad para fundar el poder soberano como un poder ilimitado.

También en este capítulo esboza la teoría de la obediencia civil condensada en la teoría del mal menor: todo lo desfavorable que los hombres puedan imaginarse el poder soberano, éste resulta ser un mal menor que su ausencia, pues ésta es la condición misma de la guerra civil. La conclusión de Hobbes es que es preferible un mal soberano, a ninguno. Ya que la muerte es el destino del hombre, es preferible postergarla a soportarla como amenaza constante, como sucede en la guerra. Vivir saludablemente es, por lo tanto, someterse a la obediencia surgida del contrato.

(...) but there happeneth in no Common-Wealth any great Inconvenience, but what proceeds from the Subjects disobedience, and breach of those Covenants, from which the Common-Wealth hath its being.⁷⁸

⁷⁸Hobbes, T.; *Op. cit.*, p. 260.

(...) no existe en ningún gobierno inconveniente mayor que el que procede de la desobediencia de los súbditos, y del quebrantamiento de aquellos pactos de los que proviene el Estado.

El capítulo XXI trata de la libertad y de la ley. Como siempre, Hobbes define claramente qué entiende por cada uno de las palabras o de los conceptos que tratará. Así su definición de *libertad como la ausencia de oposición* es una concepción negativa de la misma.

Liberty, or Freedome, signifieth (properly) the absence of Opposition.⁷⁹

Libertad significa (propriamente) ausencia de oposición.

La antropología hobbessiana es deudora del mecanicismo, por lo que el concepto de movimiento de los cuerpos también está presente en el concepto de libertad humana, en tanto aclara que, para él, oposición significa impedimento externo al movimiento. Y si bien el estado de libertad perfecta es el estado de naturaleza, también es esa libertad indeterminada y sin límite. Hobbes desconfía de ella porque lleva el germen de la destrucción del individuo.

⁷⁹ Hobbes, T.; *Op. cit.*, pp. 261.

Un hombre libre es quien puede hacer lo que desea sin obstáculos. Pero así como el anhelo de paz hizo que los hombres crearan un ser artificial llamado ESTADO, la libertad sólo es posible si los hombres se sujetan a la ley. Es lo que Hobbes denomina las leyes civiles, que resultan de la voluntad humana por vivir exento del peligro de la guerra civil.

Ahora bien, sólo en relación con estas construcciones –Estado y leyes civiles-, es lícito hablar de libertad. Queda siempre restringida al cumplimiento de los pactos, pero sin ellos se nihiliza en el peligro constante de muerte. Hobbes supedita la libertad de los particulares a la libertad del Estado. Son los Estados libres quienes deciden y no cada uno de los ciudadanos; es decir que la libertad pertenece a la esfera del derecho público y no a la esfera de lo privado.

Una vez que el poder constituyente de los hombres creó su propia representación en la figura del soberano, hace propias sin excepción todas sus acciones, pues son los hombres quienes autorizan esa representación. Sin embargo, el súbdito no está obligado por sus palabras a darse muerte o a matar a otro hombre. Pero quien se enrola como soldado, no solamente está obligado a ir a la batalla, sino también a no desertar.

To resist the Sword of the Common-Wealth, in defense of another man, guilty, or innocent, no man hath Liberty; because such Liberty, takes away from the Sovereign, the means of protecting us; and is therefore destructive of the very essence of Government.⁸⁰

(...) Nadie tiene libertad para resistir a la fuerza del Estado en defensa de otro hombre, culpable o inocente, porque semejante libertad arrebatada al soberano los medios para protegernos y es, por consiguiente, destructiva de la verdadera esencia del gobierno.

Cuando el soberano no ha dictado una norma, el súbdito, través de su razón, debe discriminar si su acción puede o no realizarse.

As for other Liberties, they depend on the silence of the Law.⁸¹

Respecto de las otras libertades, éstas dependen del silencio de la Ley.

Lo cual significa que aquello que la ley no prohíbe de manera explícita está sujeto a interpretación, ya que, o bien el silencio es

⁸⁰ Hobbes, T.; *Op. cit.*, p. 270.

⁸¹ Hobbes, T.; *Op. cit.*, p. 271.

su condición de posibilidad, o bien no lo ha contemplado como nocivo. En ambos casos, el lugar donde calla la ley es el lugar de la libertad civil.

El poder de la ley supone una temporalidad: no es retroactivo a su promulgación, lo que significa que no puede castigarse a un ciudadano por una acción que una ley posterior a la misma considere delito. Y una espacialidad: a partir de su institución aparece el espacio público. Ambas, temporalidad y espacialidad, conjugan la nueva forma del lazo social en la modalidad del Estado y de su autor: el ciudadano.

Los capítulos XXII al XXVI los dedica Hobbes a los elementos que constituyen un Estado.

El capítulo XXII distingue los cuerpos políticos, y define a los Estados como los únicos cuerpos políticos absolutos e independientes. Ya había dicho que la soberanía es el alma del Estado.

The Sovereignty is the Soule of the Common-Wealth; which once departed from the Body, the members doe no more receive their motion from it.”⁸²

⁸²Hobbes, T.; *Op. cit.*, p. 272.

La soberanía es el alma del Estado, pero una vez que se separa del cuerpo, los miembros no reciben movimiento de ella.

Planteará también que los elementos que integran el mismo son como las partes o músculos del cuerpo natural. Estos son representantes menores siempre sujetos a la voluntad del soberano. Advierte que en todos los cuerpos políticos el poder del representante es limitado, y que ese límite se ve en la supeditación a la palabra del soberano y a la ley del Estado.

Dado que la variedad de los cuerpos políticos es amplia, y puede abarcar desde una asamblea, una corporación instituída para la ordenación del comercio, hasta una provincia, el autor se dedica a enumerarlos. También menciona los cuerpos privados: éstos pueden ser legales o ilegales. Los primeros son los que permite la ley, una familia por ejemplo. Pero se detiene en las ilegales, como las corporaciones o ligas que, no estando contempladas por la ley, se tornan intrigantes y peligrosas para el soberano, y terminan en la sedición.

El capítulo XXII trata de las “partes orgánicas” del Estado, es decir, de los ministros. La definición de *MINISTRO PUBLICO* resulta significativa, no tanto por ella misma, sino porque a

continuación hace el filósofo una importante distinción acerca de cómo todo representante representa a dos personas: a la suya propia y a la personalidad del autor que se la ha conferido.

A PUBLIQUE MINISTER, is he, that by the Sovereign, (whether a Monarch, or an Assembly,) is employed on any affaires, with Authority to represent in that employment, the Person of the Common-Wealth. And whereas every man, or Assembly that hath Sovereignty, representeth two persons, or (as the more common phrase is) has two capacities, one Naturall, and other Politique, (as a Monarch, hath the person not onely of the Common-Wealth, but also of a man; and a Sovereign Assembly hath the Person not onely of the Common-Wealth, but also of the Assembly); they that be servants to them in their naturall capacity, are not Publique Ministers; but those onely that serve them in the administration of the of the Publique Businesse.⁸³

Se denomina MINISTRO PUBLICO a quien es empleado por el soberano (sea un monarca o una asamblea) en algunos negocios, con autorización para representar en ese empleo la personalidad del Estado. Y mientras que cada persona o asamblea que tiene soberanía representa a dos personas o, según la frase común, tiene dos capacidades, una natural y la otra política (como un monarca tiene no sólo la personalidad del Estado, sino también la de hombre; y una asamblea soberana no sólo tiene la personalidad del Estado, sino también la de la asamblea), quienes son siervos del soberano en su capacidad natural no son ministros públicos, siéndolo solamente quienes le sirven en la administración de los asuntos públicos.

⁸³Hobbes, T.; *Op. cit.*, p. 289.

El soberano puede tener ministros para la administración general, para la administración económica, para la instrucción pública, para la judicatura y para la ejecución de sentencias, para dar publicidad a las órdenes del soberano y cualquier acción que tienda a la conservación de la paz.

Respecto de los ministerios públicos en el extranjero, hay algunas tareas que, teniendo autorización pública para asuntos públicos, quien las ejerce, el embajador o mensajero, puede ser ministro.

En otras ocasiones una como persona privada puede asumir una tarea pública –felicitar, dar el pésame-; en esos casos no tendrá el rango ministerial. Las misiones secretas que muchas veces son de gran importancia para el Estado, tienen la característica, por su propia naturaleza, de ocultarse de la esfera pública. Un consejero, que en el lenguaje contemporáneo podría asimilarse a la figura del asesor de Estado, no es un ministro, dado que su palabra está siempre dirigida al soberano y resulta imposible entonces que él lo represente.

El capítulo XXIV, titulado *De la NUTRICIÓN Y PREPARACIÓN de un Estado*, se refiere a la cuestión de la propiedad. Si los

bienes de la naturaleza son puestos por Dios, nuestro trabajo los hace propios. Aunque no habla Hobbes de mercancías, propone que entre los artículos nacionales y los extranjeros que pueden intercambiarse, debe considerarse también el trabajo como uno de ellos, otorgándole al mismo, valor de cambio.

This Matter, commonly called Commodities, is partly native, and partly forraign: native, that which is to be had within the territory of the Common-Wealth; forraign, that which is imported from without. And because there is no territory under the domination of one Common-Wealth, [...], that produceth all things needful for the maintenance, and motion of the whole Body; and few that produce not something more than necessary; the superfluous commodities to be had within, become no more superfluous, but supply these wants at home, by importation of that which may be had abroad, either by Exchange, or by just Warre, or by Labour: for a mans labours also, is a Commodity exchangeable for benefit, as well as any other thing.⁸⁴

Estas materias, comúnmente llamadas artículos, son, en parte nativas, en parte, extranjeras: nativas, las que pueden obtenerse dentro del territorio del Estado, extranjeras, las que se importan del exterior. Y como no existe territorio bajo el dominio de un solo Estado (...) que produzca todas las cosas necesarias para el mantenimiento y moción del cuerpo entero; (...) los artículos superfluos que puedan obtenerse en el país, dejan de ser superfluos, ya que proveen a la satisfacción de las necesidades nacionales

⁸⁴Hobbes, T.; *Op. cit.*, p. 295.

mediante importación de lo que puede proveerse en el extranjero, sea por cambio, o por justa guerra, o por el trabajo; porque también el trabajo humano es un artículo susceptible de cambio con beneficio, lo mismo que cualquier cosa.

Si bien es cierto que Hobbes menciona muy rápidamente en este párrafo dos temas: guerra justa e intercambio, dado que está preparando con ellos su definición de propiedad, resulta necesario detenerse en ambos. Respecto de la guerra justa, se refiere Hobbes fundamentalmente a la guerra con otros Estados, nunca a la guerra civil. Los antiguos griegos ya distinguían entre ambas, asignándoles vocablos diferentes: *pólemos* y *stasis*. Son las formas que adquiere el litigio; una forma es la guerra – *pólemos*-, que se desata entre contrincantes extranjeros entre sí; la *stasis* es, en cambio, el desacuerdo entre quienes comparten lazos de parentesco, y, muchas veces toma el nombre de guerra civil. El vocablo *stasis* significa, en primer término reposo, como contrario a *kinesis*, movimiento; en segundo lugar significa sedición, revuelta. Hobbes habla de la sedición como del mal que está siempre latente, aún cuando se haya realizado el pacto y la representación del poder se haya transferido al Estado. La *stasis* sería entonces el desacuerdo en el interior mismo del Estado, la sedición como forma de intento de ruptura de la unidad soberana,

lo más familiar volviéndose en contra: lo siniestro.

Respecto del trabajo, Hobbes entiende que no sólo agrega valor a los bienes de la naturaleza, sino que él mismo es un artículo de valor y, por lo tanto, un artículo más, tan intercambiable como cualquier otro. Sólo con esta mención adelanta la teoría del intercambio universal de las mercancías.

La propiedad depende de lo que él denomina en este capítulo *ley civil*.

The Distribution of the Material of this Nourishment, is the constitution of *Mine*, and *Thine*, and *His*; that is to say, in one word *Propriety*; and belongeth on all kinds of Common-Wealth to the Sovereign Power. For where there is no Common-Wealth, there is (as hath been already shewn) a perceptuall warre of every man against his neighbour; And therefore every thing is that getteth it, and keepeth it by force; which is neither *Propriety* nor *Community*; but *Uncertainty*. Which is so evident, that even Cicero (a passionate defender of Liberty,) in a publique pleading, attributeth all Propriety to the Law Civil, *Let the civil Law, saith he, be once abandoned, or but negligently guarded, (not to say oppressed,) and there is nothing, that any man can be sure to receive from his Ancestor, or leave to his children.* And again; *Take away the civil law, and no man knows what is his own, and what another mans.* Seeing therefore the introduction of *Propriety* is an effect of Common-Wealth; which can do nothing but by the Person that Represents it, it is the act onely of the Sovereign; and consisteth in the Lawes, which none can make that have not the Sovereign Power. And this they will knew of old, who called *NOMOS, Distribution*, which

we call Law; and defined Justice, by *Distributing* to every man *his own*.⁸⁵

La distribución de los materiales aptos para esa nutrición da lugar a las categorías de *mío, tuyo y suyo*, en una palabra, la *propiedad*, y compete, en todos los géneros de gobierno, al soberano. En efecto, donde el Estado no se ha constiuido, existe, como hemos manifestado anteriormente, una situación de guerra perpetua de cada uno contra su vecino. Por tanto, cada cosa pertenece a quien la tiene y la conserva por la fuerza, lo cual no es ni *propiedad*, ni *comunidad*, sino *incertidumbre*. Esto es tan evidente que el mismo *Cicerón*, apasionado defensor de la libertad, atribuye toda la propiedad a la ley civil: *En cuanto la ley civil, dice, es abandonada o guardada de un modo negligente –no digamos cuando es oprimida- nada existe que un hombre pueda estar seguro de recibir de su predecesor, o de transferir a sus hijos*. Y en otro lugar: *Suprimid la ley civil, y nadie sabrá lo que es suyo propio y lo que es de otro hombre*. Si advertimos, por consiguiente, que la institución de la *propiedad* es un efecto del Estado, el cual no puede hacer nada sino por mediación de la persona que lo representa, advertiremos que es acto exclusivo del soberano, y consiste en las leyes que nadie puede hacer si no tiene ese soberano poder. Esto lo sabían perfectamente los antiguos cuando llamaban *Nomos*, es decir, *distribución*, a lo que nosotros llamamos ley; y definían la justicia como el acto de *distribuir* a cada uno lo que es suyo.

Menciona la institución de la propiedad como efecto de la constitución del Estado. En ese marco ha que entender la distinción principal entre la guerra civil –*stasis*-, en la que no hay

⁸⁵Hobbes, T.; *Op. cit.*, pp. 296.

límite a la apropiación violenta de las cosas, y la guerra. En la guerra civil no existe la propiedad, porque la labilidad de la guerra permanente lo impide. El temor del arrebató y de la muerte es el *pathos* constituyente de este estado. En cambio, el mito fundacional del Leviathan como modo de concentración del poder y de la fuerza, impone un límite a la violencia, a través de la legislación. El límite es, en primera instancia, territorial, y enuncia lo que es de cada uno. La guerra de todos contra todos es considerada por el propio filósofo una *hipérbole*: permite comprender que la vida humana no puede sostenerse en el estado de naturaleza; para vivir y disfrutar en paz de la vida, es necesario someterse a la ley.

Ahora bien, en su defensa del absolutismo soberano, Hobbes aclara que los dominios territoriales privados se originan en la arbitraria distribución de las tierras que haga el soberano, del mismo modo que la propiedad de un súbdito sólo excluye de ella el dominio de otro súbdito, nunca el del soberano. Esto vale tanto para la metrópoli como para las colonias, cuando las hubiere.

Cabe mencionar que si la propiedad privada es la marca del espíritu burgués, existen diferencias sustanciales respecto de la comprensión de su origen. Dos filósofos del mismo siglo, Hobbes y Locke, difieren en este tema. Para el primero, la propiedad

depende de la constitución del Estado, no es del orden de lo natural, sino del orden de lo civil; para el segundo la propiedad es un derecho natural, y el Estado es una asociación de propietarios para la defensa de sus propios bienes.

En el capítulo XXV enseña a distinguir, a través del juicio, entre orden y consejo y entre exhortación y disuación. Distingue también entre consejeros aptos e ineptos. El fin de estas distinciones es criticar lo que Hobbes llama el Estado popular, aquel regido por un Consejo o Asamblea.

And thought it be true, that many eys see more then one; yet it is not to be understood of many Counsellours; but then only, when the finall Resolution is in one man.⁸⁶

(...) Y aunque varios ojos ven más que uno, no debe comprenderse así cuando se trata así se trata de varios consejeros, a no ser que entre éstos la resolución final corresponda a un solo hombre.

El capítulo XXVI, lleva por título *Of Civils Lawes*. Como es

⁸⁶Hobbes, T.; *Op. cit.*, p. 310.

costumbre, lo primero que hace Hobbes es dar su definición del tema. Así las leyes civiles son las que los miembros de un Estado están obligados a observar, más allá de qué Estado se trate, por el exclusivo hecho de tratarse del Estado. Se remonta así a la antigua Roma, y recuerda que la palabra estado deriva del latín *civitas*. La ley es un mandato, una orden, la distingue así del consejo, o de cualquier otro modo a la apelación de la conciencia individual.

Después de citar a Platón, a Aristóteles y a Cicerón, para apoyarse en ellos, define la ley civil como aquella que indica una obligación del hombre, no como ciudadano de un Estado en particular, sino por su condición de ser racional. La ley no aconseja, ordena. Es un imperativo surgido del soberano. Es el Estado el que obliga, a través de la ley o de reglas no necesariamente escritas, pero a través de signos que expresen de modo indudable, la voluntad del Soberano, indicando qué es lo correcto o lo incorrecto, lo legal o lo ilegal.

(...) I define Civill Law in this manner. CIVILL LAW, Is to every Subject, those Rules, which the Common-Wealth hath commanded him, by Word, Writing, or other sufficient Sign of the Will, to make use off, for the Distinction of Right, and Wrong, that is to say, of what is contrary, and what is not contrary

to the Rule.⁸⁷

(...) defino la ley civil de esta manera: LEY CIVIL es, para cada súbdito, toda regla que el Estado le ha ordenado de palabra o por escrito o con otros signos suficientes de la voluntad, para que las utilice en distinguir lo justo de lo injusto, es decir, para establecer lo que es contrario y lo que no es contrario a la ley.

En el mismo capítulo establece

1) Que quien legisla es el Estado, a través del soberano o de la asamblea, ya que el Estado tiene entidad a través de su representante, el soberano. El soberano legisla en el más amplio sentido: dicta las leyes; tiene también el poder de derogarlas.

2) El soberano queda excluido de sujetarse a la ley, ya que si tiene la libertad de hacer y derogar la ley, es libre desde antes. Esta es la máxima potestad de la soberanía, ya expresada en Bodino: libertad absoluta, sin sujeción a la norma, productora de la norma, ubicada por encima de ella. Reaparece en la influencia del modelo teológico: él es el creador de la ley, pero no es –como las criaturas-súbditos- afectado por ella.

3) Reforzando el poder soberano, y opacando el de los jueces, Hobbes afirma que la ley no adquiere autoridad por el derecho

⁸⁷Hobbes, T.; *Op. cit.*, p. 312.

consuetudinario, sino por el silencio del monarca o asamblea, que debe entenderse como aquiescencia. Juzgar si una norma debe mantenerse o si tiene que abolirse corresponde sólo al ejercicio de la soberanía.

4) Antes de que exista el Estado, no hay ley. Las llamadas leyes de la naturaleza no son tales, sino cualidades de los hombres, que muchas veces no se ejercen.

Por supuesto que para Hobbes, ley natural y ley civil no son antagónicas, pero el carácter obligatorio de la ley sólo es posible cuando se ha constituido el Estado. La ley natural es para Hobbes la del precepto moral, es privada; la ley civil es escrita y limita la libertad natural de los individuos, para su propio bien.

(...) Law was brought into the world for nothing else, but to limit the Naturall Liberty of particular men, in such manner, as they might not hurt, but assist one another, and joyn together against a common Enemy.⁸⁸

(...) La ley natural no fue traída al mundo sino para limitar la libertad natural de los hombres individuales, de tal modo que no pudieran dañarse, sino asistirse uno a otro y mantenerse unidos contra el enemigo común.

5) Del mismo modo, incluso las leyes de los Estados sometidos

⁸⁸Hobbes, T.; *Op. cit.*, p. 315.

por otro pasan a ser patrimonio del conquistador, si éste las asume, y dejan de ser consideradas como leyes autónomas y previas a la conquista.

6) Contra el parlamentarismo. Hobbes es contrario a que el control de la ley sea función del Parlamento. El derecho de controlar la ley no es del *parlamentum*, sino del *rex in Parlamento*.

7) Este párrafo resulta muy importante, porque así como se le atribuye a Maquiavelo el concepto de *razón de Estado*, y es incorrecto, puesto que no aparece en su obra, sí en cambio lo menciona Hobbes para contraponerlo al concepto de jurisprudencia, que quiere refutar.

(...) the Reason of this our Artificiall Man the Common-wealth, and his Command, that maketh Law: and the Common-wealth being in their Representative but one Person.⁸⁹

⁸⁹Hobbes, T.; *Op. cit.*, p. 317

La razón de Estado y su mandato hacen la ley: El Estado, en su representación, no es sin una Persona.

Más adelante plantea el filósofo que la ley es interpretable; sin embargo aquí ya deja sentado que dicha interpretación de la ley no es la que pretenden los jueces, que sería la que surge de su propio juicio, llamada jurisprudencia, sino la que conviene a la razón de Estado, a través de su representante, el soberano o la asamblea. Los jueces deben conformar su sentencia siempre y en todo momento, a la razón de Estado , no a la suya propia.

8) Retoma aquí la distinción entre ley natural y ley civil, en el aspecto de que la primera, por ser algo aceptable por la razón universal, no necesita de la escritura ni de la publicación, ni de su promulgación, y está toda condensada en un principio: no hacer al otro lo que no desees (o entiendas como no razonable) que te hagan a ti.

Parece fácil de reconocer que la ley civil constituye –al igual que en la polis griega- el ámbito de lo público: las leyes civiles deben darse a conocer para ser obedecidas. Esto se logra mediante su escritura. Pasar de la palabra oral a la escrita, es pasar del ámbito de lo privado-individual, a lo público-político.

Ahora bien, la escritura de la ley civil debe ir acompañada de

otros signos claros y evidentes que, emanados de la persona del soberano, muestren su autoridad. Las leyes naturales necesitan interpretación, pero ésta no surge ni de los jueces ni de los filósofos, sino del soberano.

La sumisión de la ley natural, es decir de la moral (divina), a la ley civil, por lo que Hobbes fue duramente hostigado y considerado un filósofo maldito, queda manifiesta.

At Mount Sinai Moses only went up to God; the people were forbidden to approach on paine of death; yet were they bound to obey all that Moses declared to them for Gods Law. Upon what ground, but on this submission of their own, *speake thou to us, and we will heare thee; but let not God speake to us, lest we die?* By which two places it sufficiently appeareth, that in a Common-Wealth, a Subject that has no certain and assured Revelation particularly to himself concerning the Will of God, is to obey for such, the Command of the Common-wealth [...]. I conclude therefore, that in all things not contrary to the Morall Law, (that is to say, to the Law of Nature,) all Subjects are bound to obey that for Divine Law, which is declared to be so, by the Lawes of the Common-Wealth. [...] Besides, there is no place in the world where men are permitted to pretend other Commandements of God, than are declared for such by the Common-Wealth. Christian States punish those that revolt from Christian Religion, and all other States, those that set up any Religion by them forbidden.⁹⁰

⁹⁰Hobbes, T.; *Op. cit.*, pp.333-334.

En el monte Sinaí sólo Moisés subió a comunicarse con Dios, prohibiéndose que el pueblo lo hiciera, bajo pena de muerte; sin embargo, estaban obligados a obedecer todo lo que Moisés les declaró como ley de Dios. ¿Por qué razón sino por la de sumisión espontánea podían decir: *Háblanos y te oiremos, pero no dejes que Dios nos hable a nosotros, o moriremos?* En estos dos pasajes aparece suficientemente claro que en un Estado, un súbdito que no tiene una revelación cierta y segura, particularmente dirigida a sí mismo, de la voluntad de Dios, ha de obedecer como tal el mandato del Estado (...) Concluyo, (...) que en las cosas que no son contrarias a la ley moral (es decir, a la ley de naturaleza), todos los súbditos están obligados a obedecer como ley divina la que se declara como tal por las leyes del Estado. (...) Además, no existe lugar en el mundo donde sea tolerable que los hombres reconozcan otros mandamientos de Dios que los declarados como tales por el Estado. Los Estados cristianos castigan a quienes se rebelan contra la religión cristiana, y todos los demás Estados castigan a cuantos instituyen una religión prohibida.

En este párrafo se nota con toda claridad el desplazamiento, que la Iglesia consideró subversión, hacia la autonomía de un Estado, que es en definitiva, creación de la razón humana y del ascenso de una clase, la burguesa, que modifica la concepción del mundo, de las ciencias y de las artes. Sin embargo, el concepto de soberanía, que es de neta raíz teológica, pervive en la constitución del Estado burgués; aunque su pervivencia está ligada únicamente a la identificación entre soberanía y poder absoluto, y no en cuanto a la institución ni al cuerpo soberano.

Tal vez la consigna hobbesiana podría ser otra vez, bíblica: dar al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios.

No hay que pasar por alto que en este texto Hobbes distingue entre *ley* y *derecho*. La ley pertenece a la esfera de la obligación, del deber; el derecho, a la de la libertad. Esta distinción anuncia aquello que más de tres siglos después se consagra como parte fundamental de toda constitución burguesa y en la Declaración Universal de los Derechos Humanos: que el concepto mismo de derecho (s), vinculado al de libertad, es patrimonio de los ciudadanos. Pero están supeditados a la obligación de cumplir la ley.

(...) *Right is Liberty*, namely that Liberty which the Civill Law leaves us: But *Civill Law is an obligation*.⁹¹

(...) *el derecho es libertad*: concretamente aquella libertad que la ley civil nos deja. Pero la ley civil es una *obligación*.

Por lo que la libertad siempre estará subordinada a la ley, porque, de lo contrario, hablamos de una libertad y de un derecho propios del estado de naturaleza, de todos contra todos. Si bien Hobbes no lo plantea en estos términos, la cuestión del sujeto moderno,

⁹¹Hobbes, T.; *Op. cit.*, p. 334.

entendido a partir de la definición cartesiana de conciencia clara y distinta, y trabajado hasta nuestros días no sólo en relación al objeto, sino a sí mismo, como sujeto-sujetado, ya está presente en este capítulo. No hay sujeto sin ley o, en términos hobbesianos, no hay súbdito sin soberano, no hay ciudadano sin ley. Todos estos argumentos desplazan a la religión hacia la esfera privada, quedando subordinada a la esfera pública y demarcada por la soberanía del Estado y la ley civil.

Esta distinción se traduce también en el capítulo XXVII.

A SINNE, [...] may consist, not onely in the *Commission* of a Fact, or in the speaking of Words by the Lawes forbidden, or in the *Omission* of what the Law commandeth, but also in the *Intention*, or purpose to transgresse.

A CRIME, is a sinne, consisting in the Committing (by Deed, or Word,) of that which the Law forbiddeth, or the Omission of what it hath commanded.

The source of every Crime, is some defect of the Understanding; or some error in Reasoning, or some sudden force of the Passions.”⁹²

Un PECADO (...) puede consistir no sólo en la comisión de un hecho, o en la enunciación de palabras prohibidas por la ley, o en la omisión de lo que la ley ordena, sino también en la *intención o propósito de transgredir*.

(...) Un CRIMEN es un pecado que consiste en la comisión (por acto o por

⁹²Hobbes, T.; *Op. cit.*, pp. 335-336.

palabra) de lo que la ley prohíbe, o en la omisión de lo que ordena.

(...) La fuente de todo delito estriba en algún defecto del entendimiento, o en algún error en el razonar, o en alguna violencia repentina de las pasiones.

La convivencia pacífica de un país consiste en no cometer delitos que atenten contra la ley civil. La intención de violar la ley es un pecado, tanto como violarla, pero lo que juzgan los jueces serán los actos, no las intenciones.

En este capítulo Hobbes realiza también una clasificación de los delitos. Para esta investigación lo que resulta más importante, además de lo ya considerado, es el modo en que subraya *la directa relación entre el cumplimiento de la ley y el hecho de que sea conocida por el pueblo, a través de su publicación*. El carácter público de la ley –su escritura- le otorga mayor fuerza de obligación.

Where the Law is publiquely, and with assiduity, before all the people read, and interpreted; a fact done against it, is a greater Crime, than where men are left without such instruction, to enquire of it with difficulty, uncertainty, and interruption of their Callings, and be informed by private men: for in this case, part of the fault is discharged upon common infirmity; but in the former, there is apparent negligence, which is not without some contempt of the Sovereign Power.⁹³

⁹³Hobbes, T.; *Op. cit.*, pp. 348-349.

En cuanto la ley está publicada, e interpretada con asiduidad ante el pueblo entero, un hecho realizado contra ella constituye un delito mayor que si no se procura una información semejante, y los súbditos la averiguan con dificultad, incertidumbre e interrupción de la exigencia de que la ley se cumpla, teniendo que ser informados por individuos particulares; en este caso, parte de la falta descarga sobre la abulia general, mientras que en el primero existe aparente negligencia que no deja de implicar cierto desprecio por el poder soberano.

La ecuación *ley pública=ley escrita* tiene una doble genealogía. La primera referida a las Tablas de la Ley, el decálogo del Antiguo Testamento y todo lo referido a las Escrituras de las religiones. Esta genealogía, reconocida por Hobbes en el presente capítulo, refuerza la estructura teológico-política. Pueden establecerse semejanzas significativas entre ambas leyes, a saber:

-deben ser leyes escritas, se transmiten al pueblo a través del intérprete del Soberano, y necesitan para ello de la reunión en un espacio común entre las partes.

La distinción fuerte radica en el hecho de que las leyes de las Sagradas Escrituras forman parte de la Revelación, y la obediencia al Soberano (Dios) apela a la fe.

La polis antigua proporciona la segunda genealogía. En ella la ley civil es también divina. La divinidad sin embargo no es trascendente a la ciudad: los dioses son los de la ciudad. Y la ciudad es el lugar del diálogo y de la apelación a la razón no sólo en la forma de cumplir con la ley, sino también en la de interpretarla. Esta genealogía se nota además en el planteo de Hobbes respecto de la relación que establece entre ley y conocimiento. A partir del siglo XVII se extiende la preocupación que en los dos siglos posteriores será central en relación al poder: la educación de los ciudadanos, la educación pública.

En el Capítulo XXX, titulado *De la Misión del Representante Soberano*, se vincula la misión del Soberano con la necesidad de la obediencia del pueblo. La educación, la instrucción del soberano (pueblo) facilita el cumplimiento por parte de él de las leyes que dicta el Soberano. La misión del Soberano es procurar el bien de sus súbditos, por medio de la instrucción pública y de las leyes, ya que la ignorancia del pueblo conduce a desvíos tales como la rebelión, o la sedición.

Y así como en el capítulo anterior dejaba preparado el argumento que relaciona educación con obediencia, en éste lo desarrolla y propone que el Estado debe nombrar a los maestros y examinar en primer lugar qué enseñan y cómo lo hacen, porque si la

ignorancia es el peligro latente para llegar a la desobediencia, la responsabilidad de los contenidos de la educación es del Estado, y los maestros deben ajustarse a aquello que el Soberano propone.

Se nota aquí cómo Hobbes está a favor de la instrucción pero, a la vez cómo, para justificar el absolutismo del poder, utiliza la educación como forma disciplinaria y a los maestros como agentes del Estado, sin otorgar espacio para el ejercicio racional, en las formas del discernimiento o la deliberación del pueblo.⁹⁴

¿Qué debe enseñarse a los súbditos? : No querer el cambio de gobierno; no prestar adhesión a nadie contra el soberano; no discutir el poder soberano; tener días especiales para aprender las leyes; honrar a los mayores; evitar las injurias, y hacerlo todo sinceramente.⁹⁵ Merece un análisis detenido entender qué piensa el filósofo de las Universidades.

Allí pone otra vez el acento en la supremacía del Estado en relación al Papa. Sus argumentos, que de modo retórico invocan siempre la autoridad de las Escrituras, son sin embargo, en sus conclusiones, taxativos con respecto a la preponderancia del

⁹⁴ Cfr. La teoría de Foucault sobre los dispositivos disciplinarios, la fábrica, la escuela, el hospital, la cárcel, como modalidades de sujeción ciudadana en el capitalismo.

⁹⁵ Hobbes, T.; *Leviathan*, pp. 379 ss.

poder estatal sobre el papal. En ese sentido ve en las universidades, que son –y no hay que olvidarlo- instituciones anteriores a la consolidación de los estados, un lugar de conflicto y de peligro. Los religiosos, y quienes tienen apariencia de doctos, derivan sus conocimientos de las Universidades y de las escuelas jurídicas, o de los libros que han sido publicados por hombres eminentes en esas escuelas y Universidades. Es, por consiguiente, manifiesto, que la instrucción del pueblo depende completamente de la adecuada instrucción que han recibido sus maestros en las Universidades. Hobbes recuerda que, hasta el reinado de Enrique VIII, el poder del Papa se consideraba superior al poder del Estado. A esta superioridad contribuían las enseñanzas impartidas en las Universidades, las doctrinas sustentadas por los predicadores, juristas y otros hombres doctos, que allí enseñaban doctrinas contra el poder soberano del rey. Esta es la razón –suficiente- para establecer que, aunque las Universidades no sean autoras de esas falsas doctrinas, no saben, sin embargo, cómo implantar la verdad.

También en este capítulo menciona Hobbes cómo mantener la seguridad del pueblo, en la forma de impartir justicia con equidad, dado que:

- a) Toda ofensa es ofensa contra el Estado, por lo tanto quien

imparte justicia es éste.

- b) La equidad, al hacer justicia, evita la impunidad de los poderosos. En este punto se detiene el autor argumentando que la impunidad causa odio y el odio, insolencia, lo cual puede derivar incluso en acciones contra el Estado.
- c) También corresponde a la justicia la igualdad en la imposición de impuestos. Es la retribución necesaria que los súbditos obran al Estado a cambio de la seguridad de sus vidas y de sus bienes. Pero la igualdad en el pago de los impuestos no la fija Hobbes en base a la riqueza de cada uno, sino en base a lo que consume. Habría aquí dos observaciones que nos traen hasta los problemas del capitalismo actual. La primera es la discusión acerca de la justicia de imponer impuestos sobre lo que se consume, la segunda es que los súbditos-ciudadanos son consumidores, haciendo de este adjetivo un sustantivo que, junto con el de propietario, subraya rasgos definitorios en la concepción del hombre sostenida por Hobbes.
- d) Es justicia la caridad pública. La incapacidad de algunos para mantenerse con su trabajo, obliga al Estado a

proveerles, a través de las leyes, el sustento. No debe abandonar a los indigentes a la caridad de los particulares.

- e) Es justicia hacer la ley, una ley buena, que define Hobbes como aquella que resulta necesaria y evidente para el bien del pueblo.
- f) Es atributo y misión del representante no sólo dictar la ley, sino los castigos y las recompensas. Los primeros actúan como correctivos disciplinares; las recompensas se otorgan por servicios al Estado. Del mismo modo, es misión del representante elegir buenos consejeros y designarlos por su conocimiento de la cosa pública, y éste proviene del estudio de la política. Lo que significa que ser consejero no supone necesariamente provenir de familias de alto rango, sino conocer la materia sobre la que aconsejarán al soberano.
- g) Finalmente, es misión del soberano velar por que los jefes militares, que deben ser populares para ser obedecidos mejor, no lo sean más que él mismo.

El último párrafo de este capítulo merece la atención, porque Hobbes deja claro que el pacto sólo es funcional en el interior de

un Estado y es, por lo tanto, en ese territorio donde tiene vigencia plena y validez. Esto quiere decir que no existe el pacto entre las naciones, sino que entre ellas está presente la ley de la naturaleza. La filosofía política de Hobbes tiene valor en el momento constitutivo del Estado-Nación y en su vigencia según la regla del uno por uno, pero sus principios no pueden ser trasladados sin más al derecho internacional, ya que la ley de las naciones y la ley de la naturaleza son una y la misma cosa.

Cada soberano tiene el mismo derecho, al velar por la seguridad de su pueblo, que puede tener cualquier hombre en particular al garantizar la seguridad de su propio cuerpo. Y la misma ley que dicta a los hombres que carecen de una gobernación civil lo que deben hacer y lo que deben evitar uno respecto a otro, señala análogos dictados a los Estados, es decir, a los príncipes soberanos y a las asambleas soberanas; no existe tribunal de justicia natural sino en la conciencia, en la cual no reina el hombre, sino Dios y cuyas leyes (...) son *naturales*.

(...)the Law of Nations, and the Law of Nature, I need not say any thing (...) because the Law of Nations and the Law of Nature, is the same thing. ⁹⁶

No tengo necesidad de hablar de la ley de las Naciones y de la ley de la Naturaleza, porque ambas son la misma cosa.

⁹⁶Hobbes, T.; *Op. cit.*, p. 394.

Se refiere a la relación entre un soberano y otro que deben acatar la ley comúnmente denominada *ley de las naciones*. Si, como antes expresó, la ley de las naciones y la ley natural son la misma cosa, resulta claro que cada soberano tiene el mismo derecho, al velar por la seguridad de su pueblo, que puede tener cualquier hombre en particular al garantizar la seguridad de su propio cuerpo.

La misma ley que dicta a los hombres que carecen de una gobernación civil lo que deben hacer y lo que deben evitar uno respecto al otro, señala análogos dictados a los Estados, a los príncipes soberanos y a las asambleas soberanas. Por consiguiente, no existe tribunal de justicia natural sino en la conciencia, en la cual no reina el hombre, sino Dios, cuyas leyes son *naturales*.

Esta es la diferencia entre guerra civil y guerra contra enemigos extranjeros. Entre los Estados sigue vigente el estado de naturaleza, de guerra de todos contra todos.⁹⁷

SEGUNDA PARTE

⁹⁷ Es importante tener presente a la filósofa contemporánea Hannah Arendt que relaciona poder y autoridad como dos modos diferentes. Pregunta qué es la autoridad y, al igual que Hobbes, la relaciona con el sustantivo autor. Y, así como para Hobbes, el autor o la autoridad tiene el derecho de realizar alguna acción, del mismo modo para Arendt, el concepto de autor está ligado con la acción de concebir y transformar la realidad, es decir, que toda acción de un sujeto autorizado supone también un conocimiento o un saber. Pero Arendt distingue saber de poder, en el sentido de que, en muchos casos, el poder político ha olvidado su lugar de representación de una autoridad o soberanía del pueblo, y actúa como dominio. Ese poder descuida la distinción hobbesiana entre poder sobre las cosas y poder sobre las personas, trata a las personas como cosas, y éste es el drama que Arendt describe como el rasgo de todo el siglo XX, fundamentalmente en las democracias masivas. Este peligro de asimilación del concepto de soberanía y autoridad al concepto de dominio da por resultado el totalitarismo que enuncia Arendt. Y es por este razonamiento que la filósofa afirma que la autoridad se ha esfumado del mundo moderno. Así el gran esfuerzo de Hobbes por distinguir dominio de soberanía, y las distinciones que realiza alrededor de los conceptos de autor y de actor, se han perdido en nuestro siglo tanto en los regímenes totalitarios, como en las experiencias del terrorismo de Estado.

1.- El principio de soberanía: Diferencias y semejanzas respecto del modelo de Hobbes.

- Soberanía y propiedad. Locke vs. Hobbes

Para justificar el principio de soberanía, el filósofo inglés John Locke entiende el poder como propiedad. Escribe dos tratados referidos a la naturaleza humana y al gobierno civil⁹⁸. En ambos ofrece el fundamento del constitucionalismo inglés, en contra del absolutismo propiciado por Hobbes. Locke quiere establecer las bases para una Inglaterra tolerante y sin guerras religiosas, dentro de los límites que supone excluir de la tolerancia a los católicos y a los puritanos.

Su filosofía parte de la refutación al principio de las ideas innatas. Refuta asimismo la sumisión a la tradición y a la idea de consenso, dado que, históricamente éste no se da. Es necesario comprender esta posición filosófica desde un lugar político: rechaza el innatismo contra las pretensiones de Jacobo I, y el consenso, contra el Parlamento inglés. Tanto el Rey como el Parlamento son los dos poderes siempre en pugna que mantienen los males de Inglaterra y no dan soluciones. Admite

⁹⁸ Cf. Locke; John. *Segundo Tratado sobre el gobierno civil*.

que la ley natural es obligatoria y su fundamento es la voluntad divina y rechaza el positivismo jurídico de Hobbes. La ley no puede reducirse al uso, sino que se relaciona con *lo justo*.

El estado de naturaleza tiene una ley de naturaleza que lo gobierna y que obliga a todos; y la razón, que es esa ley, enseña a toda la humanidad que quiera consultarla, que siendo todos los hombres iguales e independientes, ninguno debe dañar a otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones. Pues como los hombres son todos obra de un omnipotente y sabio Hacedor, (...) todos son propiedad de quien los ha hecho, y han sido destinados a durar mientras a El le plazca, y no a otro.⁹⁹

Respecto de lo público y lo privado, y de la discusión vigente en ese momento sobre la primacía de la Iglesia o del Estado, Locke apela a la prudencia y propone la preeminencia del Estado en la regulación de las cosas indiferentes, pero en las cuestiones religiosas no puede imponerse nada a la conciencia de los hombres. Afirma que esa virtud –la prudencia- es la que posibilita hablar de la libertad de la conciencia a la vez que del orden público, aunque es necesario mantener la división entre lo privado –interno- y lo público o externo.

⁹⁹ Locke, J.; *Op. cit.*, p. 38

Junto a la ley divina y a la ley civil, Locke propone la *opinión pública*, que se forma independientemente del gobierno y cuya sede es la sociedad civil. La opinión pública surge del juicio moral y, a la vez, lo establece. Lo moral se impone sobre lo político: es ésta la primera fundamentación filosófica del liberalismo. Dado que para esta tesis, lo importante es la confrontación con la filosofía de Hobbes, se comparan algunos conceptos de ambos: Si éste ve en la propiedad una graciosa concesión del soberano, Locke propicia la libertad económica y otorga primacía al mercado sobre el estado, al fundar la propiedad en el derecho natural.

Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores pertenecen en común a todos los hombres, cada hombre tiene, sin embargo, una propiedad que pertenece a su propia persona; y a esa propiedad nadie tiene derecho, excepto él mismo. (...) Cualquiera cosa que él saca del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, y la modifica con su labor y añade a ella algo que es de sí mismo, es, por consiguiente, propiedad suya. (...) Porque este trabajo, al ser indudablemente propiedad del trabajador, da como resultado el que ningún hombre, excepto él, tenga derecho a lo que ha sido añadido a la cosa en cuestión, al menos cuando queden todavía suficientes bienes comunes para los demás.¹⁰⁰

¹⁰⁰ Locke, J.; *Op. cit.*, pp 56-57.

Discute asimismo con Hobbes respecto del absolutismo de la soberanía. Si el poder es absoluto, es despótico. Si el soberano está más allá de la ley, entonces se reitera el estado de guerra que Hobbes quería superar, pues los súbditos no tienen instancia jurídica a la que apelar. El poder despótico es antipolítico. Pero la discusión parte del origen mismo acerca de qué entiende cada uno por estado de naturaleza.

El pensamiento filosófico y político más representativo de John Locke se encuentra en el Segundo Tratado.¹⁰¹ En éste aborda el tema del poder y distingue tres formas del mismo: el político, el familiar y el del propietario. El primero es el poder que tienen los magistrados sobre los súbditos, el segundo es el poder del *pater familiae* y el tercero es el poder del señor sobre sus propiedades y esclavos.

El poder político es claramente definido cuando se trata del fin que le compete: resguardar la propiedad. ¿Cómo lo hace? Mediante el derecho de hacer las leyes y la administración de justicia. Sin embargo, esta última función se superpone a la denominada inviolabilidad de la propiedad, ya que ésta es un derecho natural. Así, muchas veces –y esto repercute en la famosa división de poderes y en sus funciones- el poder político

¹⁰¹ Locke, J.; *Op. cit.*, pp.96-97.

ve menguada su esfera de acción legislativa. En este tema Locke afirma la santidad del derecho privado, una cuestión central del constitucionalismo medieval, que él recupera. Pero la novedad que Locke introduce es esencial. En el Medioevo y mucho antes, pensado por Séneca, la propiedad es una y trina con la propiedad de la vida, de la libertad y de los bienes. Locke innova y aplica un concepto restringido, no al de propiedad sino al de propietario. Según la tradición del feudalismo, sobre un mismo bien podía haber varios titulares, varios propietarios. Para Locke *la propiedad es exclusiva del que la trabaja*. Esta es la discusión entre la aristocracia terrateniente y la burguesía mercantilista. El trabajo es el valor agregado a la cosa, y ese valor otorga derecho. El valor ya no es sólo de la tierra, sino que surge de la ecuación que, como resultado del valor agregado del trabajo, del trabajo acumulado, se convierte en dinero. El derecho de propiedad en la circulación del dinero, rompe con los límites tradicionales de la propiedad considerada estáticamente, porque –al contrario que la tierra- permite acumular propiedad. Pero resuelve este problema porque rechaza el derecho a la herencia, ya que moralmente la acumulación es mala. Si bien Locke funda la nueva perspectiva individualista de la propiedad, al atribuir al

trabajo la transformación de la naturaleza, recuerda el mandato bíblico del hombre como señor de la misma.

En las discusiones partidarias, favorece al partido *Whig* –liberal- contra el *torie* –conservador- dándole un fundamento institucional al concepto de propiedad, no divino ni absoluto.

Hay en Locke huellas de la tradición hobbesiana, cuando afirma que el deseo de posesión en el hombre no conoce ningún límite. Sin embargo, apela a la capacidad de la razón para introducir la noción de gobierno civil. En todo caso el pasaje del estado de naturaleza al estado de civilidad se opera a partir de una distinción respecto de quiénes son propietarios y quiénes no lo son. La soberanía emana de un Estado que se constituye a través de la legitimación de la propiedad o, dicho de otro modo, ella es el poder de la propiedad.

Al nacer el hombre (...) con derecho a la libertad perfecta y a disfrutar sin cortapisas de todos los derechos y privilegios que le otorga la ley de naturaleza tiene el poder de proteger su propiedad, es decir su vida, su libertad y sus bienes, (...) también el de juzgar y castigar las infracciones de la ley que sean cometidas por otros.(...) Ahora bien, como no hay ni puede subsistir sociedad política alguna sin tener en sí misma el poder de proteger la propiedad, (...) única y exclusivamente podrá haber sociedad política allí donde cada uno de sus miembros

haya renunciado a su poder natural y lo haya entregado en manos de la comunidad. (...) Y de este modo, la comunidad decide las diferencias que puedan surgir entre sus miembros en cuestiones de derecho. (...) Aquellos que están unidos en un cuerpo y tienen una establecida ley común y una judicatura a que apelar, con autoridad para decidir entre las controversias y castigar a los ofensores, forman entre sí una sociedad civil.¹⁰²

Así, para Locke, los propietarios, siguiendo el curso de la razón, realizan el pasaje a un Estado en el que impera la ley y, por lo tanto, son sujetos de la ley, mientras que en ese mismo acto se produce la exclusión de quienes no son propietarios, que deben obedecer la ley, sin poder legislar.

Propiedad y Estado forman la trama de la teoría de Locke, a partir de la cual formula su concepción del Estado constitucional. El filósofo entiende que el derecho corresponde a quienes son poseedores de la tierra. El problema que se le plantea es el de cómo resolver el pasaje de la igualdad del estado de naturaleza a la desigualdad que supone el Estado y el derecho basados en la propiedad. Para Locke este pasaje se realiza adjudicándole legitimidad a la propiedad privada, cuyo valor agregado se compone de trabajo y razón, lo que la hace superior a la

¹⁰²Locke, J.; *Op. cit.*, pp 102-103.

propiedad común. Esto significa que en el estado de naturaleza la igualdad es pre-reflexiva y que no hay en él ninguna distancia entre el deseo y el bien. Tampoco se le agrega trabajo a la naturaleza. En este estado se da una identificación entre deseo y bien que supone una igualdad sin reflexión ni reproducción de los bienes. En el mito del estado de naturaleza se identifica la relación con los otros como enemistad latente o manifiesta que conduce inevitablemente a la guerra permanente. Sólo quienes, por un acto de la voluntad, se apropian de la tierra mediante el trabajo manual e intelectual, convirtiéndose de este modo en propietarios, serán quienes definan también los límites del deseo y estarán en condiciones de definir un Estado constituyente.

El gran aporte de Locke a la teoría política es el principio de propiedad restringido: según el derecho medieval, sobre un mismo bien podían existir diversas formas de propiedad; Locke introduce la exclusividad de un único propietario para un solo bien. Locke modifica también el sentido del término propiedad, que según él, no reside tanto en el tener como en el hacer. Esta es la discusión entre los terratenientes y el mercantilismo. Locke da argumentos a los burgueses cuando subraya el valor agregado que el trabajo –el hacer- le da a la cosa. El derecho

basado en la tenencia de la tierra, se transforma en uno basado en el trabajo y la modificación de la naturaleza.

Realiza también un aporte a la concepción filosófico-antropológica, por la que el hombre transforma a la naturaleza y se transforma a sí mismo a través del trabajo.

Al contrario de Hobbes, que afirma que la propiedad es una concesión del príncipe, en Locke la separación entre lo público y lo privado, no requiere del soberano ni depende de él, ya que la propiedad está fundada en el derecho natural. Exige la no intervención del gobierno en los asuntos del mercado. La propiedad resulta entonces una construcción artificial, que se produce como efecto de la voluntad y de la reflexión, legitimando de ese modo el fundamento mismo del pensamiento político liberal. Pero que sea artificial no significa que sea contranatural. El trabajo aparece como la forma de apropiación de la tierra en la relación hombre-naturaleza, que funda el derecho de propiedad. La propiedad es, en este sentido, una adquisición del individuo quien, a partir de ese acto, deviene propietario. El trabajo otorga derechos. Según este modelo teórico, el trabajo, entendido como apropiación de los bienes por parte de un sujeto libre, constituye un punto de superación de la monarquía. Ésta favorece las inequidades de unos contra otros, pero todos dependen de un

poder exterior; en cambio el trabajo, convertido en capital, es puesto por Locke como resultado de una libertad inmanente del individuo que ahora necesita legitimar su propiedad con otra figura diferente de la monarquía, a saber, la del gobierno civil.

También en contra de Hobbes, afirma que el poder absoluto es despótico y mantiene el estado de guerra entre los súbditos y el soberano, porque éste es *legibus solutus*, es decir que está por encima de la ley, por lo que los ciudadanos no tienen dónde reclamar justicia.

Por eso vuelve una y otra vez su mirada al estado de naturaleza, que es de libertad, independencia e igualdad entre los hombres. La dificultad de este estado no es la misma que planteaba Hobbes. Para Locke el problema consiste en que los hombres son jueces en sus propios litigios, y ser juez y parte supone la posibilidad de un conflicto que hace precaria y frágil la vida del hombre en ese estado. Nuevamente, discutiendo con Hobbes, el estado de naturaleza no es idéntico al estado de guerra.

Locke parte de un principio antropológico contrario al hobbesiano, dado que refuta la afirmación del filósofo del Leviathan, acerca de que el egoísmo sea el *pathos* constitutivo de lo humano.

Por otra parte, la soberanía deja de estar fundada en Dios y en la monarquía y pasa a pensarse como un principio de razón, que constituye un orden estrictamente humano. Para ello Locke aporta a la teoría del Estado su concepción parlamentarista. El poder de los propietarios no es idéntico al poder del monarca; es necesario independizar los poderes y, en ese sentido, insiste en la importancia del legislativo o parlamentario, sede de los intereses de los propietarios o burgueses. De esta manera surge el fundamento jurídico y filosófico del Estado constitucional moderno. Esta concepción del Estado debilita el modelo del poder monárquico-teológico a favor del poder burgués, con la misma lógica de la filosofía y de la ciencia modernas: poner al hombre como sujeto autónomo de todas sus acciones.

Locke lucha contra la monarquía absoluta, que no duda en llevar a la guerra a sus pueblos durante décadas, y propone resolver los problemas del despotismo según una lógica política que concibe al propietario como soberano de sí y al Estado parlamentario como el garante de dicha soberanía.

(...) Como la forma de gobierno depende de dónde se deposite *el poder supremo, que es el legislativo* (pues es imposible concebir que un poder inferior prescriba lo que debe hacer otro superior, y no hay poder más alto

que el de dictar leyes), el tipo de Estado dependerá de dónde se deposite el poder de legislar.¹⁰³

La finalidad de la filosofía de Locke es, al igual que la de Hobbes, la paz. Su teoría es constitucionalista y su mayor logro en la discusión con el poder real, es la legitimación de un poder que representa otra voluntad, diversa de la del monarca. Esa voluntad es la de la burguesía, ese poder es el parlamento.

En todos los casos, mientras el gobierno subsista, el poder supremo será el legislativo; pues aquel que dicta leyes a otro debe necesariamente ser superior a éste. Y como el poder legislativo no lo es tal sino por el derecho que tiene de hacer leyes para todas las secciones de la sociedad y para cada miembro de ésta, prescribiendo reglas para sus acciones y dando poder de ejecución cuando las reglas no son respetadas, el poder legislativo ha de ser el supremo; y todos los demás poderes que residan en cualquier parte o miembro de la sociedad, derivan de él y están subordinados a él.¹⁰⁴

La soberanía del Estado con división de poderes es pensada contrariamente al modelo de Hobbes. Locke entiende que si la soberanía es absoluta, como en la monarquía no parlamentaria,

¹⁰³ Locke, J.; *Op.Cit.*, p. 139.

¹⁰⁴ Locke, J.; *Op. cit.*, p. 155.

la libertad individual queda reducida al agradecimiento por la seguridad.

Aparece en este momento el fundamento del derecho constitucional público y la conceptualización de la libertad como inherente al principio de soberanía. Se trata de una libertad que reconoce dos momentos: el primero es el deliberativo, propio de las discusiones y cruces de los diversos intereses que están representados en el parlamento, y el segundo momento es el de la constitución definitiva de la ley, de las leyes.

La filosofía política de Locke es retomada con la teoría de la separación de los poderes enunciada por Montesquieu¹⁰⁵. También Francia conoció el despotismo de una monarquía absoluta. Sin pensar en una revolución, Montesquieu desarrolla el concepto de libertad según las condiciones de posibilidad de su contexto. ¿Cómo lograr la libertad política?, es la pregunta fundamental de este pensador. Su respuesta es que la ley surge de la libertad. El principio fundante de la libertad será también un principio constitutivo que posibilite y a la vez garantice la libertad del pueblo. La ley fundamental, la constitución, debe ser tal que represente al pueblo, que contemple, en la estructura del Estado,

¹⁰⁵ Cfr. Montesquieu (Charles L. De Secondat, Barón de). *El espíritu de las leyes*. Passim.

un cuerpo de representación del poder popular, llamado poder legislativo.

La constitución será la norma máxima de relación de los poderes; a través de ella se organizará el Estado y se distribuirán los poderes propios de cada uno. El constitucionalismo se presenta como la contención al absolutismo. En esta doctrina, el poder del Estado o del rey no es absoluto. El ejecutivo deberá articularse con el legislativo, y esta articulación, que es constitutiva de la soberanía moderna, es también constitutiva de la libertad política. Para Montesquieu el objeto de la constitución y de las leyes es asignar al soberano una legitimidad propia, pero no totalizante. Un Estado libre y soberano será aquel que, a través de su constitución, se funde en la soberanía de los poderes ejecutivo, legislativo y judicial. En este caso *soberanía* alude a la autonomía de los cuerpos y a sus fronteras interiores. Así se resguarda la de quienes hacen las leyes y de quienes las aplican, que pertenecen a cuerpos diferentes: el legislativo y el judicial. La soberanía es constitucional y su condición de posibilidad radica en el equilibrio de los tres poderes. El principio o el concepto de soberanía resulta, así, un principio regulador.

Para Montesquieu la constitución es una condición necesaria, pero no suficiente, del Estado soberano. Para que un pueblo sea

verdaderamente libre y soberano no sólo es necesario que tenga una constitución, sino que el espíritu general de su pueblo la haya concebido. Una constitución no surge de la voluntad de un filósofo o de un soberano individualmente, sino de la historia y la trayectoria de los pueblos que estiman la libertad como un valor. Para este autor la libertad está ligada a un espíritu comunitario, y la constitución es el resultado deseable de dicho espíritu. Para Montesquieu, una vez dictada la constitución, ésta produce efectos de verdad y de libertad en el pueblo. Podría pensarse que la noción misma de pueblo depende de la noción o del principio de constitución de una nación.