

CARTOGRAFÍAS DEL PENSAMIENTO POLÍTICO DE THOMAS HOBBS

Por Mauro Benente

RESUMEN

En este trabajo se realizará un abordaje sobre el pensamiento político de Thomas Hobbes y se analizarán categorías claves dentro su obra: estado de naturaleza, pacto, poder soberano y sociedad civil. Además de presentar mis lecturas sobre la obra de Hobbes, también esbozaré otras lecturas que se han efectuado sobre la obra del pensador inglés.

PALABRAS CLAVE

Estado de naturaleza- pacto- poder soberano

CARTOGRAPHIES OF THOMAS HOBBS POLITICAL THOUGHT

By Mauro Benente

ABSTRACT

The following piece of work hopes to present an approach to the political thought of Thomas Hobbes and to analyze the most important categories in his work: state of nature, pact, sovereign power and civil society. As well as putting forward my views on Hobbes' work, I will delineate others that have already been given on the work of the English political philosopher.

KEYWORDS

State of nature- pact- sovereign power

CARTOGRAFÍAS DEL PENSAMIENTO POLÍTICO DE THOMAS HOBBS

Por Mauro Benente*

I- Introducción

Realizar un mapeo de la teoría política de Hobbes presentado sus ejes más importantes, es uno de los objetivos de este trabajo. No obstante, este breve escrito se titula cartografías y no mapeo. La cartografía es una disciplina que se dedica a la confección de mapas, pero también a su estudio. Bajo el título de cartografías, pues, me permito no sólo realizar un mapeo de la teoría política de Thomas Hobbes, sino también estudiar, o más bien reseñar, el mapeo que determinados autores han realizado sobre su obra. Asimismo, y en otros pasajes del trabajo, me permitiré presentar mapas que, sin abordar específicamente la obra de Hobbes, puede que se erijan como nuevos trazos para, en un futuro, crear nuevos mapas y nuevas cartografías

II- Hobbes como pensador moderno

Antes de ubicar a Hobbes como un pensador moderno, tal vez sea conveniente trazar un párrafo introductorio a los ejes centrales de su teoría política. Un buen resumen de la articulación que Hobbes hace de conceptos centrales de su obra como Estado de Naturaleza, Pacto, Poder Soberano y Sociedad Civil, podría encontrarse en el prefacio mismo de *De Cive*, obra escrita en 1642 en Francia, lugar donde en su anterior estadía había trabajado sobre el famoso texto *Meditaciones* de René Descartes. El análisis del estado de naturaleza cobra importancia, según Hobbes, porque nos permitirá comprender los derechos de los Estados y los deberes de los súbditos (HOBBS, 1642, 43)¹. Es en este marco que enuncia su pesimismo antropológico, según el cual, a menos que exista el temor de ser reprimidos por un poder coercitivo, cada hombre desconfiará y temerá de sus prójimos, y por derecho natural, tendrá que hacer uso de la fuerza para lograr su preservación (HOBBS, 1642, 43-44). Teniendo en cuenta lo anterior, Hobbes dirá que el estado de naturaleza no es otra cosa que la guerra de todos contra todos, y para evitar tal

* Abogado (UBA); Estudiante de Ciencia Política (UBA); Becario UBACyT categoría estímulo; Auxiliar docente de "Teoría del Estado", "Elementos de Derecho Constitucional" y "Sociología del Derecho" (Facultad de Derecho de la UBA); Miembro de la Revista "Derecho y Barbarie".

¹ Esta propuesta teórica de necesidad de comprender el estado de naturaleza, para entender cabalmente el poder del Estado, es algo que se repetirá en la obra de John Locke [1632-1704]. Así, en las primeras líneas del capítulo II del *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, dirá que "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" (LOCKE, 1764, 36)

sufrimiento es que los hombres pactarán renunciando el derecho a todas las cosas (HOBBS, 1642, 45-46). Este pacto será constitutivo de la sociedad civil y, a la vez del poder soberano, supremo².

Es interesante destacar que Hobbes apela a ciertos ejemplos para demostrar este estado de permanente desconfianza. Más allá de que los ejemplos puedan ser objetables –uno podría decir que los ejemplos de fronteras armadas no sirven para demostrar el estado de naturaleza, porque su existencia podría denotar, justamente, la existencia de una sociedad civil-, lo interesante es remarcar la apelación a la *demonstración*, pero fundamentalmente a la *razón* como instancias para abordar –y luego legitimar- sus postulados políticos.

La idea de demostración a través de la experiencia histórica, en el ámbito de las reflexiones políticas puede que tenga un referente en el florentino Maquiavelo [1469-1527], con quien también se abandona el patrón confesional en las reflexiones políticas (ABAL MEDINA (h)– NEJAMKIS, 2003, 193). Así, en la dedicatoria de *El príncipe*, sostiene que “por mi parte, queriendo presentar a Vuestra Magnificencia alguna ofrenda o regalo que pudiera demostraros mi rendido acatamiento, no he hallado, entre las cosas que poseo, ninguna que me sea más cara, ni que tenga en más, que mi conocimiento de los mayores y mejores gobernantes que han existido. Tal conocimiento sólo lo he adquirido gracias a una *dilatada experiencia* de las horrendas vicisitudes políticas de nuestra edad, y merced de una continuada *lectura de las antiguas historias*” (MAQUIAVELO, 1513, 7)³

Como destaca Wolin, en Hobbes la filosofía política puede conducirnos hacia la paz y la verdad, y para ello es elemental salir del atraso que tenía la filosofía política y adecuarse a los parámetros de racionalidad que tendría la *ciencia* (WOLIN, 1960, 262-263). Existía en Hobbes, pues, una intención de ubicar a la filosofía moral y política sobre una base científica (BERNS, 1987, 377). Incluso, Wolin destaca que en el proyecto hobbesiano había un ímpetu de obtener en la filosofía política verdades tan seguras como las de la geometría, para lo cual no alcanzaba con apelar a la historia –tal como lo había intentado Maquiavelo- sino que era menester acudir a la *razón* (WOLIN, 1960, 266-275).

Hay que aclarar que el apego a la racionalidad no es una creación de la filosofía política hobbesiana, pero sí existe una intensificación en este apego. Asimismo, puede que no se hayan iniciado con Maquiavelo las reflexiones políticas ajenas a los parámetros religiosos. No obstante, el que estos autores hayan sido relevantes, que hayan trascendido, marca un cambio en la articulación de las relaciones de poder. Mientras en algún momento los espacios de reflexión política adheridos a la racionalidad y la historia eran muy escasos y hasta perseguidos, en el surgimiento de la modernidad estos espacios se multiplicarían. Esther Díaz describe este proceso de ruptura, que no sólo se desarrollaba en el ámbito de las reflexiones políticas, afirmando que “cuando históricamente el poder está de parte de la iglesia, lo importante es saber interpretar las Escrituras; en cambio, cuando el poder comienza a cambiar de manos y va pasando del lado de la ciencia como institución, lo importante será saber leer el lenguaje con el que

² A diferencia de Hobbes, Locke dirá que no son lo mismo el estado de naturaleza y el estado de guerra. Mientras en este último reina la enemistad y la destrucción, en el primero hay un estado de paz, pero sin un poder terrenal (LOCKE, 1764, 46-49), algo que sería imposible para Hobbes.

Dios escribió en la naturaleza, es decir, los números.” (DÍAZ, 2000, 28)⁴. Este apego científicista no será irrelevante, ya que a los ojos de iluminismo aquello que no se adapte al criterio del cálculo será sospechoso (ENTEL- LENARDUZZI- GERZOVICH, 2000, 81).

Ahora bien, esta idea de racionalizar las reflexiones sobre la política no es patrimonio de los autores legitimantes de la autoridad estatal –algo más claro en Hobbes que en Maquiavelo-. En este sentido cabe destacar que la preocupación por el atraso de la filosofía política y la necesidad de subirse a los adelantos de la ciencia será contemplada, dos siglos después, por Proudhon, el primer autor autodenominado anarquista (PROUDHON, 1840, 19-27). La idea de racionalización se erige dentro de un marco, el de la modernidad, en el cual el método comienza a ser garantía del conocimiento verdadero. Entre los supuestos de la modernidad “se destaca la reducción de la ciencia al método. Reducción que manifiesta consecuencias diversas, entre ellas el reconocimiento de que es el cumplimiento riguroso de los pasos del método previamente establecido aquello que otorga cientificidad a un saber. Encontramos también una fuerte idealización del método, que se desvincula de las prácticas y circunstancias concretas en la que es producido. Método que, por su parte, es puesto en marcha por un sujeto universal, ahistórico, *res cogitans* o subjetividad trascendental” (RIVERA, 2003, 65).

Que acudiendo la razón se pueda tanto legitimar al Estado como impugnarlo, es una muestra de que el disciplinamiento de los saberes otrora concentrado en el contenido, a partir de la modernidad comienza a prestar atención a su modo de producción. Foucault detecta que hacia el s. XVIII se produjo un disciplinamiento de los saberes a partir de cuatro operaciones desarrolladas por el Estado: la *selección*, mediante la cual ciertos saberes fueron eliminados o descalificados como tales; la *normalización* de ciertos saberes entre sí, lo que permitirá la comunicación entre ellos; la *jerarquización* de los diferentes saberes; la *centralización* piramidal, que permite el control y la transmisión de los saberes. Realizadas estas operaciones es que surgirá una disciplina global, que no es otra cosa que la ciencia. Todo esto, al decir de Foucault produjo un cambio en la forma de dogmatismo, desplazándose el control de los enunciados hacia un control de la regularidad de las enunciaciones. “Desde el momento en que se produce una forma de control en el mecanismo, y por lo tanto en la disciplina interna de los saberes, mediante un aparato destinado a ella, a partir de ese momento, como comprenderán, se puede renunciar perfectamente a algo que podría denominarse la ortodoxia de los enunciados. Ortodoxia costosa, porque esta vieja ortodoxia, este principio que actuaba como modo de funcionamiento religioso, eclesiástico de control sobre el saber, tenía que entrañar la condena, la exclusión de cierto número de enunciados que eran científicamente

³ El resaltado fue agregado.

⁴ Sin perjuicio de lo relatado, es importante destacar que con la modernidad no hay una génesis, pero sí una intensificación, de la reflexión política en clave matemática –como a veces se insinúa desde malas interpretaciones que se hacen del discurso posmoderno- ya que esto puede ser advertido en la obra de Platón. Así, en el diálogo *Las Leyes* se lee que “El legislador debe adoptar el principio general de que las subdivisiones y complicaciones numéricas poseen utilidad universal (...) Todo debe ser tenido en cuenta por el legislador en su mandato a todos los ciudadanos, que nunca deben faltar, mientras puedan evitarlo, a esta uniformización numérica. Porque tanto en la vida doméstica y pública como en todas las artes y oficios, ninguna rama de la educación tiene, por sí sola, tal poderosa eficacia como la teoría de los números.” Citado en (WOLIN, 1960, 59)

verdaderos y fecundos. La disciplina, la disciplinarización interna de los saberes que se introduce en el siglo XVIII va a sustituir esa ortodoxia –que recaía sobre los enunciados mismos y seleccionaba los que eran conformes y los que no lo eran, los aceptables y los inaceptables- por otra cosa: un control que no se ejerce sobre el contenido de los enunciados, su conformidad o no a cierta verdad, sino sobre la regularidad de las enunciaciones. El problema consistirá en saber quién ha hablado y si estaba capacitado para hacerlo, en qué nivel se sitúa ese enunciado, en qué conjunto podemos volver a ubicarlo, en qué sentido y medida está de acuerdo con otras formas y otras tipologías de saber.” (FOUCAULT, 1997, 171-172).

Este pasaje del control sobre el enunciado al control sobre la enunciación, produjo un desbloqueo epistemológico que brindó una notable velocidad en la renovación de los enunciados (FOUCAULT, 1997, 172), y tal vez esto sea lo que permitió que el apego cientificista permitiese tanto legitimar como impugnar al Estado.

Dentro de un esquema de pensamiento moderno debe insertarse la figura del Leviatán como máquina. En el texto del Leviatán, la evocación a esta figura bíblica de agua aparece en tres oportunidades, evocando, no siempre de modo simultáneo, “Dios”, “hombre”, “animal” y “máquina” (SCHMITT, 1938, 18-19). Dentro de estas acepciones, la máquina está construida por hombres y se encuentra al servicio de ellos: los hombres crean una máquina que les brinda seguridad. Como destaca Schmitt, “Hobbes, en pleno siglo XVII, supo concebir ya con suficiente claridad, llegando hasta sus últimas consecuencias, la idea de un Estado creado por la razón de los individuos humanos. El paso decisivo está dado cuando se concibe al Estado como un producto artificial del cálculo humano. Todo lo demás: el proceso que va del aparato de relojería a la máquina de vapor, al electromotor, hasta el proceso químico-biológico, viene dado por sí mismo en el desarrollo ulterior de la técnica y de las ciencias naturales y no exige una nueva decisión metafísica” (SCHMITT, 1938, 37).

Esta confianza en el potencial de la creación humana, y el ligamen entre maquinismo y progreso, tal como sucedía con la confianza en la razón, no era patrimonio exclusivo de aquellos autores que podríamos considerar como legitimantes de la autoridad estatal. En este sentido, en *La conquista del pan*, obra publicada en París en 1892, el geógrafo anarquista ruso Piotr Kropotkin instaba por un maquinismo aplicado al bienestar general, para lo cual sería menester que las máquinas no estuviesen en manos privadas. Con la colectivización de la maquinaria todos podrían gozar de alimentos, vestido y vivienda (KROPOTKIN, 1892, 63-97). Incluso, la colectivización y un fuerte desarrollo en la maquinaria transformaría en agradable el trabajo y permitiría la emancipación de la mujer de las tareas domésticas (KROPOTKIN, 1892, 121-128)⁵.

El apego a la razón, la confianza en el potencial creativo humano, el ligamen entre razón y progreso ubican a Hobbes dentro del paradigma de la modernidad, paradigma que será compartido no

⁵ No obstante lo anterior, es menester aclarar que la emancipación de la mujer resulta bastante acotada. Así, Kropotkin postula que “(e)manicipar a la mujer no es abrir para ella las puertas de la universidad, del foro y del Parlamento. Es siempre sobre otra mujer que la mujer liberada descarga el peso de los trabajos domésticos. Emancipar a la mujer es liberarla del trabajo embrutecedor de la cocina y del lavado: es organizarse de modo que le

solamente por los autores que podrían considerarse como legitimantes de los procesos socio-políticos que se estaban produciendo.

III- El Estado de naturaleza

Hobbes niega la idea de asociación natural de los hombres y sostiene que ésta se produce por la búsqueda de beneficios, no por el amor al prójimo sino por el amor a nosotros mismos y, por sobre todo, por el miedo mutuo existente en el estado de naturaleza. En el capítulo XIII del *Leviatán*, Hobbes sostiene que en algunos sectores de América –recordemos que el trabajo data de 1651-, a excepción del régimen de pequeñas familias, se vivía bajo el estado de naturaleza (HOBBS: 1651, 104). No obstante el mismo Hobbes aclara que nunca ha existido un estado de naturaleza a escala planetaria (HOBBS, 1651, 10), algo que debiera tomarse como una hipótesis de la razón (BOBBIO, 1979, 57). Asimismo, para Wolin sería equívoco enmarcar al estado de naturaleza dentro de un período histórico. No pertenece ni al pasado ni al presente, sería una posibilidad siempre presente (WOLIN, 1960, 282).

De acuerdo con Hobbes, este miedo mutuo proviene de la igualdad natural entre los hombres y de la voluntad del daño mutuo (HOBBS, 1642, 58). Si bien la igualdad y el deseo de daño ya aparece explicada en *De Cive*, es en el capítulo XIII de su *Leviatán* donde esta concepción aparece con claridad cuando se afirma que “si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y en el camino que conduce al fin [...] tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro” (HOBBS, 1651, 101). Será también en el *Leviatán*, donde Hobbes enuncie a la competencia, la desconfianza y la gloria como las causales de la discordia entre los hombres (HOBBS, 1651, 102). En este estado de naturaleza, impera pues, la guerra de todos contra todos. “Durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos.” (HOBBS, 1651, 102).

Ahora bien, del mismo modo en que suele relativizarse la existencia de un estado de naturaleza, también podría hacerse lo propio con la existencia de una guerra de todos contra todos. Foucault entiende que la guerra propuesta por Hobbes es una guerra producto de la igualdad o de diferencias insuficientes entre los hombres, ya que de haber diferencias marcadas entre los hombres podrían suceder dos cosas: que el fuerte triunfe sobre el débil y la guerra total no se produzca o que el débil, conociendo su situación respecto del fuerte, renuncie al enfrentamiento y la guerra total tampoco se produzca. En este sentido, entonces, “si hubiera diferencias naturales marcadas, no habría guerra; en efecto, la relación de fuerzas quedaría fijada por anticipado mediante una guerra inicial que excluiría su propia continuación, o bien, al contrario, esa relación de fuerzas se mantendría en la virtualidad debido a la timidez misma de los débiles.” (FOUCAULT, 1997, 88).

En este plano de igualdad o de diferencias insuficientes, quien desee evitar la guerra debe mostrar que está dispuesto a hacerla y no tiene intención de renunciar a ella. Asimismo, para mostrar que no tiene

permita, si le parece, criar y educar a sus hijos, conservando tiempo libre para tomar parte en la vida social.” (KROPOTKIN, 1892, 128)

intención de renunciar, deberá actuar de modo tal que al otro que está en pie de guerra le susciten dudas respecto de su propia fuerza, y por ello se detenga. Ahora bien, esta detención depende de que el primero muestre que no tiene intención de renuncia. En este sentido, Foucault advierte que en la guerra primitiva de Hobbes no hay batallas, no hay puños, no hay armas, no hay sangre, no hay cadáveres. Lo que se suscita es una relación de fuerzas que surge del juego de tres elementos: las *representaciones calculadas*, de acuerdo con las cuales yo me imagino la fuerza del otro y el otro se imagina mi fuerza; las *manifestaciones enfáticas de voluntad*, ya que se muestra que uno quiere la guerra y no está dispuesto a renunciar a ella y; las *tácticas de intimidación entrecruzadas*, según las cuales se intenta que el otro tema tanto como yo –o aun más– el hacer la guerra. De esto se trata guerra primitiva hobbesiana, o mejor dicho, el *estado de guerra*, en el cual “(h)ay representaciones, manifestaciones, signos, expresiones enfáticas, astutas, mentirosas; hay señuelos, voluntades que se disfrazan de lo contrario, inquietudes que se camuflan de certidumbres. Nos encontramos en el teatro de las representaciones intercambiadas, en una relación de temor que es una relación temporalmente indefinida; no estamos realmente en la guerra.” (FOUCAULT, 1997, 89).

Continuando con la descripción de este estado de naturaleza, vale destacar que en éste no había justicia ni derecho de propiedad (HOBBS, 1651, 104). Es importante resaltar esto último, ya que como destaca Wolin, la idea de propiedad común, propia del estado de naturaleza, era contraria a los ideales económicos de la época (WOLIN, 1960, 281). En este sentido, y haciendo patente una situación disímil a los ideales de la época, Hobbes dirá que en el estado de naturaleza, “no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente no hay cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de los artículos que pueden ser importados por mar, ni construcciones confortables, ni instrumentos para mover y remover las cosas que requieran mucha fuerza, ni conocimiento de la faz de la tierra, ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad” (HOBBS, 1651, 103).

Parecería ser, tal como enuncia Berns, que lo único bueno del estado de naturaleza es la posibilidad de abandonarlo (BERNS, 1987, 381). Será posible tal abandono mediante, la que dirá Hobbes, es la primera ley de la naturaleza. Las leyes de la naturaleza son los dictados de la recta razón, respecto de las cosas que debemos hacer para conservar nuestras vidas y, la primera de estas leyes, es buscar la paz allí donde pueda encontrarse y; cuando ello no es posible, proveernos de medios para hacer la guerra (HOBBS, 1642, 68)⁶. Asimismo, de esta ley fundamental, de esta primera ley de la naturaleza, surge que el derecho de los hombres a todas las cosas no puede ser retenido, sino que algunos deben renunciarse y/o transferirse. Esta obligación de buscar la paz –recordemos que a diferencia de los derechos de la naturaleza, las leyes de la naturaleza son obligaciones de hacer u omitir- y de ceder derechos, fundamentalmente el de dar muerte al prójimo, es lo que permitirá el pasaje del estado de naturaleza a la sociedad civil.

⁶ En el mismo sentido, en el *Leviatán*, Hobbes definirá a la ley de la naturaleza como “un precepto o una norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla; o bien, omitir aquello mediante lo cual piensa que pueda quedar su vida mejor preservada” (HOBBS, 1651, 106).

Llegados a este sitio, es interesante destacar un contrapunto no predominante en las lecturas sobre Hobbes, y en especial sobre esta contraposición entre estado de naturaleza y sociedad civil. Cuando Etienne Balibar analiza una famosa obra de Leo Strauss sobre el pensamiento de Hobbes –*The political philosophy of Hobbes*–, destaca que dado que el miedo a la muerte no se extingue durante la sociedad civil, la diferencia entre ésta y el estado de naturaleza queda relativizada. Así, para el profesor de la Universidad de Paris X Nanterre, “el miedo a la muerte que reina en el *status naturalis*, no cesa de dominar en el comportamiento y la condición de los hombres en el *status civilis*. Es su fundamento común, que aun se puede interpretar como un <<primado>> del estado de naturaleza que se perpetúa en el seno del estado civil. El pasaje de uno a otro no quiere decir que los hombres *se liberan* del temor a la muerte violenta, sino que lo *desplazan*, o lo *difieren*, al hacer del poder político el único objeto de ese temor, como si, para descartar la amenaza mortal que representan unos a otros, demandaran al Estado *que los aterrorice a ellos mismos*. Es necesario, entonces, a la vez de *plantear* la distinción entre los dos estados y, de inmediato, *relativizarla*, puesto que el miedo a la muerte violenta reina de una punta a la otra” (BALIBAR, 2002, 126).

Por un camino distinto al escogido por Balibar, Foucault también sugiere cierta continuidad entre el estado de naturaleza y la sociedad civil. Recordando que los ejemplos que Hobbes sugiere de guerra permanente –el más citado el del viajero que no olvida cerrar con llave por temor a los robos– refieren a situaciones de la sociedad civil y no del estado de naturaleza, Foucault entiende que la guerra de todos contra todos no está únicamente en el origen del Estado, sino que seguirá presente una vez constituido éste (FOUCAULT, 1997, 87). Teniendo en mente esta sugerencia de continuidad y sumando la postura que Foucault ensaya respecto del *estado de guerra*, es posible afirmar que “se advierte con claridad por qué y cómo ese estado –que no es la batalla, el enfrentamiento directo de las fuerzas, sino cierto estado de los juegos de representaciones recíprocamente enfrentadas– no es una fase que el hombre abandona definitivamente el día que nace el Estado; se trata, en realidad, de una especie de fondo permanente que no puede no funcionar, con sus artimañas elaboradas, sus cálculos enmarañados, desde el momento en que algo no da seguridad, no fija la diferencia y no sitúa la fuerza, por fin, de cierto lado.” (FOUCAULT, 1997, 90).

Además de aquella ley que permite el pasaje (relativo) del estado de naturaleza a la sociedad civil, en *De Cive*, Hobbes enunciará otras diecinueve leyes de la naturaleza (HOBBS, 1642, 81-94) y se empeñará en demostrar que lo mandado por estas disposiciones tiene sustento en las sagradas escrituras (HOBBS, 1642, 101). Es interesante destacar, tal como lo hace Berns, que todas las leyes de la naturaleza enunciadas por Hobbes tienden a reducir al mínimo la fricción entre los hombres (BERNS, 1987, 384). En el mismo sentido, cuando en el *Leviatán* se ocupa de describir la misión del soberano, sostiene que consiste en procurar la seguridad del pueblo a través de la promulgación y sanción de buenas leyes (HOBBS, 1651, 275). En el empleo de estas leyes, también subyace un objetivo de evasión de posibles fricciones. Así, nuestro autor destaca que “el uso de las leyes (que no son sino normas autorizadas) no se hace para obligar al pueblo, limitando sus acciones voluntarias, sino para dirigirle y llevarlo a ciertos

movimientos que no les hagan chocar con los demás, por razón de sus propios deseos impetuosos, su precipitación o su indiscreción" (HOBBS, 1651, 285).

IV- Lo que Hobbes quería evitar (I)

Numerosas lecturas de la obra de Hobbes, sugieren que la búsqueda de paz y seguridad, que será el fundamento y el objetivo de la instauración de un poder supremo, debe entenderse en el contexto una guerra civil motivada por conflictos religiosos en Inglaterra, y tal vez sea esto lo que nos permita afirmar que hay un objetivo hobbesiano de despegar al Estado de las presiones del clero (JANINE RIBEIRO, 2000, 17) y un intento de poner fin a la tutela del clero sobre los gobernantes y ciudadanos (JANINE RIBEIRO, 2000, 32)⁷. Así Carl Schmitt, en una obra de profundos análisis sobre la carga simbólica de las figuras hobbesianas, señala que el Behemoth –esta figura bíblica de tierra que imperaría de no existir el Leviatán- sería un símbolo de la anarquía producida por el sectarismo y el fanatismo religioso (SCHMITT, 1938, 20).

De acuerdo con determinadas lecturas, la obra de Hobbes es un embate a los poderes indirectos, o intermedios, que tenían, especialmente, ciertos sectores de la Iglesia⁸. Hobbes quería evitar interferencias religiosas en el poder estatal (JANINE RIBEIRO, 2000). Con esta clave de lectura es que, según entiendo, resulta fructífera la tercera parte de *De Cive*. Allí se advierte un esfuerzo teórico por compatibilizar la autoridad civil con la divina, hacer de ellas una sola autoridad: la civil. Es en este marco en el cual Hobbes sostiene que el soberano tiene el derecho de establecer cuáles serán las formas de culto hacia Dios, e incluso tiene el derecho de interpretar las sagradas escrituras (HOBBS, 1642, 264-267)⁹. Es más, Hobbes dilucidará de las mismas sagradas escrituras que el poder civil es el facultado para su interpretación. En este sentido, en cuanto a lo relatado en la antigua alianza –antiguo testamento- mostrará que la facultad de interpretar la palabra de Dios no estaba desligada del poder civil (HOBBS, 1642, 290), y respecto de lo narrado en la nueva alianza –nuevo testamento-, dirá que quien tiene el poder sobre la ciudad tiene poder sobre la Iglesia, porque en definitiva, ciudad e iglesia se tratan de una misma cosa (HOBBS, 1642, 332).

Respecto de la unificación por parte del soberano en materia de culto, aparece en la obra de Hobbes un razonamiento consecuencialista según el cual se evitarían conflictos en tales manifestaciones. Así, pues, "si cada hombre siguiera su propia razón en lo referente al *culto* de Dios, entre una variedad tan

⁷ No por nada, por ejemplo, el poder supremo tiene el derecho a juzgar qué opiniones y doctrinas son enemigas de la paz, así como prohibir su enseñanza (HOBBS, 1642, 128-129).

⁸ Es interesante resaltar que para Carl Schmitt, el parlamentarismo permitió que estos sectores frente a los cuales se erigió el Leviatán lograran subordinarlo. Así el jurista destaca que "(e)l pensamiento de Hobbes penetra y actúa eficazmente en el Estado legal positivista del siglo XIX, pero sólo se realiza en forma que podríamos llamar apócrifa. Los antiguos adversarios, los poderes <<indirectos>> de la Iglesia y de las organizaciones de interés, vuelven a entrar en escena transfigurados, como partidos políticos, sindicatos, asociaciones sociales; en una palabra, como <<podere de la sociedad>>. A través del Parlamento lograron apoderarse de la legislación y del Estado legal y hasta pudieron llegar a creer que habían conseguido enganchar al Leviatán a su carruaje." (SCHMITT, 1938, 76).

⁹ Así como la necesidad de un definidor en materia de lenguaje se expresa en clave consecuencialista, ya que se erige como una herramienta para acceder a otro valor, en materia de culto también habría una necesidad de un gran definidor. Para analizar el soberano como gran definidor en materia de lenguaje, ver D'AURIA (1999, 47) y WOLIN (1960, 284-290)

grande de adoraciones siempre alguno juzgaría irrespetuoso e impío el modo de adorar de otro, y a ninguno le parecería que el otro estaba honrando a Dios" (HOBBS, 1642, 266). Ante este cuadro de situación, Hobbes entiende que los súbditos tienen que transferir al soberano, el derecho de juzgar el modo de expresar su culto a Dios. Es por esto, entonces, que "la *interpretación* de todas las leyes, tanto *sagradas* como *seculares* (cuando Dios gobierna por vía *natural* solamente), depende de la autoridad de la ciudad, es decir, del hombre o la asamblea a quienes se les ha encomendado el poder soberano" (HOBBS, 1642, 266-267).

Si en la tercera parte de *De Cive* encontramos el esfuerzo teórico de compatibilizar la autoridad civil con la divina, también en la tercera parte del *Leviatán* se encuentran los capítulos dedicados a la materia religiosa, aunque ya en el capítulo XXVI titulado *De las leyes civiles* y perteneciente a la segunda parte, se encuentran referencias sobre los milagros, asunto que es tratado con más intensidad en los caps. XXXVII y XLII. De acuerdo con la lectura que hace Schmitt, Hobbes es agnóstico en materia de milagros y sólo el Estado puede determinar qué es un milagro y qué no (Schmitt, 1938, 52-53). Hobbes define al milagro como "*una obra de Dios (aporte de su operación por vía natural, ordenada en la creación) realizada para hacer manifiesto a su elegida la misión de un enviado extraordinario para su salvación*" (HOBBS, 1651, 365). Ahora bien, dado que entiende que lo que parece un milagro para un hombre, pueda no serlo para otro, es menester que exista un definidor que determine qué es un milagro. Es en este contexto que Hobbes separa una razón privada, ámbito en el cual cada hombre puede definir qué es un milagro, y una razón pública, ámbito donde será la autoridad quien defina cuando estamos en presencia de un milagro¹⁰.

Para Schmitt, la escisión entre razón pública y privada perfiló ciertos caracteres del Estado moderno. Así puede decirse que "(l)a distinción de lo privado y lo público, entre la fe y la confesión, *fides* y *confessio*, *faith* y *confesión*, ha calado tan hondo, que de ella se han derivado consecuentemente en el curso de los siglos posteriores el Estado de derecho y el Estado constitucional liberal. De aquí, es decir, del agnosticismo, no de la religiosidad de los sectores protestantes, arranca el Estado moderno <<neutral>>." (SCHMITT, 1938, 55). Sobre esta la temática razón pública y privada, Schmitt realiza una comparación con el *Tratado teológico-político* de Baruch Spinoza, obra publicada en 1670 en Holanda de forma anónima y con un pie de imprenta falso. Según entiendo, esta comparación debe tomarse con cierto cuidado.

Schmitt sugiere que la separación entre fuero interno y externo que en la obra de Hobbes aparece de modo germinal, surge con claridad en la obra de Spinoza. Sobre este asunto, entiendo, no pueden

¹⁰ En este sentido, Hobbes sostiene que "(l)a cuestión ya no es si lo que nosotros vemos realizado es un milagro, si el milagro que oímos o leemos fue un acto real y no una creación de la lengua o de la pluma, sino, en definitiva, si el relato es verdadero o falso. En esta cuestión no hemos de inquirir nuestra propia razón o conciencia privada, sino la razón pública, esto es, la razón del supremo representante de Dios, que actúa como juez suyo; en efecto, lo haremos juzgar siempre, puesto que le hemos dado un poder soberano, a fin de que haga todo lo necesario para nuestra paz y defensa. Un hombre particular (puesto que el pensamiento es libre) tiene siempre la libertad de creer o no creer íntimamente ciertos actos que han sido presentados como milagros, considerando, según su propio testimonio, qué beneficio puede derivar, de la creencia de los hombres, para aquellos que lo reconocen o lo combaten, y conjeturar a base de ello si son milagros o mentiras. Pero cuando se llega a la confesión de esta fe, la razón privada debe someterse a la pública, es decir, al representante de Dios." (HOBBS, 1651, 369).

realizarse mayores objeciones al jurista alemán, pero sí, creo que merece ser revisada la idea, según la cual, en Spinoza, la libertad individual aparece como principio configurador. Así, Schmitt nos dice que "(e) bien notoria la estrecha dependencia entre el Tratado de Spinoza y Hobbes, pero el inglés, al dejar sentada esa reserva fundamental, no se proponía salirse de la fe de su pueblo, sino todo lo contrario: permanecer en ella. En cambio, el filósofo judío viene a parar desde fuera a la religión de Estado y su reserva viene también de fuera. En Hobbes siempre están en primer plano la paz pública y el derecho del poder soberano; la libertad de conciencia es sólo una última reserva oculta en el trasfondo. Pero es que ahora la libertad individual de pensamiento se convierte en un principio configurador, mientras que los imperativos y el derecho del poder estatal se han transformado en simples reservas" (SCHMITT, 1938, 56-57).

Es claro, tal como relata Schmitt, que en la obra de Hobbes, la paz y la seguridad están en el primer plano. La paz y la seguridad, en la obra de Hobbes actúan como variables independientes y la necesidad de un gran definidor en materia de culto, en el ámbito de la razón externa, se presenta como una variable interviniente para lograr aquel fin. Para realizar sus aseveraciones sobre la obra de Spinoza, Schmitt trabaja con los capítulos XIX y XX del *Tratado*, capítulos en los cuales, según creo, la seguridad y la paz también funcionan como variables independientes, e incluso puede intuirse un ligamen entre Estado y paz¹¹. Asimismo, tampoco parece correcta esta supuesta posición de reserva del derecho del poder estatal, ya que, tal como veremos, sólo con el poder estatal los mandatos religiosos adquirirían cierta obligatoriedad.

En el primero de los capítulos mencionados –titulado *Se demuestra que el derecho sobre las cosas sagradas reside íntegramente en las supremas potestades y que el culto religioso externo debe adaptarse a la paz del Estado, si queremos obedecer rectamente a Dios*– Spinoza se esfuerza por demostrar, tal como él mismo dice, que "la religión solo alcanza fuerza de derecho por decisión de aquellos que detentan el poder estatal y que Dios no ejerce ningún reinado especial sobre los hombres, sino a través de quienes tienen el poder del Estado; y que, además, además el culto religioso y el ejercicio de la piedad deben adaptarse a la paz y a la utilidad del Estado, y que, por lo mismo, solo deben ser determinados por las supremas potestades, las cuales, por tanto, deben ser también sus intérpretes" (SPINOZA, 1670, 397).

Respecto del primer asunto, esto es, que los mandatos religiosos adquieren juridicidad con el Estado, Spinoza dirá que entre los hebreos, la religión sólo adquirió fuerza jurídica con el derecho estatal (SPINOZA, 1670, 399-401). Respecto del segundo asunto, para Spinoza si el Estado pierde la autoridad sobre cosas sagradas, la consecuencia son las disputas y discordias (SPINOZA, 1670, 406). Al igual que en la obra de Hobbes, la paz se erige como una variable independiente y la autoridad estatal sobre los asuntos sagrados se propone como una variable interviniente a tales efectos. Lo mismo sucede con la libertad individual de pensamiento, que Schmitt pretende elevar como "principio configurador".

Es real que en la obra de Spinoza hay una importante defensa de la libertad de pensamiento, algo que no se encuentra en la obra de Hobbes. No obstante, esta defensa, Spinoza la construye porque

¹¹ Así, para Spinoza, "(s)uprimido el Estado, en efecto, nada bueno puede subsistir, todo corre peligro y, en medio del pavor general, sólo reinan la ira y la impiedad" (SPINOZA, 1670, 402).

entiende que es necesaria para garantizar la paz. Para Spinoza la libertad individual de conciencia no es importante *per se* tal como parece intuir Schmitt, sino sólo en la medida en que es más probable preservar la paz, si la autoridad estatal protege esta libertad individual en lugar de intentar imponer un modelo de pensamiento. En el capítulo XX de su *Tratado* –titulado *Se demuestra que en un estado libre está permitido que cada uno piense lo que quiera y que diga lo que piensa*–, el pulidor de lentes dirá que es imposible que la autoridad estatal logre controlar la opinión de los hombres, que nadie puede renunciar a su libertad de opinar, etc. Asimismo sugiere que garantizar la libertad de opinión puede traer inconvenientes, pero mayores problemas ocasionaría establecer un control sobre las opiniones: “(l)os hombres son, por lo general, de tal índole que nada soportan con menos paciencia que el que se tenga por un crimen opiniones que ellos creen verdaderas, y que se les atribuya como maldad lo que a ellos les mueve a la piedad con Dios y con los hombres. De ahí que detesten las leyes y se atrevan a todo contra los magistrados, y que no les parezca vergonzoso, sino muy digno, incitar por esto a la sedición y planear cualquier fechoría” (SPINOZA, 1670, 319).

En el mismo orden de ideas, Spinoza afirmará que para un mejor mantenimiento del poder era recomendable otorgar a los hombres libertad de juicio¹² y dentro de los elementos que cree haber demostrado al finalizar el capítulo, dirá que esta libertad de los hombres de decir lo que quieran, siempre que se deje a salvo la paz del Estado, “no sólo puede ser concedida sin perjuicio para la paz del Estado, la piedad y el derecho de las supremas potestades, sino que debe ser concedida para que todo esto sea conservado” (SPINOZA, 1670, 423)¹³.

Más allá de estas lecturas que hacen hincapié en la búsqueda de paz como contrapartida de un conflicto religioso, pareciera que esta suerte de ligamen entre Estado y la búsqueda y preservación de la paz y la seguridad, era una conciencia de época. Así, en el marco del curso dictado los miércoles entre enero y abril de 1978 en el *Collège de France*, Michel Foucault rescata a Giovanni Antonio Palazzo, para quien, en una obra escrita aparentemente en 1604, la razón de estado sería una regla o arte que nos permitiría conocer los medios para alcanzar la integridad, la tranquilidad y la paz (FOUCAULT, 2004a, 296)¹⁴.

¹² Así, afirma que “para que se aprecie la fidelidad y no la adulación y para que las supremas potestades mantengan mejor el poder, sin que tengan que ceder a los sediciosos, es necesario conceder a los hombres la libertad de juicio y gobernarlos de tal suerte que, aunque piensen abiertamente cosas distintas y opuestas, vivan en paz” (SPINOZA, 1670, 421).

¹³ Si bien no es motivo de este trabajo realizar un exhaustivo abordaje de la obra de Spinoza, no está demás aclarar que dentro de su concepción, la idea de libertad no refiere a una elección contingente entre alternativas contingentes, sino que “es la manifestación espontánea y necesaria de la fuerza o potencia interna de la esencia de la sustancia (en el caso de Dios) y de la potencia interna de la esencia de los modos finitos (en el caso de los humanos)” (CHAUI, 2000, 117). La obra de Spinoza, es de destacar, no pivotea sobre las oposiciones naturaleza/voluntad; necesidad/libertad.

¹⁴ En una brillante conferencia pronunciada en Vermont, Foucault rastrea otros discursos del siglo XVII sobre la razón de Estado y afirma que esta expresión fue asociada con el ateísmo. Para Foucault, de la fuerza material de los escritos que recoge, puede extraerse que “la razón de estado no es un arte de gobernar según leyes divinas, naturales o humanas. No necesita respetar el orden general del mundo. Se trata de un gobierno en consonancia con la potencia del Estado. Es un gobierno cuya meta consiste en aumentar esta potencia en un marco extensivo y competitivo” (FOUCAULT, 1981,127).

V- El pacto

Retomando la temática de las leyes de la naturaleza, éstas –veinte en total– sólo obligan en nuestro fuero interno, ante el tribunal de la conciencia (HOBBS, 1642, 95). Hobbes entiende que podríamos acordar en juntarnos para defendernos, pero hasta tanto no acordemos en los medios para hacerlo, no lograremos la ansiada paz. El remedio para esta situación, sería el establecimiento de un acuerdo por el cual sometamos nuestra voluntad a un tercero. Hobbes sostiene que “se requiere que en aquellos asuntos necesarios que se refieren a la paz y a la autodefensa haya una sola voluntad entre los hombres. Pero esto no puede lograrse, a menos que cada hombre someta su voluntad a la de otro, ya sea este otro un individuo o un consejo; y que cualquiera que sea la voluntad de éste en asuntos necesarios para la paz común, sea aceptado por las voluntades de todos los hombres en general, y de cada uno en particular” (HOBBS, 1642, 117). Veamos ahora cómo es este sometimiento.

Dentro del contractualismo suelen destacarse dos pactos: el de asociación –*pactum societatis*– y el sujeción –*pactum subiectionis*–, y mientras con el primer pacto se constituiría la sociedad, con el segunda ésta quedaría sujeta a alguna autoridad (MATTEUCCI, 1976, 366). Así, mientras para Locke estos momentos estarían diferenciados, y el segundo pacto vendría a dotar de autoridad las leyes que surgen en el marco –o a partir del– primer pacto (LOCKE, 1764)¹⁵, en Hobbes hay un pacto hacia un tercero, hacia el soberano, que de modo simultáneo es un pacto de asociación y de sumisión: “un pacto de asociación porque los contrayentes son los individuos singulares entre ellos y no el *populus* por un lado y el futuro *princeps* por el otro; un pacto de sujeción porque aquello sobre lo que los individuos se ponen de acuerdo es la institución de un poder al que desean someterse” (BOBBIO, 1979, 79). Para Hobbes, esta sumisión de la voluntad de todos los hombres hacia la voluntad de un solo hombre, o de un consejo, se denomina *unión* y cuando hay unidad entre la voluntad del súbdito y del soberano, la unión recibe el nombre de *ciudad, sociedad civil, o persona civil* (HOBBS, 1642, 118). En este sentido, cuando en el *Leviatán* refiere a la generación del Estado –sin aun distinguir entre Estado por *institución* y Estado por *adquisición*– propone que “es algo más que un

Es en el curso del año siguiente al citado, donde Foucault clarifica aun más la noción de razón de Estado. Así, refiriéndose al curso de 1978, sostuvo que “la razón de Estado es justamente una práctica o, mejor, la racionalización de una práctica que va a situarse entre un Estado presentado como un dato y un Estado presentado como algo por construir y levantar. El arte de gobernar debe fijar entonces sus reglas y racionalizar sus maneras de obrar, proponiéndose en cierto modo como objetivo transformar en ser en el deber ser del Estado. El deber hacer del gobierno tiene que identificarse con el deber ser del Estado (...) Gobernar, según el principio de la razón de Estado, es actuar de tal modo que el Estado pueda llegar a ser sólido y permanente, pueda llegar a ser rico, pueda llegar a ser fuerte frente a todo lo que amenaza con destruirlo” (FOUCAULT, 2004b, 19). En este orden de ideas, Foucault dirá que el mercantilismo, la organización urbana –Estado de policía– y el ejército y la diplomacia permanente –balanza europea–, se erigen como el cuerpo concreto del arte de gobernar ajustado al principio de razón de Estado (FOUCAULT, 2004b, 21)

Por otro lado, es real que para Wolin, el supremo no sólo garantiza la paz y la seguridad, sino que también era un medio para crear un universo político de significado unívoco (WOLIN, 1960, 277). No obstante, y según entiendo, la creación de este significado unívoco sería una herramienta para lograr la mentada seguridad. Esto también parece sugerir el mismo Wolin, cuando afirma que “la verdad política no era una cualidad intrínseca, sino una función de las exigencias de paz y orden” (WOLIN, 1960, 278).

consentimiento o concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instruida por pacto de cada uno de los hombres con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: *autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho a gobernarme a mi mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizareis todos sus actos de la misma manera*. Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina ESTADO, en latín, CIVITAS. Esta es la generación de aquél gran LEVIATÁN, o más bien (hablando con más reverencia), de aquel *dios mortal*, al cual debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y nuestra defensa” (HOBBS, 1651, 141).

Para Hobbes, pues, la creación de la comunidad política desde la nada (el estado de naturaleza) sería producto del accionar humano¹⁶: el pacto, que es constitutivo, simultáneamente, de la sociedad civil y del poder supremo.

Como bien destaca Gargarella, el contractualismo responde de modo atractivo a la pregunta por la obediencia de ciertas reglas, ya que “sostiene que la razón por la cual debemos obedecer ciertas reglas es la de que nos hemos comprometido a ello” (GARGARELLA, 1999, 31)¹⁷. Ahora bien, aun asumiendo que nuestro compromiso es fuente de obligaciones, y descartando entonces ciertas paradojas que podrían sobrevenir si reflexionamos sobre la obligatoriedad de lo obligatorio, la pregunta es: ¿nos hemos comprometido? Cuando Enrique Marí analiza el pacto hobbesiano como justificante del poder, sostiene que “esta justificación final obedece a un determinado procedimiento técnico: dar a un ficción, del tipo y naturaleza de las que siglos más tarde tratará y sistematizará Hans Vaihnger en *Die Philosophie des, als ob*”, el carácter de una ficción fundadora. Si no existen evidencias históricas del pacto social, para entender la sociedad, en el caso para comprender el poder absoluto, debo proceder <<como-si>> se hubiera suscripto un pacto en que los hombres ceden en absoluto la libertad de que disfrutaban para recibir en contraprestación la paz y la seguridad, o sea por cálculos de la razón” (MARÍ, 1986, 106).

Como recuerda Marí en otro de sus escritos, “una ficción es un arbitrario desvío de la realidad, un punto de transición para la mente, un lugar temporario de detención del pensamiento. Lo que distingue básicamente a una ficción es el expreso reconocimiento de su carácter de tal, la ausencia de cualquier reclamo de realidad” (MARÍ, 2002, 305). Si bien es complejo abordar el asunto cuando se descrea de las diferencias entre verdades y ficciones –y aquí tal vez recoja una tradición iniciada por Nietzsche¹⁸– o se

¹⁵ Especialmente dotar de autoridad los mandatos que hacen a la protección de la propiedad privada (LOCKE, 1764, 133-135). Recordemos que si para Hobbes no había propiedad antes del establecimiento del Gobierno Civil, para Locke aquella era anterior a éste (LOCKE, 1764, 55-75).

¹⁶ Como destaca Wolin, “la filosofía política de Hobbes incorporaba la idea clásica de creatividad política, uniéndola con una versión secularizada del Dios agustiniano. La abolición del estado de naturaleza sería un acto de tipo divino, una <<creación por el ingenio humano, a partir de la nada>>” (WOLIN, 1960, 265)

¹⁷ Sin lugar a dudas la temática de la obediencia, de los deberes, atraviesa gran parte de la obra de Hobbes. En este sentido, en el prefacio de *De Cive*, nuestro autor enuncia que “en este libro encontrarás brevemente descritos los deberes de los hombres, primero, como hombres; después como súbditos; y, por último, como cristianos” (HOBBS, 1642, 39).

¹⁸ Cuando Foucault analiza una obra póstuma de Nietzsche publicada bajo el título de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, sostiene que cuando Nietzsche postula que el conocimiento fue inventado, lo hace para oponerse a una idea de origen del conocimiento. Según Foucault, “para Nietzsche, la invención –*Erfindung*– es, por una parte, una ruptura y, por otra, algo que posee un comienzo pequeño, bajo, mezquino, inconfesable. Este es el punto crucial de la *Erfindung*. Fue debido a oscuras relaciones de poder que se inventó la poesía. Igualmente, fue debido a oscuras

sospeche de su capacidad explicativa, entiendo que dentro de un discurso predominante que distingue entre ambas –y como bien explica Germán Sucar, Marí lo hacía (SUCAR, 2003)-, el contractualismo se ha sedimentado de modo tal, que parece haber abandonado el *status* de ficción y parece erigirse como un suceso verdadero. Esto no es un dato menor, ya que como sostiene Gonzalo Aguirre, aunque dentro de otro marco teórico, el contractualismo legitima a través del propio golpeado los golpes que recibe. En este mismo trabajo, que tiene una fuerte impronta deleuzeana, Aguirre intuye que ante la problemática de encontrarnos, necesariamente, ante una autoridad no autorizada o ante la paradoja de elevar la cadena de autoridad al infinito, el discurso de la representación contractual “dobla la cadena y la vuelve sobre sí misma, tratando de generar un círculo virtuoso, similar al que construirían la designación, la manifestación y la significación de una proposición” (AGUIRRE, 2005, 72).

Situados en el momento de la generación del Estado, una vez distinguida la génesis por *institución* y la génesis por *adquisición*, será posible asimilarlas y proponer una segunda perspectiva de lo que Hobbes quería evitar.

VI- Lo que Hobbes quería evitar (II)

En *De Cive* Hobbes distingue dos clases de ciudades –entendiendo por ciudad a la sociedad civil-: la ciudad *natural* y la ciudad *institutiva*. En la primera de estas, el poder soberano se erige como tal a partir de cierto temor a un soberano ya instituido, y es el caso de los vencidos en la guerra que temen ser ejecutados. Por otra parte, en la ciudad *institutiva*, los ciudadanos por voluntad propia eligen a un señor para que rija sobre ellos (HOBBS, 1642, 119-120).

En el mismo orden de ideas, en el *Leviatán* se lee un interesante párrafo que merece ser citado: “(s)e alcanza este poder soberano por dos conductos. Uno por la fuerza natural, como cuando un hombre hace que sus hijos le estén sometidos, siendo capaz de destruirlos si se niegan a ello; o que por actos de guerra somete a sus enemigos a su voluntad, concediéndoles la vida a cargo de su sumisión. Ocurre el otro procedimiento cuando los hombres se ponen de acuerdo entre sí, para someterse a algún hombre o asamblea de hombres voluntariamente, en la confianza de ser protegidos por ellos contra todos los demás. En este último caso puede hablarse de Estado político, o Estado por *institución*, y en el primero de Estado por *adquisición*” (HOBBS, 1651, 141).

De esta distinción que hace Hobbes, surgen las similitudes. En ambos casos el temor es fundante: el temor al soberano mismo en el Estado por *adquisición* y el temor mutuo en el gobierno por *institución*. Pero además hay igualdad de legitimidad. “(l)a validez del contrato no se ve afectada en modo alguno por el hecho de que fuese sucrita o no bajo presión, temor a la muerte y a la violencia (...) no hay diferencia, en lo que concierne al derecho, entre la fundación por conquista y la fundación por institución. En la

relaciones de poder que se inventó la religión. Villanía, por tanto, de todos estos comienzos cuando se los opone a la solemnidad del origen tal como es visto por los filósofos. El historiador no debe temer a las mezquindades pues fue de mezquindad en mezquindad, de pequeñez en pequeñez, que finalmente se construyeron las grandes cosas” (FOUCAULT, 1978, 20).

adquisición de la soberanía por conquista, no hay diferencia si la guerra fue una guerra justa o si no lo fue” (BERNS, 1987, 386). Pero no sólo el temor es fundante.

Lo curioso es que en ambos tipos de soberanía, la voluntad es fundante. No sólo en la república por institución los hombres manifiestan la voluntad de someterse a un tercero que los represente, sino que en la república por adquisición, la voluntad está presente en el deseo del prisionero, de ser sometido, por a quien le teme, por quien lo capturó. Hay una voluntad ligada al miedo que funda la soberanía y esta tríada –voluntad, miedo, soberanía- está presente ya sea que se trate de una soberanía precedida por un acuerdo, una batalla o una relación entre padres e hijos. Con todo esto, pareciera que Hobbes quería eliminar la guerra como fundante de la soberanía. Como intuye Foucault, “todo sucede como si Hobbes, lejos de ser teórico de las relaciones entre la guerra y el poder político, hubiera querido eliminar la guerra como realidad histórica, como si hubiera querido eliminarla de la génesis de la soberanía (...) Hobbes hace que la guerra, su existencia, la relación de fuerzas efectivamente manifiesta en ella sean indiferentes a la constitución de la soberanía. La constitución de la soberanía ignora la guerra. Y ya haya guerra o no, esa constitución se produce de la misma manera” (FOUCAULT, 1997, 93).

Al decir de Foucault, la insistencia de Hobbes en restarle importancia a la guerra en la constitución de la soberanía, estaba orientada a desterrar no un adversario teórico, sino estratégico: cierto empleo del discurso de la guerra, un discurso que marcaba ciertas líneas de continuidad entre las conductas de la guerra y las leyes e instituciones que regulaban el poder¹⁹. En especial, el adversario del Leviatán es el problema de la conquista. Para Foucault la conquista normanda de Guillermo en 1066 había marcado la memoria histórica de las rebeliones. Esta marca se traducía en un modo de codificar las oposiciones entre sectores sociales bajo las formas de la conquista y la dominación de una raza sobre la otra. Sin ser la excepción, los conflictos políticos y sociales contemporáneos a Hobbes, tales como la lucha entre la burguesía por una parte y la aristocracia y la monarquía por el otra, se expresaron en un vocabulario de lucha racial –vocabulario que no era patrimonio de ningún sector, sino que era empleado por los monárquicos, los parlamentaristas y hasta por los niveladores (*levellers*) y los cavadores (*diggers*)-. Los monárquicos justificaban el colonialismo inglés sobre la base de la conquista normanda, los parlamentarios sostenían que el basamento jurídico de la nueva república que querían instaurar ya había sido reconocido por los conquistadores normandos y, finalmente, los *levellers* aducían que el hecho de la conquista implicaba una ausencia de derecho que invalidaba la legislación y diferenciación social posterior a la conquista, que marcaba a la aristocracia, al régimen de propiedad, entre otros (FOUCAULT, 1997, 97-107).

Tal vez, si confiamos en esta perspectiva trabajada por Foucault, es posible encontrar una pista para relativizar las diferencias entre verdad y ficción.

¹⁹ Así, Foucault afirma que “(e)l contrincante estratégico del Leviatán es, creo, la utilización política, en las luchas contemporáneas, de cierto saber histórico concerniente a las guerras, las invasiones, los saqueos, los despojos, las confiscaciones, las rapiñas, las exacciones y los efectos de todo eso, los efectos de todas esas conductas de guerra, de todos los hechos de batalla y de las luchas reales en las leyes e instituciones que aparentemente regulan el poder” (FOUCAULT, 1997, 94).

La recreación de la conquista normanda, su presencia en la articulación de los discursos políticos, la codificación de los conflictos en términos de oposición de razas se inscribe dentro de un discurso histórico que sitúa a la guerra como rasgo constante de las relaciones sociales y como trama secreta de las instituciones políticas. Contra este discurso histórico se erige el *Leviatán*, Hobbes quiere evitar este discurso, el empleo de este discurso. En el empeño de Hobbes por suprimir la importancia de la guerra como fundante de la soberanía, estaba la intención de eliminar el sombrío problema, tanto histórico como jurídico, de la conquista normanda. “Había que evitar ese problema de la conquista, alrededor del cual se habían dispersado en definitiva todos los discursos y todos los programas políticos de la primera mitad del siglo XVII. Eso era lo que había que eliminar; y en términos más generales y a más largo plazo, había que suprimir lo que yo llamaría *historicismo político*, es decir, esa especie de discurso que vemos perfilarse a través de las discusiones que mencioné, que se formula en algunas de las fases más radicales y consiste en decir lo siguiente: desde el momento en que estamos frente a relaciones de poder, no estamos en el derecho ni en la soberanía; estamos en la dominación, en esa relación históricamente indefinida, indefinidamente densa y múltiple de la dominación” (FOUCAULT, 1997, 108).

El discurso filosófico jurídico quería evitar, quería silenciar este historicismo político que manchaba de sangre todo producto normativo-institucional²⁰.

VII- Derechos y deberes del supremo

Tal como adelantáramos, y en cumplimiento de la primera y fundamental ley de la razón, el sometimiento hacia la autoridad del soberano se realiza en miras a buscar y preservar la paz y la seguridad y, los derechos de quien ejerza el poder supremo surgirán de tales objetivos. Más allá de la enumeración exhaustiva de los derechos del supremo, lo importante es reiterar que estos tienen su origen en el objetivo de preservar la paz y la seguridad. Además, y esto es muy importante subrayarlo dado el objetivo político de compatibilizar los mandatos confesionales con el poder civil, Hobbes mostrará que estos derechos concuerdan con los enunciados de las sagradas escrituras (HOBBS, 2000:189-194). En lugar de enunciar cada uno de los derechos, preferiré detenerme brevemente en el derecho de castigar.

Los primeros derechos enunciados son los denominados *espada de la guerra* y *espada de la justicia* y dentro de estos, el primer derecho del soberano de Hobbes, siempre en vistas a preservar tal seguridad, es el de la imposición de castigos. Así destaca que “para obtener esta seguridad, no basta con que cada uno de los que están formando una ciudad establezca un convenio con los demás [...] hemos de procurarnos nuestra seguridad no mediante contratos, sino recurriendo a los castigos” (HOBBS, 1642, 124-125)²¹. Es

²⁰ Si bien durante varios pasajes del curso *Defender la sociedad* Foucault insistirá en la línea de continuidad entre violencia y derecho, ésta ya había sido detectada por Walter Benjamin en los inicios de la década de 1920 (BENJAMIN, 1921).

²¹ Más adelante, Hobbes dirá que no sólo es importante la existencia de tales castigos, sino que es menester que éstos sean efectivamente aplicados por los jueces. Así, sostiene que “si los jueces, corrompidos por regalos, favores, o incluso, por la compasión misma, dejan con frecuencia sin ejecutar las penas que prescribe la ley, y hacen así que los malvados tengan esperanza de cometer sus crímenes sin sufrir castigo alguno, los súbditos honestos tendrán que

notable, respecto del castigo, el paralelismo que uno puede trazar con la obra de Locke. Si de acuerdo con Hobbes, para proteger la seguridad, el soberano tiene que imponer castigos, para Locke, el gobierno civil tiene que imponer castigos en vistas de proteger la propiedad privada. Así, para el autor nacido en Wrington, los inconvenientes de los hombres en el estado de naturaleza “(inconvenientes que provienen del poder que tiene cada hombre de castigar las transgresiones de los otros) los llevan a buscar protección bajo las leyes establecidas del gobierno, a fin de procurar la conservación de su propiedad. Esto es lo que los hace estar tan deseosos de renunciar al poder de castigar que tiene cada uno, y de entregárselo a una sola persona para que lo ejerza entre ellos” (LOCKE, 1764, 135)²².

Sin lugar a dudas lo esbozado en el párrafo anterior no es casual, sino que durante el surgimiento y la consolidación de lo que conocemos como Estado moderno, éste se apropió del conflicto entre los ciudadanos y monopolizó la facultad de aplicar castigos, sirviendo esto, justamente, a su consolidación como Estados modernos (ANITUA, 2005, 15-23). En este sentido, en una conferencia dictada en Río del Janeiro en mayo de 1973, Foucault reseña cómo, mientras hacia la Alta Edad Media la resolución de conflictos se llevaba cabo con una disputa entre los implicados –éste era el modelo germánico-, a partir de allí el conflicto es apropiado por un tercero –algún aparato burocrático de la administración- y aparecerá la noción de infracción, que ya no implicará un daño a la víctima sino la ofensa hacia el soberano (FOUCAULT, 1978, 81). Este supuesta ofensa que los delitos tendrían hacia el Estado, aparece en el *Leviatán*, cuando Hobbes enuncia que el soberano tiene derecho de “castigar con penas corporales o pecuniarias, o con la ignominia, a cualquier súbdito, de acuerdo con la ley que él previamente estableció; o si no existe ley, de acuerdo con lo que el soberano considera más conducente para estimular los hombres a que sirvan al Estado, o para apartarlos de *cualquier acto contrario al mismo*” (HOBBS, 1651, 147-148).²³

En el discurso de Hobbes, pues, el derecho de castigar aparece asociado con la noción de soberanía, aptitud también reclamada por los incipientes Estados modernos. Así en *Elements of Law* dirá que “(e)n primer lugar, es una marca infalible de soberanía absoluta en un hombre o en una asamblea, que ninguna otra persona natural o civil tenga el derecho a castigar a este hombre o a disolver esta asamblea (...) Porque, para castigar y disolver, siempre se requiere un poder mayor que el de los que son castigados o disueltos; y no se puede llamar soberano al poder del que existe uno mayor”²⁴. Incluso, uno podría aventurarse a sostener que dentro del esquema de Hobbes, el castigo se encuentra necesaria y exclusivamente ligado al Estado. Como recuerda Yves Charles Zarka, los individuos no han podido transmitir al soberano su derecho a castigar porque ellos no lo poseían en el estado de naturaleza ya que “si en el estado de naturaleza tenemos el derecho, en función del contexto relacional que en él se

vivir codo a codo con asesinos, ladrones y bellacos; y no tendrán la libertad de conversar si reservas entre sí, ni de aventurarse a salir a la calle sin riesgo” (HOBBS, 1642, 224)

²² Paréntesis en el original

²³ Las cursivas fueron agregadas

²⁴ Citado en ZARKA (1995, 255). Además, y también respecto de la estrecha relación entre soberanía y derecho de castigar, vale destacar que según una lectura que hace Zarka, por momentos pareciera que Hobbes funda el derecho de castigar en la renuncia al derecho de resistencia. Para un análisis sobre el asunto, ver ZARKA (1997:246-270)

establece, de matar a otro hombre, no se trata de un castigo: no existe la instancia que pueda presentar una acusación o establecer una culpabilidad" (ZARKA, 1995, 258).

Es también muy interesante destacar que en el discurso hobbesiano, el castigo se erige más como una manifestación de poder que como un reproche hacia un acto. Así, respecto del castigo que impone Dios, Hobbes relata que "siempre que Dios castiga o mata a un hombre pecador, aunque lo castiga porque ha pecado, no podemos decir que no podría haberlo castigado o matado con justicia, aunque el hombre en cuestión no hubiera pecado. Asimismo, aunque Dios quiera castigar a alguien con referencia a algún pecado precedente, no se sigue de ello que el derecho divino de castigar dependa de los *pecados de los hombres*, pues sólo depende del poder *divino* mismo" (HOBBS, 1642, 253). Asimismo, esta manifestación de poder debe encuadrarse dentro de la soberanía del soberano hobbesiano, quien no es parte de la sociedad ni del contrato, sino que se sitúa por fuera de ella –que no es más que un agrupamiento con débiles conexiones internas- (WOLIN, 1960, 293-294).

Dentro del capítulo de los derechos de los soberanos por institución del *Leviatán*, en los sumarios marginales, se lee que "el poder y el honor se desvanecen de los súbditos en presencia del poder soberano" (HOBBS, 1651, 149). Para Janine Ribeiro, a diferencia de otros autores como Locke, sería difícil encasillar a Hobbes como un portador de intereses determinados²⁵. No obstante, es de destacar que en la medida en que el ciudadano hobbesiano se reduce a la categoría de súbdito, y todos y cada uno de los ciudadanos son súbditos, se eliminan los privilegios feudales, reclamo burgués por excelencia, y algo necesario para la constitución de Estados centralizados sin centros de poder intermedios. Respecto de la igualdad de los súbditos se lee en Hobbes que "como el poder, también con el honor del soberano debe ser mayor que el de cualquiera o el de todos los súbditos: porque en la soberanía está la fuente de todo honor. Las dignidades de lord, conde, duque y príncipe son creaciones suyas. Y como en presencia del dueño todos los sirvientes son iguales y sin honor alguno, así lo son también los súbditos en presencia del soberano" (HOBBS, 1651, 149-150)

Ahora bien, el soberano de Hobbes, no sólo posee derechos sino que también carga con deberes.

Hobbes dirá que el deber principal del soberano es el de actuar de acuerdo con los dictados de la *recta razón*, esto es, procurar el resguardo de la seguridad de la ciudad, entendiendo por ello, la vida feliz de los súbditos (HOBBS, 1642, 212). Así, para cumplir este principal deber, el soberano tendrá que estar avisado y prevenido de posibles ataques, para lo cual deberá contratar espías y estar armado antes de que el eventual conflicto se inicie (HOBBS, 1642, 214-215). Forzando la aplicación de ciertas categorías, uno podría decir que en tanto Hobbes intenta subordinar los poderes religiosos al gobierno civil, y en tanto

²⁵ Así, afirma que "En otros pensadores, como por ejemplo su sucesor Locke, se puede ver que expresaron bastante bien una posición social, política y partidaria. Su voz proviene de un solo claramente identificable. Esta idea del pensador como portavoz de intereses fue bastante explorada, y con razón, por varias vertientes de estudiosos, especialmente por los marxistas (...) Sugiero que en vez de tratar de descubrir el lugar desde donde ellos hablaban, aceptemos que fueron en verdad filósofos situados fuera del centro: pensadores que por diversas razones radicalizaron a tal punto la crítica efectuada a su tiempo, que hizo imposible que fueran recibidos como *insiders*. Y de aquí resulta lo mejor de la filosofía política: una serie de destellos de lucidez que la hacen ser más que y diferente a

legítima la creación de fuerzas armadas profesionales, estaría instando la alianza entre el jefe militar, el sacerdote y el juez romano, alianza constitutiva, de acuerdo con Kropotkin, de los Estados modernos (KROPOTKIN, 1897, 23).

Más allá de los derechos y deberes, hay que resaltar que lo característico del poder soberano de Hobbes es que no está limitado. Además, es de destacar que en toda ciudad debe haber un poder absoluto y que ningún súbdito puede quedar desobligado del pacto por el cual se instituyó tal poder. El soberano no está limitado porque no es parte del contrato, está fuera de él. Así, para Hobbes “quienes poseen el *mando supremo* no se obligan contractualmente a ningún hombre, de ello se sigue necesariamente que no pueden hacer *injuria* a los súbditos. Pues una *injuria* (...) no es otra cosa que un incumplimiento de contrato; y por lo tanto, allí donde los contratos no entran en juego, no puede haber injuria.” (HOBBS, 1642, 149). Ahora bien, esta situación da lugar a una interpretación de la obra hobbesiana con una fuerte carga simbólica, interpretación según la cual “(p)uede sostenerse que Leviatán, el soberano, siempre se encuentra <<en el estado de naturaleza>> con respecto a los sujetos, lo que quiere decir, con claridad, que es naturalmente tanto su <<enemigo>> como su <<protector>> (más aún: es su enemigo *en tanto los protege*)” (BALIBAR, 2002, 128).

VIII- La mejor clase de gobierno

Hobbes no sólo se encarga de mostrar el carácter de supremo del soberano, sino que también propone demostrar cuál es la mejor clase de gobierno, utilizando para ello “razonamientos sólidos” (HOBBS, 1642, 176). De acuerdo con Hobbes, entre la democracia, la aristocracia y de monarquía es preferible esta última ya que mientras en la aristocracia y la democracia las reuniones y decisiones de gobierno se adoptan periódicamente, con la monarquía el ejercicio del gobierno es constante. “El *monarca*, que es uno por naturaleza, en todo momento está capacitado para ejercer su autoridad” (HOBBS, 1642, 149). Incluso, dentro de las monarquías, Hobbes será partidario de las que posean carácter hereditario, ya que éstas serían las que mejor evitarían la disolución de la ciudad luego de la muerte del monarca (HOBBS, 1642, 151). Hobbes, no sólo compara las clases de gobierno de acuerdo con los beneficios, sino también respecto de sus inconvenientes, y aquí me detendré sobre los del sistema democrático.

Tal vez el inconveniente más radical que observa Hobbes del sistema democrático –casi con seguridad concebido en la perspectiva de democracia directa-, es la existencia de “tantos Nerones como oradores que sepan adular al pueblo” (HOBBS, 1642, 180). Para Hobbes, en las grandes asambleas hay muchos hombres con ansias de ser alabados, son pocos quienes realmente están preparados para administrar los asuntos públicos. Además, en estas grandes asambleas, los oradores no exponen de acuerdo con los postulados de la razón sino que intentan despertar las pasiones del auditorio y, el mayor peligro tal vez sea –como consecuencia y en concordancia con lo anterior- “que de las asambleas surgen *facciones* en un Estado; y de las *facciones* provienen las sediciones y la guerra civil” (HOBBS, 1642, 184). Lo

una justificación ideológica de los poderes existentes y de las creencias de los dominantes (JANINE RIBEIRO, 2000, 36).

interesante, y preocupante, es que nuestro andamiaje institucional se nutre en gran parte de este tipo de argumentaciones. Me permitiré, pues, terminar este trabajo con una reseña de esto último.

En el marco del proceso de aprobación de la Constitución de Filadelfia de 1787, aparecieron unas (luego) famosas publicaciones realizadas en tres periódicos de la ciudad de Nueva York bajo el seudónimo "Publio", posteriormente compiladas bajo el nombre de *El Federalista*. En estas publicaciones, James Madison, Alexander Hamilton y John Jay, intentaban convencer sobre los beneficios que traería aprobación por parte de los Estados, del sistema constitucional diseñado en Filadelfia. En uno de estos artículos, Madison sostuvo que una de las ventajas de la república –entiéndase democracia representativa– respecto de la democracia –entiéndase democracia directa– consiste en que "afina y amplía la opinión pública por el tamiz de un grupo escogido de ciudadanos, cuya prudencia puede discernir mejor el verdadero interés de su país" (MADISON, 1788, 39). Esta necesidad de quitar las decisiones de la población y encargarlas a un "grupo escogido" las reitera Madison cuando afirma que "es sabido que cuanto más numerosa es una asamblea, sean las que fueren las personas que las compongan, más fuerte ha de ser el ascendiente de la pasión sobre la razón. En segundo lugar, cuanto mayor es el número, más grande será la proporción de miembros poco instruidos y de capacidad limitada" (MADISON, 1788, 249). Este tipo de concepciones es lo que llevó a los constituyentes estadounidenses –y luego a los argentinos–, a diseñar un Senado aristocrático, un Presidente con importantes atribuciones –entre ellas el veto de normas sancionadas por el Parlamento–, el control de constitucionalidad en manos de personas no elegidas popularmente ni responsables ante el electorado (GARGARELLA, 1995, 2000).

El elitismo en la participación política, también parecería estar presente en la obra de Juan Bautista Alberdi –quien, no está demás aclarar, no fue convencional constituyente–. Así, como destaca Natalio Botana, a Alberdi le preocupaba cómo hacer de un pueblo, a su entender sumergido en la pobreza y la ignorancia, una colectividad apta para el ejercicio de un gobierno republicano. Al decir de Botana, Alberdi programó, simultáneamente, una "república abierta" y una "república restrictiva". La "república abierta" estaría caracterizada por amplias libertades civiles otorgadas a todos los habitantes sin distinción de nacionalidad y; la "república restrictiva", que sería temporal, provisoria, se caracterizaría por una participación política circunscripta a un pequeño número de ciudadanos (BOTANA, 1977, 50-54).

IX- Bibliografía citada

- ABAL MEDINA (h), J. M., NEJAMKIS, F. P. (2003) "El Estado". En PINTO, J. (comp.), *Introducción a la Ciencia Política*, Bs. As., Eudeba, 2003.
- AGUIRRE, G. (2005) "En busca del yacimiento perdido. La paradoja de sentido por los niveles proposicionales y los efectos de sentido por la membrana acontecimental". En *Revista Zettel* n° 5/6, Bs. As, 2005.
- ANITUA, G. I. (2005) *Historias de los pensamientos criminológicos*. Bs. As., Editores del Puerto, 2006.

- BALIBAR, E. (2002) "El Hobbes de Schmitt, el Schmitt de Hobbes" (trad. de Horacio Corti y Paula Viturro). En BERGALLI, R. y MARTYNIUK, C. (comps.), *Filosofía, política, derecho. Homenaje a Enrique Marí*. Bs. As.; Ed. Prometeo, 2003.
- BENJAMIN, W. (1921) *Para una crítica de la violencia* (trad. del inglés de Héctor A. Murena). Bs. As., Ed. Leviatán, 1995.
- BERNS, L. (1987); "Thomas Hobbes (1588-1679)". En STRAUSS, L., CROPSEY, J., *Historia de la filosofía política*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1996.
- BOBBIO, N. (1979) "El modelo iusnaturalista". En BOBBIO, N., BOVERO, M., *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna* (trad. de José F. Fernández Santillan). Bs. As, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2000.
- BOTANA, N. (1977) *El Orden Conservador. La política argentina entre 1880 y 1916*. Bs. As., Ed. Sudamericana, 1977.
- CHAUI, M. (2000) "Spinoza: poder y libertad". En BORÓN, A. (comp.) *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Bs. As., Clacso, 2000.
- D´AURIA, A. A. (1999) *El pensamiento político. Mirada retrospectiva, proyección y disgresiones*. Bs. As., Ed. Depalma, 1999.
- DÍAZ, E. (2000) *El conocimiento como tecnología del poder*. En DÍAZ, E. (ed.) *La posciencia*. Bs. As., Ed. Biblos, 2000.
- ENTEL, A., LENARDUZZI, V., GERZOVICH, D. (2000) *Escuela de Frankfurt. Razón, arte y libertad*. Bs. As., Eudeba, 2000.
- FOUCAULT, M. (1978), *La verdad y las formas jurídicas* (trad. de Enrique Lynch). Barcelona, Ed. Gedisa, 2003.
- (1981) "*Omnes et singulatium: Hacia una crítica de la <<razón política>>*". En *Tecnologías del yo* (trad. de Mercedes Allendesalazar). Barcelona, Ed. Paidós, 1990.
- (1997) *Defender la sociedad* (trad. de Horacio Pons). Bs. As., Ed. Fondo de Cultura Económica, 2000.
- (2004a) *Seguridad, Territorio, Población* (trad. de Horacio Pons). Bs. As, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2006.
- (2004b) *Nacimiento de la biopolítica* (trad. de Horacio Pons). Bs. As, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2007.
- GARGARELLA, R. (1995) "Crisis de representación y constituciones contramayoritarias". En *Revista Isonomía* n° 2, México D.F, 1995.
- (1999) *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*. Barcelona, Ed. Paidós, 1999.
- HOBBS, T. (1642) *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano* (trad. de Carlos Mellizo). Madrid, Ed. Alianza, 2000.

- (1651) *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (trad. de Manuel Sánchez Sarto). México D.F., Ed. Fondo de Cultura Económica, 1980.
- JANINE RIBEIRO, R. (2000) "Thomas Hobbes o la paz contra el clero". En BORÓN, A. (comp.) *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Bs. As., Clacso, 2000.
- KROPOTKIN, P. A. (1897) *El Estado*. Biblioteca digital de la CGT de España, <http://www.cgt.es/biblioteca.html>
- (1892) *La conquista del pan*. Bs. As., Ed. Libros anarres, 2005.
- LOCKE, J. (1764) *Segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil* (trad. de Carlos Mellizo). Bs. As., Ed. Alianza, 1993.
- MADISON, J., HAMILTON, A., JAY, J. (1788) *El Federalista* (trad. de Gustavo Velasco). México D.F.; Ed. Fondo de Cultura Económica, 2000.
- MAQUIAVELO, N. (1513) *El príncipe*. Bs. As., Ed. Agebe, 2005.
- MARÍ, E. E. (1986) "Racionalidad e imaginario social en el discurso del orden". En *Revista Doxa* n°3, Alicante, 1986.
- (2002) *La teoría de las ficciones*. Bs. As., Eudeba, 2002.
- MATTEUCCI, N. (1976) "Contractualismo". En BOBBIO, N., MATTEUCCI, N., PASQUINO, G. *Diccionario de Ciencia Política*. México D.F., Siglo XXI Editores, 1988.
- PROUDHON, P. J. (1840) *¿Qué es la propiedad?* (trad. de A. Gómez Padilla). Bs. As., Libros de anarres, 2007.
- RIVERA, S. (2003) "La epistemología y sus formas cambiantes". En BERGALLI, R. y MARTYNIUK, C. (comps.) *Filosofía, política, derecho. Homenaje a Enrique Marí*. Bs. As., Ed. Prometeo, 2003.
- SCHMITT, C. (1938) *El Leviathan. En la teoría del Estado de Thomas Hobbes* (trad. de Javier Conde). Bs. As., Ed. Struhart, 1990.
- SPINOZA, B. (1670) *Tratado teológico-político* (trad. de Atilano Domínguez). Madrid, Ed. Alianza, 2003.
- SUCAR, G. (2003) "Verdad y Ficción". En BERGALLI, R. y MARTYNIUK, C. (comps.) *Filosofía, política, derecho. Homenaje a Enrique Marí*. Bs. As., Ed. Prometeo, 2003.
- WOLIN, S. (1960) *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental* (trad. de Ariel Bignami). Bs. As, Ed. Amorrortu, 1974.
- ZARKA, Y. C. (1995) *Hobbes y el pensamiento político moderno* (trad. de Luisa Medrano). Barcelona, Ed. Herder, 1997.